

UBÓSTWO DZIŚ

- * Od Redakcji – „Być pod spodem” (C.R.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – „Błogosławieni ubodzy duchem...” (Fragment przemówienia wygłoszonego 2 lipca 1980 roku w Faveli Vidigal w Rio de Janeiro) **11**
- * Abp Celestino MIGLIORE – Nowe prawa człowieka a godność osoby (Wykład zaprezentowany 18 maja 2011 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II) **15**
- * Rabin Daniel EPSTEIN – Jeremiasz – prorok osaczony (tłum. J. Grosfeld) **23**

ŹRÓDŁA I WYZWANIA

- * Samuel GREGG – Nauczanie społeczne Kościoła. Powrót do źródeł w dobie ekonomii globalnej (tłum. D. Chabrajka) **39**
- * Jan GROSFELD – U źródeł społecznej myśli Kościoła **56**
- * Jerzy W. GAŁKOWSKI, Dominik STANNY – Globalizacja w nauczaniu Jana Pawła II **70**
- * Cezary RITTER – Wobec wyzwań globalnych. Uwagi o nauczaniu społecznym Benedykta XVI **82**

DIAGNOZY

- * Agnieszka LEKKA-KOWALIK – Filozofia jako fundament badań naukowych nad ubóstwem i strategii jego zwalczania **105**
- * Jakub KURIATA – Etyka – kuracja dla rynków finansowych **117**
- * Gerald J. BEYER – Otworzyć drzwi dla wszystkich... Solidarność z ubogimi, prawo do edukacji i uczelnie katolickie w społeczeństwie amerykańskim i polskim (tłum. D. Chabrajka) **133**

- * Wilfried VER EECHE – Zagrożenie dla „amerykańskiego snu”. Ekonomiczne i etyczne refleksje nad kryzysem finansowym lat 2007-2008 i późniejszą recesją (tłum. G. Dąbkowski) **168**

W POSZUKIWANIU DROGI

- * Flavio FELICE – Podmiotowa wartość pracy jako klucz do integralnego rozwoju (tłum. P. Mikulska) **193**
- * Bernard SAWICKI OSB – Ubóstwo zakonne a gospodarka rynkowa **205**
- * Kard. Reinhard MARX – Ubóstwo w społeczeństwie dobrobytu? O partnerskie zaangażowanie Kościołów oraz instytucji europejskich w walkę z ubóstwem w Unii Europejskiej (tłum. P. Mikulska) **221**
- * Kazimierz S. OŻÓG – Rzeźba współczesna w poszukiwaniu ubóstwa **230**

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Kard. Karol WOJTYŁA – Funkcje społeczne uniwersytetów katolickich **243**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Agnieszka LEKKA-KOWALIK – Ku liberalizmowi otwartemu (rec.: W. Ver Eecke, *Ethical Dimension of the Economy: Making Use of Hegel and the Concepts of Public and Merit Goods*, Springer Verlag, Berlin–Heidelberg 2008) **251**
- * Maciej T. KOCIUBA – Świat według Baruya (rec.: M. Godelier, *Zagadka daru*, tłum. M. Höffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011) **260**
- * Krzysztof POLIT – Problem „anachroniczny” – ale także aktualny (rec.: K. Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011) **267**
- * Ks. Wojciech DERLUKIEWICZ – W obronie wspólnoty (rec.: Ł. Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010) **272**
- * Rafał CEKIERA – Duszpasterstwo na walizkach (rec.: *Polscy migranci w Irlandii: wokół środowiska duszpasterstwa polonijnego. Szkice teologiczne*

i społeczne, red. M. Grubka, M. Lisak, Euro Nexus Publishing House–Wydawnictwo Esprit, Kraków–Dublin 2010) **280**

- * Propozycje „Ethosu” (M. Łobacz, *Wartość ubóstwa w urzeczywistnianiu się osoby*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011; G.J. Beyer, *Recovering Solidarity. Lessons from Poland’s Unfinished Revolution*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2010; M. Zięba OP, *Nieznane, niepewne, niebezpieczne? Szkic o Europie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011; „Scriptores”, „Lublin – drogi wolności”, 2009, nr 36, „Siła wolnego słowa”; 2011, nr 38, „Janusz Krupski”; 2011, nr 39, „Spotkania”) **283**

SPRAWOZDANIA

- * Ks. Maciej HUŁAS – Społeczeństwo obywatelskie a demokracja (Konferencja międzynarodowa „Rola społeczeństwa obywatelskiego. Sfera publiczna jako pozainstytucjonalna przestrzeń artykulacji interesów społeczeństwa obywatelskiego”, KUL, Lublin, 29-30 III 2011) **291**
- * Ks. Andrzej DOBRZYŃSKI – „Nie ustawajcie w tym dobrym dziele”. Trzydzieści lat działalności Fundacji Jana Pawła II **298**
- * Maria PLESKACZYŃSKA – Przestrzenie czasu (Ogólnopolska konferencja naukowa „Czas się nim zająć!”, KUL, Lublin, 19-20 XI 2010) **303**
- * Wiesław SZUTA – Pytania o osobę (Międzynarodowa Konferencja „Spór o osobę ludzką we współczesnej filozofii”, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Kraków, 12-13 IV 2011) **311**
- * Maciej NOWAK – Bobkowski odczytany inaczej (Konferencja „Czytanie Bobkowskiego. Krok dalej...”, KUL, Kazimierz nad Wisłą, 10 VI 2011) **316**
- * Piotr KALWIŃSKI – O wartościach i wartościowaniu w edukacji humanistycznej (Seminarium „Jak pomóc nauczycielom w przekazywaniu wartości?”, KUL, Lublin, 8-9 III 2011) **321**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Mirosława CHUDA – Ubóstwo ekskluzywne **327**

BIBLIOGRAFIA

Jan Paweł II i Benedykt XVI o sprawiedliwości gospodarczej (oprac. Cezary RITTER) **331**

Noty o autorach **339**

Abstracts **345**

Contents **363**

OD REDAKCJI

„BYĆ POD SPODEM”

Kilkanaście lat temu jedna ze stacji telewizyjnych pokazywała serial, którego bohaterem była rodzina z amerykańskiej klasy średniej: matka, ojciec, córka oraz otaczany szczególną miłością rodziny niepełnosprawny syn z zespołem Downa. Mieszkali w domu na przedmieściach większego miasta, rodzice prowadzili niedużą restaurację. Trudno było nie polubić tej rodziny, a za oceanem ich przygody były zapewne odbierane jako odbicie trosk i radości wielu amerykańskich rodzin. Historia opowiedziana w jednym z odcinków zaczynała się od sceny, w której ojciec rodziny wyszedł za dom, aby wyrzucić odpadki do śmietnika. Było ciemno, lecz dostrzegł sylwetkę grzebiącego w pojemniku człowieka, szukającego resztek jedzenia. Mężczyźni spojrzeli na siebie i... wzajemnie się rozpoznali. Byli kolegami ze studiów. Zaskoczenie, zmieszanie, w końcu rozmowa. Ten, który grzebał w śmieciach, jeszcze niedawno żył podobnie jak jego rozmówca: niewielka firma, rodzina, domek, samochód. Miał swoje miejsce w „amerykańskim śnie” – i właśnie je stracił. Drugi, patrząc na dawnego kolegę, uświadomił sobie: jutro to mogą być ja, granica między moim a jego położeniem nie jest wytyczona raz na zawsze.

Przez kilkadziesiąt powojennych lat nie zastanawialiśmy się w Polsce nad tym, że podobne lęki bywają udziałem względnie zamożnych ludzi Zachodu. Mieliśmy inne troski. Poza pewnym procentem uprzywilejowanych osób, ściśle związanych z reżimem (Czytelnicy pamiętają zapewne określenie „sklepy za żółtymi firankami”), Polacy solidarnie dzielili swe niedostatki i w większości pozostawali niezamożni, choć trudno powiedzieć, że byli biedni. Nawet prymas Stefan Wyszyński, zapytany kiedyś przez zagranicznego dziennikarza o Polską biedę, zdystansował się od takiego postawienia kwestii: chleba w Polsce starczy dla wszystkich – odpowiedział. Tym, co przytłaczało najbardziej, nie było bowiem widmo ubóstwa, lecz brak perspektyw na przyszłość, choćby perspektyw młodych małżeństw na zdobycie własnego mieszkania. Dziś sytuacja się zmieniła, własne mieszkanie stało się bardziej osiągalne, ale pojawił się

również niepokój: Czy zdołam je spłacić? Czy przez te lata, kiedy będę spłacał kredyt, nie załamie się koniunktura? Niepokój ojca rodziny z amerykańskiego serialu zdecydowanie się do nas przybliżył.

Jedna z wolontariuszek „Szlachetnej Paczki”, akcji pomocy osobom i rodzinom ubogim w Polsce, mówiła niedawno o swoim doświadczeniu: kiedy odwiedza się potrzebujących w ich domach, zdarza się, że biedy nie widać. W mieszkaniu wszystko wygląda normalnie, jest nawet nowy telewizor, kupiony na raty, gdy koniunktura była lepsza. Ale właśnie się załamała. Wystarczyło, że mąż stracił pracę, aby comiesięczne zobowiązania wobec spółdzielni mieszkaniowej i banku przekroczyły możliwości rodziny. Jeszcze wszystko wygląda jak dawniej, ale dzieci już wyczuwają niepokój rodziców. Dla ludzi oczekujących pomocy krępujące jest to, że „biedy nie widać”, najgorszy jednak jest strach przed przyszłością i utrwalającym się stanem uzależnienia od osób i instytucji pomocowych.

W języku angielskim używa się pojęcia „underclass” – klasy, a raczej podklasy społecznej w społeczeństwach dobrobytu, która nie radzi sobie w systemie: nie ma dostępu do rynku pracy, a w związku z tym do szeregu dóbr materialnych, edukacyjnych czy kulturalnych i jest całkowicie uzależniona od instytucji pomocy społecznej. Słowo „under” tłumaczy się czasem w tym kontekście jako: „być pod spodem”. W różnych społeczeństwach różne są miary ubóstwa, ale w każdym z nich ubóstwo oznacza „bycie pod spodem”, poza systemem powiązań i instytucji, w którym funkcjonuje tak zwana normalna większość. Co więcej, im społeczeństwo jest bardziej rozwinięte, lepiej zorganizowane, tym bardziej dotkliwie przeżywane bywa ubóstwo, wykluczenie, „bycie pod spodem” przez tych, których ono dotyka. Nie jest to zapewne przypadek, że w niektórych cywilizacyjnie wysoko rozwiniętych społeczeństwach nie spotkamy na ulicy żebraków czy bezdomnych, ale występuje tam wysoki odsetek samobójstw.

Oddajemy do rąk Czytelników tom „Ethosu” poświęcony problematyce ubóstwa dziś. A dziś, to znaczy w dobie kryzysu gospodarczego, ogarniającego Europę i świat, zaglądającego także do Polski. Dla wielu z nas pierwszym jego przejawem jest poczucie niepewności, lęku przed dniem jutrzejszym, przed tym, że znajdziemy się „pod spodem”. Numer rozpoczyna się fragmentem przemówienia Jana Pawła II, który w roku 1981, zwracając się do ubogich mieszkańców brazylijskich favelas, wyrażał ewangeliczną solidarność Kościoła i Papieża z tymi, którzy znaleźli się „pod spodem”, na marginesie społeczeństwa, i podkreślał zarazem, że ów stan ubóstwa nie jest wyrazem Bożego planu wobec człowieka. Może nim być jedynie wówczas, kiedy sam człowiek dla ważnego powodu (na przykład dla Królestwa Bożego) wybiera ubogie formy życia, jak ubóstwo zakonne. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na artykuł o. Bernarda Sawickiego, opata benedyktynów tynieckich,

konfrontującego ideał ewangelicznego ubóstwa zakonnego z wymogami współczesnej gospodarki rynkowej, w kontekście której żyją i działają także zgromadzenia zakonne.

Czym innym jednak jest ubóstwo wybrane jako pewien styl życia, poprzez który konkretny człowiek ma nadzieję spełnić się jako osoba (wyrzeka się on wówczas jednych dóbr dla osiągnięcia i pomnożenia innych), a czym innym ubóstwo, które odcina człowieka nie tylko od dóbr materialnych, ale także od dóbr ważnych dla jego osobowej, w tym społecznej realizacji. W tym kontekście na uwagę zasługuje artykuł kard. Reinharda Marxa z Monachium, autora głośnej książki *Kapitał. Mowa w obronie człowieka*¹, podejmujący problem, który po długim czasie na nowo „zapukał do drzwi” bogatych Niemiec: problem ubóstwa w społeczeństwie dobrobytu.

Współczesny kryzys jest ściśle związany z perturbacjami instytucji finansowych, ale z punktu widzenia przeciętnego człowieka, który obawia się popadnięcia w biedę, kluczowym zagadnieniem jest zagadnienie pracy. Podejmuje je w „Ethosie” Flavio Felice, pokazując, dlaczego praca wciąż zachowuje podstawowe znaczenie dla ludzkiego rozwoju. Na inny ważny problem zwraca uwagę Gerald J. Beyer, który opisując rolę uczelni katolickich w społeczeństwie polskim i amerykańskim, pisze o znaczeniu dostępu do edukacji dla wychodzenia z ubóstwa i zabezpieczenia przed nim. Godny odnotowania jest fakt, że przy okazji pracy nad swoim artykułem ów amerykański autor podjął się skrupulatnego przebadania w naszym kraju sytuacji młodzieży studiującej, pochodzącej ze środowisk ubogich.

Autorzy „Ethosu” nie pominęli jednak i tych zagadnień, które wprost dotyczą kryzysu instytucji i rynków finansowych, kryzysu, który po raz kolejny powraca w okresie ostatnich kilku lat. Nawet jeśli zgodzimy się, że refleksja etyczna nad zagadnieniami gospodarczymi nie należy do łatwych, bo łatwo w niej o uproszczone moralizowanie, nie znaczy to, że należy z niej rezygnować. Naszym autorom, jak sądzimy, udało się uniknąć pułapki uproszczeń i pochopnych pouczeń. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na analizy zarówno Wilfrieda Ver Eeckego, jak i młodego polskiego ekonomisty Jakuba Kuriaty.

Czytelnik znajdzie w numerze obszerny blok artykułów przybliżających nauczanie społeczne papieży, a zwłaszcza nauczanie Benedykta XVI przedstawione w encyklice *Caritas in veritate*. Wspólnym mianownikiem artykułów zawartych w tym dziale jest podkreślanie przez autorów, w ślad za Papieżem, globalnego charakteru powiązań i zależności, jakie dziś zachodzą między ludźmi a społeczeństwami oraz postulat powrotu do antropologicznych i społecznomoralnych podstaw życia społecznego, bez których wszelkie propozycje dróg wyjścia z kryzysu mogą mieć jedynie skutek doraźny. Ciekawym, inspi-

¹ Homo Dei, Kraków 2009.

rującym dopowiedzeniem do tego ostatniego postulatu jest artykuł Agnieszki Lekkiej-Kowalik o filozoficznym fundamencie badań nad ubóstwem i strategii jego przewycięzania.

Nie sposób w jednym tomie opisać ani poddać ocenie tak wielu złożonych zjawisk, które kryją się pod tytułowym dla niniejszego numeru sformułowaniem „Ubóstwo dziś”. Redaktorzy „Ethosu” mają tego świadomość i traktują przedłożone Czytelnikowi teksty jako głos w szerszej dyskusji; mają też świadomość, że wnioski i konkluzje przedstawione przez autorów mogą budzić dalsze pytania. Nie jest to przecież dyskusja „o tym, co wieczne”, lecz o tym, co podlega ciągłym przemianom i zależy od wielu, czasem trudnych do uchwycenia, czynników. Nawet jeśli dyskusja ta prowadzona jest na poziomie teorii, to ostatecznie jej sens pozostaje praktyczny. Jest to dyskusja o tym, jak skutecznie wychodzić z pomocną dłonią do tych, którzy znaleźli się „pod spodem”, bądź do tych, którzy żyją w lęku przed taką perspektywą. Nie wolno nam zapomnieć, że żyjemy w kraju, w którym słowo „solidarność” znalazło się u początku drogi do wolności dla wszystkich jego mieszkańców.

C.R.

JAN PAWEŁ II

„BŁOGOSŁAWIENI UBODZY DUCHEM...”

JAN PAWEŁ II

„BŁOGOSŁAWIENI UBODZY DUCHEM...”*

Ubodzy duchem – to ci, którzy najbardziej są otwarci ku Bogu i „wielkim sprawom Bożym”. Ubodzy – gdyż gotowi zawsze przyjmować ów dar z wysokości, jaki od Niego samego pochodzi. Ubodzy duchem: żyjący w świadomości obdarowania przez Boga wszystkim. Doceniający każde dobro. Stale wdzięczni, bez przerwy powtarzający: „wszystko jest Łaską” i „dzięki składamy Panu Bogu naszemu”. Są to równocześnie ci sami, o których Jezus mówi, że są „czystego serca”, „cisi”, „którzy łakną i pragną sprawiedliwości”, bo nieraz „płaczą”, ci „pokój czyniący”, i którzy „cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości” – wreszcie „miłosierni” (por. Mt 5, 3-10).

Właśnie ubodzy: ubodzy duchem, są najbardziej miłosierni. Serca otwarte ku Bogu są przez to samo otwarte ku ludziom. Gotowi pomagać i świadczyć drugim, podzielić się wszystkim, przyjąć w dom opuszczoną wdowę czy sierotę. Zawsze znajdujący jeszcze jedno miejsce wśród swojej ciasnoty, znajdujący jeszcze kęs strawy, kromkę chleba przy swoim ubogim stole.

Ubodzy – a hojni. Ubodzy – a wielkoduszni.

Wiem, że wielu jest takich wśród Was, do których przemawiam – a także w różnych innych miejscach Brazylii.

Czy słowa Chrystusa o ubogich duchem przesłaniają wszelką niesprawiedliwość społeczną? Czy pozwalają nam pozostawić nierozwiązane różne problemy, które składają się na całokształt tak zwanej kwestii społecznej? Problemy te zmieniają się i równocześnie trwają w dziejach człowieka, przybierają różne oblicza w poszczególnych epokach historii, posiadają swoje nasilenie w wymiarze poszczególnych społeczeństw – i równocześnie całych kontynentów,

* Fragment przemówienia wygłoszonego 2 lipca 1980 roku w Faveli Vidigal w Rio de Janeiro. Tekst przytaczamy za: J a n P a w e ł I I, „*Błogosławieni ubodzy duchem*”, w: *Nauczanie papie-skie*, red. E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, t. 3 (1980), cz. 2, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986, s. 12-16.

wreszcie zaś – całego globu. Posiadają one również Wasz własny – brazylijski wymiar.

Słowa Chrystusa błogosławiące „ubogich duchem”, nie zasłaniają tych wszystkich problemów. Wręcz przeciwnie: one je odsłaniają w tym najistotniejszym punkcie, którym jest człowiek, serce człowiecze – którym jest każda bez wyjątku istota ludzka stojąca wobec Boga i bliźnich.

Czyż „ubogi duchem” – nie znaczy właśnie: „człowiek otwarty dla drugich”, to jest dla Boga i dla bliźnich? Czyż błogosławieństwo to nie zawiera zarazem przestrogi i oskarżenia? Czyż nie mówi, że ci, którzy nie są „ubodzy duchem”, znajdują się poza Królestwem Bożym, a Królestwo niebieskie nie jest i nie będzie ich udziałem? Czyż Chrystus, myśląc o takich ludziach – „bogaczach”, zadufanych w sobie, zamkniętych wobec Boga i bliźnich, nie-miłosiernych... nie powie w innym miejscu wręcz: „Biada wam?! Biada wam, bogaczom, bo odebraliście już pociechę waszą. Biada wam, którzy teraz jesteście syci, albowiem głód cierpieć będziecie. Biada wam, którzy się teraz śmiejecie, albowiem smucić się i płakać będziecie. Biada wam, gdy wszyscy ludzie chwalić was będą. Tak samo bowiem przodkowie ich czynili fałszywym prorokom” (Łk 6, 24-26).

„Biada wam” – te słowa brzmią surowo i groźnie. Zwłaszcza w ustach tego Chrystusa, który zwykł mówić serdecznie i łagodnie, który zwykł powtarzać „błogosławieni” – a jednak mówi także: „biada wam”.

Kościół, na całej ziemi, chce być Kościołem ubogich. Na ziemi brazylijskiej też chce być Kościołem ubogich – to znaczy wydobyć całą prawdę zawartą w Chrystusowych błogosławieństwach, a zwłaszcza tym pierwszym „błogosławieni ubodzy duchem...”. Pragnie tej prawdy nauczać i chce ją czynić – tak jak Jezus przyszedł, aby czynić i aby nauczać.

Kościół chce z nauki ośmiu błogosławieństw wydobyć wszystko to, co w niej odnosi się do każdego człowieka: i do tego, który jest ubogi, żyje w biedzie – i do tego, co żyje w dostatku, dobrobycie – i do tego wreszcie, który ma nadmiar. Do każdego bowiem – ta sama prawda pierwszego błogosławieństwa – odnosi się w nieco inny sposób.

Ubogim – tym, którzy żyją w biedzie – mówi, iż są szczególnie bliscy Bogu i Jego Królestwu. Mówi też równocześnie, że nie wolno im samowolnie doprowadzać do nędzy siebie i swojej rodziny, trzeba czynić wszystko, co godziwe, aby zapewnić sobie i swoim to, co potrzebne do życia i utrzymania. Żyjąc w ubóstwie należy nade wszystko zachować ludzką godność, a także wielkoduszność, otwartość serca dla drugich, tę gotowość świadczenia, którą odznaczają się właśnie ubodzy: ubodzy duchem.

Tym, którzy żyją w dostatku lub przynajmniej we względnym dobrobycie, którym na wszystko wystarcza (choć może się im nie przelewa) – Kościół, który chce być Kościołem ubogich, mówi: niech będą Waszym udziałem owo-

ce Waszej pracy i godziwej zapobiegliwości, ale – w myśl słów Chrystusa, w imię ludzkiego braterstwa i społecznej solidarności – nie zamykajcie się w sobie! Myślcie o takich, którym nie dostaje, żyją w chronicznej nędzy, cierpią głód! I dzielcie się z nimi! Dzielcie się programowo i systematycznie! Niech dostatek materialny nie pozbawia Was duchowych owoców Kazania na Górze, niech Was nie oddala od błogosławieństwa ubogich duchem!

Z największą siłą mówi to samo Kościół ubogich tym, którym zbywa, mają nadmiar, prowadzą życie w luksusie. Mówi im: popatrzcie wokół siebie! Czy Was serce nie boli, czy sumienie nie wyrzuca Wam Waszego bogactwa i nadmiaru? Jeśli nie – jeśli tylko chcecie „mieć” coraz więcej, jeśli bożyszczem Waszym jest zysk i użycie – pamiętajcie, że wartości człowieka nie mierzy się wedle tego, co „ma”, ale kim „jest”. Ten więc, kto nagromadził wiele i w tym widzi wszystko, niech pamięta, że może stanowić (w swoim wnętrzu i w oczach Boga) o wiele mniej, niż niejeden z tych ubogich i nieznanych – i może „o wiele mniej być człowiekiem”, aniżeli tamten. Miara bogactw posiadanych, pieniędzy i luksusu – nie jest równoznaczna z miarą prawdziwej godności człowieka.

Ci, którzy mają nadmiar, niech się bronią przed zamknięciem w sobie, zaufaniem w bogactwie, duchową ślepotą. Niech się bronią ze wszystkich sił, aby nie przestała chodzić za nimi cała prawda Ewangelii, a zwłaszcza prawda zawarta w tych słowach: „Błogosławieni ubodzy duchem, albowiem ich jest Królestwo...” (Mt 5, 3), żeby ta prawda ich niepokoiła, była dla nich ciągłym wyrzutem i wyzwaniem. Niech nie pozwala im, ani na chwilę, zasklepić się w otocze egoizmu i samozadowolenia.

Jeśli masz wiele, bardzo wiele – to pamiętaj, że musisz dawać wiele i powinieneś myśleć nad tym, jak dawać – jak zorganizować całe życie społeczno-ekonomiczne i poszczególne jego sektory, ażeby to życie dążyło do wyrównania między ludźmi – a nie do przepaści!

Jeśli umiesz wiele i stoisz wysoko w hierarchii społecznej – to nie zapominać, ani na chwilę, że im wyżej ktoś stoi, tym bardziej musi służyć! Służyć innym! Inaczej znajduje się w niebezpieczeństwie odcięcia siebie i swego życia od kręgu błogosławieństw, a zwłaszcza tego pierwszego: „Błogosławieni ubodzy duchem”. „Ubodzy duchem” – to także „bogaci”, którzy na miarę swego bogactwa nie przestają „dawać siebie” i „służyć drugim”.

Kościół ubogich przemawia naprzód i przede wszystkim do człowieka, każdego człowieka – i przez to do wszystkich ludzi. Jest Kościołem uniwersalnym. Kościołem Tajemnicy Wcielenia. Nie jest Kościołem jakiejś klasy czy kasty. Przemawia zaś w imię własnej prawdy. Ta prawda jest realistyczna. Liczy się z każdą rzeczywistością ludzką, z każdą niesprawiedliwością, napięciem, walką. Kościół ubogich nie chce służyć wywoływaniu napięć i wzniecaniu walk między ludźmi. Jeśli pragnie służyć jakiejś walce, jakiemuś zmaganiu się, to tylko szlachetnej walce o prawdę i sprawiedliwość, zmaganiu się

o prawdziwe dobro, jest solidarny z każdym człowiekiem. Na tej drodze walczy „mieczem Słowa”, nie szczędząc zachęt, ale i przestróg – czasem bardzo surowych (tak jak Chrystus). Nieraz nawet grożąc i ukazując konsekwencje fałszu i zła. W tej swojej ewangelicznej walce, Kościół ubogich nie chce służyć doraźnym celom politycznym, rozgrywkom zmierzającym do posiadania władzy – a równocześnie bardzo pilnie strzeże, aby jego słowa i czyny nie były wykorzystywane dla tamtych celów, nie były „instrumentalizowane”.

Kościół ubogich przemawia do człowieka: do każdego i do wszystkich. Przemawia równocześnie do społeczeństw, całych społeczeństw i poszczególnych kręgów społecznych, stanów, warstw i zawodów. Przemawia także do ustrojów i struktur społecznych, społeczno-ekonomicznych i społeczno-politycznych. Mówi językiem własnym, zaczerpniętym z Ewangelii, tłumacząc ją również w świetle postępu ludzkiej wiedzy, ale bez wprowadzania pierwiastków obcych duchowi Ewangelii, przeciwnych, heterodoksyjnych. Występuje w obronie człowieka, do tych zwłaszcza, którym imię Chrystusa nie mówi wszystkiego, nie wyraża całej prawdy o człowieku, jaka się w tym Imieniu zawiera.

Kościół ubogich naucza tak: czyńcie wszystko – Wy zwłaszcza, którzy decydujecie, od których najwięcej zależy – czyńcie wszystko tak, ażeby życie każdego człowieka na Waszej ziemi stawało się „bardziej ludzkie”, bardziej godne człowieka!

Czyńcie wszystko, ażeby zanikała – bodaj stopniowo – ta przepaść, jaka dzieli „nadmiernie bogatych” – nielicznych, od wielkiej rzeszy biedujących i żyjących w nędzy. Czyńcie wszystko, ażeby ta przepaść się nie powiększała, ale malała. Żeby doszło do wyrównania społecznego, a niesprawiedliwy podział dóbr – ustępował sprawiedliwemu...

Czyńcie to ze względu na każdego człowieka, który jest Waszym bliźnim i Waszym rodakiem. Czyńcie to ze względu na wspólne dobro wszystkich. I czyńcie to ze względu na siebie samych.

Rację bytu ma tylko społeczeństwo, które jest sprawiedliwe. Takie, które stara się być społeczeństwem coraz bardziej sprawiedliwym. I tylko takie ma przyszłość przed sobą. Społeczeństwo, które nie jest społecznie sprawiedliwe i nie zabiega o to, ażeby takim się stawać, naraża swoją przyszłość. Myślcie więc o przeszłości, patrzcie na dzieje dzisiejsze i planujcie lepsze jutro całego Waszego społeczeństwa.

To wszystko zawiera się w treści Chrystusowego Kazania na Górze. W treści tego jednego zdania: „Błogosławieni ubodzy duchem, albowiem ich jest Królestwo niebieskie”.

NOWE PRAWA CZŁOWIEKA A GODNOŚĆ OSOBY*

Rozwój praw ludzkich stawia sobie za cel budowanie społeczeństwa coraz bardziej ludzkiego, ograniczanie do minimum niesprawiedliwości oraz otaczanie szacunkiem godności każdej osoby. Jednak powielanie i absolutyzowanie, w formie gwarancji prawnych, uprawnień podmiotowych dotyczących wielu wymagań, potrzeb i aspiracji jednostki skutkuje mnożeniem norm, a w konsekwencji przeciwstawianiem ich sobie. W starciu tym zwycięstwo odniosą silniejsi: te osoby czy grupy, które dysponują większym dostępem do mediów, lepszą pozycją ekonomiczną czy polityczną.

Epoka, która nastąpiła po zakończeniu drugiej wojny światowej, zainicjowana przyjęciem Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w 1948 roku i Europejskiej konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności w roku 1950, słusznie nazwana została epoką praw. Natomiast epoka, która nastąpiła po upadku muru berlińskiego, rozpoczęta serią wielkich konferencji międzynarodowych w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, nazywana jest epoką nowych praw.

DLACZEGO MÓWIMY O NOWYCH PRAWACH?

Po przyjęciu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w roku 1948 pojawiła się potrzeba doprecyzowania podstawowych praw o charakterze obywatelskim, politycznym, gospodarczym, społecznym i kulturalnym. Zauważono też konieczność przełożenia ich na obowiązujące normy prawne, które można by egzekwować. Podejmując ten problem, Organizacja Narodów Zjednoczonych uznała, że nie należy przeciwstawiać praw o charakterze obywatelskim i politycznym prawom społecznym, gospodarczym i kulturalnym. Przy takim założeniu redagowano Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, które zostały przyjęte w roku 1966.

Powstawały ponadto liczne konwencje i traktaty należące do tak zwanego twardego prawa (ang. hard law) oraz deklaracje, rezolucje czy projekty z za-

* Wykład zaprezentowany 18 maja 2011 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Tytuł oraz przypisy pochodzą od redakcji.

Tekst wykładu został opracowany przez redakcję „Ethosu”.

kresu miękkiego prawa (ang. *soft law*), które zacieśniały konsens konieczny dla ochrony poszczególnych praw pojawiających się lub artykułowanych na nowo w konkretnych okolicznościach i w związku z określonymi wydarzeniami historycznymi obejmującymi zjawiska takie, jak: ludobójstwo, apartheid, uchodźstwo czy dyskryminacja rasowa.

Znaczącą ekspansję idei praw człowieka można było zauważyć w epoce tak zwanych wielkich konferencji międzynarodowych, które odbywały się w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku pod egidą Organizacji Narodów Zjednoczonych. Wcześniej prawo międzynarodowe regulowało przede wszystkim relacje między państwami i zawierało normy wzajemnego postępowania narodów, a konferencje te spowodowały wzrost zainteresowania prawa międzynarodowego także sferą praw osobowych, obywatelskich, społecznych i kulturalnych, w tym prawami dzieci, kobiet, osób w podeszłym wieku, nieprzystosowanych społecznie, prawem do godnych warunków życia i środowiska naturalnego, prawem do życia, do wolności religijnej, pokoju i bezpieczeństwa, do rozwoju i dostępu do wody, do praworządnego państwa i wymiaru sprawiedliwości.

Określenia te jednak nie odnoszą się w sensie ścisłym do nowego prawa. Są one egzemplifikacją i pochodną praw fundamentalnych, skodyfikowanych w najważniejszych dokumentach prawa międzynarodowego dotyczących praw człowieka. Formułowanie praw dzieci, kobiet, prawa do dostępu do wody, do rozwoju czy do bezpieczeństwa stanowi natomiast wyraz uznania osoby ludzkiej za podstawę porządku społecznego i międzynarodowego.

JAKIE SĄ NOWE PRAWA?

Tendencja do wyprowadzania nowych praw z dziedziny praw osoby wyraźnie się dzisiaj rozwija. Gdy jednak poddajemy nowe prawa uważnej analizie pozbawionej zaangażowania emocjonalnego, jawią się one jako indywidualne opcje, jako związane z horyzontami niektórych kultur wybory czy style życia grup o dużej sile oddziaływania w sensie finansowym i medialnym, które proponowane są jako wzorce życia dla wszystkich innych kultur. Nowe prawa uwidaczniają się przede wszystkim w sprawach dotyczących życia, bioetyki, rodziny, społeczeństwa i kultury.

Konwencjom i traktatom stojącym na straży konkretnych praw towarzyszą mechanizmy wykonawcze (ang. *treaty bodies*). Są one wyjątkowo użyteczne i skuteczne w egzekwowaniu zapisów traktatowych i we wprowadzaniu ich w praktykę prawną. Z drugiej jednak strony jest też prawdą, że bywają one traktowane jako istotne, czasami nawet ostateczne źródła prawa międzynarodowego, jako ostateczne i jednostronne zasady interpretacji norm, które przecież zostały uchwalone w oparciu o konsens państw.

Weźmy przykład najbardziej wyrazisty, a mianowicie prawo do życia. Na płaszczyźnie prawa międzynarodowego nie istnieje prawo do aborcji. Co więcej, w terminologii prawa międzynarodowego nie używa się pojęcia aborcji. Sugeruje ono okrucieństwo, jest zbyt realistyczne. Nie służy sprawie. Mówi się natomiast o zdrowiu reprodukcyjnym. Termin ten jest na tyle nieostry, że wiele krajów czy grup nacisku włączyło w jego zakres znaczeniowy także praktykę aborcyjną. Innym przykładem jest prawo do posiadania rodziny. Zostało ono wyraźnie zapisane w artykule szesnastym Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych i w artykule dwunastym Europejskiej konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Tymczasem dzisiaj, zarówno w praktyce, jak i w teorii, przeważa opinia, że związki osób tej samej płci powinny być uważane za formę życia rodzinnego, i widoczne jest powszechne dążenie do traktowania ich na równi z tradycyjną rodziną.

Na forum prawa międzynarodowego coraz mniej mówi się o prawach uniwersalnych, a coraz więcej – o *n o w y c h p r a w a c h c z ł o w i e k a*, które przywoływane są przy każdej okazji. Prawa te ograniczają się w zasadzie do praw dotyczących ludzkiej seksualności i reprodukcji. Pierwsze z nich dążą do zastąpienia uniwersalnego podziału na płęć żeńską i męską szerszą koncepcją płci społeczno-kulturowej (ang. *gender*). Neguje się w ten sposób porządek naturalny, akcentując pojęcie *o r i e n t a c j i s e k s u a l n e j* i żądając akceptacji dla różnych jej *r o d z a j ó w*. Koncepcja praw reprodukcyjnych posiłkuje się zaś pojęciami samostanowienia i wolnego wyboru dokonywanego przez kobietę: jego najbardziej powszechnym wyrazem jest decyzja o antykoncepcji i o aborcji. Trzeba tu też wspomnieć o *p r a w i e d o p o s i a d a n i a d z i e c i*.

W tym miejscu pozwolę sobie na pewną dygresję. W okresie ostatnich dziesięciu lat na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych wiele mówiło się o *m i l e n i j n y c h c e l a c h r o z w o j u*, to znaczy o planach zapewnienia równego dostępu do edukacji, pożywienia, wody, bezpieczeństwa ekologicznego, zdrowia oraz równego traktowania kobiety i mężczyzny na całym świecie. Wspaniała to perspektywa. Stolica Apostolska poparła te plany, w których można dostrzec współczesną realizację siedmiu uczynków miłosiernych co do ciała. Niestety, od pewnego czasu określona grupa państw zmonopolizowała dyskusję na ten temat, interpretując każdy z poszczególnych celów na bazie dość cynicznej filozofii, a mianowicie filozofii mówiącej, że można zrealizować cele dotyczące ubóstwa, edukacji, zdrowia czy równości kobiety i mężczyzny, jeśli każdy człowiek będzie miał pełną wolność kierowania swoim życiem. Aby zaś osiągnąć ten ostatni cel, trzeba zagwarantować prawa dotyczące seksualności i zdrowia reprodukcyjnego – pod tym ostatnim terminem ukrywa się wolny dostęp do aborcji. Widząc ten kontekst, powiedziałem kiedyś do sekretarza generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych Kofiego Annana: Twierdzi się, że niektórzy duchowni przesadzają, mówiąc w swoich

homiliach prawie wyłącznie o moralności seksualnej, ale po kilku latach pracy zauważyłem, że to nic wielkiego w porównaniu z tym, jak często powraca tematyka praw dotyczących sfery seksualności i zdrowia reprodukcyjnego w dyskusjach na tym forum.

PODSTAWA FORMUŁOWANIA NOWYCH PRAW DOTYCZĄCYCH ŻYCIA PRYWATNEGO, INDYWIDUALNEGO I SPOŁECZNEGO

Nowe prawa zasadzają się na określonych podstawach legislacyjnych oraz na pewnym specyficznym wzorcu kulturowym. Owe podstawy to zasada niedyskryminowania nikogo i prawo do poszanowania prywatności życia osobistego i rodzinnego. Kategoria niedyskryminowania przekształciła się z ogólnej zasady, mającej przeciwdziałać pozbawianiu człowieka jego podstawowych praw lub ograniczaniu korzystania z nich, w prawo autonomiczne, prawo samo w sobie, wykorzystywane później do legitymizowania wielu innych, nowych praw. Poza tym samostanowienie jednostki, uznane za zasadę życia prywatnego, staje się wartością dominującą i prowadzi do form egalitaryzmu bazujących na braku zróżnicowania prawnego.

To jednostka ma zatem prawo do decydowania, czy chce, czy też nie chce eksperymentować na embrionach, produkować je, niszczyć bądź uczynić przedmiotem handlu. To jednostka decyduje, czy i jak chce używać nowych technologii. To jednostka wybiera cechy embrionów, eliminując przy tym te z nich, które obciążone są defektem genetycznym, nieuleczalnie chore lub po prostu niechciane. To jednostka ma prawo decydować, czy jej życie warto kontynuować, a jej wola może nawet przeważać nad opiniami lekarzy. Może ona zatem wymagać od nich rozpoczęcia czy też zaniechania procedur medycznych, a nawet podania zastrzyku kończącego jej życie.

Bardzo ważna jest kwestia szacunku, a raczej coraz mniejszego szacunku dla natury – a w konsekwencji dla prawa naturalnego. Pojęcie natury wydaje się coraz mniej odpowiednie do pełnienia funkcji normy. Na płaszczyźnie tworzenia prawa coraz więcej miejsca rezerwuje się natomiast dla biochemii czy biotechnologii.

Wszechobecność sposobu myślenia sprawia, że nie mówi się już dzisiaj o faktach biologicznych, ale o faktach społecznych. Zapewne najbardziej wyraziście wyraziła to Simone de Beauvoir: „Nie rodzimy się kobietami – stajemy się nimi”¹.

¹ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, tłum. M. Leśniewska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, t. 2, *Kształtowanie się kobiety, sytuacja, usprawiedliwienia i ku wyzwoleniu*, s. 11.

Tożsamości nie wyraża już zatem płeć rozumiana jako fakt biologiczny, lecz gender, płeć społeczno-kulturowa. Płeć biologiczna określa jedynie tożsamość fizyczną, czysto fizyczne zróżnicowanie między kobietą a mężczyzną, podczas gdy gender odnosi się do identyfikacji płciowej jako do wytworu społecznego i osobistego wyboru. Płeć otrzymujemy, ale gender tworzymy sami. W tym sensie to, co otrzymujemy, czyli natura, nie ma większego znaczenia – rzeczywistą wagę ma to, co czujemy i kim chcemy być.

Zastąpienie słowa „płeć” (ang. sex) przez termin „gender” umotywowane jest precyzyjnymi przesłankami ideologicznymi: dążeniem do usankcjonowania pierwszeństwa płci społeczno-kulturowej przed płcią biologiczną oraz pierwszeństwa wolności wyboru, wspieranego przez osiągnięcia biotechnologii, przed naturą. Przyzwyczajamy się zatem do świata w coraz większym stopniu rządzonego przez technikę czy biotechnologię i coraz mniej prawdopodobne i mniej wiarygodne staje się, że to natura będzie regulowała cykle naszego życia czy drogi historii.

W dobie produktów genetycznie modyfikowanych, w biotechnologii i biochemii jesteśmy w stanie rozwiązywać problemy żywnościowe tam, gdzie sama natura sobie „nie radzi”, a solidarność międzyludzka okazuje się niewystarczająca. Może się nam więc złudnie wydawać, że dzięki dostępności środków antykoncepcyjnych przechytrzyliśmy naturalny cykl płodności. Jednocześnie postęp w zakresie biotechnologii – w tym perspektywa klonowania człowieka – sprawia, że tradycyjne pojęcia prokreacji, macierzyństwa i ojcostwa wydają się niepotrzebne i przestarzałe.

O RÓŻNICY MIĘDZY NOWYMI A POZOSTAŁYMI PRAWAMI

Jeśli na międzynarodowe karty praw człowieka spojrzymy tak, jak na ustawy zasadnicze, zauważymy, że po zadekretowaniu jakiegoś uprawnienia, nawet uznanego za niezbywalne, wskazywane są przypadki, w których uprawnienie takie może zostać ograniczone z uwagi na dobro wspólne. Wolność osobista jest niezbywalna, ale może ją ograniczyć władza sądownicza w przypadkach przewidzianych przez ustawy i w sposób przez nie określony; wolność myśli jest chroniona, ale może też być ograniczona z uwagi na dobre obyczaje; prawo do przemieszczania się podlega ochronie, ale może zostać poddane ograniczeniu z uwagi na porządek publiczny. Przykłady można by mnożyć.

W wypadku uprawnień podmiotowych jest jednak inaczej. W związku z zasadą niedyskryminowania nie podlegają one żadnym ograniczeniom. Prowadzi to do absurdu, gdyż w sytuacji tej prawa podstawowe – słusznie umieszczane w kontekście dobra wspólnego – właśnie dlatego niekiedy podlegają ograniczeniom, uprawnienia podmiotowe zaś pozostają absolutne.

Jeśli zaś chodzi o tendencję do rozszerzania uprawnień podmiotowych i czynienie z nich praw absolutnych, to przede wszystkim trzeba zauważyć, że ich rozszerzanie nie prowadzi do wcześniej zamierzonych celów. Rozwój praw ludzkich stawia sobie, a przynajmniej powinien stawiać sobie za cel budowanie społeczeństwa coraz bardziej ludzkiego, ograniczanie do minimum niesprawiedliwości oraz otaczanie szacunkiem godności każdej osoby. Jednak powielanie i absolutyzowanie, w formie gwarancji prawnych, uprawnień podmiotowych dotyczących wielu wymagań, potrzeb i aspiracji jednostki skutkuje mnożeniem norm, a w konsekwencji przeciwstawianiem ich sobie. W starciu tym zwycięstwo ponownie odniosą silniejsi: te osoby czy grupy, które dysponują większym dostępem do mediów, lepszą pozycją ekonomiczną czy polityczną.

Nawet jeśli dotyczyło to nieco innego kontekstu, już starożytni Rzymianie mawiali: „Szczyt prawa to szczyt bezprawia” (łac. *summum ius summa iniuria*)².

JAN PAWEŁ II I BENEDYKT XVI O PRAWACH CZŁOWIEKA

W poprzednim punkcie zarysowany został kontekst, w jakim przyszło nauczać i działać Janowi Pawłowi II i Benedyktowi XVI. Teraz przyjrzymy się pokrótce ich dokonaniom w dziedzinie praw człowieka.

Jan Paweł II wielokrotnie wyrażał aprobatę dla Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, nazywając ją „słupem milowym na wielkiej i trudnej drodze rodzaju ludzkiego”³ oraz „jedną z najwznioślejszych wypowiedzi ludzkiego sumienia naszych czasów”⁴. To podczas jego pontyfikatu ukazany został na forum międzynarodowym cały potencjał idei praw człowieka, także jako siły napędowej pokojowych przemian, zwłaszcza w Europie Wschodniej, Afryce i w niektórych regionach Azji.

Ze strony Papieża nie była to jednak bezwarunkowa aprobata całości zagadnień związanych z prawami ludzkimi. W roku 1989 Jan Paweł II powiedział do Korpusu Dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej: „Deklaracja z 1948 r. nie podaje antropologicznych i etycznych podstaw głoszonych przez siebie praw człowieka”⁵. W szczególności zaś w swoim przemówieniu

² Por. M. Tullius Cicero, *De Officiis*, I, 33.

³ Jan Paweł II, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju* (Przemówienie wygłoszone na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, Nowy Jork, 2 X 1979), w: *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jarocho SAC, t. 2 (1979), cz. 2, Pallottinum, Poznań 1992, s. 261.

⁴ T e n ż e, *Od praw człowieka do praw narodów* (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, Nowy Jork, 5 X 1995), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 16(1995) nr 11-12, s. 5.

⁵ T e n ż e, *Transcendentne podstawy godności i praw człowieka* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, Watykan, 9 I 1989), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 10(1989) nr 1-2, s. 12.

w Pałacu Praw Człowieka podjął kwestię immanentnego i indywidualistycznego wzorca tych praw, które dziś nazywamy nowymi prawami. Kościół – mówił wówczas – „broni [...] z całą energią praw człowieka, bowiem uważa je za istotny element poszanowania należnego godności osoby ludzkiej, stworzonej na obraz Boży i odkupionej przez Chrystusa. Szczególna troska Kościoła wynika z opartej na głębokich przekonaniach konstatacji faktów. Faktem jest to, że prawa człowieka, o których mowa, czerpią swą siłę i skuteczność z systemu wartości głęboko zakorzenionego w dziedzictwie chrześcijańskim, które tak wiele wniosło do kultury europejskiej”⁶.

Jan Paweł II był przekonany, tak jak jest o tym przekonana wspólnota Kościoła, że prawa nie można oddzielać od moralności. Kiedy prawa zasadnicze i dokumenty międzynarodowe głoszą, że wszyscy ludzie są równi, nie jest to tylko owoc konsensu. Przekonanie to płynie z imperatywu moralnego. I to właśnie ten imperatyw nadaje prawu treść, wyrazistość i niezbywalność.

Gdzie znajdujemy ten imperatyw? Jednakowa godność wszystkich osób ludzkich – podstawa powszechności i niepodzielności praw człowieka – nie była wpisana w wielkie cywilizacje i kultury, które nas poprzedzały. Grecy rozróżniali obywateli i barbarzyńców i różnie ich traktowali. Rzymianie – obywateli Rzymu, ludzi wolnych i niewolników. Także kultura islamska bazyła na rozróżnieniu wiernych i niewiernych.

Lubię przywoływać ten tekst Jana Pawła II i czuję się nawet zobowiązany do jego cytowania właśnie na uniwersytetach katolickich, jak tu w Lublinie, mają one bowiem za sobą piękną historię i wciąż zaangażowane są w służbę człowiekowi i jego niezbywalnej godności. I nie czynię tego w duchu triumfalizmu. Przeciwnie, mam na myśli zachętę do rachunku sumienia i do zweryfikowania – czasami z rezultatem, który może nawet być niewygodny czy krępujący – naszej wierności prawdzie. Fascynujące jest to wyzwanie i stałe zaproszenie do odnawiania sumień, bo w naszych rękach spoczywa wielki potencjał, którym jest nasza własna odpowiedzialność za przekładanie na właściwy język wspólnych, akceptowanych przez wszystkich treści.

Papież Benedykt XVI podejmował ten temat przy różnych okazjach. Ograniczę się tu do przywołania jego przemówienia na sesji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych w roku 2008. Przyznał on wtedy, że wykaz praw człowieka nie może pozostać zamknięty, bo „w miarę postępu historii pojawiają się nowe sytuacje”⁷. Jednocześnie nawoływał do roztropności w rozpatrywaniu propozycji nowych praw, podkreślając, że „jest to tym bardziej nie-

⁶ T e n ż e, *Wartości wcześniejsze aniżeli prawo pozytywne* (Przemówienie do Komisji i Trybunału Praw Człowieka, Strasburg, 8 X 1988), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 9(1988) nr 10-11, s. 7.

⁷ B e n e d y k t XVI, *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości* (Przemówienie podczas wizyty w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych, Nowy Jork, 18 IV 2008), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 29(2008) nr 5, s. 57.

zbędne, gdy w grę wchodzi wymogi związane z samym życiem i działaniem osób, wspólnot i narodów”⁸.

Dlatego też należy postępować zgodnie z rozeznaniem, co oznacza, że za każdym razem należy pytać, jaka wartość promowana jest wraz z nowo zaproponowanym prawem i jaka będzie jego relacja do innych praw i związanych z nim zobowiązań.

Pytanie, które należy postawić za każdym razem, gdy proponowane jest nowe prawo, jest zatem następujące: Jaka koncepcja osoby ludzkiej i wzajemnych relacji między jednostką a społecznością stoi u podstaw takiego prawa? Papież ostrzega przed propozycjami, które nie uwzględniają wymiaru społecznego osoby ludzkiej i uprzywilejowują postawę indywidualizmu oraz zagrażają spójności osoby⁹. Podstawą tego stanowiska jest oczywiście koncepcja osoby ludzkiej jako integralnej wartości samej w sobie, która konstytuuje się również na gruncie relacji z innymi ludźmi i z Bogiem. Papież wzywa do uznania, że „prawa i związane z nimi obowiązki są naturalnym następstwem relacji między ludźmi [...] są one owocem powszechnego poczucia sprawiedliwości, opierającego się przede wszystkim na solidarności członków społeczeństwa”¹⁰. Jako najlepszy przykład wskazuje on prawo do wolności religijnej, które ma swój wymiar publiczny i społeczny, nie tylko zaś indywidualny.

Należy również zapytać, czy nowo zaproponowane prawo uznaje stosowne, już wcześniej uznane zobowiązania i sposoby, w jakie prawa jednej osoby są ograniczone przez prawa innych osób. Papież stwierdza: „W imię wolności musi istnieć współzależność między prawami i obowiązkami, na których mocy każdy człowiek winien brać odpowiedzialność za własne wybory, mając na względzie relacje nawiązane z innymi”¹¹.

Prawa człowieka stanowią księgę, którą powinniśmy nieustannie czytać, podejmując nad nią refleksję, by pogłębiać nasze rozumienie godności osoby ludzkiej, tak aby interpretacja ta okazywała się na miarę dwudziestego pierwszego wieku. Chociaż niektóre zagadnienia wydają się stosunkowo dobrze rozpoznane i opisane, stale otwierają się przed nami nowe obszary do zbadania – o czym wystarczająco chyba świadczy tych kilka myśli. W refleksji nad prawami człowieka bardzo dużą rolę odgrywa uniwersytet. Cieszy fakt, że prawa te, zarówno w aspekcie historycznym, jak i w świetle nowych wyzwań, są przedmiotem naukowej i dydaktycznej troski Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Życzę, aby w tym trudzie twórczego poszukiwania Uniwersytet i jego ludzie nie ustawali.

⁸ Tamże.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 55n.

JEREMIASZ – PROROK OSACZONY*

Dla człowieka nie ma nic trudniejszego, niż złączyć się z życiem innym niż własne; nic trudniejszego nad odczuwanie cudzych uczuć, nad życie rytmem życia drugiej osoby. Otóż na tym właśnie polega istota przymierza. Istotą przymierza jest przekraczanie granic siebie samego, swej własnej wyjątkowości, indywidualności, i łączenie się z cudzymi cierpieniami, z trudami innych.

Dlaczego Jeremiasz, a nie Izajasz czy Micheasz, dlaczego nie Jonasz albo inny prorok? Nie znam innej odpowiedzi niż ta, że jest to wybór całkowicie subiektywny: dlatego, że to on, dlatego, że to my. Nie będę wykladał treści tej księgi, która jest ogromna, ani nie zamierzam jej studiować. Ważniejsze jest dla mnie, by poprzez niektóre wersety Jeremiasza zadźwięczały pewne intonacje głosu proroka – te, które dźwięczą w naszej żydowskiej świadomości. Po ludzku nie jest możliwe przeżywanie proroctwa Jeremiasza od początku do końca z tą samą intensywnością. I dlatego niektóre słowa, zwroty Jeremiasza, niektóre wersety i wyrażenia bardziej niż inne przyczyniły się do ukształtowania naszej świadomości.

Słowo, którym chciałbym rozpocząć tę refleksję, zaczerpnąłem z jednego z pierwszych wersetów proroka: „Pan skierował do mnie następujące słowo: «Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię [...]». I rzekłem: «Ach, ach, Panie Boże, przecież nie umiem mówić, jestem zbyt młody»” (Jr 1, 4-6)¹. W tej odpowiedzi Jeremiasza trzeba usłyszeć słówko „Ach, ach!”. To westchnienie proroka jest bowiem początkiem odpowiedzi. I nie tylko początkiem, ale również istotą. Co więcej, westchnienie to rozbrzmiewa poprzez wszystkie pokolenia. Jedną z cech ludu żydowskiego – nie chodzi mi przy tym o to, czy budzi ona sympatię, czy też może całkiem inne odczucie – jest owa

* Niniejszy tekst stanowi przekład jednego z cyklu wykładów, które rabin Daniel Epstein wygłosił (po francusku) dla chrześcijańskich słuchaczy nieistniejącego już dziś Instytutu św. Piotra z Syjonu w Jerozolimie w roku 1992. W latach dziewięćdziesiątych miesięcznik „W drodze” opublikował teksty trzech innych wygłoszonych tam wykładów, również w przekładzie Jana Grosfelda; są to: *Abraham, Izaak i Jakub*. W styczniu 2004 roku rabin Epstein wygłosił w Poznaniu wykład na temat: „Staniecie się błogosławieństwem”, z okazji obchodów VII Dnia Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce. Jest to piękna refleksja, głęboko osadzona w Biblii, niosąca nadzieję na przemianę stosunków chrześcijańsko-żydowskich.

¹ Przekłady wszystkich cytatów z Pisma Świętego na podstawie pierwszego wydania *Biblii Jerozolimskiej* (Pallottinum, Poznań 2006).

skłonność, by mówić „Ach! Ach!”, skłonność do jęczenia, do głośnego westchnienia, o którym Talmud mówi, że kruszy ono ludzkie ciało.

Nie chodzi tutaj o sympatię czy antypatię, lecz wyłącznie o doświadczenie, które może być bolesne, a które często bywało rozdzierające. Dla Jeremiasza oznacza ono najpierw doświadczenie przyjęcia słowa, o które wcale nie zabiegał: „zanim ukształtowałem cię w łonie matki”, a zatem słowa, które zostało narzucone prorokowi, zanim jeszcze przyszedł na świat. Słowo to jest więc przeznaczeniem, losem, oznacza wybranie. Wybranie to, jak skomentuje później Levinas, jest nieszczęściem! Nieszczęściem! Kilka rozdziałów dalej prorok mówi, że wybranie jest ogniem (por. Jr 20, 9), który go pochłania. Wybranie skaże go najpierw na niezrozumienie, potem prorok zostanie wrzucony do cysterny (por. Jr 38, 1-6), niemal wydany na śmierć przez własnych braci. A jednak, wbrew uporczywemu przesądowi, który należy zniszczyć, Jeremiasz nie jest prorokiem nieszczęścia, lecz radości. Jest prorokiem pieśni, uniesienia, prorokiem radości.

Zamiast podążać za Jeremiaszowym przepowiadaniem, posłuchajmy kilku jego wersetów, które rozbrzmiewają podczas żydowskich świąt.

Najszczęśliwszym wydarzeniem w życiu żydowskim jest czas ślubu, moment zwany hupą. Pod hupą² wypowiada się siedem błogosławieństw, które uświęcają małżeństwo. Ostatnie błogosławieństwo śpiewają wszyscy obecni. Jest ono dłuższe od innych i słychać w nim proroctwo Jeremiasza: „W miastach judzkich i na ulicach Jerozolimy rozlegnie się jeszcze głos radości i głos wesela, głos oblubieńca i oblubienicy”. Wersety te wywodzą się z księgi Jeremiasza (por. 33, 10.11). Warto podkreślić i zrozumieć kontekst tych wersetów. Gdy odkryjemy sposób, w jaki słowa te zostały wypowiedziane przez proroka, pojmimy być może bardzo szczególną więź istniejącą poprzez wieki między Jeremiaszem a ludem żydowskim.

Historia jest oczywiście znana. Jeremiasz został posłany przez Boga, aby zanieść ludowi wiadomość, którą jest zapowiedź katastrofy. Prorok zapowiada upadek Jerozolimy, jej kapitulację, wygnanie do Babilonii, które w pewnym sensie położy kres okresowi świetności dawnego Izraela. Jak mówi, jego własne pokolenie nie mogło usłyszeć (czyli pojąć) tej nowiny. Na początku księgi Jeremiasza czytamy: „Nie ufajcie słowom kłamliwym głoszącym: Świątynia Pańska, świątynia Pańska, świątynia Pańska. Albowiem jeżeli naprawdę poprawicie wasze postępowanie i jeżeli będziecie się kierować wyłącznie sprawiedliwością jeden wobec drugiego, jeśli nie będziecie uciskać cudzoziemca, sieroty i wdowy i jeśli krwi niewinnej nie będziecie rozlewać na tym miejscu i jeżeli nie pójdziecie za obcymi bogami na waszą zgubę, wtedy pozwolę wam

² Hupa to w tradycji aszkenazyjskiej nazwa części ceremonii ślubnej, ale także baldachimu, pod którym zawierany jest związek małżeński (przyp. red.).

mieszkać na tym miejscu, w ziemi, którą dałem przodkom waszym od wieków po wieki. Oto wy na próżno pokładacie ufność w zwodniczych słowach” (Jr 7, 4-8). Tak więc, według Jeremiasza, lud żyje w iluzji, której naturę spróbujemy zrozumieć. Sednem tego złudzenia jest sam fakt istnienia sanktuarium i zagwarantowanej w nim obecności Boga.

Ufność ta, wedle proroka, jest owym złudzeniem, które należy zniszczyć, i to raz na zawsze. Nieuzasadniona ufność w Obecność, która miałaby być zagwarantowana, nie będąc oparta na sprawiedliwości czynionej cudzoziemcowi, wdowie i sierocie, jest kłamstwem. Zatem Świątynia, jeszcze przed jej zniszczeniem, zostanie – wedle proroka – odebrana żydowskiemu ludowi, usunięta jako iluzja zbawienia, które miałyby zostać zagwarantowane samą jej obecnością i nieuwarunkowane bardzo wyraźnie określonym wymogiem sprawiedliwości, prawości i odejścia od wszelkich napiętnowanych obrzydliwości. Jest zrozumiałe, że prorok odczuwał to słowo (por. Jr 7, 4-8) jako palące, gdyż dla tych wszystkich, którzy wierzyli w moc płynącą z samej obecności Świątyni, oznaczało ono słowo zdrady. Była to zbrodnia zdrady stanu. I Jeremiasz, jako zdrajca, zostanie wrzucony do cysterny. Jeśli więc chcemy usłyszeć ów jęk proroka: „Ach, ach, Panie Boże!”, ów okrzyk cierpienia będący jakby pierwszym słowem Jeremiasza, trzeba, byśmy uświadomili sobie rozmiar jego samotności.

Jeremiasz jest bowiem przede wszystkim człowiekiem straszliwie samotnym pośród swego ludu. Oto początek dziewiątego rozdziału jego księgi: „Któż da mi schronienie dla podróżnych na pustyni, bym mógł opuścić mój lud i oddalić się od niego? Wszyscy oni są bowiem cudzołożnikami, gromadą buntowników” (9, 1). Samotność proroka jest od początku totalna. Czy jednak naprawdę totalna? Samotność proroka towarzyszy, wpisuje się w ślady innej, jeszcze pełniejszej samotności. Jest to samotność Tego, który go posłał, samotność i jakby niemoc Stwórcy.

Posłuchajmy słów Jeremiasza: „Nadziejo Izraela, Panie, jego Zbawco w chwilach niepowodzeń, dlaczego jesteś jak obcy w kraju, jak podróżny, który się zatrzymuje, by tylko przenocować? Dlaczego upodabniasz się do człowieka, który popadł w osłupienie, do wojownika, co nie jest w stanie pomóc? Ty jednak jesteś wśród nas, Panie, a imię Twoje zostało wezwane nad nami. Nie opuszczaj nas!” (14, 8-9). Trzeba usłyszeć moc tego Jeremiaszowego pytania. Jak gdyby Bóg stracił zmysły, jakby nie był już Wszechmocnym czy choćby, jak Go zwą w nowoczesnym języku, Wielkim Nieobecnym. A nawet jeszcze gorzej. Bóg jest jakby oszołomiony, zaskoczony, zmieszany, ogarnięty paniką. To Bóg, który w panice utracił swą wszechmoc. Talmud, w zadziwiającym fragmencie Traktatu Joma, ujawnia ten być może najbardziej istotny aspekt prorocstwa Jeremiasza. Nie jest on nawet rodzajem oskarżenia, to nie Bóg zostaje oskarżony. Mamy tu do czynienia z czymś mniej, a zarazem z czymś więcej niż oskarżenie, a mianowicie z niespokojnym pytaniem proroka.

W tymże miejscu Talmud mówi: Rabbi Jozua ben Lewi pyta: Dlaczego za czasów Drugiej Świątyni w momencie powrotu z wygnania babilońskiego nazwano Sędziów „ludźmi wielkiego zgromadzenia”? Dlatego, odpowiada Talmud, że przywrócili oni koronę (czyli godność królewską), sprowadzili ją do źródła. Istotnie, w Księdze Powtórzonego Prawa nasz mistrz Mojżesz, modląc się, rzekł: „Bóg wasz, jest [...] Bogiem wielkim, potężnym i strasliwym” (10, 17). Prorok Jeremiasz powiedział: „Cudzoziemcy splądrowali sanktuarium, gdzie jest bojaźń Boża?”. Mojżesz mówił, że Bóg jest strasliwy, groźny, lecz ci obcokrajowcy nie boją się profanować Jego sanktuarium.

Gdy Jeremiasz stwierdził, że Bóg jest wielki i potężny (por. 32, 19), odebrał Bogu miano (godność) „groźnego”. Jego potęga przestała być groźna. Podczas gdy większość ludu żydowskiego znajduje się na wygnaniu, prorok Daniel mówi: „Jego dzieci noszą jarzmo wygnania, gdzie jest Jego potęga?”. Gdy więc Daniel zwrócił się do Boga, odebrał Mu tytuł (godność) „potężnego”. Członkowie Wielkiej Rady powiedzieli: „Ade raba...”. Jest to wyrażenie aramejskie, które w przybliżeniu oznacza „tym bardziej”. Tym bardziej, gdyż w tym tkwi Jego potęga, że panuje On nad swym instynktem, jest cierpliwy wobec złych. I dlatego właśnie jest groźny, bowiem jakże ów lud mógłby przetrwać pośród narodów, jeśli nie dzięki bojaźni Bożej? Pojawia się jeszcze jedno pytanie, które będzie bardzo znamienne dla postawy Talmudu wobec Jeremiasza. Pytanie brzmi: A rabini? Raszi wyjaśnia: rabini, czyli Jeremiasz i Daniel; jakże mogli oni tak postąpić? Jak mogli usunąć werset, który został wprowadzony i utrwalony przez naszego mistrza Mojżesza?

A zatem sama Gemara³, przytaczając werset Jeremiasza i werset Daniela, jest oszołomiona ich śmiałością! Tym jednak, co ją szokuje, nie jest fakt, że Jeremiasz mówi, iż Bóg utracił swą grozę, ponieważ obcy splądrowali Jego sanktuarium. Śmiałością Daniela nie jest stwierdzenie, że Bóg utracił swą moc, gdyż Jego dzieci cierpią jarzmo wygnania. Zuchwałością było, że zmienili werset Mojżesza, że naruszyli integralność tekstu Tory. Skoro Mojżesz powiedział: wielki, potężny i groźny, to jakim prawem Jeremiasz, a potem Daniel śmieli naruszyć ten werset?

Odpowiedź Gemary: Rabbi Eleazar powiedział, że Jeremiasz i Daniel uczynili tak, gdyż wiedzieli, że Bóg jest prawdomówny. Raszi zaś wyjaśnia: Bóg akceptuje prawdę i brzydzi się kłamstwem. Dlatego – mówi Gemara – obaj prorocy nie chcieli wprost uczynić Go kłamcą. Nie chcieli swymi modlitwami uczynić Boga kłamcą i mówiąc o Nim, nie chcieli kłamać. W tym zdumiewającym tekście dostrzegam kilka kwestii godnych refleksji. Najpierw mamy ów kontrast między prorokami a członkami Wielkiej Rady. Tym, co wyjaśnia tę

³ Zbiór rabinicznych komentarzy i objaśnień uzupełniających do Miszny. Obie księgi tworzą razem Talmud (przyp. red.).

różnicę, jest przewaga, jaką zawsze mają współcześni nad dawnymi pokoleniami. Nasi mistrzowie wciąż mówili: ostatnie pokolenie ma tę przewagę nad poprzednimi, że jest niczym karzeł siedzący na ramionach olbrzyma. Karzeł widzi wówczas dalej, lecz jest tylko karłem. Dlatego dzięki nauczaniu Jeremiasza i Daniela członkowie Wielkiej Rady byli w stanie wypowiedzieć te słowa. Niesieni przez tę potrzebę dążenia do prawdy, charakterystyczną dla takich właśnie ludzi jak Jeremiasz i Daniel, członkowie wielkiego zgromadzenia mogli przywrócić Bogu atrybuty potęgi i grozy. Mogli oni już bowiem wyciągnąć pewne nauki z wygnania. Jedną zaś z tych nauk stanowiło właśnie wyrażenie: „ade raba”, „tym bardziej”. Tym bardziej trzeba zrozumieć, że Bóg jest tym większy i tym groźniejszy, im bardziej okazuje ludziom nie gniew, lecz cierpliwość. Członkowie Wielkiej Rady byli już ludźmi cierpliwymi. Jeremiasz okazuje niecierpliwość. Jest ona tak samo święta, jak święta jest ich cierpliwość. Niecierpliwość Jeremiasza i Daniela Gemara nazywa niecierpliwością ludzi prawdy, ponieważ wiedzą oni, że Bóg brzydzi się kłamstwem. Dlatego nie chcieli kłamać ani oszukiwać. O Jeremiaszu mówi się tu jako o człowieku, który w swej modlitwie, w wołaniu do Boga, wzbraniał się oszukiwać. Bardzo interesujące jest również, że Jeremiasz i Daniel nazwani są w tym tekście potocznym określeniem „Rabbanan”, „nasi nauczyciele”, „nasi rabin”. Jak gdyby Jeremiasz – w końcu dlaczego nie? – był jednym z rabinów Talmudu. Jeremiasz jest rabinem. Warto zauważyć, że Mędrcy nadali Jeremiaszowi swą smichę, czyli inwestyturę rabiniczną, i uznali go za rabina właśnie dlatego, że miał potrzebę prawdy, że był „amiti”, prawdziwy.

Tekst ten z pewnością pozwala nam zrozumieć, że Jeremiasz wyobraża przełom w ewolucji duchowej ludu żydowskiego. Kryzys ten oraz sposób, w jaki prorok go podjął, pozwolił naszemu ludowi ostatecznie dojrzeć. W księdze Jeremiasza zawarte są pewne nauki, które nigdy już nie zostaną utracone – bez względu na porażki i słabości. Tym, czego już przenigdy nie będzie można wymazać, jest właśnie ów głos proroka, który nie daje nam wytchnienia.

Prorok – jest to bardzo wyraźne już od pierwszych rozdziałów Księgi Jeremiasza – podobnie zresztą jak przed nim patriarchowie z Mojżeszem, nie tylko otrzymuje nakaz, misję, słowa do przekazania, lecz będzie musiał wysłuchiwać pytań, a nawet, powiedziałbym, wątpliwości Boga. I jest to coś jeszcze groźniejszego, bardziej zatrważającego niż misja czy nakaz, wobec którego nie można się wahać czy wykręcać. Weźmy choćby wersety 7. i 9. rozdziału piątego. Bóg mówi do Jeremiasza: „Dlaczego mam ci okazać łaskę? Synowie twoi opuścili Mnie i przysięgali na tych, co nie są bogami. [...] Czy mam ich za to nie karać – wyrocznia Pana – i nad ludem, jak ten, nie dokonać zemsty?”.

Czymś niezwykłym i bulwersującym jest czytać o Jeremiaszu słyszącym owe pytania, które Bóg kieruje sam do siebie, pytania zebrane przez proroka. Bóg zastanawia się nad swym ludem i Jeremiasz przyłącza się do Niego, po-

nieważ pytania Boga w sprawie Izraela są pytaniami proroka, a pytania proroka są naszymi własnymi pytaniami.

Zapewne nigdy lud, który głosił swoje własne wybranie, podobnie jak Jeremiaszowi oznajmione zostało jego osobiste wybranie, nigdy lud pewny wyboru Boga nie postawił sobie pytań tak poważnych, tak okrutnych i bezlitosnych. Moglibyśmy powiedzieć – będzie to pierwsze wyjaśnienie miejsca i decydującego znaczenia Jeremiasza – że prorok ten jest lustrem, lustrem bezlitosnym, lecz zarazem lustrem prawdy. Gdy lud jest pewien wsparcia Boga, ponieważ posiada Świątynię i ofiary, lustro to mówi: „Tak mówi Pan Zastępów, Bóg Izraela: «Dodawajcie wasze ofiary całopalne do waszych ofiar krwawych i spożywajcie mięso! Bo nic nie powiedziałem ani nie nakazałem waszym przodkom, gdy wyprowadzałem ich z Egiptu, co do ofiar całopalnych i krwawych, lecz dałem im tylko przykazanie: Słuchajcie głosu mojego, a będę wam Bogiem, wy zaś będziecie Mi ludem. Chodźcie każdą drogą, którą wam rozkażę, aby się wam dobrze wiodło. Ale nie usłuchali ani nie chcieli słuchać i poszli za kaprysem swego serca»” (7, 21-24).

Czego żądał Bóg od Izraela? Czy w godzinie wyjścia z Egiptu mówił Hebrajczykom o ofiarach? Bóg miał coś zupełnie innego na myśli. Kilka rozdziałów dalej prorok wyjaśnia, o co chodziło Bogu w chwili wyjścia Hebrajczyków z niewoli egipskiej: „Pan skierował do Jeremiasza następujące słowo: «[...] Z waszymi przodkami, gdy wyprowadziłem ich z ziemi egipskiej, z domu niewoli, zawarłem przymierze, które mówiło: Po upływie siedmiu lat wypuscicie na wolność każdy brata swego, Hebrajczyka, który zaprzedał się tobie w niewolę i służył przez sześć lat; [...]! Przodkowie wasi jednak nie usłuchali Mnie ani nie nakłonili ucha. Wy zaś nawróciliście się dzisiaj i uczyniliście to, co jest słuszne w moich oczach, ogłaszając powszechną wolność [...]. Zmieniliście jednak zdanie i [...] sprowadziliście każdy swego niewolnika i swoją niewolnicę, których obdarzyliście wolnością według ich uznania, następnie zaś zmusiliście ich, by byli u was niewolnikami i niewolnicami. Dlatego tak mówi Pan: Nie usłuchaliście Mnie, by ogłosić wolność każdy bratu i współziomkowi [...]; oto puszczam was wolno – na miecz, zarazę i głód. Uczynię was ponadto przedmiotem zgrozy dla wszystkich królestw ziemi” (34, 12-17).

Jeden z moich mistrzów, komentując ten ustęp, zauważył, że prorok mówi w tym miejscu: „Gdy Bóg wyprowadzał waszych ojców z ziemi egipskiej zażądał od nich: niech każdy uwolni swego niewolnika i niewolnicę”. Mistrz ów, po pierwsze, stwierdzał, że nie znajdujemy w Torze śladu tego boskiego nakazu w momencie wyjścia z Egiptu; następnie zaś zastanawiał się nad uzasadnieniem i pytał: Co miałyby oznaczać, iż w owym dniu wyjścia z Egiptu Bóg miałby zażądać od Żydów uwolnienia niewolnika i niewolnicy? Czy nie było wystarczające dać Żydom ów nakaz, gdy zgromadzili się u podnóża Synaju? Dlaczego Bóg musiał to uczynić w chwili wychodzenia z niewoli? I mistrz

dawał odpowiedź, która bardzo mnie uderzyła: otóż jedynie wtedy byli oni zdolni prawdziwie zrozumieć sytuację niewolnika. Trzy miesiące później byłoby już za późno, tydzień później byłoby za późno, gdyż lekcja wyjścia z Egiptu już poszła w zapomnienie... Albowiem znacie, zdaje się mówić Bóg, znacie duszę, a zatem cierpienie cudzoziemca. W jakim jednak momencie, zastanawiał się mój mistrz, poznaliście cierpienie cudzoziemca? Otóż wówczas, gdy sami byliście cudzoziemcami (por. Wj 23, 9).

Ojciec mój zawsze powtarzał, jak wielką próbą był dla niego czas, gdy przez długie lata (w mrocznym okresie poprzedzającym okupację) żył jako obcy, cudzoziemiec, we Francji i musiał meldować się w biurze dla obcokrajowców, by odnawiać pozwolenie na pobyt. I jak wielkiego doznał wzruszenia, gdy po wojnie otrzymał dekret naturalizacji, który później pieczołowicie przechowywał. Często mówił nam, czym był dla niego ów dokument oznaczający koniec statusu obcokrajowca. A jednak ojciec mój nigdy o tym nie zapomniał i wiele lat po naturalizacji wciąż starał się przyjmować i w miarę możliwości wspomagać tych, którzy – jak niegdyś on sam – byli cudzoziemcami. Bardzo dobrze pamiętam pewną kobietę, która mieszkała w naszym mieście. Była to polska uciekinierka, która pomimo długich lat spędzonych we Francji nie umiała mówić po francusku. Wszyscy nazywaliśmy ją jej imieniem „Bronka”, była dla nas „tą Bronką”. Polka ta, którą mój ojciec przyjął jak królową, została wywieziona z Polski na roboty przymusowe. Pracowała w gospodarstwie jako robotnica u rolnika, który traktował ją jak poddaną królową. Dlaczego? Bo była cudzoziemką! Dla mojego ojca przyjęcie cudzoziemki było zaszczytem: „znacie duszę cudzoziemca”. Jednakże u większości ludzi pamięć „bycia cudzoziemcem” szybko się zaciera.

Inne jeszcze wspomnienie łączy się z moimi teściami. Mieli oni zwyczaj przyjmować wszelkiego rodzaju przejezdnych. Jeden z nich był postacią niezwykle fascynującą: był to Żyd, który nie miał nazwiska. Kazał się nazywać „doktór Dalles” – i takim go znaleźmy. Dlaczego „doktór Dalles”? Dlatego, że w języku jidisz słowo „dalles” oznacza „dalut”, czyli biedę. Nazywał się więc „doktór Bieda”. Nigdy nie chciał ujawnić swego nazwiska. Mojej teściowej jednak, w największej tajemnicy, pokazał imponującą ilość paszportów. Miał wiele paszportów, przekraczał wszystkie granice i był „doktorem Dalles”. Teściowa wiedziała, że kiedy przybywał, należało przygotować wszystkie możliwe potrawy domowe, gdyż miał zupełnie niezwykły apetyt i zjadał wszystko, co znajdowało się na stole. Wszystko to pochłaniał, a następnie mówił: „Dziękuję wam w imieniu doktora Dallesa, dziękuję i wyjeżdżam w podróż”. I odjeżdżał. Był obcy i wykorzeniony w sposób całkowity.

O takim właśnie doświadczeniu mówi Jeremiasz. Na tym polegało przymierze zawarte w momencie, gdy wczorajsi niewolnicy opuścili ziemię egipską, przymierze, o którym bardzo szybko zapomnieli. O tym właśnie uczy ich pro-

rok, gdy mówi: „Słowo, które Pan skierował do Jeremiasza po zawarciu przez króla Sedecjasza z całym ludem jerozolimskim umowy głoszącej powszechną wolność. Każdy miał obdarzyć wolnością swego niewolnika Hebrajczyka i niewolnicę Hebrajkę. Nikomu nie wolno było trzymać u siebie brata swego jako niewolnika. Wszyscy [...] zgodzili się wypuścić na wolność każdy swego niewolnika lub niewolnicę [...]. Potem jednak zmienili zdanie i sprowadzili niewolników i niewolnice, których obdarzyli wolnością, zmuszając, by się stali znów niewolnikami i niewolnicami” (34, 8-11).

Postępek ten wywołał gniew Boga i Jeremiasza. Można powiedzieć, że proroctwo Jeremiasza jest konstatacją całkowitego niepowodzenia! Jeremiasz potwierdził właśnie swą porażkę, ponieważ na jego oczach ponownie zawarte przymierze zostało raz jeszcze pogwałcone. Można by rzec, że dowodem tego niepowodzenia jest sam Jeremiasz, zniewaga jakiej doznał, wygnanie, któremu nie mógł zapobiec, do którego, wprost przeciwnie, mógł jedynie wzywać, gdyż nie było innego wyjścia – to dla nas gorzka konstatacja bezsilności proroka niemogącego zapobiec katastrofie. A jednak słowa Jeremiasza, które wciąż w nas rozbrzmiewają, są – powtórzmy – najpierw jego pytaniami. Oto pytanie, które zostało usłyszane przynajmniej w Talmudzie i często jest podejmowane przez naszych mistrzów: „Kto jest tak mądry, by to wyjaśnić? Komu usta Pańskie powiedziały, niech to ogłosi: Dlaczego kraj uległ spustoszeniu, został opuszczony, jak pustynia, gdzie nie ma wędrowca?” (Jr 9, 11). Pytanie to rozbrzmiewa w całej Księdze Jeremiasza. Z jakiego powodu? Dlaczego?

Podobnie w rozdziale szesnastym: „Bo tak mówi Pan Zastępów, Bóg Izraela: Oto sprawię, że ustanie na tym miejscu, na waszych oczach i w waszych dniach, głos wesela, głos radości, głos oblubieńca i głos oblubienicy. A gdy oznajmisz temu ludowi wszystkie te słowa, powiedzą ci: «Dlaczego Pan zapowiedział przeciw nam te wszystkie wielkie nieszczęścia? Na czym polega występki i grzech, który popełniliśmy przeciw Panu, naszemu Bogu?»” (16, 9-10). Oraz w rozdziale dwudziestym drugim: „A gdy wielu będzie przechodziło obok tego miasta, powiedzą jeden do drugiego: «Dlaczego Pan postąpił w taki sposób z tym wielkim miastem?»” (22, 8). Odpowiedź Jeremiasza jest niezmienna: „Dlatego, że oni porzucili przymierze Pana, Boga swego, a oddawali cześć bogom cudzym i służyli im” (22, 9).

Warto posłuchać, jak Talmud w traktacie Nedarim interpretuje ten werdykt proroka. Talmud zauważa, że odpowiedź jest zawarta w następującym wersecie: „Dlatego, że porzucili Torę, którą im dałem, nie słuchali Mojego głosu i nie postępowali według niego” (Jr 9, 12). Pytanie Talmudu: Czy werset ten nie zawiera o kilka słów za dużo? „Nie słuchali Mego głosu i nie postępowali według niego” – oznacza jedno i to samo. „Nie słuchali Mego głosu” oznacza, że nie „wypełniali Mojej Tory”! „Nie wypełniali Tory” oznacza, że „nie słuchali Mego głosu”. Talmudowi nie przeszkadza owo zatrwajające potępienie,

lecz fakt, że w tym wersecie jest kilka zbyt technicznych słów! Można było ich sobie oszczędzić.

Odpowiedź brzmi, że werset ten mówi o winie, która sama usprawiedliwiłaby gniew Boga. W kwestii tej, mówi Talmud, zapytano Mędrców i nie wiedzieli; zapytano proroków i też nie umieli odpowiedzieć. Tylko Jeremiasz dał nam klucz. Co jest tym kluczem? Odpowiedź Talmudu jest wstrząsająca. Otóż przed lekturą Tory nie wypowiedzieli błogosławieństwa. To było przyczyną gniewu Boga. Jest tak wiele występków opisanych w księdze Jeremiasza, tyle win, a trzeba było szukać tej właśnie. Nie wypowiedzieć błogosławieństwa przed lekturą tekstu świętego – to właśnie oznacza porzucić Torę.

Jeden z mistrzów renesansu, Maharal z Pragi, komentuje ten ustęp Talmudu, wyjaśniając intencję Mędrców, gdy proponowali takie właśnie odczytanie Jeremiasza. Maharal z Pragi mówi nam, jaki jest sens błogosławieństwa, co ono oznacza przed lekturą słów Tory. Jaka jest treść owego błogosławieństwa? Ty nas wybrałeś spośród ludów i dałeś nam „Swoją” Torę; bądź błogosławiony Panie, który dałeś nam „Swoją” Torę. A zatem błogosławieństwo mówi nam, że Tora została nam dana, ale nie tylko „została dana”, lecz i „jest nam dana”, jest nam powierzona przez Boga. Tora jest darem Boga i nie stanowi własności człowieka, nie należy do nas! Mędrzy w Gemarze, mówi dalej Maharal, chcieli bez wątpienia nam powiedzieć, że podobnie jak ziemia Izraela oraz świątynia jerozolimska, Tora nie jest nam tak po prostu dana. Tora ma być nieustannie przyjmowana i za każdym razem trzeba na nią zasłużyć. Błogosławieństwo jest uświadomieniem sobie tego daru, tego przymierza miłości; uświadomieniem zarazem jego niesłychanej kruchości i oczekiwania, z jakim Bóg czyni ten dar i nieustannie go proponuje.

Tak więc Jeremiasz jest tym, który przejmując się pytaniami Boga, tym, przez którego brzmi nieogarnione pytanie: Dlaczego? Z powodu jakiego występkę? Dlaczego ziemia została zniszczona? Dlaczego cała ta krew została wylana? Odpowiedź proroka, której część już słyszeliśmy, brzmi: „kaprys ich serca”. Majmonides, Rambam, na zakończenie *Przewodnika błędzących*⁴ w przejmujący sposób komentuje dobrze znany werset Jeremiasza: „Mędrzec niech się nie szczyci swą mądrością, siłacz niech się nie chlępi swą siłą ani bogaty niech się nie przechwala swym bogactwem. Raczej chcąc się chlubić, niech się szczyci tym, że jest roztropany i że Mnie poznaje, że Jestem Tym, który okazuje miłość, prawość i sprawiedliwość na ziemi – w tym to mam upodobanie – wyrocznia Pana” (9, 22-23).

W ostatnich rozdziałach *Przewodnika błędzących* Majmonides wylicza wartości i dobra, jakich ludzie poszukują i pożąday: siłę, bogactwo, lecz przede wszystkim mądrość. Otóż Jeremiasz mówi, że mądrość, siła i bogactwo, bę-

⁴ Zob. M o j ż e s z M a j m o n i d e s, *Przewodnik błędzących*, tłum. U. Krawczyk, H. Hal-kowski, Stowarzyszenie Pardes-Znak, Kraków 2008.

dąc jednocześnie dobrami i wartościami, mają sens tylko o tyle, o ile pozwalają na jedną, jedyną rzecz: na dojście do prawdziwego poznania. Prawdziwe poznanie, czyli poznanie Boga, określają tutaj dwa słowa hebrajskie: „askel” i „sehel”, a zatem „rozumienie” i „wiedza”. Rozumienie i mądrość („sehel” i „daat”) przyczyniają się – wedle Majmonidesa – nie do poznania tego, czym jest Bóg, Jego istoty, co by oznaczało wyrywanie Bogu Jego tajemnicy, lecz do poznania tego, co Bóg czyni, do przyłączenia się nie do tajemnicy Boga, lecz do Jego działania. Tym zaś, co Bóg czyni, jest miłość, wspaniałomyślność, sprawiedliwość i równość na ziemi. Majmonides akcentuje zwłaszcza końcowe słowa: „na ziemi”. Oznacza to, że człowiek ma oczywiście skłonność do wyrywania tajemnicy Temu, który przebywa w niebie. Właśnie to poszukiwanie tajemnicy Tego, który z nieba uczynił swą siedzibę, może posłużyć za alibi, za pretekst komuś, kto odmawia uznania dzieł Boga na ziemi.

Szukanie Boga, który jest w niebie, byłoby więc ucieczką od odpowiedzialności nas jako ludzi, obywateli tej ziemi. Werset kończy się w ten właśnie sposób: „W tym to mam upodobanie – wyrocznia Pana”. Na tym polega po trosze przytoczona nauka Maharala z Pragi: powaga występkę człowieka, który czyta Torę, nie wypowiadając błogosławieństwa, polega na tym, że w rezultacie czyni on z Tory jakby własne dobro. Przez sam fakt, że studiował Torę, że ją posiada i zna, uważa się za powinowatego i współnika tajemnicy Boga, która zawarta została w literach Tory. Tymczasem tajemnica Tory polega na tym, by pojąć, że została nam ona powierzona dla realizacji właśnie owych trzech rzeczy: miłości, prawości i sprawiedliwości.

Jeremiasz uchyla tu rąbka tajemnicy, która w końcu nie jest tak trudna do zrozumienia. Tajemnicą tą jest nieustanna ucieczka człowieka od własnej, najbardziej naglącej odpowiedzialności, szukanie łatwego pocieszenia, a zwłaszcza odmowa podjęcia bezpośrednich i konkretnych wymagań.

Powiedzieliśmy już, że Jeremiasz nie jest dla nas prorokiem nieszczęścia, lecz jest prorokiem radości. Najczęściej obecny w prorocztwie Jeremiasza, poza niezmierną surowością cytowanych stwierdzeń, jest zdumiewający, niezrozumiały czyn opisany obszernie w rozdziale trzydziestym drugim, czyn, który niewątpliwie wzbudził osłupienie wśród współczesnych. Dlaczego ów czyn Jeremiasza nabrał dla nas takiego znaczenia? Otóż w rozdziale tym czytamy, że na polecenie Boga Jeremiasz kupił ziemię. Bóg żąda, by kupił ziemię, by zawarł kontrakt: „Pan skierował do mnie następujące słowo: Oto Chanameel, syn Szalluma, twego stryja, idzie do ciebie, by ci powiedzieć: Kup sobie moje pole w Anatot, ty bowiem posiadasz rodzinne prawo wykupu” (w. 6-7). Prorok dokonał tego zakupu. Dlaczego? Dowiadujemy się tego kilka wersetów dalej: musiał złożyć zapieczetowany akt sprzedaży w glinianym naczyniu, ponieważ: „Tak bowiem mówi... Bóg Izraela: Będą jeszcze w tym kraju kupować domy, pola i winnice” (w. 15).

Gdy prorok usłyszał tę nowinę, powiedział: Chanameel przyszedł do mnie, zaproponował mi kupno pola i wiedziałem, że było to Słowo Boga (por. Jr 32, 8). Po dokonaniu zakupu Jeremiasz powiedział: „Ach, Panie Boże [rozpoznajemy to wołanie proroka – D.E.] – oto stworzyłeś niebo i ziemię wielką swą mocą i wyciągniętym ramieniem. Nie ma nic niemożliwego dla Ciebie. Ty, co okazujesz łaskawość tysiącom, lecz karzesz grzechy ojców, oddając zapłatę w zanadrze ich potomków, Boże mocny i groźny [ten werset był przed chwilą cytowany – D.E.]. Czyniłeś znaki i cuda w ziemi egipskiej [...]. Wyprowadziłeś lud swój z ziemi egipskiej wśród znaków i cudów, potężną ręką, wyciągniętym ramieniem i wśród wielkiej trwogi” (w. 17-21). Ten ostatni werset czytamy w wieczór sederowy. „I dałeś im tę ziemię [...]. Przyszli i wzięli ją w posiadanie” (w. 22-23). I dalej prorok opisuje szturm na miasto Boga, na Jerozolimę. „Ty, Panie Boże, powiedziałaś: Kup sobie pole za pieniądze [w tym mieście]” (w. 25)”. Wtedy Bóg oznajmia, że istotnie miasto zostanie zdobyte, a zarazem zapowiada: „Jak sprowadziłem na ten lud to wielkie nieszczęście, tak sprowadzę na nich wszelkie dobrodziejstwo, jakie im przyrzekłem. Będą jeszcze nabywać pola w tej krainie, o której mówicie: Jest ona pustkowiem bez ludzi i zwierząt [...]. Będą kupować pola za pieniądze, będą spisywać kontrakty, pieczętować, zwoływać świadków” (w. 42-44). Pobrmiewają tutaj inne słowa: „W miastach judzkich [...] rozlegnie się jeszcze głos radości i głos wesela” (33, 10-11). W Talmudzie werset: „Będą znowu kupować pola w ziemi judzkiej”, cytowany jest w zdumiewającym kontekście na początku traktatu Kiddushim.

W tym miejscu Gemara wyjaśnia prawo Miszny. Prawo to dotyczy małżeństwa. Tekst mówi, że kobietę można nabyć na trzy sposoby: za pomocą pieniądza, kontraktu i życia małżeńskiego. Gemara komentuje to pytaniem, które można tak sformułować: Skąd wiemy, że pieniądź jest środkiem zawarcia małżeństwa? I odpowiada: wiemy to drogą dedukcji z wersetu Księgi Rodzaju, gdzie jest napisane, że Abraham kupił pieczarę Makpela z rąk Efrona Chetyty (por. 25, 9-10) i powiedział mu: „Oto daję ci pieniądze za to pole. Przyjmij je” (Rdz 23, 13). W Księdze Powtórzonego Prawa czytamy na temat małżeństwa: „Gdy mężczyzna weźmie kobietę [...]” (24, 1). Hebrajskie słowo „kichha”, „wziąć”, użyte jest zarówno w przypadku pola, jak i małżeństwa. Otóż pole kupuje się za pieniądze, mówi Talmud, jak jest napisane w księdze Jeremiasza: „Będą kupować pola za pieniądze”. To nie jest przypadek, lecz jeden spośród wielu przykładów talmudycznego sposobu argumentacji, gdy Talmud cytuje ten werset Jeremiasza w kontekście małżeństwa. Istotnie, tekst Jeremiasza mówi wyraźnie o małżeństwie: „Głos radości i wesela, głos oblubienica i oblubienicy”. Dramat, tragedię, jakiej doświadcza Jeremiasz, należy pojmować i wyjaśniać w kontekście małżeństwa.

Słowo „daat”, którego używa Księga Rodzaju na określenie małżeństwa, jest tym właśnie, które tak często powraca w prorocztwie Jeremiasza. „Adam

poznał swoją żonę Ewę” (Rdz 4, 1). Słowa Jeremiasza wielokrotnie mają takie właśnie znaczenie: Oczekuję od ciebie człowiecze, byś Mnie poznał. „Daat” to poznanie o szczególnej głębi: poznanie, które jest czynem miłości. Lud ma poznać Boga. W tym miejscu warto usłyszeć jeszcze werset z proroka Ozeasza: „I poślubię cię sobie na wieki, poślubię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie. Poślubię cię sobie przez wierność, a poznasz Pana” (2, 21-22).

Werset ten powtarzamy każdego poranka, gdy zakładamy tefilin. Kończąc tę czynność, owijamy rzemyk tefilin wokół środkowego palca, trzykrotnie wypowiadając ów werset z Ozeasza. Komentatorzy mówią, że owijanie rzemka tefilin⁵ wokół palca to jakby wkładanie obrączki ślubnej. Ostatnim słowem tego wersetu jest właśnie „daat”. „Daat” oznacza zarazem poznanie i miłość, a być może jeszcze więcej: pewną formę uczestnictwa, złączenia. Dla człowieka nie ma nic trudniejszego, niż złączyć się z życiem innym niż własne; nic trudniejszego nad odczuwanie cudzych uczuć, nad życie rytmem życia drugiej osoby. Otóż na tym właśnie polega, moim zdaniem, istota przymierza. Istotą przymierza jest przekraczanie granic siebie samego, swej własnej wyjątkowości, indywidualności, i łączenie się z cudzymi cierpieniami, z trudami innych.

Dla zrozumienia prorocstwa Jeremiasza i roli, jaką spełnił względem Mędrców Talmudu później, w całej naszej Tradycji, niezmiernie istotne jest, że przynosił on nie tylko złą nowinę, lecz również jej przeciwieństwo. Przyniósł zarazem to, co najgorsze i to, co najlepsze. Jeremiasz jest tym, który miał wypić kielich goryczy, a także tym, który nalewał wino wesela, wino ponownych zaślubin: „Na tym miejscu, o którym mówicie: «Jest to pustkowienie bez ludzi i trzody» – w miastach judzkich i na ulicach Jerozolimy, opuszczonych, bezludnych, niezamieszkałych i bez trzody rozlegnie się głos radości i głos wesela, głos oblubieńca i oblubienicy, głos tych, co mówią, składając ofiary dziękczynne w domu Pańskim: «Wychwalajmy Pana Zastępów, bo dobry jest Pan, bo łaska Jego na wieki». Odmienię bowiem los tego kraju na taki, jaki był przedtem – mówi Pan” (Jr 33, 10-11).

Mędrcy Talmudu mówią nam: Ten, kto przyłącza się do wesela i pary małżeńskiej, a nie umie rozweselić oblubieńca i oblubienicy, ten zadaje gwałt pięciu głosom: głosowi radości, głosowi wesela, głosowi oblubieńca, głosowi oblubienicy oraz głosowi tych, którzy mówią: składajcie dziękczynienie Panu. Maharal z Pragi pyta: Co to znaczy pogwałcić pięć głosów? Dlaczego ten kto nie cieszy jak należy oblubieńca oblubienicy, gwałci pięć głosów? I wyjaśnia sens ślubu, sens oblubieńca i oblubienicy. Otóż oblubieniec i oblubienica umożliwiają słowu ludzkiemu przybranie kształtu. Przymierze między mężczyzną i kobietą czy też między Bogiem a ludźmi pozwala, by słowo mogło dojrzewać i by

⁵ Tefilin – dwa skórzane pudełka zawierające wersety Tory przywiązywane do czoła i ręki podczas codziennych modlitw mężczyzn (przyp. red.).

ludzie je usłyszeli. Radość, jaką wyraża tutaj prorok Jeremiasz, jest radością słowa, które zostało na nowo usłyszane. Słowo to usunie samotność, o której była mowa na początku Jeremiaszowej Księgi. Radość proroka bierze się ze świadomości, że pomimo słabości, pomimo kolejnych niepowodzeń Bożego wezwania, nie trzeba będzie czekać końca czasów, aby Słowo zostało usłyszane.

Za każdym razem, gdy mężczyzna czy kobieta odkrywają możliwość dziełenia się swymi radościami i troskami, słowo Jeremiasza nabiera sensu. Za każdym razem, gdy w sytuacji Jeremiasza, która jest sytuacją rozpaczy, opuszczenia, człowiek jest zdolny uczynić akt wiary polegający na konkretnym zwróceniu się ku przyszłości, na zawarciu kontraktu kupna-sprzedaży nieistniejącego pola, albo – jak u naszych ojców – na włożeniu grosza do niebiesko-białego pudełka⁶ z pieniędzmi przeznaczonymi na zakup ziemi ich zdaniem nieosiągalnej, słowo Jeremiasza nabiera sensu: „Będą jeszcze nabywać pola w tej ziemi [...]. Będą kupować pola za pieniądze, będą spisywać kontrakty i je pieczętować”. Czyn pozornie śmieszny, bezsensowny: podpisywać kontrakt w warunkach, gdy miasto zostanie oddane ciemieżcy! A jednak ów krok Jeremiasza jest właśnie tym, który my czynimy, gdy czytamy urzędowy akt małżeństwa, w nagłówku którego wpisuje się słowa Jeremiasza: „W miastach judzkich i na ulicach Jerozolimy [...] rozlegnie się jeszcze głos radości i głos wesela, głos oblubieńca i oblubienicy” (33, 10.11).

Tłum. z języka francuskiego *Jan Grosfeld*

⁶ Stąd wzięły się skarbonki, do których rodziny żydowskie odkładały pieniądze przeznaczone na Żydowski Fundusz Narodowy (JNF), utworzony w roku 1901 w celu gromadzenia środków na wykup i zasiedlenie ziemi palestyńskiej (przyp. red.).

ŹRÓDŁA I WYZWANIA

Samuel GREGG

NAUCZANIE SPOŁECZNE KOŚCIOŁA POWRÓT DO ŹRÓDEŁ W DOBIE EKONOMII GLOBALNEJ

Poważne traktowanie prawdy ma istotną wagę dla wyborów dokonywanych w warunkach ekonomii globalnej przez producentów, konsumentów i przedsiębiorców. Jednocześnie Benedykt XVI zauważa, że każde społeczeństwo, które pragnie angażować się na rzecz integralnego rozwoju ludzkiego, powinno pozwalać na uzupełnianie i wzmacnianie (nie zaś zastępowanie) zorientowanych rynkowo relacji wymiany relacjami opartymi na miłości miłosiernej.

Począwszy od końca roku 2007, niektóre obszary gospodarki światowej zaczęły popadać w recesję najgłębszą od czasów wielkiego kryzysu. Owa „wielka recesja”, jak zaczęto ją nazywać, obejmująca zasadniczo kraje Ameryki Północnej i Europy Zachodniej, doprowadziła do zwiększenia skali bezrobocia, poważnie naruszyła wiarygodność sektora finansowego i zmusiła rządy na całym świecie do podjęcia wielorakich działań zaradczych. Wiele odbyło się w tym kontekście debat na temat technicznych przyczyn kryzysu. Na każdego ekonomistę, który za załamanie gospodarcze obwiniał wolny rynek i jego niedostateczną regulację (przede wszystkim w sektorze bankowym i finansowym), przypadał inny, który dowodził, że winowajcami są przede wszystkim nadmierna interwencja państwa i nadmierna regulacja ekonomii.

Podobnie jak podczas innych kryzysów, ludzie na całym świecie zwrócili swoje nadzieje ku Kościołowi katolickiemu, w szczególności zaś ku jego nauczaniu społecznemu, poszukując w nim rady, jak rozumieć tę recesję i jakie działania podjąć wobec jej społecznych i politycznych implikacji. W roku 2009 papież Benedykt XVI ogłosił encyklikę społeczną *Caritas in veritate* i wielu spodziewało się, że będzie ona zawierała szczegółową analizę kryzysu oraz wskazanie, jak go rozwiązać. Uważni czytelnicy tego dokumentu szybko jednak spostrzegli, że na temat kryzysu finansowego jako takiego Papież mówi w encyklice raczej niewiele, skupia się natomiast w znacznie większym stopniu na kwestii przemian gospodarczych i społecznych, które zaszły od roku 1991, kiedy to Jan Paweł II ogłosił poprzednią encyklikę społeczną *Centesimus annus*. Jednocześnie dostrzeżono, że w *Caritas in veritate* Benedykt XVI poświęca wiele uwagi pogłębieniu teologicznego wymiaru nauczania społecznego Kościoła. Chociaż w tekście encykliki obecne są pewne zalecenia i sądy roztropnościowe (które jako takie nie są dla katolików wiążące), odnotowana została ona raczej ze względu na głębię zawartej w niej refleksji teologicznej niż na wskazówki dotyczące przyjmowania konkretnych strategii.

Było to całkowicie słuszne. W swoich encyklikach na tematy społeczne, podobnie jak w innych wypowiedziach magisterialnych, Kościół stara się bowiem unikać nadmiernej koncentracji na problemach politycznych i ekonomicznych danego czasu. Jeśli ogłaszane przezeń dokumenty mają mówić przez wieki, nie mogą powstawać wskutek skupienia uwagi na kwestiach doraźnych. Nawet w ogłoszonej w roku 1931 – w czasach wielkiego kryzysu gospodarczego – encyklice społecznej *Quadragesimo anno* Pius XI nie rozwodził się nad konkretnymi uwarunkowaniami ówczesnej depresji ekonomicznej. Nauczanie społeczne Kościoła musi bowiem zachowywać pewien dystans do kwestii dotyczących konkretnych strategii działania. W jego centrum znajdują się zasady: godności osoby ludzkiej, wolności, dobra wspólnego, solidarności i pomocniczości, oraz preferencyjna opcja na rzecz ubogich. *S a m o z a s t o s o w a n i e* pryncypiów, z których wyrasta nauczanie społeczne Kościoła, jest już jednak w dużym stopniu sprawą ludzi świeckich. Ponadto w przypadku większości kwestii ekonomicznych (w przeciwieństwie na przykład do problemów łączących się z zagadnieniem świętości życia) jest również tak, że wybory, przed których dokonaniem stają katolicy, nie dotyczą wyłącznie opcji, jakie można by jednoznacznie określić mianem dobrych bądź złych, ale również szeregu opcji dobrych, które – by zacytować teologa Germaina Griseza – są „ze sobą nawzajem niezgodne, aczkolwiek pozostają zgodne z nauczaniem Kościoła”¹.

W wielu wypadkach, gdy rozpoznany zostaje jakiś cel dobry w sensie społecznym – chociażby powszechne ubezpieczenie zdrowotne – rozeznanie, jak powinno zrealizować go nowoczesne społeczeństwo w dobie ekonomii globalnej, może zależeć od empirycznych i roztropnościowych sądów, które w sposób zrozumiały pozostają kwestią sporu prowadzonego przez ludzi pragnących w równym stopniu realizować zasady nauczania społecznego Kościoła. I tak oto jakaś grupa katolików znających zasady, z których wyrasta nauczanie społeczne Kościoła, przeprowadziwszy stosowną ocenę dostępnych materiałów, może dojść do wniosku, że cel ten zostanie najlepiej zrealizowany w ramach systemu finansowanego zasadniczo przez państwo. Jednocześnie inna grupa katolików, również znających zasady, z których wyrasta nauczanie społeczne Kościoła, przeprowadziwszy stosowną ocenę tych samych materiałów, może uznać, że w sytuacji, gdy państwo zapewnia świadczenia minimalne, najbardziej roztropną spośród możliwych opcji będzie wprowadzenie ubezpieczeń prywatnych. Można się w każdym razie spodziewać, że katolik angażujący się w rozwiązywanie tego rodzaju problemów zgodzi się co do tego, że istnieje wiele strategii działania, które poszczególni ludzie mogą popierać, starając się zrealizować ten sam cel i pozostając zarazem w zgodności z nauczaniem Kościoła. Grisez

¹ G. Grisez, *The Way of the Lord Jesus*, t. 2, *Living a Christian Life*, Franciscan Press, Quincy 1993, s. 860 (tłum. fragm. – D.Ch.).

niewątpliwie ma rację, twierdząc również, że w wypadkach, gdy potrzebne są sądy roztropnościowe, ludzie nie powinni żądać, by ich konkretne przekonanie zostało uznane za nauczanie Kościoła².

Wszystkie te zastrzeżenia są niezmiernie ważne, tymczasem niejednokrotnie się o nich zapomina, a sami katolicy często je lekceważą, podejmując namysł nad kwestiami ekonomicznymi i decydując się na podjęcie określonych działań ich dotyczących. Zastrzeżenia te przypominają nam też, że nauczanie społeczne Kościoła nie jest programem politycznym, który służyłby zarządzaniu globalną ekonomią czy też jej projektowaniu. Nie jest ono również ideologią. W roku 1986 Kongregacja Nauki Wiary podkreśliła: „Nauczanie społeczne Kościoła zrodziło się ze spotkania orędzia ewangelicznego i jego wymogów, wyrażonych zwięźle w najwyższym przykazaniu miłości Boga i bliźniego oraz sprawiedliwości – z problemami wynikającymi z życia społeczeństwa”³.

Krótko mówiąc, cechą charakterystyczną nauczania społecznego Kościoła jest jego swoista, c h r z e ś c i j a ń s k a podstawa. Krytyka, która często pojawiała się przed Soborem Watykańskim II w odniesieniu do encyklik takich, jak *Rerum novarum* (z roku 1891), *Quadragesimo anno* (z 1931) czy *Mater et magistra* (z 1961), jak również wobec licznych orędzi i listów Piusa XII, w których nawiązywał on do różnych aspektów kwestii społecznej, dotyczyła tego, że dokumenty te w stopniu niewystarczającym odnosiły się do źródeł Objawienia, którymi są Pismo Święte, Tradycja i pisma Ojców Kościoła. Twierdzono, że nauczanie społeczne Kościoła znajduje nadmierną inspirację w tomizmie, a poza tym jest nazbyt zależne od myślenia w kategoriach prawa naturalnego i od płynącej z niego argumentacji. Krytyka ta nie wyrastała jednak z przekonania, iż w nauczaniu społecznym Kościoła nie powinno być miejsca dla prawa naturalnego, w jej sercu leżał natomiast niepokój, że nie przykładano ono wystarczającej wagi do Objawienia.

Chociaż nie miejsce tu, by analizować zasadność tej krytyki, rozsądne wydaje się podkreślić, że jeśli nauczanie społeczne Kościoła jest przynajmniej częściowo inspirowane Objawieniem Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła, to powinno ono pozostawać otwarte na źródła specyficznie chrześcijańskie – bez względu na to, czy jego tematyka dotyczy wojny i pokoju, biznesu, związków zawodowych, płacy, czy ekonomii globalnej. Podejście takie jest również całkowicie zgodne z pewnym zasadniczym wątkiem myślenia, który ukształtował rozważania i dokumenty Soboru Watykańskiego II. Realizacja postulatów formułowanych w ramach tego prądu myślowego, znanego jako powrót do źródeł (franc. *ressourcement*), była jednym z celów działań postaci takich, jak

² Por. tamże.

³ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertas Conscientia*, nr 72.

Henri de Lubac SJ, Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar, Jean Danielou SJ i Jorge Medina Estévez, a polegała ona na próbie odnowy Kościoła i jego zdolności do podejmowania współczesnych problemów poprzez powrót do pierwotnych źródeł chrześcijańskiej inspiracji, szczególnie zaś do Pisma Świętego, Tradycji i pism Ojców Kościoła. Ów ruch p o w r o t u d o ź r ó d e ł teologowie ci uznawali za niezbędny, jeśli „uaktualnienie” praktyk Kościoła (czasami określane za pomocą włoskiego słowa „aggiornamento”) ma pozostawać spójne z wiarą katolicką. Nie chcieli oni tworzyć katolickiego getta, nie chcieli powrotu do średniowiecza ani marginalizowania prawa naturalnego. Nie odnosili się też lekceważąco do odkryć dokonywanych w naukach przyrodniczych, na przykład w fizyce, ani do intuicji wyrażanych w naukach społecznych, chociażby w ekonomii. Jak jednak pisał, przywołując słowa Friedricha W. Forestera, teolog i późniejszy kardynał Yves Congar OP: „Tylko głębokie zrozumienie tradycji pozwoli rozeznaczyć we współczesnych zdobyczach elementy użyteczne, bezbłędnie je wybrać i z taktem zaadaptować”⁴. Teologowie głoszący powrót do źródeł byli również przekonani, że o ile Kościół katolicki nie będzie wypowiadał się w k a t e g o r i a c h j e d n o z n a c z n i e c h r z e ś c i j a ń s k i c h, osłabieniu nieuchronnie ulegną wyjątkowość Chrystusowego orędzia dla świata oraz konkretne wymogi, które stawia przed człowiekiem Ewangelia.

Po Soborze Watykańskim II dokumenty nauczania społecznego Kościoła zaczęły przejawiać coraz wyraźniej „chrześcijański” ton i charakter, a tendencję tę zwiastowała już soborowa Konstytucja pastoralna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* z roku 1965. Dobry przykład stanowi też pierwsza społeczna encyklika Jana Pawła II *Laborem exercens* z roku 1981, której przesłanie, podobnie jak było w przypadku *Gaudium et spes*, opiera się na szeroko pojętej refleksji nad Księgą Rodzaju. Na tym właśnie podłożu Papież rozwija teologię pracy, w której centrum znajduje się osoba ludzka. Tę samą metodę zastosował następnie Jan Paweł II w swoich kolejnych encyklikach społecznych, *Sollicitudo rei socialis* z roku 1987 i *Centesimus annus* z 1991, aby przeprowadzić głębszą teologiczną analizę działalności gospodarczej, wolności ekonomicznej i przedsiębiorczości.

W niniejszych rozważaniach zaś podejmiemy kwestię, w jaki sposób refleksja na temat ekonomii globalnej otrzymała jeszcze głębszą perspektywę teologiczną w duchu powrotu do źródeł wypracowanego w społecznym nauczaniu Kościoła. Analizując nauczanie społeczne Benedykta XVI – w szczególności jego encykliki *Caritas in veritate* (z roku 2009), *Deus caritas est* (z 2005) i *Spe salvi* (z 2007) – dostrzegamy bowiem, że podejście to pozwala na taki

⁴ Y. C o n g a r O P, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 345.

sposób podejmowania w nauczaniu społecznym Kościoła różnych aspektów życia w globalnej gospodarce rynkowej, który służy pogłębianiu chrześcijańskiego rozumienia sprawiedliwości i wskazuje na odnowiony sens implikacji chrześcijańskiej eschatologii dla życia społecznego i gospodarczego.

SPRAWIEDLIWOŚĆ – MIŁOŚĆ – PRAWDA

W nauczaniu społecznym Kościoła zasadnicze znaczenie zawsze miała troska o sprawiedliwość. Choć dzięki wzrastającej integracji ekonomicznej świat dysponuje w dzisiejszych czasach potencjałem pozwalającym rozwiązywać niektóre kwestie dotyczące sprawiedliwości (w tym kwestię niesprawiedliwości polegającej na ograniczaniu dostępu całych państw do rynku globalnego), pojawiają się również nowe problemy, związane na przykład z kształtowaniem się relacji międzyludzkich w rzeczywistości coraz bardziej naznaczonej kontraktowymi formami relacji społecznych.

Rozumienie sprawiedliwości w nauczaniu społecznym Kościoła w pewnym sensie odzwierciedla jego nieprzerwaną refleksję na temat przykazania miłości bliźniego, jak również obecnych w Piśmie Świętym zasad, choćby zakazu kradzieży. Do czasów średniowiecza katolicycy teologowie wyróżnili trzy kategorie sprawiedliwości: sprawiedliwość prawną (co obywatel winien sprawiedliwie oddać państwu), sprawiedliwość dystrybutywną (sposób rozdzielania dóbr i usług między jednostki i grupy na podstawie kryteriów takich, jak potrzeba, zasługi, funkcja, przywileje) i sprawiedliwość wyrównawczą (obejmującą surowe zasady dotrzymywania obietnic i kontraktów dobrowolnie zawieranych przez ludzi). W wieku dziewiętnastym w katolickiej etyce społecznej pojawił się termin „sprawiedliwość społeczna”. Jego zawartość treściowa jest jednak bardzo podobna do tego, co Kościół katolicki tradycyjnie łączy z dobrem wspólnym – jeśli przyjmiemy, że sprawiedliwość społeczna dotyczy urzeczywistniania, jak określa to Katechizm Kościoła katolickiego, „warunków pozwalających zrzeszeniom oraz każdemu z osobna na osiągnięcie tego, co im się należy, odpowiednio do ich natury i powołania” (nr 1928).

Myśliciele katolicycy poświęcali też w ciągu wieków wiele uwagi precyzyjnemu ustaleniu relacji łączącej poszczególne rodzaje sprawiedliwości, a od połowy dziewiętnastego wieku obserwujemy znaczne wzmocnienie zainteresowania tą kwestią. Było ono częściowo uwarunkowane dostrzeganiem różnic w dystrybucji bogactwa w społeczeństwach, a z czasem – różnic między państwami rozwiniętymi a rozwijającymi się. Wydaje się też, że po Soborze Watykańskim II wzrosło zaangażowanie katolików w ruch na rzecz sprawiedliwości. Zdarzało się nawet, że całe zakony swoją pierwszorzędną troską czyniły właśnie działanie na rzecz sprawiedliwości społecznej (która często bywała

definiowana niejasno i błędnie), uznając, że jest ono ważniejsze niż ewangelizacja. Można zasadnie twierdzić, że w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku dla znacznej liczby aktywistów działających na rzecz sprawiedliwości społecznej to właśnie troska o ten wymiar sprawiedliwości stanowiła samą istotę wiary katolickiej, podczas gdy centralne dogmaty katolicyzmu oraz doktrynę „relatywizowano” bądź całkowicie ignorowano. W wielu przypadkach sytuację pogarszał fakt, że rozumienie sprawiedliwości dominujące wśród pewnych grup katolików miało więcej wspólnego z poglądami lewicowego liberała Johna Rawlsa czy ze zdecydowanie materialistyczną wizją obecną w myśli Karola Marksa niż z poglądami na sprawiedliwość wyrażanymi przez św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu.

Nie ma wątpliwości co do tego, że Benedykt XVI uważa, iż sprawiedliwość we wszystkich jej formach – prawna, dystrybucyjna, wyrównawcza i społeczna – musi być i pozostaje zasadniczą troską dla wszystkich katolików żyjących w warunkach globalnej ekonomii. Obojętność wobec dawnych i nowych przejawów niesprawiedliwości po prostu nie stanowi opcji, jaką mogliby przyjąć chrześcijanie. Współzależność kwestii ekonomicznych, technologicznych i prawnych w dobie ekonomii globalnej umożliwia też bardziej dogłębną świadomość niesprawiedliwości dziejącej się poza naszym najbliższym środowiskiem. Benedykt XVI jest zarazem świadomy, że nie każde rozumienie sprawiedliwości daje się pogodzić z wiarą katolicką. Także samo rozpoznanie jakiejś konkretnej niesprawiedliwości, czy to relacyjnej, czy systemowej natury, nie wskazuje automatycznie, jak w najlepszy sposób starać się jej zaradzić w kontekście rosnącej globalnej integracji ekonomicznej.

Nie wchodząc jednak w szczegóły tych kwestii – z których wiele podpada pod dziedzinę sądu roztropnościowego – większa część nauczania społecznego Benedykta XVI dotyczy sposobów kształtowania troski katolików o sprawiedliwość w oparciu o specyficzne, chrześcijańskie intuicje. Na przykład w encyklice *Deus caritas est* Papież podkreśla granice skuteczności państwa w zajmowaniu się problemami dotyczącymi sprawiedliwości (por. nr 28). Częściowo jest to odzwierciedleniem typowo augustyńskiego uznania faktu, że państwo, jak wszystko inne, nosi na sobie znamię grzechu. Mimo to Benedykt XVI zdecydowanie przypomina chrześcijanom, że cnota miłości – która jest w sensie ostatecznym cnotą teologiczną – musi przenikać i pod wieloma względami poprzedzać dążenie do sprawiedliwości. Miłość bliźniego – podkreśla Benedykt XVI – popycha nas poza granice tego, co jesteśmy bezwzględnie winni innym. Skupienie uwagi na miłości przypomina nam, że wszyscy ludzie mają potrzeby, których nie da się zaspokoić na drodze rygorystycznego wypełniania warunków sprawiedliwości.

Temat ten zostaje pogłębiony w encyklice *Caritas in veritate*, Papież wydobywa bowiem jego głębszy sens teologiczny i wskazuje na szerszy horyzont, w którym należy go umieszczać. Na początku dokumentu Benedykt XVI

zauważa, że Pismo Święte, Tradycja i Ojcowie Kościoła mówią nam, że Jezus Chrystus objawia się jednocześnie jako Agape i Logos (por. *Caritas in veritate*, nr 3). „Miłość – «caritas» – to nadzwyczajna siła, która każe osobom odważnie i ofiarnie angażować się w dziedzinie sprawiedliwości i pokoju. To siła, która pochodzi od Boga – odwiecznej Miłości i absolutnej Prawdy” (tamże, nr 1). Jak gdyby pilnując, aby jego czytelnicy nie przeoczyli ważności tego punktu, Papież dodaje: „Miłość (caritas) jest fundamentem nauki społecznej Kościoła. Na miłości, która zgodnie z nauczaniem Jezusa stanowi syntezę całego Prawa (por. Mt 22, 36-40), opiera się wszelka odpowiedzialność i powinność, wskazane przez tę naukę. Stanowi ona prawdziwą treść osobistej relacji z Bogiem i bliźnim; jest nie tylko zasadą relacji w skali mikro: więzi przyjacielskich, rodzinnych, małej grupy, ale także w skali makro: stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych. Dla Kościoła – pouczonego przez Ewangelię – miłość jest wszystkim, ponieważ jak naucza św. Jan (por. 1 J 4, 8.16) i jak przypomniałem w mojej pierwszej Encyklice, «Bóg jest miłością» (Deus caritas est): wszystko wywodzi się z miłości Bożej, dzięki niej wszystko przyjmuje kształt, do niej wszystko zmierza. Miłość jest największym darem, jaki Bóg przekazał ludziom, jest Jego obietnicą i naszą nadzieją” (tamże, nr 2).

Płyną stąd liczne konsekwencje dla ekonomii globalnej. Pierwsza z nich polega na tym, że rosnąca integracja gospodarcza, z którą mamy do czynienia w okresie ostatnich czterdziestu lat, nie może być powodem utraty z oczu wymogów miłości. W tych nowych warunkach pojawia się bowiem pokusa, by sądzić, że wymóg miłości dotyczy tylko poziomu rodziny, przyjaciół czy społeczności lokalnej. Chociaż Benedykt XVI nie wskazuje na żadne normy mówiące, jak logika miłości mogłaby na przykład wpływać na handel międzynarodowy czy na funkcjonowanie międzynarodowych korporacji, nie uważa on bynajmniej, że relacje międzyludzkie w skali makro można definiować wyłącznie w bezosobowy czy strukturalny sposób.

Drugą konsekwencją płynącą z myśli Benedykta XVI jest to, że miłości chrześcijańskiej nie należy mylić z sentymentalizmem ani z emocjonalnością. Objawia to Chrystus jako absolutna Prawda i Logos. Prawda stoi w centrum chrześcijańskiej wizji sprawiedliwości, a chrześcijanie uważają, że tym, co o niej decyduje, nie są ani uczucia, ani zgoda większości. Prawda – w tym prawda moralna – jest dostępna umysłowi ludzkiemu poprzez rozum naturalny, a całą jej pełnię uzyskujemy poprzez nadprzyrodzone objawienie Jezusa Chrystusa. W kategoriach praktycznych jest to przypomnieniem, że katolicy, którzy prowadzą namysł nad ekonomią globalną, nie mogą zamykać swoich umysłów na wymogi prawdy, czy to prawdy moralnej, którą objawiają wiara i rozum, czy to prawd odkrywanych w naukach przyrodniczych i społecznych.

Opierając się na dawnych i niezmiennie ważnych koncepcjach ukazujących, k i m jest Chrystus, Benedykt XVI buduje potężne ramy, w których chrześci-

anie mogą prowadzić refleksję nad sprawiedliwością w warunkach ekonomii globalnej. Ten szczególny obiektyw można scharakteryzować w sposób następujący: Sprawiedliwość, która nie jest osadzona w prawdzie, staje się arbitralna, relatywistyczna i przeradza się w faktyczną niesprawiedliwość. Sprawiedliwość pozbawiona związku z prawdą staje się przedmiotem kaprysu mody i tyranii silnych. Podobnie sprawiedliwość, która zamyka się na horyzont ostateczny, jaki ukazuje miłość Boża, może łatwo ulec zwyrodnieniu i przekształcić się w surową formalność, dogłębnie zdepersonalizowaną i wykluczającą możliwość przebaczenia i odkupienia. Sprawiedliwość realizowana w odłączeniu od miłości zaciemnia również naszą zdolność do postrzegania tego, komu niesiemy pomoc, jako w istocie naszego bliźniego, jako człowieka z krwi i kości, słabego i omylnego jak my sami. Chociaż „sprawiedliwość jest «nieodłącznie związana z miłością» [...] «czynem i prawdą» (1 J 3, 18)” (tamże, nr 6), miłość chrześcijańska domaga się, byśmy wykraczali poza wymogi czystej sprawiedliwości. Mimo że – jak pisze Benedykt XVI – „miłość wymaga sprawiedliwości”, jest ona „doskonalsza niż sprawiedliwość i ją uzupełnia zgodnie z logiką daru i przebaczenia” (tamże).

Bóg chrześcijański jest oczywiście Bogiem *s p r a w i e d l i w y m*. Sam Chrystus zapewnia nas, że nadejdzie dzień ostatecznej zapłaty: wszyscy zostaniemy osądzeni. Nie wszyscy też wejdą do nieba (por. Mt 25, 31-46). Bóg chrześcijański, będąc Bogiem sprawiedliwym, jest jednak ponadto Bogiem *m i ł o s i e r d z i a*. Sam Chrystus przez swoją śmierć na krzyżu pojednał sprawiedliwość z miłosierdziem. Chociaż Jego egzekucja wyrażała sprawiedliwą pokutę za grzechy człowieka, była ona również wyrazem Bożego miłosierdzia, Chrystus zajął bowiem na krzyżu miejsce człowieka.

W pewnym sensie intuicje te nie są nowe w myśli chrześcijańskiej. Zawsze uważano, że teologiczne cnoty wiary, nadziei i miłości nadają nową głębię, nowy sens i nowy teologiczny cel klasycznym cnotom roztropności, sprawiedliwości, umiarkowania i męstwa, o których już myśliciele epoki antyku sądzili, że mają zasadnicze znaczenie dla dobrego życia. Sposób jednak, w jaki wyraża to Benedykt XVI, stanowi klasyczny przykład metody powrotu do źródeł. Przypomniawszy o wyjątkowej doniosłości akcentu, który chrześcijaństwo kładzie na miłość, Papież wykorzystuje następnie tę ideę, aby ukazywać, że dobre życie i wymogi moralności w warunkach ekonomii globalnej wykraczają poza ochronę praw (gdy tymczasem troska o tę właśnie sprawę zdominowała świecką debatę publiczną na temat sprawiedliwości) i wypełnianie obowiązków (o czym mówi się dziś zdecydowanie mniej, być może dlatego, że wielu z nas jest aż nazbyt zadowolonych, mogąc scedować na państwo swoje zobowiązania wobec innych ludzi i swoją za nich odpowiedzialność). Uprawnienia i obowiązki mają szczególne znaczenie, jeśli społeczeństwo pragnie zasługiwać na miano sprawiedliwego. Nie wystarczają one jednak, aby zapew-

nić to, co Benedykt XVI określa mianem „integralnego rozwoju ludzkiego” (tamże, nr 4), a co oznacza ni mniej, ni więcej tylko wszechstronny rozkwit każdej osoby, będący szczytem ludzkiej wolności, w sensie ostatecznym osiągnięty w królestwie niebieskim.

Początkowo mogłoby się wydawać, że dokonana przez Benedykta XVI analiza relacji między sprawiedliwością, prawdą i miłością jest przede wszystkim istotna dla zrozumienia pewnych zasadniczych debat filozoficznych, które zajmowały ludzkie umysły od początku cywilizacji. Jaki sens analiza ta ma jednak dla rozwiązania bardziej przyziemnych, a mimo to ważnych kwestii, takich jak pytanie, jak prowadzić dobre życie w warunkach zglobalizowanej gospodarki rynkowej?

Zapewne jednym z najważniejszych punktów pomijanych w praktycznie wszystkich komentarzach na temat istoty odniesienia do ekonomii globalnej w encyklice *Caritas in veritate* jest to, że Benedykt XVI zakłada, iż rynki są po prostu zastanym elementem pejzażu ekonomicznego, w którym w dającej się przewidzieć przyszłości zapewne żyć będzie większość ludzi. W encyklice nie ma najmniejszej sugestii, że pod uwagę należałoby brać alternatywne systemy ekonomiczne, jak socjalizm czy korporacjonizm. Nawet jednak, gdy Benedykt XVI analizuje różne formy związków ekonomicznych, różniące się w swoim podejściu do działalności gospodarczej nastawionej na zysk, nie sugeruje, że powinny one zastąpić bardziej tradycyjny model działalności gospodarczej, nie mówiąc o tym, aby twierdził, że należy w tym celu zaangażować potęgę państwa. Papież pomaga natomiast swoim czytelnikom zastanowić się, w jaki sposób życie w zglobalizowanym świecie może być bardziej zgodne z zasadami prawdy, sprawiedliwości i miłości.

Jeśli chodzi o żądania, jakie stawia prawda, Benedykt XVI nie jest gotów na żaden kompromis: ekonomia globalna po prostu *n i e m o ż e* opierać się na dowolnym systemie wartości: „Sfera ekonomiczna – przypomina Papież – nie jest ani etycznie neutralna, ani ze swej natury nieludzka i antyspołeczna. Należy ona do działalności człowieka, i właśnie dlatego, że jest ludzka, jako struktura i instytucja musi mieć charakter etyczny” (tamże, nr 36). Wbrew relatywistom wszelkiej politycznej proveniencji Benedykt XVI twierdzi, że jeśli rynek ma służyć dobru wspólnemu ludzkości, nie zaś je podkopywać, gospodarka rynkowa *m u s i* wspierać się na respekcie wobec konkretnych dóbr moralnych i na pewnej wizji osoby ludzkiej: „Ekonomia bowiem potrzebuje etyki dla swego poprawnego funkcjonowania; nie jakiegokolwiek etyki, lecz etyki przyjaznej osobie” (tamże, nr 45).

Widać zatem, że Benedykt XVI nie uznaje rynku ani wymiany rynkowej za z istoty wątpliwe w sensie moralnym. Papież odrzuca nawet wiele popularnych mitów na temat wolnego rynku, tak wewnątrz krajowego, jak i globalnego. Jako błędną określa koncepcję mówiącą, że bogactwo krajów rozwiniętych

opiera się na nędzy krajów ubogich (por. tamże, nr 35). W *Caritas in veritate* potępia również przypadki, w których pomoc międzynarodowa generuje sytuacje uzależnienia (por. nr 58) i podkreśla szkodę, jaką czyni protekcjonizm (por. tamże, nr 42). „Rynek nie jest i nie powinien się stawać miejscem dominacji silnego nad słabym. Społeczeństwo nie powinno się chronić przed rynkiem, tak jakby rozwój tego ostatniego pociągał za sobą ipso facto unicestwienie prawdziwie ludzkich stosunków” (tamże, nr 36) – stwierdza Benedykt XVI. Istotna jest natomiast, jego zdaniem, k u l t u r a m o r a l n a, w której funkcjonuje globalny rynek. W sercu ekonomii globalnej znajdują się bowiem osoby ludzkie. Ludzie, w których umysłach zwycięża prostacka kultura hedonistyczna, będą dokonywali prostackich hedonistycznych wyborów ekonomicznych. „Dlatego – dodaje Benedykt XVI – nie należy odwoływać się do narzędzia, lecz do człowieka, do jego sumienia moralnego oraz osobistej i społecznej odpowiedzialności” (por. tamże).

Poważne traktowanie prawdy ma zatem istotną wagę dla wyborów dokonywanych w warunkach ekonomii globalnej przez producentów, konsumentów i przedsiębiorców. Jednocześnie Benedykt XVI zauważa, że każde społeczeństwo, które pragnie angażować się na rzecz integralnego rozwoju ludzkiego, powinno pozwalać na uzupełnianie i wzmacnianie (nie zaś zastępowanie) zorientowanych rynkowo relacji wymiany relacjami opartymi na miłości miłosiernej. Chociaż o ocenie sprawiedliwości danej wymiany decyduje przede wszystkim sprawiedliwość wyrównawcza (por. tamże, nr 35), Benedykt XVI twierdzi, że pozostaje to w zgodzie z wymogami miłości. Według Papieża bowiem miłość i sprawiedliwość pochodzą ostatecznie w tego samego źródła, którym jest Jezus Chrystus. Kształtowane są jednak również przez nieco inne, jakkolwiek niesprzeczne ze sobą logiki. Sprawiedliwość, jak utrzymuje cała tradycja katolicka, dotyczy przede wszystkim oddawania innym tego, co im się należy, bez względu na to, czy dokonuje się to w sensie dystrybutywnym, wyrównawczym, prawnym czy społecznym. Wewnętrzna logika miłości jest tymczasem logiką daru. Jak stwierdza Benedykt XVI: „Miłość jest większa od sprawiedliwości, ponieważ kochać to znaczy dawać, ofiarować coś mojemu drugiemu” (tamże, nr 6). Innymi słowy mówiąc, wymogi sprawiedliwości wyrównawczej (a nawet wymogi sprawiedliwości dystrybutywnej, która może być realizowana nie tylko przez państwo, ale również przez organizacje funkcjonujące w społeczeństwie obywatelskim) nie wyczerpują treści relacji łączących nas z innymi ludźmi, których spotykamy w globalnej przestrzeni rynkowej. Ostatecznie, pisze Benedykt XVI, „w rozwoju ekonomicznym, społecznym i politycznym, który chce być autentycznie ludzki, musi być uwzględniona zasada darmowości jako wyraz braterstwa” (tamże, nr 34).

Co może to oznaczać w praktyce? Jako przykład rozważmy funkcjonowanie kontraktu. W całkowicie zglobozowanej gospodarce umowy kontraktowe

we jako typ interakcji staną się jeszcze szerzej rozpowszechnione. W wielu wypadkach okażą się pierwszym (a czasami jedynym) sposobem, w jaki ludzie będą się w przestrzeni rynkowej spotykać z innymi. Wymogi sprawiedliwości wyrównawczej obejmują wypełnianie domniemanych, formalnych i uzasadnionych obietnic, które zostały dobrowolnie złożone przy zawieraniu kontraktu. Spełnianie wymogów sprawiedliwości wyrównawczej ma zasadniczy sens, jeśli kontrakty mają wypełniać swoją istotną, koordynującą czy też regulującą funkcję w ekonomii rynkowej. Wymogi kontraktu można jednak realizować w sposób legalistyczny, ograniczając się do absolutnie obowiązującego, „gołego” minimum. Jeśli jednak podejmujemy wysiłek wypełnienia przykazania miłości bliźniego, w wielu sytuacjach dostrzegamy sposobność wykroczenia poza te minimalne wymagania i ofiarowania osobom, z którymi zawieramy kontrakt, czegoś, co będzie czymś „od nas”, czasami nie płacąc za to żadnej dodatkowej ceny, a czasami dobrowolnie zakładając pewien koszt dodatkowy. Można się nawet posunąć do stwierdzenia, że w istocie dzieje się tak w wypadku wielu, jeśli nie większości umów kontraktowych, o ile tylko mimo nawet najbardziej szczegółowo spisanej umowy strony ją zawierające zakładają gotowość udzielenia partnerowi zaufania, którego w ramach sprawiedliwości wyrównawczej nie jest w stanie wytworzyć żaden poziom oczekiwań. Jak zauważa Papież: „Bez wewnętrznych form solidarności i wzajemnego zaufania, rynek nie może wypełnić swojej ekonomicznej funkcji” (tamże, nr 35).

Benedykt XVI nie podejmuje bynajmniej w ten sposób próby „prawnego zalegalizowania” logiki daru w globalnych transakcjach ekonomicznych. Strategie tego rodzaju z definicji zniszczyłyby samą istotę daru, ponieważ dar, aby był prawdziwy, nie może być wymuszony. Papież wzywa jednak do stworzenia w gospodarce światowej przestrzeni dla przedsięwzięć ekonomicznych, które opierają się na świadomym dążeniu do urzeczywistnienia logiki daru i (lub) do postawienia jej ponad zabieganiem o zysk (por. tamże, nr 46), takich jak przedsięwzięcia non-profit związane z ekonomią komunii. Przede wszystkim jednak zmierza on do tego, by pomóc w uczynieniu ekonomii globalnej areną, na której wraz z wymogami sprawiedliwości można praktykować cnoty i realizować postawy miłości bliźniego. Benedykt XVI – jak się wydaje – dostrzega silny związek między wszystkimi formami sprawiedliwości – w tym sprawiedliwością wyrównawczą – a miłością. Podkreśla na przykład: „Nie mogę drugiemu «dać» czegoś od siebie, jeżeli mu nie dam w pierwszym rzędzie tego, co mu się sprawiedliwie należy. Kto kocha z miłością bliźniego, jest przede wszystkim sprawiedliwy wobec innych” (tamże, nr 6). Z tej perspektywy można powiedzieć, że nawet największa wielkoduszność nie jest w stanie zrekompenzować szkód powstałych wskutek pogwałcenia sprawiedliwości wyrównawczej, takich jak niewypełnienie dobrowolnie przyjętych zobowiązań, w sytuacji, gdy dochodzi do tego bez uzasadnionej przyczyny. Jednocześnie Benedykt XVI

argumentuje: „Miasta człowieka nie umacniają tylko związki między prawami i obowiązkami, ale jeszcze bardziej i przede wszystkim relacje oparte na bezinteresowności, miłosierdziu i komunii. Miłość objawia zawsze także w relacjach ludzkich miłość Bożą, nadając wartość teologalną i zbawczą wszelkim wysiłkom na rzecz sprawiedliwości w świecie” (tamże).

NADZIEJA – UTOPIA – ESCHATOLOGIA

Podkreślanie przez Benedykta XVI potrzeby powrotu do źródeł, obok głębszej refleksji nad zagadnieniem miłości, obejmuje również namysł nad implikacjami chrześcijańskiej eschatologii dla globalizującej się gospodarki. Łączy się to ściśle z długotrwałym zainteresowaniem Benedykta XVI sensem chrześcijańskiej nadziei i jej relacji do idei utopii. Były to najważniejsze zagadnienia w dyskusjach, które kard. Joseph Ratzinger prowadził z teologami wyzwolenia w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych dwudziestego wieku⁵. W okresie tym Ratzinger nie zgadzał się z rozumieniem eschatologii przez teologów wyzwolenia i z ich skłonnością, by redukować królestwo niebieskie do koncentrujących się na wymiarze ziemskim utopijnych programów społecznych. Większa część herezji teologii wyzwolenia leżała, według Ratzingera, w przyjęciu przez jej teoretyków takiej interpretacji nadziei, która była sprzeczna z klasycznym, chrześcijańskim rozumieniem tej cnoty teologicznej.

Istotny sens tego zagadnienia nie ogranicza się jednak do argumentów dotyczących w dużym stopniu dziś zdezaktualizowanej teologii wyzwolenia. Ma on bowiem bezpośrednie zastosowanie w świecie, który stoi przed pokusą, by postrzegać zglobalizowaną ekonomię jako przejaw „wiszącego nad nami” i dogłębnie świeckiego „końca historii”. Termin ten został spopularyzowany przez amerykańskiego socjologa Francisa Fukuyamę dzięki jego książce *Koniec historii*⁶ z roku 1992. Korzenie pojęcia końca historii sięgają jednak heglowskiej (a później marksistowskiej) koncepcji dialektyki historii, która miałaby doprowadzić do „punktu końcowego”, kiedy to ostatecznie zniesione zostaną sprzeczności porządku społecznego, politycznego i ekonomicznego.

W swoich pierwszych trzech encyklikach Benedykt XVI w sposób wyważony przypomina katolikom, że Kościół głosi, iż to Chrystus jest ostatecznym szafarzem sprawiedliwości, która prawdziwie wyrówna wszystkie rachunki. To zaś pozwala Papieżowi przedstawić wnikliwą krytykę aspiracji programów

⁵ Zob. J. R a t z i n g e r, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1985.

⁶ Zob. F. F u k u y a m a, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996; zob. też: t e n ż e, *Ostatni człowiek*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

utopijnych (bez względu na ich źródło), co uczynił on przede wszystkim w swojej drugiej encyklice *Spe salvi* z roku 2007. Jako chrześcijanin, Benedykt XVI rozumie, że ludzkość wskutek grzechu pierworodnego nie potrafi zrealizować na tym świecie doskonałej sprawiedliwości: „Możemy starać się ograniczyć cierpienie, walczyć z nim – pisze Papież – ale nie możemy go wyeliminować” (*Spe salvi*, nr 37). Ta chrześcijańska prawda pomaga nam, podobnie jak św. Augustynowi, zrozumieć, że to, co może osiągnąć upadła ludzka natura, „jest zawsze mniejsze od tego, czego gorąco pragniemy” (*Caritas in veritate*, nr 78). Można te słowa pojmować jako ostrzeżenie dla wszystkich, którzy pokładają absolutne zaufanie w ludzkich wyborach i instytucjach w przekonaniu, że rozwiążą one ostatecznie wszelkie problemy społeczne, ekonomiczne i polityczne.

Bardzo możliwe, że w mniejszym lub większym stopniu rynkowo zorientowana ekonomia globalna jest ekonomią najdokładniej odzwierciedlającą prawdę o osobie ludzkiej jako stworzeniu, które jest bytem jednostkowym, społecznym, wolnym, grzesznym i racjonalnym. W istocie trudno sobie wyobrazić jakąkolwiek jej rzeczywistą alternatywę, która mogłaby być dostatecznie trwałą, a zarazem nie prowadzić do ubóstwa szerokich sektorów populacji świata. Konstatacja tego faktu, a nawet działanie zmierzające do urzeczywistnienia gospodarki rynkowej, jest jednak czymś zupełnie innym niż przyjęcie założenia, że całkowicie zglobalizowana ekonomia stanowi ostateczny horyzont ludzkiej egzystencji. Z tego punktu widzenia zaczynamy zatem rozumieć, dlaczego Kościół musi nieustannie przypominać, że horyzont ten ma w istocie wymiar transcendentny.

W encyklice *Spe salvi* Benedykt XVI twierdzi, że uporczywość, z jaką chrześcijaństwo głosi nadzieję i perspektywę życia wiecznego, fundamentalnie przekształciła historię ludzkości i ocaliła pogańską Europę przed przyjęciem wizji życia jako zasadniczo pozbawionego celu. Chrześcijaństwo zachęciło ludzi do takiego spojrzenia na świat, które ukazuje, że rzeczywistość ma sens (por. *Spe salvi*, nr 2). Ten sam Bóg, który daje nadzieję życia wiecznego, jest w nim bowiem rozumiany jako bóstwo absolutnie r a c j o n a l n e – jako L o g o s – nie zaś jako bóstwo uparte czy kapryśne. W ten sposób astrologia zaczęła ustępować miejsca astronomii, gdy ludzkie poszukiwanie prawdy uległo przyspieszeniu wraz z powstaniem przekonania, że istnienie ludzkości nie jest wynikiem czystego przypadku ani dziełem jakiegoś nadzwyczajnego zegarmistrza, lecz przyszło od Boga, który jest jednocześnie Caritas i Veritas.

Kolejne pytanie, które stawia Benedykt XVI, dotyczy jednak tego, co dzieje się, gdy chrześcijańska nadzieja zaczyna znikać z kulturowego horyzontu ludzkości. W *Spe salvi* wskazuje on, że coś takiego właśnie zdarzyło się, gdy pewni myśliciele oświeceniowi, których przykładem jest Francis Bacon, zaczęli uważać, że rozum ludzki potrafi ostatecznie rozwiązać wszystkie problemy ludzkości (por. tamże, nr 16-17). Owa ideologia postępu, twierdzi Papież,

doprowadziła do tego, że ludzie zaczęli sobie wyobrażać, iż ostateczna sprawiedliwość – Królestwo Boże – może zostać zrealizowana na ziemi. Benedykt XVI ostrzega: „Kto obiecuje lepszy świat, który miałby nieodwołalnie istnieć na zawsze, daje obietnicę fałszywą” (tamże, nr 24). Twierdzi, że pierwszą polityczną próbą wprowadzenia w życie tego rodzaju ideologii była rewolucja francuska, która zakończyła się przelewem krwi (por. tamże, nr 19). Ta sama logika znajdowała się również w centrum projektu marksistowskiego i – zdaniem Papieża – marksizm nie mógł nie pozostawić za sobą „pustoszących zniszczeń” (tamże, nr 21). Marks bowiem właściwie nie powiedział nic na temat docelowej charakterystyki owego raju na ziemi, który obiecywał, ponieważ „zapomniał o człowieku i o jego wolności” (tamże). Innymi słowy, jeśli przyjmujemy rzeczywistość ludzkiej wolności, natychmiast wiemy, że społeczeństwo i lokalna czy globalna ekonomia nigdy nie mogą być statyczne, nigdy nie będą doskonałe, nigdy nie staną się absolutnie sprawiedliwe. Nie ma takiego „końca historii”, który człowiek potrafiłby sam zaprojektować.

Ów związek między eschatologiczną nadzieją, ludzką sprawiedliwością i wolnością człowieka ma z punktu widzenia Benedykta XVI aspekty zarówno pozytywne, jak i negatywne. Efekt negatywny tego połączenia polega na tym, że w nasze myślenie o sprawiedliwości w porządku społecznym i ekonomicznym wkracza trzeźwy augustyński realizm. Chociaż chrześcijańska nadzieja na zbawienie, pokładana w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, dostarcza człowiekowi pewnej wizji, czym jest wieczna szczęśliwość niebiańska, którą proponuje mu Bóg, Benedykt XVI nawiązuje do św. Augustyna, wskazując: „W jakiś sposób pragniemy życia [wiecznego – S.G.], tego prawdziwego, którego potem śmierć nie tknie; równocześnie jednak nie znamy tego, ku czemu zmierzamy. Nie możemy zaprzestać dążenia do tego, a równocześnie wiemy, że to wszystko, czego możemy doświadczyć albo co zrealizować, nie jest tym, czego pragniemy” (tamże, nr 12). Oznacza to, że chociaż powinniśmy czynić wysiłek, by uczynić życie sprawiedliwszym, powinniśmy również zachować ostrożność wobec wszelkich skłonności, czy to naszych własnych, czy to innych ludzi, do podejmowania prób realizacji pełni sprawiedliwości tu i teraz. Utopia, co doskonale wiedział św. Tomasz Morus, nadając swojej książce ten tytuł, oznacza „nigdzie”. A tam właśnie prowadzi sprawiedliwość odewana od autentycznie chrześcijańskiego rozumienia nadziei: do „nigdzie” relatywizmu, rozpacz i tyranii.

Napięcie między tym, co możliwe do osiągnięcia przez ludzi, ich pragnieniem wiecznej szczęśliwości oraz ich niezdolnością do wyobrażenia sobie życia wiecznego w całej jego pełni nie przyczynia się zapewne do powstania najbardziej zadowalającej z sytuacji, w jakich mógłby się znaleźć człowiek. Stanowi ono jednak element kondycji ludzkiej w świecie, który będąc światem człowieka, może być jedynie prefiguracją królestwa niebieskiego. Dlate-

go mimo że umiędzynarodowiona gospodarka rynkowa stwarza liczne możliwości rozwoju ludzkiego, wszyscy, którzy postrzegają ją jako uniwersalne lekarstwo na problemy, przed jakimi staje człowiek, tkwią w nie mniejszym błędzie niż ci, którzy tęsknili niegdyś za komunistycznym rajem Marksa. Istnieje również jednak pewien pozytywny wymiar chrześcijańskiej koncepcji związku między porządkiem niebiańskim a porządkiem doczesnym. Dotyczy on ludzkiej wolności. Skierowana przeciwko ziemskim utopiom myśl Benedykta XVI przekłada się na głęboką troskę o ochronę i wspieranie ludzkiej wolności, którą trzeba brać pod uwagę przy wszelkim dążeniu do sprawiedliwości. Ludzie potrzebują przestrzeni, by dokonywać wolnych wyborów, również w warunkach ekonomii globalnej. Decyzje te, podkreśla Papież, „nie są [...] nigdy po prostu podejmowane za nas przez innych – w takim bowiem przypadku nie byłibyśmy już wolni” (tamże, nr 24). Oczywiście Papież nie utożsamia wolności z wolną wolą oderwaną od rozumu naturalnego i od prawdy (a zatem nie popiera koncepcji wolności, która przeważa dziś w myśli świeckiej i dominuje wśród tych, którzy sami określają się jako chrześcijanie „liberalni”). Benedykt XVI podkreśla jednak, że chociaż struktury stojące na straży sprawiedliwości są ważne i konieczne, „nie mogą [...] i nie powinny pozbawiać człowieka wolności” (tamże). I dodaje: „Jeśli istniałyby struktury, które nieodwołalnie ustanowiłyby jakiś określony – dobry – stan świata, zostałyaby zanegowana wolność człowieka, a z tego powodu ostatecznie struktury takie nie byłyby wcale dobre” (tamże).

Paradoksalnie jednak te same okoliczności pozostawiają przestrzeń dla wielkiego rozwoju dóbr duchowych, moralnych, i materialnych, jakie można osiągnąć dzięki ludzkiej wolności. Pozwalają one na przykład „każdemu pokoleniu” na „wnoszenie wkładu w ustalenie przekonującego ładu wolności i dobra, który byłby pomocny dla przyszłego pokolenia jako wskazówka, jak właściwie korzystać z wolności ludzkiej, a w ten sposób dałby, oczywiście w granicach ludzkich możliwości, pewną gwarancję na przyszłość” (tamże, nr 25). Pozostawiają one również człowiekowi wolność do nawiązywania relacji opartych na miłości – w tym relacji z kochającym Bogiem – które z definicji wykraczają poza relacje oparte na sprawiedliwości i je dopełniają. I na koniec warto podkreślić za Benedyktem XVI, że struktury, które nie tłumią ludzkiej wolności, lecz ją szanują, otwierają drogę do autentycznego rozwoju człowieka, do którego wezwani są wszyscy ludzie, lecz każdy musi indywidualnie podjąć decyzję, czy go wybiera. „Integralny rozwój ludzki – przypomina Benedykt XVI – zakłada odpowiedzialną wolność osoby i ludów: żadna struktura nie może zagwarantować owego rozwoju niezależnie od odpowiedzialności ludzkiej i ponad nią” (*Caritas in veritate*, nr 17). Jeśli mówimy zatem o integralnym rozwoju ludzkim, musimy pamiętać, że żaden rodzaj strukturalnej zmiany dokonywanej w imię sprawiedliwości nie może zastąpić wolnego wy-

boru dobra, dokonywanego przez konkretnego człowieka. W tym też duchu Sobór Watykański II naucza, że kondycja ta jest okazją, by „krzewić [...] na ziemi [...] godność ludzką, wspólnotę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej zapobiegliwości”, które są antycypacją Królestwa niebieskiego i które będą tam oczyszczone ze wszystkiego brudu, rozświecone i przemienione, gdy Chrystus odda Ojcu «wieczne i powszechne królestwo: królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju»⁷.

*

Podjęcie przez Benedykta XVI metody powrotu do źródeł w nauczaniu społecznym Kościoła i postawienie wyraźnego akcentu na klasyczne chrześcijańskie rozumienie idei takich, jak miłość, eschatologia i utopia, może budzić krytykę zasadzającą się na twierdzeniu, że myśl Papieża raczej podkreśla ograniczenia i kres niż przedstawia jakikolwiek pozytywny program. W pewnym sensie jest to prawda. Na innym poziomie jednak podejście to stanowi odzwierciedlenie faktu, że chociaż etyka katolicka jest bardzo stanowcza, jeśli chodzi o to, czego czynić człowiekowi *n i e w o l n o*, pozostawia ona również jednostkom i wspólnotom znaczną przestrzeń decyzji dotyczących konkretnych sposobów uczestnictwa w podstawowych dobrach moralnych, które stanowią istotę rozwoju ludzkiego i jego integralności. Z tego punktu widzenia ponowne skupienie uwagi na ortodoksyjnym chrześcijańskim rozumieniu miłości służy poszerzeniu i pogłębieniu naszego myślenia na temat tego, jak i dlaczego powinniśmy wybierać realizowanie dobra w złożonych i zmieniających się warunkach, jakich dostarcza nieustannie integrująca się gospodarka światowa. Chociaż sprawiedliwość jest ważna, Kościół od swoich początków zawsze postrzegał miłość jako jeszcze bardziej fundamentalną. Jeśli chrześcijanie będą ten aksjomat traktować poważnie, nie tylko nie pozwoli on, by ich poszukiwanie globalnej sprawiedliwości ekonomicznej uległo degeneracji i przekształciło się w kolejną świecką ideologię, ale również sprawi, że ich działania nabiorą zupełnie nowego charakteru.

Prawdą jest również to, że antyutopijne spojrzenie, do którego zachęca w swoim nauczaniu społecznym Benedykt XVI, nie zawsze w oczywisty sposób wskazuje, jak powinny kształtować się konkretne, roztropnościowe decyzje katolików, na przykład ich stosunek do roli państw narodowych w globalnym rynku. Zapewne jednak Benedykt XVI świadomie obrał tę właśnie drogę, aby przypomnieć i podkreślić, że w nauczaniu społecznym Kościoła zawsze obecnym jest *p r y m a t p r z e m i a n y o s o b o w e j*, gdy celem jest wprowa-

⁷ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 39.

dzanie zmian, które będą zgodne z Ewangelią. Chrześcijanie stają dziś przed wielką pokusą nadmiernego skupienia się na kwestiach dotyczących przemiany strukturalnej. Tendencja ta zarysowała się już na początku epoki nowoczesności, kiedy to pojawiło się podzielane przez wielu przekonanie, że jeśli tylko potrafilibyśmy poprawnie zaprojektować świat, to wszelkie problemy ekonomiczne można by rozwiązać. Usunięcie niesprawiedliwych struktur, jak systemy celne i protekcjonizm czy aparat ręcznego sterowania gospodarką, jest oczywiście ważne, jeśli katolicy pragną wnieść swój wkład do bardziej sprawiedliwego globalnego porządku ekonomicznego. Problemy człowieka ostatecznie wymagają jednak czegoś więcej niż tylko rozwiązań strukturalnych. Nawet najbardziej sprawiedliwy ustrój świata – podkreśla Benedykt XVI – okazuje się bowiem niewystarczający do powstania wolnego ludzkiego społeczeństwa, które stara się antycypować królestwo niebieskie (nie próbując go natychmiast tu i teraz realizować). Jak przypomina Benedykt XVI: „Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna. [...] Zawsze będzie istniało cierpienie, które potrzebuje pocieszenia i pomocy. Zawsze będzie samotność. Zawsze będą sytuacje materialnej potrzeby, w których konieczna jest pomoc w duchu konkretnej miłości bliźniego” (*Deus caritas est*, nr 28).

Ekonomista John M. Keynes znany jest między innymi dzięki powiedzeniu: „w długiej perspektywie wszyscy umrzemy”⁸. Horyzont postrzegania „długiej perspektywy” przez Benedykta XVI jest jednak całkiem inny. Jeśli chodzi o szersze pojmowanie ekonomii globalnej oraz kwestii społecznej, apeluje on do ludzi, aby przeżywali swoją polityczną i ekonomiczną egzystencję – tak w perspektywie krótkiej, średniej, jak i długiej – ze świadomością, że życie w prawdzie jest ważne w wymiarze *w i e c z n o ś c i*, i w taki sposób, jak gdyby na tym świecie możliwe było zrealizowanie chociażby *w z g l ę d n e j* sprawiedliwości, i aby poważnie traktowali przykazanie miłości, upatrując w nim coś, co dopełnia to, czego wypełnić nie potrafi sama sprawiedliwość. Trudno wyobrazić sobie przesłanie bardziej radykalne. Jest ono jednak integralnie związane z chrześcijańską Ewangelią, która leży u korzenia nauczania społecznego Kościoła.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

⁸ J.M. K e y n e s, *A Tract on Monetary Reform* (1923), Prometheus Books, New York 2000, s. 80 (przyp. tłum.).

U ŹRÓDEŁ SPOŁECZNEJ MYŚLI KOŚCIOŁA

Chrześcijańska troska o innych ludzi ma się kierować przede wszystkim ku ubogim. Ubóstwo materialne to oczywiście bardzo istotny problem, jednakże tym, co stanowi najważniejszy przedmiot troski, jest ubóstwo duchowe. Pomoc materialną niesie wiele organizacji, niekoniecznie chrześcijańskich czy katolickich. Ograniczenie się do tego wymiaru pomocy oznaczałoby jednak poddanie się pokusie, którą szatan podsuwa przed oczyma głodującym na pustyni Jezusowi.

Nauczanie społeczne Kościoła ma swoje źródło, z którego wypływa, i fundament, na którym jest w całości zbudowane. Tym źródłem i fundamentem jest Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie zawarta w Ewangeliach i całym Nowym Testamencie. Wszystkie treści, konstatacje, normy, oceny i zalecenia społecznego Magisterium z niego się wywodzą. Są i winny być jego emanacją, weryfikowaną w kontekście aktualnego stanu społeczeństw, gospodarki, kultur. W takim sensie stanowią one pochodną Dobrej Nowiny. Z tego też powodu wszystkie dokumenty społeczne Kościoła, tworzące korpus tego nauczania, zawierają pewne stałe wątki, niezależnie od epoki, okoliczności i osoby kolejnego papieża. Bez wątpienia do wątków tych należy przede wszystkim kwestia ubóstwa. Św. Paweł w listach do pierwszych chrześcijan mówi bardzo wyraźnie: róbcie, co należy, zawsze jednak pamiętając o ubogich. Względ na ubogich stanowi zatem papiererek lakmusowy chrześcijańskiego postępowania w wymiarze społecznym, wspólnotowym. Stawianie silnego akcentu na ten wymiar życia i działania zaowocowało tak zwaną opcją preferencyjną na rzecz ubogich w dziele Soboru Watykańskiego II. Dlatego też encykliki, adhortacje, listy i inne dokumenty Kościoła w odbiorze czytelnika „zewnątrznego” czy pobieżnego mogą wydawać się nudnawe, jakby szare, niewnoszące nic nowego. Lektura dokonywana oczami wiary pozwala postrzegać je jednak inaczej, zawsze bowiem odnosi ich treść do ewangelicznego korzenia.

Wobec powyższego sposobu rozumowania można wysunąć następujące zastrzeżenie. Otóż niektóre dokumenty społeczne Kościoła skierowane są nie tylko do członków Kościoła, ale też „do wszystkich ludzi dobrej woli”. Oznacza to, że analiza rzeczywistości świata, wnioski i apele dotyczą także ludzi spoza Kościoła, również nieochrzczonych czy wyznających inną religię. Do określonego sposobu myślenia i postępowania wezwani zostają zatem wszyscy, nie tylko chrześcijanie. Z tego też powodu pewne etyczne wezwania Kościoła są formułowane w sposób bardziej umiarkowany, radykalna postawa chrześcijańska musi bowiem wypływać z wiary w realną moc zbawczą Jezusa

Chrystusa. Osoba pozostająca poza tą wiarą (sam fakt formalnej przynależności do Kościoła katolickiego również wiary nie daje) nie może mieć doświadczenia mocy Chrystusa, a wymaganie postaw radykalnych od takiego człowieka byłoby nieznosnym moralizmem¹.

ISTOTA

Co stanowi istotę chrześcijańskiego orędzia? Jego szczególny, wyjątkowy charakter, jego *differentia specifica*, wynika z Dobrej Nowiny, która głosi, że Bóg kochający tak samo każdego człowieka – w bezwarunkowy, nieznanym ludziom sposób – widząc jego udręczenie, posłał swego Syna, Jezusa, jako Chrystusa, aby stawszy się człowiekiem, zwyciężył śmierć, głosi, że Jezus żyje i w Duchu Świętym daje wierzącym w Niego życie wieczne. Z powodu znanego tylko Bogu historia zbawienia człowieka zainicjowana została i dokonała się pośród wybranego przez Niego ludu żydowskiego. Mesjasz musiał być Żydem, aby objawienie miłości i mocy Boga dokonało się właśnie jako spełnienie historii tego ludu.

Na czym polega głębokie udręczenie człowieka? Nie płynie ono z niewoli zewnętrznej, chociaż początkowo, jako pierwowzór wszelkiej niewoli, miała ona taki właśnie, powiedzielibyśmy: polityczny i społeczno-ekonomiczny, charakter (niewola egipska jako typ wszelkiej niewoli). Jednakże najbardziej istotna niewola – ta, dla wyzwolenia z której posłany został Jezus Chrystus – to niewola grzechu albo, mówiąc inaczej, uwięzienie we własnym „ja”: immanentny stan ludzkiej natury, egoizm, który nie pozwala być w pełnej jedności z każdym człowiekiem i kochać go takim, jakim jest. W rezultacie relacje międzyludzkie, i to na różnych poziomach, zostają zakłócone, skażone.

Nowość, którą przynosi Jezus, wyraża się w słowach: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół” (Łk 6, 27-38). Dotyczą one stosunku do tych, którzy w jakikolwiek sposób są przeciwni mojemu „ja”: postępowaniem, poglądami, mentalnością, kulturą, krótko mówiąc – swoim „ja”, które staje w konflikcie z moim „ja”. Z tej niewoli, która uniemożliwia bycie prawdziwie i do końca człowiekiem, wyzwala Chrystus. W życiu konkretnej osoby wyzwolenie to nie dokonuje się raz na zawsze, lecz w nieustannym odnajdywaniu osobistej relacji z Bogiem Ojcem i z Jezusem Chrystusem, co jest możliwe dzięki Duchowi Świętemu, bez którego człowiek nie może nawet uczynić kroku w tym kierunku. Tu dopiero pojawia się prawdziwy, egzystencjalny i duchowy sens krzyża. Czy krzyż – znajdujący się wewnątrz, nie na zewnątrz człowieka – jest przekleństwem, które trzeba zwalczać lub od niego uciekać, czy też doświadczeniem miłości

¹ Zob. J. Grosfeld, *Chrześcijaństwo nie jest moralnością*, „Więź” 2005, nr 10(564), s. 77-83.

Boga? Chrystus poprzez swoje dzieło paschalne odpowiada jasno: Krzyż jest znakiem zwycięstwa nad śmiercią egzystencjalną i fizyczną. Jak mówi św. Paweł, miłość zwycięża śmierć, jest od niej mocniejsza (por. 1 Kor 15, 54-57; Rz 8, 35-39).

Jezus oznajmia swoim uczniom, że znakiem, po którym ludzie będą ich poznawać, jest miłość ukrzyżowana i jedność. Z tego źródła po wielu wiekach zrodziło się w Kościele sformułowanie trzech chrześcijańskich zasad życia społecznego: solidarności, pomocniczości i dobra wspólnego. Nie mają one, jak wspomniałem, owego pełnego, radykalnego wymiaru Ewangelii, który dotyczy ludzi idących drogą wiary, jednakże jego ogólny kierunek pozostaje zachowany: jest nim troska o innych („Weselcie się z tymi, którzy się weselą, płaczcie z tymi, którzy płaczą” – Rz 12, 15), poszanowanie wolności i autonomii drugiego, ograniczenie dążenia do własnego dobra, tak by nie kolidowało ono z dobrem innej osoby. Jest rzeczą charakterystyczną dla chrześcijaństwa, że na pierwszym miejscu – bez względu na okoliczności – stawia ono pojedynczą osobę z jej wolnością, a dopiero na drugim wspólnotę, społeczność, grupę. Wszelkie izmy, jak nacjonalizm, faszyzm, komunizm, fundamentalizm, czynią odwrotnie, głosząc pierwszeństwo zbiorowości, z którą się utożsamiają, i podporządkowując jednostkę celom i interesom grupy.

Chrześcijańska troska o innych ludzi ma się kierować przede wszystkim ku ubogim. Ubóstwo materialne to oczywiście bardzo istotny problem – stąd cała misja i działalność charytatywna – jednakże tym, co stanowi najważniejszy przedmiot troski, jest ubóstwo duchowe. Pomoc materialną niesie wiele organizacji, niekoniecznie chrześcijańskich czy katolickich. Dzielenie się swoimi pieniędzmi jest widocznym i mocnym znakiem nieobojętności na los człowieka. Rabinowie mówią: Przykazanie „Będziesz kochał Boga ze wszystkich swych sił” (por. Pwt 6, 5) oznacza, że czynić to będziesz za pomocą wszystkich twoich pieniędzy (a nie tylko tych, których masz nadmiar), gdyż w pieniądzu pokładasz nadzieję. Jezus wielokrotnie dawał dowody na to, że trzeba troszczyć się o ludzi, którzy żyją w biedzie. Ograniczenie się do tego wymiaru pomocy oznaczałoby jednak poddanie się pokusie, którą szatan podsuwa przed oczy głodującemu na pustyni Jezusowi. Można ją sformułować w sposób przewrotny, parafrazując odpowiedź Jezusa: „Nie samym słowem żyje człowiek, ale chlebem”. Przeakcentowanie materialnego wymiaru ubóstwa pojawia się nierzadko także w Kościele. Idea: dajmy im jeść, potem zobaczymy, właściwa była nie tylko lewicującym nurtom kościelnym, myślenie tego rodzaju można było bowiem zaobserwować zwłaszcza w drugiej połowie dwudziestego wieku, a i dzisiaj charakterystyczne jest ono dla wcale niemałej liczby księży i ludzi świeckich. Niewątpliwie łatwiej – mimo że niełatwo – jest dać pieniądze (nie za wielkie!), niż narażać się na ośmieszenie i odrzucenie, głosząc Dobrą Nowinę ubogim. Przy okazji należy wyraźnie stwierdzić, ujmując rzecz szerzej,

że walka z niesprawiedliwością, choćby uzasadniona rzeczywistą sytuacją, może oznaczać dla chrześcijan „zastępowanie Boga” i wzięcie historii w swoje ręce.

Prawdziwe ubóstwo to stan, który polega na braku jakiejkolwiek nadziei. W istocie chodzi tu o nadzieję, według której życie jest silniejsze od śmierci: śmierci egzystencjalnej, duchowej, oraz śmierci biologicznej, będącej jej fizycznym wyrazem. Czy rzeczywiście istnieje? Jeśli tak, to jaki sens ma moje życie? Skąd pochodzę i dokąd zmierzam? Jak pisze Benedykt XVI: „Jedną z form najgłębszego ubóstwa, jakiego człowiek może doświadczyć, jest samotność. W gruncie rzeczy także inne rodzaje ubóstwa, łącznie z materialnymi, rodzą się z izolacji, z tego, że nie jest się kochanym albo z trudności kochania. Ubóstwo często rodzi się z odrzucenia miłości Bożej, z pierwotnego tragicznego zasklepienia się w sobie człowieka, który uważa, że sam sobie wystarcza albo że jest tylko zjawiskiem nieistotnym i przejściowym, «obcym» we wszechświecie, powstałym z przypadku. Człowiek jest wyalienowany, kiedy jest sam albo jest oderwany od rzeczywistości, kiedy rezygnuje z myślenia i wiary w pewien Fundament”².

Niezdolność człowieka do przekroczenia pewnego progu egoizmu w relacji z drugim wynika z oderwania od Stwórcy, od jego źródła i korzenia. Człowiek żyje wówczas w faktycznej izolacji od innych, nawet jeśli jego życie społeczne jest intensywne. Fundamentalna samotność, jakiej doświadczamy i której na rozmaite sposoby próbujemy zaradzać, zawsze była, jest i będzie podstawowym problemem ludzkości. Dlatego zajmuje ona tak poczesne miejsce w rozważaniach filozoficznych wszelkich epok³. Niezgoda na sytuację duchową człowieka najczęściej prowadzi do dokonywanej na rozmaite sposoby ucieczki od nieznosnej rzeczywistości. Rezultatem jest wszelkiego rodzaju alienacja i idolatria. Idole, bożki, o których tak często mówi Biblia, są właśnie tymi złudnymi źródłami szczęścia, którego, jak wciąż powtarzają prorocy, dać nie mogą.

Jeśli tak, to staje się jasne, dlaczego przepowiadanie Dobrej Nowiny jest centralną, najważniejszą rolą Kościoła i chrześcijanina. Tylko bowiem sama istota orędzia chrześcijańskiego sięga do prawdziwego źródła ludzkiego cierpienia. Wszystkie pozostałe zadania z tej roli wynikają i choć trudno nazwać je drugorzędnymi, to nie mogą zastępować misji podstawowej. Jeżeli jedynym rozwiązaniem najgłębszego problemu człowieka jest wiara, a „wiara bierze się

² B e n e d y k t XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, nr 53.

³ W sposób szczególny pisali o tym Søren Kierkegaard i Martin Buber. Zwracali oni uwagę na tragiczną samotność człowieka w świecie i wobec Boga, na jego lęk i rozpacz, a także na wieczną niedoskonałość natury ludzkiej. Zob. też: M. de U n a m u n o, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984.

ze słuchania” (Rz 10, 17), to rezygnacja z dzielenia się tym, co dotyczy wymiaru dla człowieka najistotniejszego, jest grzechem tak wielkim, że zaniechanie to przekreślałoby sens istnienia Kościoła i chrześcijaństwa. Egoizm rodzi konieczność samoobrony i – logicznie biorąc – osądzanie innych ludzi jako złych, grzesznych i tak dalej, a w rezultacie skutkuje nieznosnym moralizmem, który ludzi tych dodatkowo pogrąża w nieistnieniu. W takim razie orędzie, które głosi, że Bóg kocha tak samo każdego człowieka, ponieważ ze swej istoty, w sposób naturalny człowiek jest grzesznikiem, stanowi jedyny ratunek i lekarstwo na bezsens życia, rozpacz i biorącą się stąd walkę o swoje „ja”, która rodzi wszelkiego rodzaju przemoc.

ŚWIADECTWO

Za pierwszą encyklikę społeczną Kościoła uważa się *Rerum novarum* Leona XIII z roku 1891. Próbując jednak sięgnąć do samych źródeł, czyli do Nowego Testamentu, można wskazać na List do Filemona autorstwa św. Pawła. Widoczna jest w nim pewna myśl przewodnia, właściwa dla wszystkich, późniejszych o niemal dwa tysiące lat, dokumentów społecznego Magisterium. Łączą się w tym Liście elementy duchowe z materialnymi, osobiste z grupowymi, ekonomiczne ze społecznymi, prawnymi i politycznymi. Św. Paweł pisze do Filemona, właściciela zbiegłego niewolnika imieniem Onezym, który znalazł u Pawła schronienie. Obaj – pan i niewolnik – pod wpływem Apostoła uwierzyli w Jezusa jako Chrystusa. Z tego też powodu Paweł czuje się uprawniony, by zwrócić się do bogatego kolosanina, by po chrześcijańsku przyjął z powrotem zbiega, traktując go jak brata w Chrystusie. Nie prosi go, by niewolnika wyzwolił, nie potępia instytucji i prawa, lecz domaga się innego sposobu potraktowania winnego. W ten sposób, zgodnie z chrześcijańskim prawem miłości braterskiej, Onezym w posłuszeństwie wróci do Filemona, a ten ostatni nie wymierzy surowej, brutalnej kary, którą – w przypadku zbiega – było wypalenie znaku hańby na czole.

Fakt bycia chrześcijaninem, oznaczający wszczepienie przez chrzest w paschalne dzieło Jezusa Chrystusa, który przeprowadza ze śmierci do życia, rodzić ma zmianę postaw i mentalności, całego sposobu egzystencji. Skoro jednak chrześcijaństwo nie oznacza rewolucji społecznej w nowoczesnym rozumieniu politycznym, lecz przede wszystkim przemianę duchową, to św. Paweł, a za nim cały Kościół, nie głoszą wezwania do obalania niesprawiedliwych instytucji i takiegoż porządku. Zdają sobie bowiem sprawę, że z powodu ograniczeń natury człowieka przemoc rodzi przemoc i przyczynia się do intensyfikacji spirali zła. Bardzo mi się podoba sformułowanie, które w reakcji na zarzut, iż powrót do źródeł grozi chrześcijaństwu separowaniem się od życia politycznego,

mówi, że najlepszą, najprawdziwszą polityką jest dawać człowiekowi możliwość odrywania się od korzenia zła, który tkwi w jego sercu, nie zaś na zewnątrz.

Bóg zawsze chce przemawiać do ludzkiego serca. Czyni to zazwyczaj przez innych ludzi, choć nie tylko przez nich. W społeczeństwach zsekularyzowanych dotychczasowa, tradycyjna „mowa” Kościoła już od dawna się nie sprawdza. Znaki i symbole religijne, które niegdyś były dla wszystkich Europejczyków czymś oczywistym – co nie znaczy, że były dogłębnie czy choćby prawidłowo pojmowane – w umyśle postnowoczesnego człowieka nie przywołują żadnej głębszej, duchowej rzeczywistości. Msza Święta, kościół, ksiądz, ołtarz, sakramenty nic już dla niego nie znaczą, więc odwoływanie się do nich jest nieskuteczne. Dlatego Bóg wzbudził najpierw Sobór Watykański II, a potem, jako jego owoce, nowe rzeczywistości w Kościele. Ich rolą jest prowadzić ludzi do wiary dojrzałej, nie zakładając istnienia jakiegokolwiek wiary ani świadomości religijnej, lecz posługując się najpierw i zawsze osobistym świadectwem życia.

Świadectwo, o którym mowa, ma za punkt wyjścia doświadczenie bezsensu cierpienia, bezsensu życia, jałowości wszelkich relacji i działań ludzkich. Ubóstwo duchowe ma miejsce wówczas, gdy staję się świadomy własnej bezradności wobec sytuacji egzystencjalnej⁴, gdy nie znajduję też żadnej pomocy w stawianiu czoła najgłębszej prawdzie życiowej: jestem sam, cierpię, miotam się, nie jestem bezwarunkowo kochany ani, co gorsze, sam nie mogę tak kochać, mimo że do tego przecież jestem stworzony. Nigdzie nie znajduję ratunku. Człowiek, który będąc nawet do pewnego stopnia świadomy swej trudnej sytuacji, a także uwarunkowań innych ludzi, zachowuje przekonanie, że nie jest z nim całkowicie źle, wciąż trwa w pewnej ułudzie. Taki stan unieumożliwia mu uznanie się za bezradnego. Bóg i religijność są wtedy jedynie dodatkiem – choćby nie wiadomo jak ważnym – do własnego „ja”, które rządzi życiem. Osobie takiej wciąż jest daleko do zrozumienia słów Boga: Jestem Bogiem żywych, nie umarłych (por. Mt 22, 32), „Kładę przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie” (Pwt 30, 19), „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (J 11, 25). Człowiek, o którym tu mowa, pozostaje w zamkniętym kręgu śmierci, odnoszą się do niego słowa Apokalipsy: „Ty bowiem mówisz: «Jestem bogaty» [...] i «niczego mi nie potrzeba», a nie wiesz, że [...] jesteś nieszczęsny i godzien litości, i biedny, i ślepy, i nagi” (Ap 3, 17). Przeciwnieństwo takiej postawy prezentował na przykład św. Ignacy Loyola, dla którego liczyła się jedynie chwała i wola Boga. Pewien diakon (i zapewne biskup) afrykański z Kartaginy przybrał sobie nawet łacińskie imię „Quodvultdeus”, czyli „czego chce Bóg”. Nie mamy tu do czynienia z bezrozumnym posłuszeństwem, lecz ze świadomym wyborem, zbudowanym na

⁴ Zob. D. K o w a l c z y k SJ, *Księża mówią kazania, czyli triumf heretyka Pelagiusza*, „Życie Duchowe” 2000, nr 7(21).

osobistym doświadczeniu, że wybory, plany i drogi Boga są dla mnie zawsze lepsze, nawet jeśli początkowo umysł czy raczej tak zwany zdrowy rozsądek (czytaj: moje ego) im się sprzeciwia.

Przekonanie o wielkim, rzekłbym: rozstrzygającym, znaczeniu stanu ubóstwa duchowego w relacji z Bogiem, czyli w odnajdywaniu własnego człowieczeństwa, wyraża Jezus w jednym z błogosławieństw: „Błogosławieni ubodzy” (Mt 5, 3; por. Łk 6, 20). Rzecz jasna Chrystus nie mógł mieć na myśli jedynie ubóstwa materialnego, gdyż całe Jego przesłanie wskazuje na wagę wewnętrznego, duchowego wymiaru człowieka, wymiaru, który następnie znajduje swój wyraz materialny. W tradycji judeochrześcijańskiej słowo „błogosławiony” oznacza „szczęśliwy”. Człowiek, który doświadczy swej duchowej biedy, który zobaczy, że nie jest w stanie sam wyzwolić się z niewoli grzechu i zła, uzna się za bezradnego i zawoła do Boga o pomoc – zazna szczęścia, ponieważ Bóg jest wierny i spełnia swe obietnice. Podobnego szczęścia płynącego z doświadczenia miłości i wierności Boga zaznał na końcu swej drogi wiary i życia Abraham, o którym Pismo mówi, że umarł „nasycony życiem”⁵. Przeszkodą w uznaniu się za słabego, złego i bezradnego jest przekonanie, że tracąc dobrą opinię o sobie u innych ludzi (nawet u spowiednika), utracę zarazem swoje „ja”, krótko mówiąc – stracę życie. Z tego też powodu jakże często, niemal zawsze, jest nam trudno przyznać się do winy, zwłaszcza wobec drugiej osoby czy osób, tym bardziej w wymiarze publicznym, społecznym.

WSPÓLNOTA

Człowiek, który w spotkaniu z Bogiem doświadcza możliwości wykraczania poza własne ograniczenia i bariery, oddawania części swego „ja”, wchodzenia w głębszą, bliższą relację z drugim, staje się zwiastunem Dobrej Nowiny, posłańcem miłości. Mówi o tym zarówno Pierwszy Testament ustami proroka Izajasza: „O jak są pełne wdzięku na górach nogi zwiastuna radosnej nowiny, który ogłasza pokój, zwiastuje szczęście, który obwieszcza zbawienie” (Iz 52, 7), jak i Testament Drugi⁶. Buduje się wówczas całkiem nowy rodzaj więzi społecznej. Pojawia się i rozwija świadomość własnych win wobec innych, a także możliwość ich wyznawania i prośby o przebaczenie.

Jest rzeczą znaną, że penitenci w Polsce – a z pewnością i w innych Kościołach lokalnych – spowiadają się na ogół w sposób indywidualistyczny,

⁵ „A gdy Abraham dożył lat stu siedemdziesięciu pięciu, zbliżył się kres jego życia i zmarł w późnej, lecz szczęśliwej starości, syt życia” (Rdz 25, 7-8).

⁶ Ten sam werset przywołuje św. Paweł: „Jak piękne stopy tych, którzy zwiastują dobrą nowinę” (Rz 10, 15).

próbując się jedynie „oczyścić z brudu”. Jest to taki typ religijności, według którego przed Bogiem człowiek musi być czysty, by Bóg go zaakceptował. Mamy tu do czynienia z bardzo głęboko zakorzenioną religijnością opartą na strachu przed Bogiem, który nie jest Bogiem Abrahama, Izaaka, Jakuba i Jezusa Chrystusa, lecz bogiem na podobieństwo bóstw pogańskich: greckich, rzymskich i wszystkich innych, z istoty swej nieprzychylnych człowiekowi. Bóstwa te pilnują własnych interesów, są bowiem projekcją ludzkich postaw i wyobrażeń. Widać jasno, że tego rodzaju mentalność religijna jest sprzeczna z istotą chrześcijaństwa i judaizmu, gdzie Bóg kocha człowieka jako grzesznika – może on tej miłości doświadczyć tylko wówczas, gdy przyznaje się do winy – nie zaś jako istotę nieskalaną żadnym złem. Taki „czysty” człowiek – często uważa on siebie za lepszego od innych i ich osądza – będąc „zdrowym”, nie potrzebuje przecież ratunku. Antropomorfizacja bóstwa, o której tu mowa, polega na przypisaniu mu cech ludzkiej natury, nacechowanej egoizmem. Stąd człowiek o religijności odnoszącej się do tak rozumianego Boga nie może doświadczyć akceptacji, miłości od innych ludzi, gdyż jest obwarowany murem lęku zbudowanym na fundamencie koniecznej obrony własnego życia, którego początkiem i końcem jest on sam⁷.

Postawa indywidualistyczna, nagminnie prezentowana w konfesjonałach, a tym bardziej rozpowszechniona wśród tych, którzy w ogóle z sakramentu spowiedzi nie korzystają, może mieć dwie przyczyny. Po pierwsze, jest rezultatem braku świadomości społecznego wymiaru złych czynów, grzechu. Po drugie, płynie z lęku przed szerszym i głębszym spojrzeniem na własne życie oraz przed ujawnieniem płynących stąd wniosków. Stan ten w przypadku katolików świadczy o nieprzyswojeniu sobie chrześcijańskiego orędzia, o braku właściwego rozumienia Dobrej Nowiny. Uważam, że poszukiwanie lekarstwa na chorobę, jaką jest nadmierny indywidualizm, oraz przezwyciężenie wielkich niedostatków wspólnotowego wymiaru Kościoła, winny stawać się pierwszoplanowym celem Kościoła w Polsce, gdyż problem ten dotyczy centrum jego misji. Poprzestać na zadowoleniu ze wciąż dużych – w porównaniu z innymi krajami europejskimi – wskaźników religijności, oznaczałoby zgodę na stopniową sekularyzację, która zawsze jest wynikiem słabego uwewnętrznienia wiary, rosnącego rozdziewu między wiarą a życiem, a w gruncie rzeczy promowania raczej religii niż wiary w zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa i Jego moc⁸.

⁷ Nie bez powodu zarówno Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI przedmiotem swych pierwszych encyklik uczynili centralne orędzie chrześcijaństwa, opiewające ów wyjątkowy, szczególnie stosunek Boga do swego stworzenia. Zob. encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis* i *Dives in misericordia* oraz Benedykta XVI *Deus Caritas est* i *Spe salvi*.

⁸ W ostatnim czasie niektórzy socjolodzy polskiej religijności twierdzili, że ich własne i cudze badania przeczą tezie o kryzysie religijności. Argument, że nadal dość wysokie (choć wykazujące tendencje spadkowe) są wskaźniki uczestnictwa w niedzielnej Mszy Świętej (dominantes), a także

Skądinąd wiadomo, że stosowanie wielkich kwantyfikatorów w ocenie mentalności społecznej często nie jest zasadne, a z pewnością bywa ułomne. Wprawdzie socjologia i psychologia społeczna nie mogłyby bez nich funkcjonować, trzeba jednak być świadomym ograniczeń, jakim podlega wnioskowanie w skali makrospołecznej. Niemniej pewne bardziej ogólne zjawiska, procesy i tendencje są zauważalne. W przypadku Kościoła kierowanie się jedynie wskaźnikami uzyskiwanymi w wyniku pomiarów statystycznych mogłoby prowadzić na manowce, gdyż wskaźniki te nie są w stanie uchwycić tego, co najistotniejsze – egzystencjalnego, a tym bardziej duchowego wnętrza badanej osoby. Dlatego dziwi, że poważni badacze zjawisk społecznych i religijności nierzadko zadowolają się powierzchownym obrazem i opisem rzeczywistości, pomijając to, co istotniejsze. Fakt ten zdumiewa tym bardziej, że znane są inne badania, które wskazują wyraźnie na istotny rozróżnienie między deklarowaną wiarą a akceptacją nauczania Kościoła⁹.

WOBEC KRYZYSU

Sensem istnienia Kościoła, co uwypukla dzieło Soboru Watykańskiego II¹⁰, nie jest ogarnięcie za wszelką cenę jak największych mas ludzi, lecz sam Jezus Chrystus i Jego dzieło zbawcze. Ludziom żyjącym w wewnętrznym zamknięciu, bez nadziei na rozwiązanie podstawowego dylematu ich życia, czyli śmierci, potrzebny jest silny strumień światła oświecający wyjście ratunkowe. Nawet największa liczba małych, słabych, ledwo widocznych i bardzo rozproszonych światełek nie pozwoli dojrzeć bramy wyjściowej, a zatem ratunku zapewnić nie może.

Często przywoływany nadmierny indywidualizm Polaków współistnieje ze zdolnością do wielkiej mobilizacji społecznej – która niekoniecznie oznacza istnienie więzi o charakterze wspólnotowym – przejawianej doraźnie przy wyjątkowych okazjach ogólnonarodowych, takich jak: rozmaite sposoby obe-

w sakramentach (np. comunicantes), może się wydawać zrozumiały w przypadku badaczy niereligijnych, jednakże budzi zdziwienie, gdy używają go naukowcy przyznający się do chrześcijaństwa i Kościoła. Świadczy to bowiem o pozostawaniu na powierzchni zjawisk, bez pogłębienia analiz i uwzględnienia innych badań, wskazujących na bardzo wybiórczy, „konsumpcyjny” czy instrumentalno-idolotryczny stosunek do Ewangelii, prawd wiary i nauczania Kościoła. Zob. np. *Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II*, red. T. Żukowski, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2009. Na ten temat pisałem polemicznie w tekście *Religijność, ale jaka?* („Chrześcijaństwo – świat – polityka” 2008, nr 2(6), s. 28-32).

⁹ Zob. np. prace ks. Józefa Baniaka: *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie* (Nomos, Kraków 2010) oraz *Między buntem a potrzebą akceptacji i zrozumienia* (Homini, Kraków 2009).

¹⁰ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.

ności Jana Pawła II, zagrożenie zewnętrzne, „Solidarność”, sytuacje katastrof (np. 10 kwietnia 2010 roku) czy klęsk żywiołowych. Znacznie słabsze są zdolności codziennego wychodzenia poza horyzont własnych interesów (choćby wzniosłych, jak religia czy poczucie honoru) zarówno na poziomie ogólnonarodowym, jak i wspólnot niższego rzędu. Liczne badania dowodzą, że polskie społeczeństwo charakteryzuje więź społeczna i swoista solidarność w ramach ograniczonych wspólnot, które cementują często egoistyczne interesy grupowe (w rodzinie, grupie zawodowej czy politycznej). Jednakże w sytuacjach wymagających rezygnacji z własnego „ja” na rzecz dobra wspólnego skłonność Polaków do solidarności znacznie słabnie.

Inspirujący dla rozważań nad kondycją wspólnotową polskiego społeczeństwa może być zbiór tekstów referatów z ogólnopolskiego Kongresu Socjologów, który odbył się w Zielonej Górze w roku 2007, opublikowany przez Polskie Towarzystwo Socjologiczne i Uniwersytet Zielonogórski¹¹. Warto w nim zwrócić szczególną uwagę na artykuł Marka Ziółkowskiego. Píše on: „Rozpatrując historię ostatnich kilku dziesięcioleci społeczeństwa polskiego, wyróżnić można trzy okresy. W pierwszym, epoce późnego PRL-u [...] w systemie wartości ważne były rodzina i grupy przyjacielskie, z drugiej – symbolicznie pojęta wspólnota narodowa. Słabe były więzi horyzontalne, niewiele było autentycznie funkcjonujących stowarzyszeń, większość organizacji było agendami państwa, «pasami transmisyjnymi» władzy do mas. Zatomizowane społeczeństwo nie považało państwa i jego instytucji, ale jednocześnie było od niego zależne, popadając często w wyuczoną bezradność. Stosowane strategie przystosowawcze, zarówno w oficjalnej, jak i szarej strefie, rzadko miały charakter kolektywny, dominowała ucieczka w prywatność [...]. Specyficznym okresem był przełom lat 70. i 80. Znaczna większość Polaków [...] od Sierpnia 1980 roku podjęła wspólne zbiorowe działania w ramach społecznego ruchu «Solidarności». «Solidarność» była jednak przede wszystkim wspólnotą protestu i odrzucenia. Kiedy w roku 1989 dawna opozycja przejęła władzę, poczucia wspólnoty starczyło jedynie na «miodowy miesiąc transformacji». Po [...] latach transformacji [...] popuła się epizodyczna wspólnota ogólnonarodowa z okresu «Solidarności». Zwiększyły się w wielu aspektach różnice i podziały społeczne. Generalnie wzmocniły się postawy indywidualistyczne, choć w wielu środowiskach pozostały kolektywistyczne oczekiwania i roszczenia wobec państwa. Przekształcając się i generalnie osłabiają stare więzi, tworzą się też więzi nowe, ale o bardziej ograniczonym, enklawowym zasięgu. Stara «próżnia socjologiczna» wypełnia się tylko w dość niewielkim stopniu, i to przez

¹¹ Zob. *Co nas łączy, co nas dzieli*, red. J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbalec, M. Zielińska, Polskie Towarzystwo Socjologiczne–Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2008.

działania i stowarzyszenia wspólnotowe o bardzo różnym, nie zawsze pozytywnym charakterze”¹².

Skoro Polacy – zgodnie ze składanymi deklaracjami i wynikami badań socjologicznych – wykazują wysoki stopień religijności, a zarazem charakteryzują się silnym indywidualizmem oraz słabością postaw wspólnotowych, słabym wyczuciem szeroko rozumianej wspólnotowości, to rodzi się pytanie o wpływ pierwszej z tych cech na drugą. Zazwyczaj przyjmuje się, że religijność, zwłaszcza chrześcijańska, wykazuje korelację pozytywną z uspołecznieniem wyznawców. Uspołecznienie to obejmuje zarówno postawy obywatelskie w rozumieniu politologicznym, jak i skłonność do współ-bycia z drugim człowiekiem. Ta ostatnia zdolność oznacza gotowość do poświęcania własnego dobra na rzecz drugiej osoby lub osób. „Uobywatelnienie” i „uspołecznienie” nie muszą oznaczać „uwspólnotowienia” relacji międzyludzkich. Różnicę tę widać w polskim społeczeństwie, w którym aktywność polityczna, a nawet społeczna, owszem, rośnie wraz ze stopniem religijności, lecz wcale nie jest ona równoznaczna z gotowością do rezygnacji z części swego „ja”. Mówiąc najkrócej: aktywność – tak, chęć nawracania się – nie.

Wydaje się, że w przypadku Polaków korelacja pozytywna: religijność–wspólnotowość, nie występuje w sposób powszechny. (Używam tutaj dużych kwantyfikatorów, które, jak wspomniałem wcześniej, nie są precyzyjnym ani wystarczającym narzędziem badawczym. Niemniej jednak dzięki nim można

¹² Oto dalszy fragment tego tekstu: „Polacy są [...] generalnie nastawieni umiarkowanie kolektywistycznie, a przebieg i skutki zmian systemowych spowodowały nawet nieznaczny wzrost postaw kolektywistycznych. Najbardziej indywidualistyczni są ludzie młodzi oraz najlepiej wykształceni [...]. Polski indywidualizm przybiera przy tym różne postaci [...]. Z jednej strony, jest to indywidualizm moralny i intelektualny, optymistyczny, podmiotowy, choć na pewno i egoistyczny. Z drugiej strony indywidualizm związany jest [...] z wizją złej natury ludzkiej i nieufnością wobec świata, i zakłada konieczność walki w obronie swej pozycji i interesów. Jest to indywidualizm obronny, oparty na pesymistycznej wizji świata i – paradoksalnie – łączący się czasem z wyczuleniem na dobro także i innych [...] jednostek [...]. Społeczeństwo polskie funkcjonuje więc przede wszystkim jako wspólnota symboliczna, mobilizująca się w obliczu nadzwyczajnych wydarzeń. Poszczególne jego grupy potrafią poprzez zbiorowe działania zabiegać także o swoje partykularne, ekonomiczno-socjalne interesy. Niezwykle słabo działa jednak we współczesnej Polsce wspólnota obywatelska. Prawie nie działają zinstytucjonalizowane środki wyrażania wspólnej troski o sprawy publiczne, o dobro wspólne. Jak to określa Śpiewak, w Polsce występuje ucieczka od wolności obywatelskiej, a funkcjonuje wolność apolityczna, w której nie ma poczucia zobowiązań wobec innych ludzi, a jest raczej szukanie sobie niszy, do której nikt nie będzie się wtrącał. Polacy myślą i działają więc ciągle głównie jako naród kulturowy (ethnos), nie mają natomiast zbyt rozbudowanego poczucia wspólnoty obywatelskiej (demos), czyli wspólnoty obywateli płacących podatki i wspólnie zatroskanych o kształt państwa. Polacy realizują swą wolność najbardziej w roli konsumentów, słabiej w roli producentów, a najsłabiej w roli aktorów życia publicznego, są dumni raczej z historii (a zwłaszcza cierpień narodu) niż z ustroju i osiągnięć demokratycznego państwa”. M. Zieliński, *Indywidualizm a działania wspólnotowe w Polsce na początku XXI wieku*, w: *Co nas łączy, co nas dzieli*, s. 325-340.

dostrzec pewne ogólne, „grube” tendencje). Skąd zatem owa dziwna rozbieżność? Moim zdaniem bierze się ona ze specyfiki polskiej religijności, która choć bardzo rozpowszechniona, o czym świadczy statystyka, często opiera się na pojmowaniu relacji z Bogiem w sposób właściwy dla religijności naturalnej, która zbudowana jest na lęku przed Nim. W religijności tej Bóg nie jest miłującym Ojcem, który prowadzi historię dla dobra człowieka, lecz groźnym, surowym Sędzią, czyhającym na ludzkie grzechy, by móc za nie karać. Człowiek w ten sposób religijny, stara się Bogu przypodobać, obłaskawić, rzekłbym: przekupić, byle tylko nie uczynił mu nic złego. Religijność ta, przeniknięta idolatrią, nacechowana jest właśnie indywidualizmem, relacja z Bogiem nie przekłada się zaś w niej na relacje międzysobowe, a na pewno nie przyczynia się do burzenia murów między ludźmi. Skoro na pierwszym miejscu znajduje się własne życie i bezpieczeństwo, drugi człowiek zawsze będzie tym, kto zagraża mojemu „ja”. Postawa obronna charakteryzuje nie tylko ludzi świeckich, ale często także osoby duchowne.

Pożyteczna tu może być przypowieść ewangeliczna o Marcie i Marii. Powszechnie przyjmuje się jej powierzchowną i nieprawdziwą interpretację, według której Marta reprezentuje w chrześcijaństwie charyzmat czynny, a Maria charyzmat kontemplacyjny. Tymczasem interpretacja właściwa, zgodna ze słowami Jezusa Chrystusa, ukazuje Martę jako „aktywistkę”, która – wciąż zabiegana – nie słucha słów Jezusa, a bez słuchania nie będzie miała możliwości nawrócenia, bo nawet nie usłyszy Jego wezwania i nie rozpozna woli Boga. Maria dlatego „obrała najlepszą część” (Łk 10, 42), że słucha.

Paternalizm, tak często spotykany wśród ludzi Kościoła, stanowi przejaw wspomnianej tendencji do zabezpieczenia swego „ja”. Stanowi on przeciwieństwo ubóstwa duchowego i jest bardzo poważną przeszkodą w realizacji przez Kościół jego podstawowej misji. Na ten wymiar życia religijnego członków Kościoła zwraca uwagę na przykład Otto Neubauer. Píše on: „Sobór [Watykański II – J.G.] na nowo ukierunkował Kościół na ubogiego, cierpiącego i służącego Chrystusa. Ojcowie Soborowi wskazali wyraźnie na to, co jest istotą samoświadomości Kościoła: Chrystusa, który «stał się ubogi» i uniżył samego siebie. [...] Czy «zwierzchnictwo» kościelne, kler i świeccy za bardzo nie pomylili po Soborze nakazu «służby» i «ratowania» ze źle pojętym wywieraniem wpływu społecznego, znaczeniem czy w końcu z władzą? Dlaczego Kościół przez wielu w społeczeństwie postrzegany jest jako mistrz w stawaniu w obronie samego siebie, mimo że ciągle traci na znaczeniu? [...] W całej historii Kościoła duże ruchy reformatorskie były z reguły prowadzone przez ludzi, którzy sami byli «ubodzy», «prości» i «przemienili się». Przytoczyć można liczne świadectwa z ostatnich dziesięcioleci. Wielki przykład Jana Pawła II nie jest tu jedyny. Oni wszyscy zrozumieli, że Kościół przede wszystkim sam jest powołany, aby okazywać się «ubogim», «sługą» ludzkości. Kościół nie musi się zachować

wywać, jak gdyby był czymś nieskazitelnym – bez zarzutu albo przynajmniej czymś lepszym. Nie, w rzeczywistości jest on ubogi, nie tylko dlatego, że sam składa się z grzeszników, lecz dlatego, że jego Głowa, Jezus Chrystus, choć sam był bez grzechu, uczynił siebie ubogim. Ubóstwo czyni Kościół wolnym dla prawdy, a więc również uczciwym, ludzkim, przystępnym i w ogóle zrozumiałym dla człowieka w naszym społeczeństwie. Być ubogim oznacza przy tym przede wszystkim gotowość przyjęcia wszystkiego od Boga i akceptację własnej słabości. Taki «ubogi» Kościół nie ma ambicji w pełni «panować nad ewangelizacją», lecz robi miejsce dla Boga. W misji sam staje się ewangelizowany”¹³.

*

Słowa Jana Pawła II o naglącej potrzebie nowej ewangelizacji, wypowiediane od początku pontyfikatu (m.in. w encyklice *Redemptoris missio* z roku 1990) odnosiliśmy do zsekularyzowanych krajów Zachodu, nie do religijnej Polski. Jednakże już wtedy nie ulegało wątpliwości, że dotyczą one również polskiego społeczeństwa, także tak zwanych wiernych w Kościele. Papież mówił o ewangelizacji zarówno tych ludzi, którzy Dobrej Nowiny nigdy jeszcze nie słyszeli, jak i tych, którzy wprawdzie są w Kościele lub na jego obrzeżach, lecz potrzebują głębokiej zmiany mentalności religijnej¹⁴.

¹³ O. Neubaer, *Ześć z wysokiego rumaka. O wspólnej misji księży i świeckich*, tłum. D. Krajewska, K. Śniegocka, „Chrześcijaństwo – świat – polityka. Zeszyty społecznej myśli Kościoła” 2010, nr 1(10), s. 17n. Otto Neubauer, dyrektor Institut für Evangelisation w Wiedniu, współpracownik arcybiskupa Wiednia kardynała Christopha Schönborna, pisze dalej: „Podczas jednej z uroczystości związanych z uznaniem statutów nowej Wspólnoty świeckich przez Radę do Spraw Świeckich w 1998 roku, odpowiedzialny zaś biskup mówił, ku zdziwieniu słuchaczy, iż koniecznym świadectwem dziś jest to, by Kościół «ewangelizował wśród ubogich jako ubogi». [...] Teolog soborowy Józef Ratzinger, a obecny papież Benedykt XVI, wyraźnie uwypukla powyższą kwestię. Prawdziwa świętość nie polega na tym, aby się oddzielić. Przeciwnie, świętość Jezusa «przejawiała się w kontaktach z grzesznikami, którymi [...] otaczał się tak dalece, że Jego uczyniono ‘grzechem’ i że poniósł przekleństwo Prawa w wyroku śmierci, że podzielił los zbrodniarzy» (por. 2 Kor 5, 21; Gal 3, 13). [...] Nie dość często potrafimy przyjąć do siebie pierwsze zdania konstytucji [...] *Gaudium et spes* i konkretnie zastosować je w życiu: «Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych; i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałoby oddźwięku w ich sercu. Ich bowiem wspólnota składa się z ludzi, którzy zespoleni w Chrystusie prowadzeni są przez Ducha Świętego w swym pielgrzymowaniu do Królestwa Ojca, i przyjęli orędzie zbawienia, aby przedstawiać je wszystkim». Ciągłą pokusą dla Kościoła w niespokojnych czasach jest to, aby się wycofać i «obmurować»” (tamże, s. 17, 19).

¹⁴ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, nr 33; tenże, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 99; tenże, *Kościół na polskiej ziemi wobec nowych zadań* (Przemówienie do drugiej grupy biskupów przybyłych z wizytą „ad limina”,

Czy przemiana ta jest możliwa na szeroką skalę? Czy oczekiwania te nie są jedynie „pobożnym życzeniem” ludzi zatroskanych o Kościół, którym dzieł się Dobrą Nowiną przez jej przepowiadanie leży głęboko na sercu? Warto pamiętać, że i sam Jezus nie dążył do „sukcesu masowego”, lecz szedł drogą kenozy. Jego droga zawsze wiedzie przez niepowodzenia, powiedzielibyśmy po ludzku: „porażki”. Najważniejsze, by zawsze istniała jakaś reszta Izraela, jakaś – jak mówi sam Chrystus – sól, która nie zwietrzała, bo jeśli i ona straci smak, choćby w rezultacie rozczarowań, to nie będzie nikogo, kto przepowiadałby Dobrą Nowinę nieszczęśliwym i ubogim, także nam samym¹⁵. Skąd weźmiemy wówczas dowód, że czasy mesjańskie zostały zapoczątkowane przez Jezusa Chrystusa, który uczniom Jana Chrzciciela, pytającym Go o to, kim jest, to znaczy, czy jest Mesjaszem¹⁶, odpowiada: „Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci zostają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię” (Mt 11, 5)¹⁷.

Rzym, 15 I 1993), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 14(1993) nr 2, s. 19-23; t e n ż e, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska* (Przemówienie na otwarciu obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej CELAM, Santo Domingo, 12 X 1992), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 13(1992) nr 12, s. 30. Bardzo interesująco pisał o nowej ewangelizacji obecny papież Benedykt XVI, jeszcze jako przewodniczący Kongregacji Nauki Wiary: „Mimo ciągłej ewangelizacji prowadzonej przez Kościół wielka część współczesnej ludzkości nie znajduje w niej Ewangelii, to znaczy przekonującej odpowiedzi na pytanie: jak żyć? Dlatego poszukujemy – poza tą ewangelizacją permanentną, która nigdy nie została i nie może zostać przerwana – nowej ewangelizacji, zdolnej dotrzeć do świata, nieobjętego ewangelizacją «klasyczną»”. J. R a t z i n g e r, *Nowa ewangelizacja*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 6, s. 35.

¹⁵ W tym duchu wypowiada się św. Grzegorz Wielki, gdy napomina kapłanów: „Na wielkie żniwo mało jest robotników, czego nie możemy powiedzieć bez wielkiego smutku, choć bowiem są tacy, którzy słuchają tego, co dobre, ale brak tych, którzy to głoszą. Choć bowiem świat pełen jest kapłanów, jednakże na żniwie Boga rzadki jest gorliwy pracownik” (św. G r z e g o r z W i e l k i, *Homilie na Ewangelie*, XVII, 3, tłum. W. Szolński CSsR, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969, s. 100).

¹⁶ Nadejście Mesjasza miało dla Żydów bardzo konkretny, realny wymiar. Ich oczekiwanie dobrze wyraża następujący midrasz: „Pobożny Żyd budzi się rano, wstaje, otwiera okno i patrzy, czy przyszedł już Mesjasz. Rozgląda się i stwierdza, że ludzie nadal robią to, co robili wczoraj. I odpowiada sobie: «Jeszcze nie». I zamyka okno”.

¹⁷ Jezus, by rozwiać wątpliwości Jana i wielu innych, przywołuje tutaj wersety z Księgi Izajasza (por. 35, 5-6; 61, 1; 26, 19), który zapowiada czasy mesjańskie.

Jerzy W. GAŁKOWSKI
Dominik STANNY

GLOBALIZACJA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Systemem, w którym panuje absolutna dominacja kapitału, własności narzędzi produkcji i ziemi nad podmiotowością i wolnością pracy człowieka, może być nie tylko „dziki kapitalizm” z początkowego okresu jego rozwoju, ale także system socjalistyczny, który jest po prostu „kapitalizmem państwowym”. Warunkiem skutecznego zaspokojenia ludzkich potrzeb jest wytwarzanie w życiu gospodarczym dóbr w odpowiedniej ilości i jakości.

Bezpośrednio o globalizacji, używając wprost tego terminu, Jan Paweł II mówi tylko w dwóch miejscach¹. Jednakże zarazem wskazuje tam na inne swoje wypowiedzi, w których można znaleźć nawiązania do tego zjawiska, i dzięki temu poszerzyć jego rozumienie. Tak więc stosowane w wypowiedziach o globalizacji różnorodne inne pojęcia wskazują na konteksty i sposób rozumienia tego zagadnienia.

Niektóre elementy problematyki globalizacyjnej występują we wcześniejszych encyklikach Jana Pawła II, choć bez użycia terminu „globalizacja”. Papież pisze tam o współczesnej sytuacji świata, o pogłębiającej się dysproporcji w poziomie bogactwa między poszczególnymi narodami, a także wewnątrz nich. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* zauważa jednak, że niektóre kraje Trzeciego Świata „zdołały osiągnąć pełną samowystarczalność w zakresie wyżywienia lub pewien stopień uprzemysłowienia, który pozwala im żyć w sposób godny oraz zapewnić zatrudnienie czynnej zawodowo ludności” (nr 26). Wiąże to osiągnięcie z zaangażowaniem „ludzi rządzących, polityków, ekonomistów, syndykalistów, ludzi nauki i pracowników instytucji międzynarodowych” (tamże), docenia też wkład wielkich organizacji międzynarodowych. W trosce o skuteczność tych działań Papież upomina się o „reformę międzynarodowego systemu handlowego obciążonego protekcjonizmem i rosnącym bilateralizmem; reformę światowego systemu monetarnego i finansowego, uważanego dzisiaj za niewystarczający; [...] konieczność dokonania rewizji struktur istniejących organizacji międzynarodowych w ramach systemu pra-

¹ Zob. J a n P a w e ł I I, *Globalizacja i etyka* (Przemówienie do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, Watykan, 27 IV 2001), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 6, s. 42n.; t e n ż e, *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej* (Przemówienie do uczestników IX Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, Watykan, 2 V 2003), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 10, s. 29n.

wa międzynarodowego” (nr 43). Wymienione przez Papieża kwestie dotyczą globalizacji ekonomicznej.

Niektórzy komentatorzy zjawisk związanych z globalizacją, także teologowie, uważają, że katolicka nauka społeczna, ujęta w całości, jest mało dostosowana do ich teoretycznego podjęcia. Jednakże zarazem piszą, jak czyni to na przykład Dennis P. McCann, że stanowisko Jana Pawła II w tej materii jest wyjątkowe². Autor ten wskazuje na encykliki *Laborem exercens* oraz *Centesimus annus* jako te, w których Jan Paweł II omawia już globalizację. Zdaniem McCanna na przykład w *Laborem exercens* Papież twierdzi, że sprawiedliwość społeczna w erze globalizacji, dezindustrializacji i tworzenia się społeczeństwa wiedzy nie może sprowadzać się jedynie do troski o prosty podział zysku między pracowników a właścicieli. Sprawiedliwość domaga się dostępu pracowników do kapitału, domaga się również umożliwiania im zdobywania wiedzy i umiejętności potrzebnych do skutecznego uczestnictwa w procesie produkcji, dzięki czemu od tej strony stają się oni jak gdyby współwłaścicielami przedsiębiorstw. Także w *Centesimus annus* Jan Paweł II mówi, że specyficzną formą własności we współczesnym świecie jest posiadanie wiedzy, technologii i know-how³. McCann uważa, że „*Centesimus annus* [...] daje moralną legitymizację procesom globalizacyjnym wspieranym przez współczesne korporacje międzynarodowe”⁴. Nawet jeśli można by powiedzieć, że autor ten pisze o stanowisku Jana Pawła II w sprawie globalizacji z nadmiernym entuzjazmem, to mogłoby to dotyczyć tylko jego interpretacji nauczania, a nie stanowiska Papieża.

Inny filozof i teolog, Stephen C. Rowntree SJ, przedstawiający się jako zwolennik wolnego handlu, omawia historię stosunku katolickiej nauki społecznej do zagadnienia wolnego handlu w relacjach międzynarodowych i wskazuje na ambiwalentny charakter stanowiska Magisterium w tej kwestii⁵. Ekonomiczną racją handlu jest zaspokojenie ludzkich potrzeb. Nierównomierne rozmieszczenie zasobów, jak również nierównomierne rozłożenie technologii, z czego wynika niemożność zaspokojenia potrzeb siłami własnego gospodarstwa rodzinnego czy też kraju, wywołuje potrzebę handlu międzynarodowego. Katolicka nauka społeczna, jak twierdzi Rowntree, w okresie od lat trzydziestych do sześćdziesiątych ubiegłego wieku popierała ten handel. Argumentami za rozwojem handlu międzynarodowego były trudne doświadczenia wielkiego

² Por. D. P. M c C a n n, *Catholic Teaching in an Era of Economic Globalization: A Resource for Business Ethics*, „Business Ethics Quarterly” 7(1997) nr 2, s. 65.

³ Por. tamże, s. 66.

⁴ Tamże, s. 68.

⁵ Zob. S.C. R o w n t r e e SJ, *The Ethics of Trade Policy in Catholic Political Economy*, „Theological Studies” 65(2004) nr 3, s. 596-622.

kryzysu oraz zamknięcie się gospodarcze państw, które doprowadziło do długotrwałego bezrobocia. Dostrzeżono też pozytywny związek między wolnym handlem a pokojem. Doświadczenia dwu wojen światowych przyczyniły się do zrozumienia, że pomoc, jakiej należy udzielić krajom zniszczonym przez wojny, polega na szybkim włączeniu ich w gospodarkę światową. Takie oceny sytuacji i zadania stawiał w swoim nauczaniu Pius XII.

W drugim okresie, od połowy lat sześćdziesiątych do połowy lat siedemdziesiątych, dominowało w katolickiej nauce społecznej przekonanie, że wolny handel prowadzi do „rozwierania nożyc” między społeczeństwami bogatymi a biednymi, do wzrostu biedy biednych i do ich ekonomicznej eksploatacji. Takie stanowisko prezentował Paweł VI w encyklikach *Populorum progressio* i *Octogesima adveniens*. Argumentów przeciwko wolnemu handlowi było kilka. Przede wszystkim wskazywano na wyzysk byłych kolonii przez byłe imperia kolonialne. Wyzysk ten polegał na tym, że bogate państwa kupowały od biednych tanie surowce (a z powodu zapóźnienia technologicznego innego towaru państwa te nie miały), sprzedawały im natomiast drogie towary, wysoko przetworzone. Ponadto bogate kraje wyłączały niektóre sektory gospodarki ze sfery wolnego handlu; chodzi tu przede wszystkim o rolnictwo, którego produkty były – oprócz niepoddawanych procesom technologicznym surowców – jedynym bogactwem biednych. Subsydowanie rolnictwa w krajach bogatych skutkowało redystrybucją dochodu dla rolników, na co nie mogły pozwolić sobie kraje biedne. Nadto działalność i rozwój korporacji międzynarodowych pozostawały poza kontrolą państw narodowych, szczególnie biednych.

Okres trzeci przypadł na czas pontyfikatu i nauczania Jana Pawła II, a szczególnie ważne okazały się jego encykliki społeczne. Jak pisze Rowntree, był to okres „błogosławieństwa” katolickiej nauki społecznej dla wolnego handlu, jakkolwiek „błogosławieństwa” udzielanego z mieszanymi uczuciami. Argumenty za i przeciw były następujące: Wolny handel jest korzystny zarówno dla krajów bogatych, jak i krajów biednych, o czym świadczy znacznie szybszy rozwój krajów otwartych na wolny handel niż krajów zamkniętych. Jednakże przynosi on także pewne niebezpieczeństwa, polegające na tym, że pracownicy biednych krajów są bardzo nisko wynagradzani (nie tylko ze względu na niską wydajność ich pracy), w krajach tych zatrudnia się dzieci, a w krajach bogatych tani import może powodować eliminację pewnych rodzajów wytwórczości i nasila bezrobocie. Ponadto mimo deklarowanej wolności w handlu między krajami bardzo często występują bariery i są one niesprawiedliwe. Należy więc rozwijać wolny handel, ale zarazem łagodzić jego negatywne skutki. To zadanie polityków, ekonomistów i przedsiębiorców. Wolny handel ograniczany jest przez ustanawianie cel, które powodują nieuzasadnione kierowanie wartości ekonomicznych od konsumentów do producentów. Wolny handel jest zatem – jak twierdzi Rowntree – najlepszym sposobem zwiększa-

nia dobrobytu materialnego i jego rozpowszechniania, a ograniczanie wolnego handlu jest nieetyczne. Trzeba jednak powiedzieć, że ambiwalentny stosunek katolickiej nauki społecznej do wolnego handlu nie wynika wyłącznie z jej nienadążania za rozwojem świata. Powody mogą być również inne, jak ewolucja tej nauki, a także pojawianie się nowych zjawisk, procesów i mechanizmów światowych oraz związana z tym potrzeba tworzenia nowych teorii wyjaśniających je i oceniających.

Wspomniany ogólnie pozytywny stosunek Jana Pawła II do wolnego handlu stanowi element jego stanowiska wobec globalizacji. Chociaż zjawisko to występuje już od dość dawna, przynajmniej jako tendencja, to jednak pełny jego zakres mógł przejawiać się, zdaniem Jana Pawła II, dopiero po „załamaniu się systemu kolektywistycznego w środkowej i wschodniej Europie”. Wówczas to „ludzkłość weszła w nową fazę, w której, jak się zdaje, gospodarka rynkowa opanowała prawie cały świat”⁶. Tak więc globalizacja – w takim zakresie, jaki dzisiaj znamy – stała się możliwa dzięki upadkowi systemu kolektywistycznego, czyli w tym wypadku komunistycznego. Państwa, które wyszły z tego systemu, kierowanego z jednego centralnego ośrodka władzy politycznej, także ponadnarodowego, nawet jeśli nie została w nich dokonana znacząca zmiana ustrojowa, demokratyzacja, mogły włączyć się w światowy nurt wzajemnych zależności systemów gospodarczych i społecznych⁷. (Nie jest to jedyny skutek upadku systemu kolektywistycznego – równocześnie bowiem rozpowszechnione zostały nowe idee filozoficzne i etyczne, których podłożem są nowe warunki pracy i życia). Można zauważyć, że wejście w globalny system gospodarki rynkowej wyprowadziło państwa te ze ślepego zaułka gospodarczego, społecznego i politycznego, umożliwiło ich rozwój, chociaż jednocześnie spowodowało głębokie przemiany, które nie dokonują się bez bólu i krzywdy niektórych warstw społecznych.

Niemniej jednak w państwach tych i społeczeństwach ujętych jako całość następuje znaczący rozwój pod każdym względem. Można też zauważyć, że państwa, które nie zmieniły swoich systemów gospodarczych i politycznych, które zamknęły się szczelnie w swoich granicach i odizolowały się od reszty świata w obawie przed miazmatami globalizacji, idei burżuazyjnych czy kapitalistycznych – co zresztą oznacza również izolację ich elit rządzących od całości społeczeństwa – są przykładem zastoju i nędzy, jak Kuba, albo nawet dochodzi w nich do masowej śmierci głodowej, jak w Korei Północnej.

Globalizacja handlu nie jest jakimś – nawet względnie tylko stałym w swym kształcie – stanem świata współczesnego, ale procesem „złożonym i podlegającym szybkim przemianom”. Najważniejszą jego cechą jest „postępujący za-

⁶ Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

⁷ Por. tamże.

nik przeszkód utrudniających przemieszczanie się ludzi, kapitału i towarów”⁸. Tak ujęty proces jest więc poszerzaniem granic ludzkiej wolności. Prawa rynku i jego wewnętrzna logika są źródłem tego procesu, co „pociąga za sobą gwałtowną ewolucję systemów społecznych i kultur”⁹. Ponieważ procesem tym kierują prawa rynku – zdaniem Papieża – wielu członków społeczeństwa, szczególnie nienależących do grup uprzywilejowanych, „odbiera zachodzące zmiany jako coś, co zostało im narzucone, a nie jako proces, w którym mogliby czynnie uczestniczyć”¹⁰. Proces globalizacji może więc być rozumiany przez nich jako zjawisko niezależne od działań człowieka albo wręcz przygniatające.

W tym miejscu Jan Paweł II odwołuje się do encykliki *Centesimus annus* (ogłoszonej 1 maja 1991 roku), w której pisze, że „wolny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspokojenia potrzeb” (nr 34). Nie chodzi tutaj jednak o wszelkie ludzkie potrzeby. Po pierwsze, zaspokojone mogą być tylko te z nich, których nosiciele dysponują środkami finansowymi pozwalającymi nabyć wartości je zaspokajające. Po drugie, nie wszystkie wartości zaspokajające potrzeby „nadają się do sprzedania” (tamże). Można to rozumieć dwójako: nie nadają się do sprzedania te, na które nie można wyznaczyć ceny (na przykład wartość czystego powietrza – chociaż i to stało się przedmiotem handlu, nawet międzynarodowego – oraz wartość czystej ziemi, wody); a także te, które nie uzyskałyby na rynku wystarczającej rekompensaty dla ich twórców.

Zdaniem Papieża rynek uwolniony od centralizmu generuje w jednostce samodzielność i przedsiębiorczość i pozwala na skuteczniejsze pomnażanie dóbr zaspokajających potrzeby. Istnieją jednak również „liczne ludzkie potrzeby, które nie mają dostępu do rynku” (tamże), które nie mogą być przedmiotem handlu. Są to podstawowe potrzeby, których niezaspokojenie prowadzi „do wyniszczenia z tego powodu ludzkich istnień” (tamże). Przedmiotem handlu nie może być istnienie i wartość ludzkiego bytu. Logika rynku i jego sprawiedliwości nie może dotyczyć tego, „co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność. To, co należy się człowiekowi, musi gwarantować możliwość przeżycia i wniesienia czynnego wkładu w dobro wspólne ludzkości” (tamże). Już w encyklice *Rerum novarum* Leon XIII akcentował – co czyni również Jan Paweł II – że ani ludzkiej pracy, ani samego człowieka nie można sprowadzać do poziomu towaru rynkowego. Często jednak zbytne poleganie jedynie na prawach ekonomii powoduje stracenie z oczu samego człowieka, jego potrzeb i praw, którym ekonomia ma służyć. Wolny rynek domaga się więc kontroli społecznej.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

W przemówieniu *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej* Papież skupia się na negatywnych aspektach globalizacji. Mówi: „Procesy wymiany i obiegu kapitału, towarów, informacji oraz technologii we współczesnym świecie częstokroć wymykają się tradycyjnym mechanizmom kontroli stosowanym przez władze państwowe oraz agencje międzynarodowe. Zdarza się często, że interesy partykularne oraz wymagania rynku biorą górę nad troską o wspólne dobro, co powoduje, że słabsi członkowie społeczeństwa zostają pozbawieni odpowiedniej ochrony, a całe narody i kultury muszą walczyć o przetrwanie”¹¹. Te negatywne aspekty globalizacji mogą prowadzić do innych, również negatywnych skutków, przed którymi Papież przestrzega: do ubóstwa, nierówności społecznej, zniszczenia środowiska naturalnego, a z kolei „te aspekty globalizacji mogą wywołać gwałtowne reakcje i doprowadzić do pojawienia się skrajnego nacjonalizmu, fanatyzmu religijnego, a nawet zamachów terrorystycznych”¹².

Jednakże to nie globalizacja jako taka powoduje owe negatywne skutki, ale brak skutecznych mechanizmów, które pozwoliłyby nadać jej właściwy kierunek. „Globalizacja musi stanowić część szerszego programu politycznego i ekonomicznego, którego celem będzie autentyczny postęp całej ludzkości. [...] Cel ten może zostać osiągnięty tylko przy udziale wspólnoty międzynarodowej oraz dzięki opracowaniu stosownych przepisów przez instytucje polityczne całego świata. [...] Nie oznacza to dążenia do tego, by stworzyć «globalne superpaństwo», ale wspieranie już rozpoczętych procesów, które umożliwiają demokratyczne uczestnictwo oraz umacniają odpowiedzialność i uczciwość na arenie politycznej”¹³. Papież zdaje sobie sprawę, że mechanizmy regulacji procesów globalizacji natrafiają na opory w różnych kręgach, opory te jednak nie mogą przeszkodzić w ich wprowadzaniu.

Systemem, w którym panuje absolutna dominacja kapitału, własności narzędzi produkcji i ziemi nad podmiotowością i wolnością pracy człowieka, może być nie tylko „dziki kapitalizm” z początkowego okresu jego rozwoju (już Leon XIII w *Rerum novarum* przeciwstawiał się leseferyzmowi w wydaniu manchesterskim), ale także system socjalistyczny, który jest po prostu „kapitalizmem państwowym”. Przeciwnieństwem kapitalizmów obu rodzajów jest – czytamy w *Centesimus annus* – „społeczeństwo, w którym istnieją: wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo”. „Tego rodzaju społeczeństwo – czytamy dalej – nie przeciwstawia się wolnemu rynkowi, ale domaga się, by poprzez odpowiednią kontrolę ze strony sił społecznych i państwa było zagwarantowane zaspokojenie podstawowych potrzeb całego społeczeństwa” (nr 35).

¹¹ T e n ż e, *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej*, s. 29.

¹² Tamże, s. 30.

¹³ Tamże.

Warunkiem skutecznego zaspokojenia ludzkich potrzeb jest wytwarzanie w życiu gospodarczym dóbr w odpowiedniej ilości i jakości. Dlatego Jan Paweł II mówi w *Centesimus annus*, że „Kościół uznaje pozytywną rolę zysku jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa: gdy przedsiębiorstwo wytwarza zysk, oznacza to, że czynniki produkcyjne zostały właściwie zastosowane, a odpowiadające im potrzeby ludzkie – zaspokojone” (nr 35). Wynika z tego, że prawa ekonomiczne, prawa gospodarki, nie mają być wyrugowane i zastąpione prawami człowieka, prawami moralnymi (wyrażanymi przez jakiegoś rodzaju politykę), ale mają zostać zachowane, choć prawom moralnym, jako wyrażającym człowieka i jego dobro, winny być podporządkowane i w nie wkomponowane.

Wymogi takie, jak sprawiedliwość dystrybucyjna, przyzwoitość czy uczciwość, nie są tylko wymogami etyki czy społecznego nauczania Kościoła. Mają one także, według przynajmniej niektórych zwolenników wolnego rynku, charakter pewnych naczelnych zasad działania firmy, w tym sensie, że dominują nad innymi jej zobowiązaniami, zwłaszcza nad zobowiązaniem do pomnażania zysku. Na przykład noblista w dziedzinie ekonomii Milton Friedman twierdzi, że „biznes ponosi jednego i tylko jednego rodzaju społeczną odpowiedzialność – może wykorzystywać swoje zasoby i angażować się w działania w celu zwiększania swoich zysków dopóty, dopóki przestrzega reguł gry; a to oznacza, że uczestniczy w wolnej konkurencji bez podstępów czy oszustwa”¹⁴. Z kolei Elaine Sternberg uważa, że „zasady te [przyzwoitości i sprawiedliwości dystrybucyjnej – J.G., D.S.] byłyby etycznie poprawne, nawet gdyby w jakimkolwiek przypadku z góry wykluczały działania gospodarcze bądź zmniejszały wartość dla właściciela”¹⁵. Jan Paweł II uważa, że zysk nie jest jedynym regulatorem działania przedsiębiorstwa; „Obok niego należy brać pod uwagę czynniki ludzkie i moralne, które z perspektywy dłuższego czasu okazują się przynajmniej równie istotne dla życia przedsiębiorstwa” – czytamy w *Centesimus annus* (nr 35).

To podobieństwo, płynące z dostrzeżenia wagi zysku w procesie wolnej przedsiębiorczości, należy opatrzyć następującym zastrzeżeniem: Jan Paweł II swoją tezę formułuje na fundamencie rozważań antropologicznych i moralnych. Inaczej mówiąc, jego rozważania wychodzą jakby „od góry” hierarchii wartości, czyli od podstawowych wartości człowieka, natomiast rozważania cytowanych tu autorów prowadzone są „od dołu”, czyli od wartości ekonomicznych i rynkowych. Istotnym zadaniem jest doprowadzenie do spotkania

¹⁴ Cyt. za: *Wprowadzenie do etyki biznesu*, tłum. H. Simbierowicz, Z. Wiankowska-Ładyka, red. G.D. Chryssides, J.H. Kaler, PWN, Warszawa 1999, s. 265. Zob. M. Friedman, *The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits*, „The New York Times” z 13 IX 1970.

¹⁵ E. Sternberg, *Czysty biznes. Etyka biznesu w działaniu*, tłum. P. Łuków, PWN, Warszawa 1998, s. 98.

obu rodzajów rozważań i utworzenie wspólnej płaszczyzny, na której określone winny być wartości i normy działania pośrednie między ogólnymi a jednostkowymi. Tutaj mieści się cała sfera tak zwanej etyki szczegółowej, czyli stosowanej, a więc etyki społecznej, polityki, pracy czy zawodu. Ostatecznie uwzględnienie w omawianych zagadnieniach praw i mechanizmów rynku staje się wymogiem moralnym, a uwzględnienie praw moralnych staje się warunkiem poprawnego działania rynku, warunkiem profesjonalnego działania gospodarczego.

W encyklice *Centesimus annus* Papież pisze: „Współcześnie dokonuje się proces powstawania współzależności gospodarczych na miarę światową. Zjawiska tego nie należy uważać za negatywne, gdyż może stwarzać niezwykle możliwości osiągnięcia większego dobrobytu” (nr 58). Jan Paweł II mówi tu o możliwości, a nie o automatycznym osiąganiu dobrobytu poprzez globalizację. Dobrobyt jest możliwy nie wówczas, gdy mechanizmy rynkowe zostawi się im samym, gdy człowiek się im bezwolnie podda, lecz wówczas, gdy będzie nad nimi panował. Chodzi więc o to, „by w miarę wzrastającego umiędzynarodowienia gospodarki powstawały odpowiednie i skutecznie działające międzynarodowe organy kontrolne i kierownicze, dzięki którym gospodarka służyłaby dobru wspólnemu” (tamże). Dalej Papież pisze o konieczności „harmijnnej współpracy wielkich krajów oraz równoprawnej reprezentacji w instytucjach międzynarodowych interesów całej wielkiej rodziny ludzkiej” (tamże). Pojęcie dobra wspólnego odnosi się zatem nie tylko do jednostkowych państw i społeczeństw, ale także do społeczności międzynarodowych, a nawet do społeczności globalnej. W obu cytowanych przemówieniach Papież rozszerza pojęcie dobra wspólnego poza ramy, do których dotychczas zwykle je ograniczano, a więc poza społeczeństwa mieszczące się w granicach jakiegoś państwa. Pojęciem „powszechne dobro wspólne” Jan Paweł II obejmuje całą ludzkość, cały świat. Moralność chrześcijańska nie dopuszcza więc możliwości egoistycznego działania na rzecz jednej partykularnej społeczności czy jednego państwa, nie dopuszcza zbiorowego egoizmu, często tłumaczonego względami patriotycznymi, lecz wskazuje również na społeczność globalną jako na podmiot dobra wspólnego.

Co więcej, tego celu, którym jest dobrobyt poszczególnych państw, nawet najbardziej rozwiniętych, szczególnie gdy dobrobyt ten ujęty zostaje jako element globalnego dobra wspólnego, nie można osiągać niejako samotniczo, bez międzynarodowej współpracy, w której przede wszystkim nie mogą być pomijane prawa narodów i krajów słabszych ekonomicznie. Respektowanie praw tych krajów i narodów stawia Papież w *Centesimus annus* jako jeden z głównych postulatów, dostrzegając, że „w tej dziedzinie wiele pozostaje do zrobienia” (tamże).

Jan Paweł II nie zgadza się z tezą, że „kraje uboższe, aby się rozwijać, muszą się odizolować od rynków światowych i zaufać jedynie własnym si-

łom” (nr 33). Izolacja, jak wskazuje doświadczenie, powoduje zastój, a nawet cofnięcie się w gospodarczym rozwoju. Rozwój dokonuje się poprzez włączenie się „w ogólny system wzajemnych powiązań gospodarczych na poziomie międzynarodowym” (tamże). Warunkiem wszakże jest równoprawny dostęp wszystkich do międzynarodowego rynku.

Otwarcie granic oznacza wolny handel i wolną wymianę informacji, które dzisiaj najmocniej wpływają na kształt społecznego życia. Jednakże mechanizmy rynkowe mają swój wewnętrzny rytm i logikę. Są one narzędziami życia społecznego. Właśnie dlatego, że są narzędziami, nie należy się im podporządkowywać bez reszty. Jako narzędzia winny bowiem służyć człowiekowi; powinny zatem podlegać „pewnym mechanizmom kontrolnym. [...] aby uniknąć zredukowania wszelkich relacji społecznych do sfery gospodarki oraz by chronić tych, którzy stali się ofiarami nowych form ubóstwa i dyskryminacji”¹⁶, chronić ich przez podporządkowanie wartości człowieka, jego godności i wartości moralnych wartościom ekonomicznym – można tu dodać.

Globalizacja, będąc formą i narzędziem życia społecznego, sama w sobie nie jest a priori dobra ani zła. Stanie się taka, jaką uczynią ją ludzie, stwierdza Papież. Najwyższą wartością i celem samym w sobie ludzkiego działania jest tylko osoba ludzka. Wszystko inne: rzeczy, technika, systemy społeczne, polityczne, gospodarcze, państwo – to tylko środki, narzędzia dla człowieka. „Należy zatem konsekwentnie głosić, że globalizacja, jak każdy inny system, musi służyć człowiekowi, musi służyć solidarności i dobru wspólnemu”¹⁷. Jak widać z powyższych i wielu innych słów głoszonych przez Papieża, pojęć dobra wspólnego i solidarności nie ogranicza on do jednostkowego państwa lub społeczeństwa, ale rozumie je w podobny sposób, jak zgodnie z teologicznym i filozoficznym widzeniem świata rozumie najwyższe, moralne wartości osoby. Te podstawowe wartości i prawa obejmują każdą osobę ludzką, w każdym miejscu i każdym czasie.

Uwaga należy się globalizacji także z innego jeszcze powodu. Stała się ona, jak mówi Jan Paweł II, zjawiskiem na skalę o wiele szerszą niż tylko gospodarka, stała się zjawiskiem kulturowym. Jest to szczególnie ważne, gdyż rdzeniem kultury, jak ją rozumie Papież, jest moralność, co znalazło wyraz także w jego przemówieniu dotyczącym globalizacji. Zjawisko to najmocniej i najszybciej rozwija się poprzez rynek, który „narzuca swój sposób myślenia i działania, kształtuje zachowania wedle swojej skali wartości”¹⁸. Co więcej, bardzo szybki rozwój cywilizacji, głównie rozwój techniki, i rodzące się zmiany w stosunkach pracy oraz agresywny charakter mechanizmów rynkowych

¹⁶ Jan Paweł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

powodują wyprzedzanie przez nie kultury, a wskutek tego brak w odpowiedzi na nie właściwej reakcji moralnej. Właściwie w tych słowach Papieża można odczytać apel do ludzi odpowiedzialnych i kompetentnych, do etyków i moralistów o pilne zajęcie się tymi problemami. Cywilizacja i tak będzie się rozwijać własnymi torami, zgodnie ze swoimi prawami, a aprioryczne jej negowanie może więc dać wyłącznie negatywne skutki. Należy zatem ująć cywilizację w karby racjonalnych prawideł. Oznacza to niepoddawanie się jej wartościom immanentnym i wewnętrznemu dynamizmowi, czyli nieuznawanie skuteczności i praw techniki za najwyższe wartości, ale podporządkowanie ich tej rzeczywistej naczelnej wartości, jaką jest człowiek.

Analizie nowożytnego utilitaryzmu i dyskusji z nim poświęcił Karol Wojtyła jedno z pierwszych swoich studiów filozoficznych, w którym ukazuje utilitaryzm Davida Hume'a i Jeremy'ego Benthama oraz filozofie Immanuela Kanta i Maxa Schelera, dążących do jego przewyciężenia¹⁹. Uzasadnieniem dla uti, podstawowej wartości tego systemu, jest hedone – uczucie przyjemności. Karol Wojtyła przypomina, że dla Hume'a uczuciami bezpośrednimi, czyli takimi, „które powstają wprost z tego, co dobre lub złe, a więc z przyjemności lub przykrości”, są „pożądanie, wstręt, smutek, radość, nadzieja i obawa”²⁰. Wśród tych „bezpośrednich skutków przyjemności i przykrości”²¹ jest również i wola. Chociaż według deklaracji Hume'a wola nie należy do uczuć, to jednak jego rozważania zdają się temu przeczyć. Prowadzą one do zaprzeczenia wolności woli czy też – inaczej mówiąc – wątpliwa staje się różnica między wolnością a koniecznością²². Analizy dokonane przez Wojtyłę w tym wczesnym studium są filozoficzną podstawą późniejszego nauczania Jana Pawła II na temat cywilizacji konsumpcyjnej i związanej z nią etyki utilitarnej, a także nauczania wskazującego pierwszeństwo osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, godności człowieka przed skutecznością.

Jednym z efektów coraz szybszego rozwoju cywilizacji, której techniczna skuteczność prowadzi do zachłyśnięcia się jej osiągnięciami, jest ujęcie ludzkiej natury w taki sam sposób jak każdego innego elementu świata przyrody, to znaczy jak tworzywa, które można prawie dowolnie kształtować, co prowadzi do uznania, że można też w taki sposób kształtować wartości i normy moralne. I tak oto etyka zostaje podporządkowana technice, tworzona jest nowa utopia. Zagadnienie to można ukazać od jeszcze innej strony. Nawet jeśli w nowej kulturze, będącej ubocznym produktem niekontrolowanej globalizacji, pod-

¹⁹ Zob. K. Wojtyła, *Zagadnienie normy i szczęścia*, w: tenże, *Wykłady lubelskie*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1986, s. 179-292. Szczególnie istotny jest drugi rozdział tego studium, zatytułowany „Nowożytny utilitaryzm i próby jego przewyciężenia” (zob. tamże, s. 215-271).

²⁰ Tamże, s. 215.

²¹ Tamże, s. 221.

trzymuje się tezę o prymacie etyki, to i tak podstawowa jej wartość podporządkowana zostaje dyktatowi nowych wynalazków, techniki i wydajności. Nie jest więc obojętne, jaką będzie się przyjmowało etykę, jakie zajmie się stanowisko w kwestii relacji między etyką a techniką, systemem ekonomicznym czy społecznym.

Czy etyka jest autonomiczną dziedziną myśli wyznaczoną prawdą o człowieku, czy też ma opierać się na paradygmatach techniki i systemów społecznych? Etyka rozumiana w ten drugi sposób, etyka utylitarna, zamiast być „ubezpieczeniem” człowieka, staje się przedłużeniem, usprawiedliwieniem i uzasadnieniem – rzekomo bardziej pierwotnego i dlatego nadrzędnego – systemu cywilizacyjnego, technicznego, gospodarczego, którego naczelną wartością jest skuteczność. Znika natomiast pytanie, na ile skuteczność ta odpowiada naturze osoby ludzkiej. Człowiek bowiem tylko pozornie staje się w tych warunkach panem świata i siebie samego, a faktycznie jego wartość zostaje podporządkowana użyteczności i sam oceniany jest wedle tego, czy jest ekonomicznie, gospodarczo, emocjonalnie i społecznie użyteczny – ze wszystkimi tego konsekwencjami, których nie trudno się domyślić. Jeśli jednak podtrzymuje się tezę o bezwzględny pierwszeństwie człowieka, to – mówi Jan Paweł II – „jedną z oczywistych konsekwencji tego postulatu jest zasada, że komisje etyczne, istniejące teraz prawie we wszystkich dziedzinach, powinny być całkowicie niezależne od wszelkich interesów finansowych, ideologii i opcji politycznych”²³. Można dodać, że aby kultura dotrzymała kroku cywilizacji i technice, a może nawet je wyprzedziła, trzeba dostosować mechanizmy wychowawcze i edukacyjne tak, aby doprowadzić do powszechnego rozumienia i uznania wartości człowieka-osoby jako zasady najwyższej, a więc należy kierować się zasadami personalizmu. Takie zadanie stoi przed wszystkimi typami szkół, od najniższych do najwyższych. Można powiedzieć, że pomyślność człowieka, jego dalszy los, a nawet jego przetrwanie zależą od skutecznej realizacji tego zadania. Wydaje się, że zrozumienie tego w Polsce jest coraz bardziej powszechne, choć może nie zawsze zadanie to jest najlepiej wykonywane.

Papież mówi także o roli Kościoła w tym działaniu. Przypomina dwie podstawowe zasady. Po pierwsze, człowiek ma niezbywalną wartość, „która jest źródłem wszelkich praw ludzkich i wszelkiego ładu społecznego”. Po drugie, wartości ludzkich kultur „żadna zewnętrzna władza nie ma prawa lekceważyć ani tym bardziej niszczyć”, szczególnie zaś nie ma prawa lekceważyć „wierzeń i praktyk religijnych, gdyż autentyczne przekonania religijne są najbardziej wyrazistym przejawem ludzkiej wolności”²⁴. Globalizacja nie ma doprowa-

²² Por. tamże, s. 222.

²³ J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka*, s. 42.

²⁴ Tamże, s. 42n.

dzić do wytworzenia jakiejś jednej wspólnej nadkultury, do jednego wspólnego nadsystemu społeczno-gospodarczego, wspólnego nadsystemu obyczajów czy do jednolitych form sztuki. W tym zakresie wartością jest pluralizm.

Ze wszystkich podanych tu powodów globalizacja, która zgodnie ze swoją nazwą i istotą obejmuje cały świat i wszystkich ludzi, domaga się jednak wspólnego kodeksu etycznego, aby uniknąć z jednej strony „absolutnej relatywizacji wartości”²⁵ (w tym przede wszystkim relatywizowania wartości człowieka), a z drugiej strony uniformizacji stylów życia i kultur, jakiegoś wspólnego systemu społeczno-ekonomicznego i likwidacji lokalnych kultur na rzecz jednolitej, wspólnej, globalnej kultury. Takiej wspólnoty nie można tworzyć, bo zaprzeczałaby ona zróżnicowaniu ludzi, wyrażającemu się w różnorodnych twórczych możliwościach i zewnętrznych uwarunkowaniach ich życia. Jedność można znaleźć jedynie „we wnętrzu człowieka jako takiego, w uniwersalnej naturze ludzkości, jaka wyszła z rąk Stwórcy”²⁶. To istota człowieczeństwa, natura człowieka – poprzez etykę mającą podstawę w godności osoby ludzkiej – ma wyznaczać drogi kultury i kształt społeczeństwa, to ona ma stanowić kryterium rozwoju cywilizacji i techniki, a nie odwrotnie.

²⁵ Tamże, s. 43.

²⁶ Tamże.

Cezary RITTER

WOBEC WYZWAŃ GLOBALNYCH Uwagi o nauczaniu społecznym Benedykta XVI

Ważnym aspektem rozważań Benedykta XVI na temat etycznego wymiaru funkcjonowania rynku są jego uwagi na temat dwóch rodzajów logiki funkcjonujących w życiu społecznym. Jest to z jednej strony logika wymiany rynkowej. Z drugiej zaś strony jest to logika bezinteresownego daru, kiedy ofiarowujemy coś drugiemu, nie oczekując z jego strony wzajemności. Dla prawidłowego funkcjonowania życia gospodarczego i szerzej: życia społecznego, ta pierwsza logika jest niezbędna, nie jest jednak wystarczająca.

„KRÓLEWSKA DROGA” NAUCZANIA SPOŁECZNEGO KOŚCIOŁA

Swoją pierwszą encyklikę papież Benedykt XVI zatytułował *Deus caritas est*. Tytuł ten nawiązuje do słów zaczerpniętych z Listu św. Jana Ewangelisty (por. 1 J 4, 16), który podkreślał, że Miłość jest pierwszym i najważniejszym imieniem Boga. Pierwsza encyklika nowego papieża traktowana jest zwykle jako program rozpoczynającego się pontyfikatu. Jeśli tak, to znaczy, że Benedykt XVI, w ślad za Apostołem, pragnie swoim nauczaniem odsłonić wspólnym ludziom to najważniejsze z imion Boga.

W kontekście nauczania społecznego uwagę w encyklice zwraca jej druga część: „Caritas – dzieło miłości dokonywane przez Kościół jako «wspólnotę miłości»”. Papież pisze w niej, że miłość-caritas jest równie ważnym aspektem życia i działania Kościoła, jak głoszenie Słowa i modlitwa (Eucharystia i Liturgia). W praktykowaniu miłości wyraża się istota wspólnoty – koinonia. To nie pojedynczy ludzie głoszą Ewangelię, ale głosi ją Kościół – wspólnota, poprzez miłość, którą żyje.

Trzecia z kolei encyklika Benedykta XVI, *Caritas in veritate*, ogłoszona w roku 2009 (druga to *Spe salvi* z 2007 roku), jest zarazem jego pierwszą encykliką społeczną. To trochę rutynowe określenie tego dokumentu nie do końca wydaje mi się słuszne. Przecież już pierwsza encyklika, a zwłaszcza jej druga część, miała wydźwięk społeczny. Co więcej: ukazanie przez Papieża miłości-caritas jako równie ważnego składnika misji Kościoła, co przepowiadanie Słowa, modlitwa i sprawowanie sakramentów, odsyła nas do źródeł apostołskiego nauczania i praktyki pierwotnego Kościoła. W Dziejach Apostolskich znajdziemy liczne fragmenty, ukazujące, iż wszystkie te aspekty życia chrześcijańskiego były równie ważne w Kościele pierwotnym.

Słowo „miłość” (łac. *caritas*) powraca w tytule nowej encykliki. Także w jej treści odnajdujemy wyraźne nawiązanie do pierwszego dokumentu. Benedykt XVI pisze: „Miłość (*caritas*) jest fundamentem nauki społecznej Kościoła. Na miłości, która zgodnie z nauczaniem Jezusa stanowi syntezę całego Prawa (por. Mt 22, 36-40), opiera się wszelka odpowiedzialność i powinność, wskazane przez tę naukę. Stanowi ona prawdziwą treść osobistej relacji z Bogiem i bliźnim; jest nie tylko zasadą relacji w skali mikro: więzi przyjacielskich, rodzinnych, małej grupy, ale także w skali makro: stosunków społecznych, ekonomicznych i politycznych. Dla Kościoła – pouczonego przez Ewangelię – miłość jest wszystkim, ponieważ jak naucza św. Jan (por. 1 J 4, 8. 16) i jak przypomniałem w mojej pierwszej Encyklice, «Bóg jest miłością» (*Deus caritas est*): «wszystko wywodzi się z miłości Bożej, dzięki niej wszystko przyjmuje kształt, do niej wszystko zmierza». Miłość jest największym darem, jaki Bóg przekazał ludziom, jest Jego obietnicą i naszą nadzieją” (*Caritas in veritate*, nr 2).

Przedmiotem nauczania społecznego Kościoła jest kwestia sprawiedliwości ujmowana w wymiarze społecznym. Benedykt XVI podkreśla jednak, że motywem zaangażowania na rzecz sprawiedliwości jest miłość: „Miłość – «*caritas*» – to nadzwyczajna siła, która każe osobom odważnie i ofiarnie angażować się w dziedzinie sprawiedliwości i pokoju. To siła, która pochodzi od Boga – odwiecznej Miłości i absolutnej Prawdy” (tamże, nr 1). Ten sposób ujęcia kwestii społecznej był bliski Janowi Pawłowi II, a właściwie – już na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych minionego wieku – Karolowi Wojtyłe. Jeśli przypomnimy sobie treść dramatu *Brat naszego Boga*, łatwo zauważymy, że dla jego głównego bohatera, Adama Chmielowskiego–Brata Alberta – *caritas*, miłość zakorzeniona w Bogu (jak powiedziałby Benedykt XVI: „w Odwiecznej Miłości i absolutnej Prawdzie”) jest jedynym motywem i jedynym właściwym sposobem odniesienia się do ubogich mieszkańców Krakowa, do których brat Albert się zbliża. W jego przekonaniu reformy socjalne czy też społeczna rewolucja, o których w dramacie z takim przekonaniem mówią inni, nie stanowią klucza do rozwiązywania kwestii społecznej. Charakterystyczne, że Karol Wojtyła, gdy wyładał na początku lat pięćdziesiątych krakowskim klerikom katolicką etykę społeczną, jeden z rozdziałów swojego skryptu zatytułował „Walka klas a przykazanie miłości bliźniego”³¹.

Wróćmy do encykliki Benedykta XVI. Jej autor zwraca uwagę na nierozdzielalną więź miłości z prawdą: „Prawdy trzeba szukać, znajdować ją i wyrażać w «ekonomii» miłości, a miłość z kolei musi być pojmowana, uwierzytelniana i wprowadzana w życie w świetle prawdy” (tamże, nr 2). I dalej: „Ze wzglę-

³¹ K. W o j t y ł a, *Katolicka etyka społeczna*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, w druku.

du na tę ścisłą więź z prawdą, można uznać miłość za autentyczny wyraz człowieczeństwa oraz za element o podstawowym znaczeniu w relacjach ludzkich, także natury publicznej” (tamże, nr 3). Dziś, w czasach rozpowszechnionego relatywizmu, łatwo godzimy się na postulat miłości, trudniej, gdy ktoś, jak Benedykt XVI, doda, że miłość winna być „oświecona prawdą”. Miłość jednak nie może być jedynie uczuciem (te z istoty swojej są zmienne) ani ogólnikowym filantropijnym nastawieniem do bliźnich. Jeśli ma się wyrażać w konkretnych czynach, musi zawierać w sobie rozpoznanie tego, kim jest człowiek-bliźni, jakie są jego autentyczne potrzeby. Dlatego, jak stwierdza Ojciec Święty: „Tylko w prawdzie miłość nabiera blasku i może być przeżywana autentycznie. Prawda jest światłem nadającym miłości sens i wartość” (tamże). Miłość czyniona w prawdzie i zarazem prawda czyniona w miłości to – w przekonaniu Papieża – „królewska droga” nauczania społecznego Kościoła i zaangażowania każdego chrześcijanina w życie świata.

EKONOMIA A ETYKA

Spośród dzieł Arystotelesa z zakresu etyki na pierwszym miejscu wymieniamy zwykle *Etykę nikomachejską* oraz tak zwaną *Etykę wielką*. To jednak nie wszystkie dzieła, które sam Arystoteles zaliczał do etyki. Jest wśród nich również *Polityka* poświęcona życiu człowieka w społeczności (państwie) oraz *Ekonomia* traktująca o zasadach funkcjonowania gospodarstwa domowego. Dziś zagadnienia dotyczące polityki i ekonomii ujmowane są oddzielnie, bez związku z filozofią, tym bardziej z etyką. W czasach Arystotelesa nie było jeszcze wyraźnego podziału na filozofię i nauki szczegółowe. Wyodrębnienie zaś z filozofii nauk społecznych – w tym nauk politycznych i ekonomii – dokonało się stosunkowo niedawno. Niezależnie jednak od tych podziałów związek polityki i ekonomii z etyką zachowuje sens także dziś. Nie przypadkiem w roku 1991 w encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II ostrzegwał, że demokracja bez wartości łatwo może się przerodzić w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm (por. nr 46), a ilustracji tej tezy, jak zauważył Papież, dostarczyła nam sama historia.

Podobne ostrzeżenia można odnieść do drugiej wielkiej dziedziny wspólnego życia ludzi – do życia gospodarczego. Kryzys, który w ostatnich latach dotknął świat, na nowo otworzył nam oczy na etyczny wymiar ekonomii. Tym bardziej, że winą za niego obarczono menadżerów i graczy giełdowych, którzy właśnie w oparciu o operacje giełdowe kreowali – mówiąc eufemistycznie – nowe sposoby gromadzenia bogactwa. Okazało się rychło, że jest to bogactwo w znacznej mierze wirtualne i że spowodowało ono krach finansowy, a jego cenę płacić muszą zwykli ludzie. Nic dziwnego, że w publicznej debacie wrócił

temat moralnej odpowiedzialności tych, którzy zarządzają różnymi sektorami gospodarki, zwłaszcza finansami.

W takim to kontekście Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* pisał: „Jeśli istnieje wzajemne i ogólne zaufanie, rynek jest instytucją ekonomiczną, która umożliwia spotkanie osób jako podmiotów ekonomicznych, które regulują swoje relacje posługując się kontraktem i wymieniają zamienne dobra i usługi, by zaspokoić swoje potrzeby i pragnienia. Rynek kierują zasady tak zwanej sprawiedliwości wymiennej, regulującej ową relację, opartą na dawaniu i otrzymywaniu, między parytetowymi podmiotami. Jednakże nauka społeczna Kościoła zawsze nieustrudzenie podkreślała znaczenie sprawiedliwości rozdzielczej oraz sprawiedliwości społecznej dla gospodarki rynkowej, nie tylko ze względu na to, że jest ona włączona w szerszy kontekst społeczny i polityczny, ale również ze względu na powiązanie relacji, w których się urzeczywistnia. Rynek bowiem, kierowany jedynie przez zasadę równowartości wymienianych dóbr, nie jest w stanie wytworzyć spójnej tkanki społecznej, której sam potrzebuje, aby dobrze funkcjonować. Bez wewnętrznych form solidarności i wzajemnego zaufania, rynek nie może wypełnić swojej ekonomicznej funkcji. Dzisiaj tego zaufania zabrakło, a utrata zaufania jest poważną stratą” (nr 35).

SPRAWIEDLIWOŚĆ W ŻYCIU EKONOMICZNYM

Kiedy po roku 1989 Francis Fukuyama obwieścił „koniec historii”, uzasadniając to tym, że wraz z upadkiem komunizmu upadł ostatni wielki spór ideologiczny w dziejach, uznał, że może się teraz zająć opisywaniem mechanizmów funkcjonowania liberalnej demokracji i gospodarki rynkowej. W latach dziewięćdziesiątych opublikował książkę, w której porównywał społeczno-kulturowy kontekst funkcjonowania różnych gospodarek². Dowodził, że tam, gdzie wykształciły się duże, silne, ponadrodzinne korporacje gospodarcze, było to możliwe dzięki wysokiemu poziomowi zaufania między ludźmi w społeczeństwie; gdzie poziom zaufania jest niski, tam firmy nie rozrastają się ponad poziom niewielkich firm rodzinnych. Stąd zaufanie jest istotnym, może najważniejszym, czynnikiem budowania kapitału społecznego.

Tezy Fukuyamy winniśmy przyjmować z pewną ostrożnością (pisząc o „końcu historii”, jednak się mylił), ale jego uwagi na temat znaczenia zaufania dla gospodarki zbiegają się z tym, co w encyklice *Caritas in veritate* napisał Benedykt XVI. Papież idzie jednak dalej, dla niego zaufanie jest pochodną sprawiedliwości, ma więc mocne, obiektywne podstawy etyczne. „Sprawie-

² Zob. F. F u k u y a m a, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, tłum. L. Śliwa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

dliwość obejmuje wszystkie etapy działalności ekonomicznej, ponieważ ma ona zawsze do czynienia z człowiekiem i jego potrzebami. Pozyskiwanie zasobów, finansowanie, produkcja, konsumpcja i wszystkie pozostałe fazy cyklu ekonomicznego mają nieuchronne implikacje moralne. Tak więc każda decyzja ekonomiczna ma konsekwencje o charakterze moralnym” (tamże, nr 37). Pojęcie sprawiedliwości należy zatem wprowadzić w obieg zagadnień ekonomicznych i traktować je jako równie ważne, jak na przykład pojęcie zysku. „Kanony sprawiedliwości muszą być szanowane od samego początku, podczas trwania procesu ekonomicznego, a nie później lub ubocznie” (tamże).

Ważnym aspektem rozważań Benedykta XVI na temat etycznego wymiaru funkcjonowania rynku są jego uwagi – bliskie temu, co pisał w *Centesimus annus* Jan Paweł II – na temat dwóch rodzajów logiki funkcjonujących w życiu społecznym. Jest to z jednej strony logika wymiany rynkowej (wymiany ekwiwalentnych dóbr). Z drugiej zaś strony jest to logika bezinteresownego daru, kiedy ofiarowujemy coś drugiemu, nie oczekując z jego strony wzajemności.

Dla prawidłowego funkcjonowania życia gospodarczego i szerzej: życia społecznego, ta pierwsza logika jest niezbędna, nie jest jednak wystarczająca. Istnieje wiele sytuacji, w których winniśmy dać coś drugiemu – także z obszaru tak zwanych dóbr gospodarczych – nawet jeśli nie jest on w stanie za to zapłacić. Nie oczekujemy od dziecka, że zapłaci rodzicom za wyżywienie, opiekę i utrzymanie. Oczekiwanie na zapłatę byłoby w tym przypadku niesprawiedliwe. Dostrzegamy, że dziecku należą się pewne dobra nie ze względu na to, że za nie zapłaci, ale ze względu na to, że jest człowiekiem. Podobną zasadę możemy odnieść do innych kategorii osób i grup społecznych, jak chorzy czy bezrobotni. Dlatego gospodarka rynkowa winna funkcjonować w otoczeniu innych instytucji, zwłaszcza politycznych. „Działalność ekonomiczna – pisze Benedykt XVI – nie może rozwiązać wszystkich problemów społecznych przez zwykłe rozszerzenie logiki rynkowej. Jej celem jest dążenie do dobra wspólnego, o które powinna także i przede wszystkim zabiegać wspólnota polityczna. Dlatego trzeba pamiętać, że przyczyną poważnego braku równowagi jest oddzielenie działalności ekonomicznej, która powinna obejmować tylko wytwarzanie bogactw, od działalności politycznej, która powinna wprowadzać sprawiedliwość przez redystrybucję dóbr” (tamże, nr 36).

Człowiek jest istotą wielowymiarową. Jego życie rozgrywa się na wielu płaszczyznach, obejmuje różne dziedziny. Zajmują nas polityka, gospodarka, różne dziedziny wiedzy, interesuje nas sport albo muzyka. Są jednak takie dziedziny ludzkiej egzystencji i ludzkiego działania, które, owszem, odróżniamy od innych, ale nie możemy ich od innych oddzielić, postawić „obok” innych. Taką dziedziną jest moralność. Przenika ona całe nasze życie. Różne aspekty ludzkiej aktywności mają wymiar moralny, bo i nasze czyny – jako obywatela, pracownika czy przedsiębiorcy, męża czy żony – podlegają ocenie

moralnej. Prawomocnie zatem Arystoteles kwestie z zakresu polityki i ekonomii ujmował w ich aspekcie etycznym. Wielu próbowało definitywnie oddzielić zasady ekonomiczne od etyki, nikomu się to jednak nie udało.

ROLA WŁADZY POLITYCZNEJ

Podobnie jak Jan Paweł II, Benedykt XVI uważa, że rynek jest odpowiednim narzędziem wytwarzania dóbr i usług gospodarczych i w ten sposób narzędziem zaspokajania ludzkich potrzeb. Nie może ono jednak być celem samym w sobie, ale ma służyć dobru wspólnemu poszczególnych społeczności, zwłaszcza zaś dobru wspólnemu narodowi. Stąd też mechanizmy rynkowe potrzebują stosownych działań politycznych.

Już starożytni myśliciele wiązali politykę z dobrem wspólnym. Dla Arystotelesa jedną z cech odróżniających ludzi od zwierząt było to, że człowiek jest istotą polityczną, zdolną do organizowania się z innymi do życia społecznego poddanego racjonalnym regułom. Od myślicieli starożytnych przejęliśmy też klasyczną definicję polityki jako roztropnej troski o dobro wspólne. Istnienie władzy politycznej jest zatem konieczne, racjonalne i dobre. To przekonanie jest również obecne w myśli chrześcijańskiej. W Liście do Rzymian znajdziemy nawet zdanie, iż nie ma władzy, która „nie pochodziłaby od Boga” (Rz 13, 1). Papież Paweł VI w Liście apostolskim *Octogesima adveniens* z roku 1971 pisał, że władza polityczna „jest jakby naturalną więzią w społeczeństwie, konieczną po to, by było ono zwarte – ma zmierzać do realizacji dobra wspólnego” (nr 46). Działalność polityczną postrzegał jako najszersze pole czynienia dobra.

Z drugiej strony mamy świadomość ograniczeń kompetencji władzy politycznej. W tradycji chrześcijańskiej najlepszym tego wyrazem są słowa samego Jezusa, iż cesarowi należy oddać, co cesarskie, a Bogu, co Boskie (por. Łk 20, 20-26). Skoro na denarze widnieje wizerunek cesarza, to denar należy do niego. Mówiąc inaczej: władza polityczna ma prawo bicia monet, wprowadzania ich w obieg i pobierania stosownych podatków. W stwierdzeniu Jezusa zawarte jest jednak niewypowiedziane pytanie: gdzie w świecie znajdziemy wizerunek Boga (by móc oddać Bogu, co Boskie)? Słuchacze Jezusa, wykształceni teologicznie faryzeusze, wiedzieli, że to człowiek nosi w sobie wizerunek samego Boga. Ponieważ człowiek należy do Boga, państwo nie może sprawować nad nim władzy absolutnej. Słowa Jezusa to najbardziej antytotalitarna wypowiedź, jaką możemy sobie wyobrazić.

Dziś żyjemy w społeczeństwie demokratycznym, może się więc wydawać, że wymowa tych słów nie jest dla nas tak ważna. Tak jednak nie jest. Nie tylko dlatego, że w świecie wciąż jeszcze są systemy totalitarne i dyktatury, ale

także z tego powodu, że w państwach demokratycznych również dochodzi do nadużywania kompetencji przez władze polityczne. Takie nieprawidłowości możemy zaobserwować na gruncie przenikania się ekonomii i polityki. Benedykt XVI pisze: „Trzeba pamiętać, że przyczyną poważnego braku równowagi jest oddzielenie działalności ekonomicznej, która powinna obejmować tylko wytwarzanie bogactw, od działalności politycznej, która powinna wprowadzać sprawiedliwość przez redystrybucję dóbr” (*Caritas in veritate*, nr 36). Działalność gospodarcza wymaga zatem pewnych regulacji, stanowienia prawa przez władzę polityczną, która ma na tym polu wyraźne zadanie moralne: wprowadzać sprawiedliwość. Ten moralnie dobry charakter władzy politycznej może zostać jednak zniekształcony. W jaki sposób? W encyklice *Caritas in veritate* czytamy: „Kiedy logika rynku oraz logika państwa znajdują porozumienie, by zachować monopol na obszarach swoich wpływów, z czasem w stosunkach między obywatelami zanika solidarność, współudział i poczucie wspólnoty, bezinteresowne działanie, które są czymś innym niż «dać, aby mieć», znamionującym logikę wymiany, i «dać z obowiązku», należącym do logiki zachowań publicznych narzuconych przez prawo państwowe” (nr 39).

Działalność rynkowa polegająca na wytwarzaniu i wymianie dóbr gospodarczych na zasadzie ekwiwalentnej bywa przenoszona na inne dziedziny, zwłaszcza do polityki. Dobrze znamy określenie „kapitalizm polityczny”, stosowane na oznaczenie handlowego, komercyjnego traktowania działań politycznych i sprawowania urzędów, zabezpieczającego interesy poszczególnych partii (lub wręcz działaczy partyjnych). Procedury obowiązujące w demokracji są zachowane, jednak sens demokracji jako systemu promującego udział wszystkich obywateli w życiu publicznym jest poważnie nadwyrężony. Trudności te nie mogą jednak prowadzić do negowania potrzeby władzy politycznej, do postaw anarchistycznych. Należy raczej dążyć – ze świadomością, że nie uda się osiągnąć tego raz na zawsze – do zachowania właściwych proporcji między władzą polityczną, rynkiem i obszarem oddolnej aktywności obywatelskiej.

LUDZIE PRACY CZY KONSUMENCI?

Twórca współczesnej ekonomii Adam Smith uważał, że właściciel gospody chce go dobrze ugościć i nakarmić – tak, aby był zadowolony i do tej gospody wrócił – nie dlatego, że tak bardzo go miłuje i mu na nim zależy, lecz dlatego, że chce na nim zarobić. Gdy reguły rynkowe okazują się nie w pełni wystarczające z punktu widzenia tego, kto nabywa określony towar lub usługę, uzupełniają je organizacje reprezentujące konsumentów. Pierwsze z nich powstały już w dziewiętnastym wieku, a dziś odgrywają one istotną rolę

w życiu gospodarczym i obywatelskim (do tego stopnia, że stały się odskocznią dla karier politycznych ich działaczy).

Poświęca im uwagę także Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*. Pisze o nich w kontekście zjawiska, które określa mianem demokracji ekonomicznej: „Światowy układ połączeń doprowadził do powstania nowej władzy politycznej – władzy konsumentów oraz ich stowarzyszeń. Zjawisko to należy zgłębić, posiada bowiem elementy pozytywne, które należy dowartościować oraz nadużycia, których należy unikać” (nr 66).

Gdzie zatem należy szukać kryterium, według którego możemy odróżnić „elementy pozytywne” od „nadużyć”? Odpowiedź – jak zawsze w nauczaniu Kościoła – sprowadza się do moralnej wizji człowieka. „Dobrze, żeby ludzie zdawali sobie sprawę – pisze Papież – że kupno jest zawsze aktem moralnym, nie tylko ekonomicznym. Istnieje więc ścisła odpowiedzialność społeczna konsumenta, która idzie w parze z odpowiedzialnością społeczną świata biznesu. Konsumentów trzeba stale wychowywać do roli, którą codziennie odgrywają, powinni robić to z poszanowaniem zasad moralnych, co nie umniejsza racjonalności ekonomicznej aktu kupna” (tamże).

W innym miejscu encykliki Papież rozwija tę myśl, przywołując zdanie z encykliki *Centesimus annus*: „Potrzebna jest rzeczywista zmiana mentalności, która nas skłoni do przyjęcia nowych stylów życia, «w których szukanie prawdy, piękna i dobra, oraz wspólnota ludzi dążących do wspólnego rozwoju byłyby elementami decydującymi o wyborze jakości konsumpcji, oszczędności i inwestycji»” (nr 51, zob. *Centesimus annus*, nr 36).

Niektórzy myśliciele społeczni, jak zmarły niedawno socjolog i polityk Ralf Dahrendorf – porównują współczesny system społeczno-gospodarczy do wielkiego domu towarowego³. Dwie frakcje ludzi dbają o jego funkcjonowanie: jedni troszczą się o to, aby w domu towarowym było zawsze pod dostatkiem produktów; drudzy, aby wszyscy mieli do niego „bilety wstępu”. Pierwsi troszczą się o produkcję dóbr, drudzy o ich dystrybucję. Hasłem pierwszych jest wzrost gospodarczy, drugich – sprawiedliwość społeczna.

Do niedawna był to dylemat poszczególnych społeczeństw czy narodów, dziś ma on zasięg globalny. To nie poszczególni ludzie mają dostęp do dóbr konsumpcyjnych lub go nie mają, ale całe narody czy rejony świata bywają go pozbawione. A przecież można sądzić, że we współczesnej gospodarce nie jest już problemem wyprodukowanie takiej ilości podstawowych dóbr, by zaspokoić najważniejsze potrzeby wszystkich ludzi. Wskazania Benedykta XVI wychodzą naprzeciw tym problemom: „Również w dziedzinie zakupów, właśnie w chwilach takich jak obecna, gdy siła nabywcza może się zmniejszyć i potrzebny

³ Zob. R. D a h r e n d o r f, *Nowoczesny konflikt społeczny. Esej o polityce wolności*, tłum. S. Bratkowski, Czytelnik, Warszawa 1992.

będzie umiar w konsumpcji, trzeba szukać innych dróg, jak na przykład formy wspólnych zakupów, takie jak spółdzielnie konsumentów, działające od XIX wieku także dzięki inicjatywie katolików. Pożyteczne jest również wspomaganie nowych form wprowadzania na rynek produktów pochodzących z ubogich regionów planety, by zapewnić producentom godziwą zapłatę, pod warunkiem, że będzie to rynek działający w sposób przejrzysty, tak aby zapewnić producentom nie tylko większy zysk, ale także lepszą formację, doskonalenie zawodowe i technologię oraz że tego typu próby ekonomii na rzecz rozwoju nie będą łączone z partykularnymi wizjami ideologicznymi. Bardziej znacząca rola konsumentów jest pożądana, jako czynnik demokracji ekonomicznej, pod warunkiem, że nie będą oni manipulowani przez stowarzyszenia, które nie są dla nich naprawdę reprezentatywne” (nr 66).

Zauważmy, że Papież zachowuje trzeźwy realizm, gdy przestrzega przed możliwością manipulowania ludźmi przez organizacje konsumenckie. „Zawodowi” działacze partyjni, związkowi, konsumenci, często tak bardzo chcą uzasadnić potrzebę swej aktywności, że odbywa się to dosłownie kosztem tych, których mają reprezentować i bronić. Jest to stały problem wszelkich systemów przedstawicielskich. Nauczanie społeczne Kościoła zaleca zawsze szukanie konkretnych rozwiązań, a nie gotowych modeli i systemów.

Zaproponowana przez Benedykta XVI wizja funkcjonowania człowieka w dziedzinie gospodarczej nie ogranicza go do roli konsumenta. Konsumowanie dóbr nie może być celem ludzkiej aktywności nawet w tej dziedzinie. Już Paweł VI, jak podkreślają zarówno Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI, mówił w tym kontekście o konsumpcyjnym nadrozwroju (por. *Caritas in veritate*, nr 22), wskazując zarazem, że znacznie ważniejszym, wręcz podstawowym, aspektem ludzkiej aktywności gospodarczej jest praca.

Pamiętamy, że pierwsza społeczna encyklika Jana Pawła II, *Laborem exercens* z roku 1981, była w całości poświęcona zagadnieniu pracy ludzkiej i ukazywała jej właściwe rozumienie jako klucz do kwestii społecznej, i to nie tylko dlatego, że praca, wytwarzanie dóbr, jest warunkiem ich konsumowania, a wielkie kryzysy gospodarcze, ten z lat trzydziestych ubiegłego wieku i ten współczesny, z którym się jeszcze nie rozstaliśmy, w znacznej mierze wywołane były stopniowym zrywaniem związku między konsumpcją dóbr a ich wytwarzaniem. Spekulacje giełdowo-bankowe miały zapewnić – przynajmniej bogatym – dostęp do wysokiego poziomu konsumpcji. Na dłuższą metę jest to jednak niemożliwe i warto pamiętać, że encyklika Benedykta XVI jest właśnie odpowiedzią na tę kryzysową sytuację.

Praca stanowi zatem „powszechną potrzebę” człowieka nie tylko ze względu na zdobywanie potrzebnych dóbr i zaspokajanie ludzkich potrzeb. Jest ona działaniem specyficznie ludzkim, w niej wyraża się człowiek jako osoba, jego zdolność do bycia istotą twórczą. Praca, mając znaczenie gospodarcze, daleko

poza nie wykracza. Benedykt XVI wiąże przy tym pracę z przedsiębiorczością, odnosząc to ostatnie pojęcie nie tylko do działań pracodawcy, ale również pracownika w przedsiębiorstwie: „Przedsiębiorczość ma przede wszystkim znaczenie ludzkie, a dopiero potem zawodowe. Wpisana jest ona w każdą pracę, pojmowaną jako «actus personae», dlatego jest rzeczą słuszną, aby każdy pracownik miał możliwość wniesienia własnego wkładu, tak by on sam «miał poczucie, że pracuje ‘na swoim’». Nie bez powodu Paweł VI nauczał, że «każdy kto pracuje, w pewien sposób stwarza»” (*Caritas in veritate*, nr 41; por. Paweł VI, *Populorum progressio*, nr 27).

Rację miał zatem Jan Paweł II, gdy w pracy ludzkiej widział klucz do kwestii społecznej, a dziś po doświadczeniach zarówno z socjalizmem, jak i z kapitalizmem, należy przyznać, że nie ma sprzeczności – raczej konieczny jest sojusz – między zasadą wolnego rynku a ustrojem służącym ludziom pracy.

NA CZYM POLEGA PRAWDZIWY ROZWÓJ?

Dzięki nowym wynalazkom i organizacji pracy człowiek zaczął być zdolny do wydatnego mnożenia dóbr gospodarczych. Od przełomu osiemnastego i dziewiętnastego wieku datuje się nieznaný dotąd w dziejach proces wzrostu gospodarczego. Przedtem kolejne pokolenia społeczeństw europejskich były zdolne zaledwie odtwarzać dobra gospodarcze potrzebne do życia; warunki i poziom życia chłopów, czy to w Saksonii, czy w Bretanii, w wieku czternastym oraz w wieku siedemnastym były bardzo zbliżone. Od czasu oświecenia sytuacja ta zaczęła się stopniowo zmieniać⁴.

Może zatem nie ma nic dziwnego w tym, że myśliciele i uczeni w Europie szerzyli wiarę w postęp ludzkości, swoisty dziejowy optymizm. Rozwój nauk miał przynieść społeczeństwom uwolnienie od biedy, chorób, uchronić od klęsk żywiołowych. Rzeczywiście, w wielu dziedzinach nastąpił ogromny postęp. Powszechna opieka zdrowotna, szczepienia przeciw groźnym chorobom, właściwe wyżywienie, powszechna edukacja – to dobra, których dostępność uznajemy dziś za oczywistą. Oburzamy się na rząd, gdy coś w tych dziedzinach nie funkcjonuje tak, jak powinno. Równocześnie wiemy, że nie wszyscy ludzie na świecie – i nawet nie wszyscy w „społeczeństwach dobrobytu” – mogą cieszyć się owocami postępu. Słowa Jezusa: „Ubogich zawsze mieć będziecie” (por. Mk 14, 7) wciąż pozostają aktualne.

⁴ Na temat zdolności gromadzenia i pomnażania dóbr gospodarczych w dziejach ludzkości zob. F. B r a u d e l, *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm. XV-XVIII wiek*, t. 1, *Struktury codziennosci*, tłum. M. Ochab, P. Graff, PIW, Warszawa 1992.

Wiara w postęp przybierała czasem formy ideologii postępu. Jej przedstawiciele zdali się głosić: ubogich nie zawsze mieć będziemy. Dążenie to szlachetne, ale próby jego realizacji nie zawsze przynosiły dobre owoce. Dobrze pamiętamy ustrój, w którym partia i rząd – jak mawiano – heroicznie walczyły z nieznanymi gdzie indziej problemami. Okazało się, że w dziedzinie gospodarczej nie da się ominąć praw rynku, nawet jeśli mechanizmy rynkowe wydają się nam niedoskonałe. Znanе jest powiedzenie: Kapitalizm często choruje, ale nie umiera.

Niezależnie od ideologii słowa Jezusa nie przestają bulwersować. To po-niekąd one leżą u podstaw głoszonej przez Kościół tak zwanej preferencyjnej opcji na rzecz ubogich. Mówił o niej już Leon XIII w encyklice *Rerum novarum* (z roku 1891); nawiązywali też do niej jego następcy. Szczególnie doszła ona do głosu w encyklice Pawła VI *Populorum progressio* [„Rozwój ludów”]. Od tej encykliki, ogłoszonej w roku 1967, wywodzi się nurt dokumentów poświęconych problematyce rozwoju i solidarności ludów i narodów. Zalicza się do nich encyklika Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* z roku 1987. Nawiązuje do nich także encyklika Benedykta XVI *Caritas in veritate*. Jej autor poświęcił wiele miejsca przypomnieniu treści obu dokumentów, a encyklice Pawła VI, jako dokumentowi „założycielskiemu”, poświęcony jest osobny rozdział („Przesłanie *Populorum progressio*”).

Jeśli powyżej mówiliśmy o idei postępu, związanej z oświeceniową wizją człowieka i świata, to wypada zauważyć, że Paweł VI i jego następcy posługują się pojęciem pokrewnym, lecz nietożsamym z pojęciem postępu, a mianowicie pojęciem rozwoju. W encyklice Benedykta XVI czytamy: „Paweł VI miał wyraźną wizję rozwoju. Przez pojęcie «rozwój» chciał wskazać jako cel uwolnienie narodów przede wszystkim od głodu, nędzy, chorób endemicznych i analfabetyzmu. Z punktu widzenia ekonomicznego oznaczało to ich uczestnictwo czynne i na równych warunkach w międzynarodowym procesie ekonomicznym; z punktu widzenia społecznego oznaczało to ich ewolucję w kierunku społeczeństw wykształconych i solidarnych; z punktu widzenia politycznego – umacnianie systemów demokratycznych mogących zapewnić wolność i pokój” (*Caritas in veritate*, nr 21).

Z tak opisanym pojęciem rozwoju zapewne zgodziliby się przedstawiciele oświeceniowej idei postępu. Również im chodziło o zniesienie głodu, nędzy, chorób, analfabetyzmu. Stanowisko Pawła VI, a w ślad za nim Benedykta XVI, charakteryzuje się jednak większym realizmem. Po pierwsze, nie tworzą oni żadnego ogólnego modelu walki z ubóstwem. Są świadomi, że przyczyny biedy w różnych rejonach świata są odmienne i dlatego za każdym razem trzeba znajdować odpowiednie środki zaradcze. Po drugie, idea postępu obejmuje wiarę w stały postęp moralny człowieka. Po doświadczeniach dwóch wojen światowych oraz straszliwych systemów totalitarnych trudno tę wiarę bez zastrze-

żeń utrzymać. Owe doświadczenia tragicznie potwierdziły to, co o człowieku chrześcijaństwo zawsze wiedziało, a co wyraża się w nauce o grzechu pierworodnym. Słowa „ubogich zawsze mieć będziecie” odnieść można także do moralnego stanu człowieka. Może on pozostawać ubogi nie tylko w aspekcie materialnym, ale również moralnym. W tym drugim sensie możemy być pewni, że ubogich zawsze mieć będziemy i że to my sami – każdy z nas – do nich się zaliczamy.

Ta realistyczna wizja człowieka decyduje o wizji ludzkiego rozwoju. Problemy takie, jak ubóstwo, choroby czy brak edukacji, ujmowane muszą być zawsze konkretnie, nie zaś w ramach jakiegoś z góry założonego modelu. Za czasów Pawła VI oraz Jana Pawła II (gdy ogłaszał on encyklikę *Sollicitudo rei socialis*) problem rozwoju ludów próbowały rozwiązać dwie wielkie ideologie: socjalizm i kapitalizm. Mówiono wówczas, że problem napięcia między bogatą Północą a ubogim Południem, w skali świata przekładał się na ideologiczny spór między socjalistycznym Wschodem a kapitalistycznym Zachodem.

Dziś sytuacja jest inna. W encyklice *Caritas in veritate* Benedykt XVI pisze: „Dzisiaj obraz rozwoju jest policentryczny. Liczni są uczestnicy i przyczyny zarówno zapóźnienia w rozwoju, jak i rozwoju, a winy i zasługi są zróżnicowane. Ten fakt powinien skłonić do uwolnienia się od ideologii, które często w sposób sztuczny upraszczają rzeczywistość i do obiektywnego przyjrzenia się ludzkiemu wymiarowi problemów” (nr 22). Ta sytuacja sprzyja ujmowaniu problemów związanych z rozwojem poszczególnych społeczeństw w ich konkretnym, realnym wymiarze, a także tworzeniu programów i propozycji odpowiadających konkretnym potrzebom ludzkim.

TECHNIKA A ODPOWIEDZIALNOŚĆ MORALNA CZŁOWIEKA

Prymat etyki przed techniką – to jeden z elementów słynnego czwórmiannu, w którym Paweł VI wyraził zasady głoszonej przez niego „cywilizacji miłości” (pozostałe trzy to prymat: osoby nad rzeczą, być nad mieć, miłosierdzia przed sprawiedliwością). Czy owa papieska wizja nie jest jeszcze jedną szlachetną utopią społeczną? (Co ze wspomnianym wcześniej realizmem w ujmowaniu problemów społecznych?) Jeden z komentatorów nauczania Pawła VI określił ją mianem błogosławionej prowokacji. Ktoś, kto prowokuje, zmusza otoczenie do myślenia, zadawania nowych pytań, kwestionowania utartych schematów i przyzwyczajęń myślowych. W tym sensie wizja „cywilizacji miłości” była prowokacją. „Prowokację” tę podtrzymał i rozwinął Jan Paweł II, gdy w licznych dokumentach i przemówieniach wzywał do budowania „cywilizacji miłości i życia”, przeciwstawiając ją „kulturze śmierci”. Promotorzy niczym nieskrępowanego postępu technologicznego do dziś nie mogą darować Papieżowi owego dychotomicznego podziału, a zwłaszcza określenia „kultura

śmierci” w odniesieniu do tych działań i zjawisk, w których życie pewnych kategorii ludzi poświęca się na przykład w imię postępu nauki.

Benedykt XVI podtrzymuje „prowokację” swych poprzedników. Czyni to zwłaszcza w szóstym rozdziale encykliki *Caritas in veritate*, zatytułowanym „Rozwój narodów a technika”. Píše w nim między innymi, że nie można „bagatelizować niepokojących scenariuszy co do przyszłości człowieka oraz nowych potężnych narzędzi, którymi dysponuje «kultura śmierci»” (nr 75). Papież wskazuje zjawiska, które domagają się namysłu w aspekcie wspomnianego postulatu prymatu etyki nad techniką. „Problem rozwoju jest dzisiaj ściśle związany z postępowaniem technologicznym, z jego zadziwiającymi zastosowaniami w dziedzinie biologicznej. Technika – warto to podkreślić – jest działalnością głęboko ludzką, związaną z autonomią i wolnością człowieka. W technice wyraża się i potwierdza panowanie ducha nad materią” (tamże, nr 69). U samych podstaw technika, rozwój technologiczny jest zatem zjawiskiem pozytywnym. Papież postrzega je jako przejaw ludzkiej pracy, umiejętnego pokonywania trudności, na jakie napotyka człowiek w dążeniu do zaspokojenia swoich potrzeb. W aspekcie teologicznym zaś technika jest konsekwencją realizacji Bożego nakazu „uprawiania i doglądania ziemi” (tamże).

Każdemu, kto nabył określone umiejętności i wyposażył się w dobre narzędzia do wykonania jakiejś pracy, nie jest obce doświadczenie: „No, teraz już sobie poradzę!”. W wersji skrajnej można je wyrazić słowami: „Teraz już sam sobie wystarczę!”. Na dwuznaczność takiego doświadczenia zwraca uwagę autor encykliki, pisząc o idei „samowystarczalności techniki” (tamże, nr 70). Pojawia się ona wtedy, gdy „człowiek stawia sobie tylko pytanie «jak», nie zastanawia się nad wieloma «dlaczego», które skłaniają go do działania” (tamże). Czesław Strzeszewski – nestor katolickiej nauki społecznej w Polsce – w swoim znakomitym dziele *Praca ludzka*⁵, zwracał uwagę, że nie każdy rodzaj działania człowieka, nawet jeśli przynosi wymierne korzyści, zasługuje na miano ludzkiej pracy. Praca wykonywana przez człowieka musi bowiem uwzględniać moralną strukturę istoty ludzkiej, musi odpowiadać celowości samego człowieka. Używając skomplikowanych narzędzi technicznych, musimy zastanowić się, czemu one służą, nie możemy posługiwać się nimi bezrefleksyjnie. Nie każde działanie technicznie wykonalne jest uzasadnione moralnie. Tymczasem dziś „mentalność technicystyczna staje się tak mocna, że dochodzi do utożsamienia prawdy z tym, co możliwe do urzeczywistnienia” (tamże, nr 70).

„Mentalność technicystyczną” w odniesieniu do ekonomii ujawnił niedawny kryzys finansowy. Píše Benedykt XVI: „Często rozwój narodów uwa-

⁵ Por. C. Strzeszewski, *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1978, s. 9-23.

żany jest za problem inżynierii finansowej, otwarcia rynków, zniesienia ceł, inwestycji produkcyjnych, reform instytucjonalnych, jednym słowem za problem jedynie techniczny” (tamże, nr 71). Papież nie neguje potrzeby owych działań, ale zadaje pytanie: co i dlaczego było „nie tak”, skoro te wszystkie narzędzia działają, a mimo to ujawnił się głęboki kryzys? Autor sam udziela odpowiedzi: „Pełnego rozwoju nie zapewnią nigdy siły w jakiejś mierze automatyczne i bezosobowe”. I dalej: „Rozwój nie jest możliwy bez ludzi prawych, bez fachowców w ekonomii oraz polityków, którzy w swoim sumieniu głęboko odczuwają wymóg dobra wspólnego” (tamże)⁶.

Kiedy dziś myślimy o problemach z pogranicza etyki i techniki, jako szczególnie ważne jawią nam się zagadnienia bioetyczne. Benedykt XVI stwierdza wręcz, że to na terenie bioetyki „rozgrywa się decydująco kwestia możliwości integralnego rozwoju ludzkiego” (tamże, nr 74). Rozwój nauk biologicznych, a w ślad za nim współczesna biotechnologia postawiły nas wobec takich zjawisk, jak zapłodnienie in vitro, badania na embrionach czy możliwość klonowania i hybrydyzacji istot ludzkich. Do tego dochodzi zjawisko aborcji i eutanazji, a zatem negacja wartości ludzkiego życia u jego początku i w fazie schyłkowej. Potrzebna jest zatem pogłębiona świadomość, że życie (istnienie) człowieka uczestniczy w jego osobowej godności. Nie można bowiem afirmować osoby ludzkiej, nie afirmując jej życia.

Możliwości, jakie daje współczesna biotechnologia – zwłaszcza, gdy chcemy uchwycić ich ostateczny sens – „skłaniają do wyboru między dwiema kategoriami racjonalności – rozumu otwartego na transcendencję [...] albo racjonalności rozumu zamkniętego w immanencji” (tamże). Papież dodaje, że ta alternatywa to rodzaj „decydującego «albo – albo»”. Należy tu podkreślić słowo „decydujący”; zamknięcie na wymiar transcendentny poważnie utrudnia, jeśli wręcz nie uniemożliwia dostrzeżenia głębszego sensu ludzkiego życia, którego nie można zamknąć i wyjaśnić w obszarze techniki. Jak pisze Benedykt XVI, „w obliczu tych dramatycznych problemów rozum i wiara nawzajem się wspierają”. I konkluduje: „Tylko razem zbawią człowieka” (tamże).

PRAWDZIWIE LUDZKA EKOLOGIA

Po ogłoszeniu przez Jana Pawła II w roku 1995 encykliki *Evangelium vitae* niektórzy komentatorzy wyrażali niedosyt, twierdząc, że Papież mało w niej pisał o ekologii, a przecież jest ona ważna, gdy podejmujemy problematykę

⁶ Obszerny katalog cech osobowo-moralnych, które winny być udziałem odpowiedzialnego przedsiębiorcy, oraz inspirującą wizję przedsiębiorczości jako chrześcijańskiego powołania znajdziemy w encyklice Jana Pawła II *Centesimus annus* (zob. zwłaszcza rozdział 4, „Własność prywatna i powszechne przeznaczenie dóbr”).

życia. Tymczasem Papież w encyklice wcale nie pisze „niewiele” na temat ochrony środowiska; po prostu nic na ten temat nie pisze. Dlaczego autor encykliki o życiu prowadzi w niej refleksję wyłącznie na temat życia ludzkiego? Na długo przed ogłoszeniem tej encykliki Karol Wojtyła, biskup i etyk, napisał książkę *Miłość i odpowiedzialność*. Stwierdził w niej, że w całej rzeczywistości możemy rozróżnić niejako dwa światy: świat podmiotów i świat przedmiotów; osób i nie-osób⁷. Ten radykalny podział uświadamia nam wyróżnioną pozycję człowieka w świecie. Czy to znaczy, że otaczającym nas światem nie powinniśmy się interesować, a jego los nie musi nas obchodzić? Przeciwnie. Właśnie dlatego, że jesteśmy w tym świecie jedynymi istotami zdolnymi do racjonalnego i wolnego działania, spoczywa na nas odpowiedzialność za – ujmując to teologicznie – całe stworzenie. W gruncie rzeczy jest to odpowiedzialność za naszą przyszłość.

Wbrew obawom ekologów jednak Jan Paweł II poruszał problemy ochrony środowiska. W *Centesimus annus* pisał: „Oprócz irracjonalnego niszczenia środowiska naturalnego należy tu przypomnieć bardziej jeszcze niebezpieczne niszczenie środowiska ludzkiego, czemu zresztą bynajmniej nie poświęca się koniecznej uwagi. Podczas gdy słusznie, choć jeszcze nie w dostatecznej mierze okazuje się troskę o zachowanie naturalnego habitat różnych gatunków zwierząt zagrożonych wymarciem, wiedząc, że każdy z nich wnosi swój wkład w ogólną równowagę ziemi, to zbyt mało wagi przywiązuje się do ochrony warunków moralnych prawdziwej «ekologii ludzkiej»” (nr 38). Jak widać, jego podejście do spraw ekologii różniło się od standardowego ich ujmowania. Na pierwszy plan wysuwał troskę o „środowisko ludzkie”, przez co rozumiał ochronę ludzkiego życia oraz promocję małżeństwa i rodziny. W tym sensie encyklika *Evangelium vitae* jest na wskroś ekologiczna. Jan Paweł II nie zapominał jednak o owym habitat środowiska naturalnego: „Nie tylko ziemia została dana człowiekowi przez Boga, aby używał jej z poszanowaniem pierwotnie zamierzonego dobra, dla którego została mu ona dana, ale również człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony. W tym kontekście należy wspomnieć o poważnych problemach współczesnej urbanizacji, konieczności urbanistyki troszczącej się o życie osoby, jak również o należytych zwracaniu uwagi na «społeczną ekologię» pracy” (tamże).

To podejście do ekologii kontynuuje Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*. Jej czwarty rozdział, który w znacznej mierze poświęcony jest kwestii ochrony środowiska naturalnego, rozpoczyna się od rozważań na temat obowiązków człowieka: „Dzisiaj wiele osób skłonnych jest utrzymywać,

⁷ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 25-28.

że nie mają żadnych zobowiązań wobec nikogo oprócz samych siebie. Uważają, że posiadają tylko prawa i często mają poważne trudności w dojrzywaniu do odpowiedzialności za integralny rozwój własny i drugiego człowieka” (nr 43).

Jan Paweł II był nazywany papieżem praw człowieka. Benedykt XVI przypomina, że człowiek ma również obowiązki, co nie jest przeciwne idei praw człowieka: „Prawa indywidualne oderwane od kontekstu obowiązków, nadające go im pełny sens, wymykają się spod kontroli i wyzwalają praktycznie nieograniczoną i beładną spiralę roszczeń. Przesadne akcentowanie praw kończy się zapomnieniem o obowiązkach” (tamże).

Kwestia praw i obowiązków odnosi się przede wszystkim do relacji międzyludzkich, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. Równocześnie ma ona istotne znaczenie dla stosunku człowieka do otaczającego go świata przyrody. Któż z nas nie oglądał filmów katastroficznych, w których niepohamowane żądze jakiegoś „czarnego charakteru”, bogatego i wpływowego, prowadziły do ekologicznej katastrofy? W filmie, zwłaszcza hollywoodzkim, zazwyczaj bohater szlachetny i zdeterminowany w ostatniej chwili ratuje świat przed katastrofą. W rzeczywistości bywa inaczej. Katastrofy zdarzają się naprawdę – wystarczy wspomnieć chociażby tragedię w Czarnobylu w roku 1986, której skutki do dziś nie są w pełni znane. Poza tym, sprawcą katastrof nie jest jeden niepohamowany w swoich żądzach człowiek, lecz wadliwy system polityczny i gospodarczy (tak było w Czarnobylu) lub po prostu konsumpcyjne zachowania wielu „zwykłych ludzi” (co jest poważnym problemem społeczeństw wysoko rozwiniętych). Nieprzypadkiem przed laty rosyjski pisarz-noblista, Aleksander Sołżenicyn, kierował do społeczeństw pławiących się w dobrobycie wezwanie do samoograniczenia. Wezwanie to współbrzmia z nauczaniem papieży, którzy co najmniej od czasów Pawła VI podkreślają, że „nadrozwój” jednych odbywa się kosztem niedorozwoju innych (często całych narodów) oraz kosztem postępującej dewastacji środowiska naturalnego.

Benedykt XVI zwraca w tym kontekście uwagę na problemy energetyczne: „Zawładnięcie nieodnawialnymi źródłami energii przez niektóre państwa, grupy władzy i przedsiębiorstw stanowi w istocie poważną przeszkodę dla rozwoju krajów ubogich” (tamże, nr 49). Ponieważ źródła energii często znajdują się na terenie krajów ubogich, a eksploatują je silne międzynarodowe korporacje z krajów bogatych, obowiązek sprawiedliwego rozwiązania problemu (obejmującego zarówno kwestie rozwoju narodów ubogich, jak i ochrony przed dewastacją środowiska, w którym żyją) spoczywa na wspólnotcie międzynarodowej. „Odpowiedzialność ta ma charakter globalny, ponieważ nie dotyczy jedynie energii, ale całego stworzenia, którego nie powinniśmy zostawić nowym pokoleniom pozbawionego jego bogactw” (tamże, nr 50).

Rozwijając swoje stanowisko, Benedykt XVI zwraca uwagę na dwie skrajne postawy wobec środowiska naturalnego: całkowity brak ingerencji w śro-

dowisko lub jego nadużywanie. Obydwe one nie są zgodne z tym, co zostało nam objawione w Bożym wezwaniu, abyśmy czynili sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1, 28). „Jeśli natura – pisze Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* – a przede wszystkim istota ludzka są uznawane za owoc przypadku lub determinizmu ewolucyjnego, świadomość odpowiedzialności słabnie w sumieniach. Wierzący dostrzega w przyrodzie cudowny owoc stwórczego działania Boga, z którego człowiek może korzystać w sposób odpowiedzialny, aby zaspokoić swe słuszne potrzeby – materialne i niematerialne – z poszanowaniem wewnętrznej równowagi samego stworzenia. Jeśli brak takiej wizji, człowiek traktuje naturę jak nietykalne tabu albo – przeciwnie – dopuszcza się wobec niej nadużyć. Obydwe te postawy nie są zgodne z chrześcijańską wizją natury, będącej owocem stworzenia Bożego” (nr 48). Swoje rozważania o ekologii Benedykt XVI podsumowuje następująco: „Natura jest wyrazem zamysłu miłości i prawdy. Ona jest poprzednia w stosunku do nas i została nam dana przez Boga jako środowisko życia. Mówi nam o Stwórcy (por. Rz 1, 20) i o Jego miłości do ludzkości” (tamże).

WSPÓLNE DOBRO LUDZKOŚCI

Każda społeczność powstaje i żyje wokół pewnych wartości, które są wspólnie realizowane przez wszystkich jej członków, a których nie mogą oni urzeczywistnić indywidualnie. Mówimy wówczas o dobru wspólnym danej społeczności. Na przykład społeczność szkolna powstaje i istnieje dlatego, żeby pewna grupa osób (uczniów) zdobyła potrzebną im do życia w społeczeństwie wiedzę. Temu celowi przyporządkowana jest cała organizacja szkolnej społeczności: uczniowie podzieleni na klasy, nauczyciele, dyrekcja, pracownicy administracji. Wszyscy oni wypełniają określone zadania i sprawują określone funkcje po to, aby w szkole realizował się jak najlepiej proces przekazywania wiedzy. Można sobie wyobrazić istnienie szkoły bez organizowania szkolnych wycieczek, a w skrajnych wypadkach nawet bez budynku szkoły (jako przykład mogą służyć tajne komplety w czasie okupacji), ale nie sposób jej sobie wyobrazić bez normalnych zajęć szkolnych, czyli lekcji, podczas których nauczyciel przekazuje wiedzę uczniom. Właśnie ów przekaz wiedzy stanowi dobro wspólne społeczności szkolnej. Wpisuje się ono w dobro wspólne szerszych społeczności: miasta, państwa, narodu.

Ważnym aspektem funkcjonowania społeczności jest istnienie usankcjonowanej władzy. Władza jest po to, aby kierować wszystkich ku realizowaniu dobra wspólnego. W szkole jest to dyrekcja szkoły, a w poszczególnych klasach – nauczyciel.

W encyklice Benedykta XVI *Caritas in veritate* pojęcie dobra wspólnego pojawia się w związku z kwestią globalizacji. „W społeczeństwie globalizują-

cym się, dobro wspólne i zaangażowanie na jego rzecz nie mogą nie odnosić się do całej rodziny ludzkiej, to znaczy wspólnoty ludów i narodów, aby zaprowadzić jedność i pokój «w mieście człowieka», kształtując je w pewnej mierze jako antycypację i zapowiedź miasta Bożego bez barier” (nr 7).

Jeżeli mówimy o społeczności ludzkiej w wymiarze globalnym, to winniśmy zastanowić się, czy istnieje dobro wspólne tej społeczności. Innymi słowy: czy istnieje taka wartość, która jest wspólna dla całej ludzkości, a której już nie tylko pojedynczy ludzie, ale i wspólnoty narodowe nie są w stanie zrealizować indywidualnie? Problem ten pojawił się po zakończeniu drugiej wojny światowej. Wtedy to powstała idea powołania światowej organizacji, znanej nam jako Organizacja Narodów Zjednoczonych. W Europie z kolei utworzono Europejską Wspólnotę Węgla i Stali, prekursorkę dzisiejszej Unii Europejskiej. Jakie były powody stworzenia tych organizacji? Zrodziły się one z doświadczenia wojny, a służyć miały zabezpieczeniu pokoju na świecie i w Europie. Pokój postrzegano jako to dobro, które jest wspólne wszystkim narodom, a które można osiągnąć tylko poprzez zorganizowaną międzynarodową współpracę.

Podobny pogląd wyraził papież Jan XXIII, gdy w roku 1961 ogłosił encyklikę *Pacem in terris* [„Pokój na ziemi”]. Była to pierwsza encyklika w całości poświęcona wspólnocie międzynarodowej, przedstawiająca obszerny katalog praw człowieka, odpowiednik Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych z 1948 roku. Zachowanie pokoju jest uwarunkowane przestrzeganiem praw człowieka – pisał Papież – to właśnie okrutne ich lekceważenie i łamanie było źródłem wojny.

Paweł VI dostrzegł nowy, ważny wymiar tego zagadnienia. W encyklice *Populorum progressio* stwierdził, że kwestia społeczna – a więc problemy ludzi pracy, bezrobocia, ubóstwa czy głodu – przybrała w połowie dwudziestego wieku wymiar ponadnarodowy, światowy. Paweł VI nie stosował jeszcze pojęcia „globalizacja” – nie używał go także dwadzieścia lat później Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*. Termin ten pojawił się wyraźnie w przemówieniach Jana Pawła II na początku dwudziestego pierwszego wieku⁸. Patrząc jednak z dzisiejszej perspektywy, encyklikę *Populorum progressio* można uznać za pierwszy dokument nauczania społecznego Kościoła poświęcony problemom związanym ze zjawiskiem globalizacji. Podkreślając światowy wymiar kwestii społecznej, Paweł VI wskazywał na drogę jego rozwiązywania: pracę na rzecz rozwoju ludów. Rozwój wszystkich narodów, szczególnie najuboższych, służy bowiem dobru wspólnemu ludzkości. W tym duchu Benedykt XVI pi-

⁸ Zob. J a n P a w e ł II, *Globalizacja i etyka* (Przemówienie do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, Watykan, 27 IV 2001), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 6, s. 42n.; t e n ż e, *Wobec wyzwań globalizacji* (Przemówienie do członków Akademii Papieskich, Watykan, 8 XI 2001), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 23(2002) nr 3, s. 44n.

sze, że konieczne jest „zaplanowanie na nowo rozwoju w skali globalnej” (*Caritas in veritate*, nr 23), i dodaje: „Wyeliminowanie głodu w świecie stało się w epoce globalizacji celem, do którego trzeba dążyć, by ocalić pokój i stabilność planety” (tamże, nr 27).

Czy można dziś zorganizować społeczność światową w taki sposób, aby cele te osiągnąć? Wydaje się, że ludzkość, zwłaszcza społeczeństwa bogate, dysponuje wszystkimi niezbędnymi narzędziami, aby odpowiedź mogła być twierdząca. Stworzyliśmy przecież światowe instytucje służące dialogowi między narodami, mamy narzędzia szybkiej komunikacji, nie jest problemem produkcja dóbr gospodarczych, a raczej ich dystrybucja. Wszystko zdaje się sprzyjać temu, aby trwały pokój – dobro wspólne całej ludzkości – który jest równoznaczny ze sprawiedliwym, solidarnym rozwojem wszystkich ludów, był osiągalny. Wiemy jednak, że tak nie jest. Dlaczego? Warto zwrócić uwagę na słowa Benedykta XVI: „Społeczeństwo coraz bardziej zglobalizowane zbliża nas, ale nie czyni nas braćmi. Rozum sam potrafi pojąć, że ludzie są równi i dać podstawę ich obywatelskiemu współżyciu, ale nie potrafi zaprowadzić braterstwa. Ma ono początek w transcendentnym powołaniu Boga Ojca, który jako pierwszy nas umiłował, ucząc nas przez swego Syna, czym jest miłość braterska” (tamże, nr 19). Pokój i rozwój wszystkich ludów jest wspólnym dobrem ludzkości, ale nie da się go osiągnąć samym tylko bogactwem środków technicznych i instytucjonalnych, bez uwzględnienia tego, co dzieje się w sercu człowieka. Nie bez powodu pisał Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*, że chrześcijańska nauka o grzechu pierworodnym pozwala głębiej zrozumieć ludzką rzeczywistość, to, że „człowiek dąży do dobra, ale jest również zdolny do zła” (nr 25). To właśnie dlatego, jak pisze Benedykt XVI, rozum ludzki potrafi „pojąć równość, że ludzie są równi [...] ale nie potrafi zaprowadzić braterstwa”.

OJCIEC ŚWIĘTY GLOBALISTĄ?

W encyklice Benedykta XVI *Caritas in veritate*, w części poświęconej problematyce ubóstwa, znajduje się zaskakujące z pozoru stwierdzenie: „Jedną z form najgłębszego ubóstwa, jakiego człowiek może doświadczyć, jest samotność” (nr 53). Nie zwykliśmy problemu samotności podejmować w kontekście ubóstwa. To ostatnie zjawisko przynależy przecież do dziedziny społeczno-gospodarczej. Samotność natomiast jest zjawiskiem społeczno-psychologicznym i egzystencjalnym.

Oto, co pisze autor, rozwijając tę myśl: „W gruncie rzeczy także inne rodzaje ubóstwa, łącznie z materialnymi, rodzą się z izolacji”. Wyjaśnienie to wydaje się nam zrozumiałe, żyjemy bowiem w czasach tak ścisłych zależności między narodami, że żaden z nich nie może rozwijać swojego potencjału

gospodarczego w izolacji od innych. To jednak nie koniec wyjaśnienia, a przytoczone zdanie kończy się następująco: „z tego, że nie jest się kochanym albo z trudności kochania” (tamże). Orientujemy się teraz, że zostaliśmy wprowadzeni na zupełnie inny tor myślenia. Papież, pisząc o ubóstwie, o rozwoju poszczególnych ludzi i całych narodów, nie ujmuje tych zagadnień wyłącznie w kategoriach ekonomicznych ani tym bardziej materialnych. Według niego źródłem ubóstwa może być nie tylko izolacja, brak otwarcia, brak miłości między ludźmi. „Ubóstwo często rodzi się z odrzucenia miłości Bożej, z pierwotnego tragicznego zasklepienia się w sobie człowieka, który uważa, że sam sobie wystarcza albo że jest tylko zjawiskiem nieistotnym i przejściowym, «obcym» we wszechświecie, powstałym z przypadku. Człowiek jest wyalienowany, kiedy jest sam albo jest oderwany od rzeczywistości, kiedy rezygnuje z myślenia i wiary w pewien Fundament” (tamże).

Powyższe słowa to swoiste teologiczno-egzystencjalne dopowiedzenie do encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio* z roku 1998. Traktuje ona o wierze szukającej zrozumienia, a zarazem o rozumie otwartym na dopełnienie przez wiarę. Jeśli ktoś sądził, że są to rozważania wyłącznie teoretyczne, przeznaczone dla wąskiego grona teologów i filozofów, był w błędzie. Benedykt XVI wskazuje na ich życiowe, praktyczne znaczenie dla poszczególnych ludzi i całych społeczeństw. Mają one również istotne znaczenie dla zjawiska, które opatrujemy dziś mianem globalizacji.

Globalizacja jest zjawiskiem, które budzi wiele ocen i emocji. Jedni uważają ją za proces nieunikniony. Opierając się na tym przekonaniu, tworzą mniej lub bardziej konkretne projekty społeczeństwa globalnego czy stają się promotorami ideologii globalizmu⁹. Inni przed tym właśnie ostrzegają, kreśląc wizję nowego totalitaryzmu, który w efekcie zagraża narodom.

Misja Kościoła, a więc i misja papieża skierowana jest do całego świata, do wszystkich narodów. Kto jak kto, ale papież nie może zapomnieć o misyjnym nakazie Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19), idźcie z Ewangelią „po krańce ziemi” (Dz 1, 8). Wszystko zatem, co owe krańce ziemi przybliży – nowoczesne narzędzia komunikacji, sposoby zbliżania do siebie nawzajem ludzi i narodów – mogą służyć wypełnianiu tego nakazu misyjnego. Czy zatem Kościół i Ojciec Święty nie powinien być zainteresowany pozytywnym rozwojem procesu globalizacji?

Po upadku socjalizmu pytano Jana Pawła II o jego ocenę kapitalizmu. W encyklice *Centesimus annus* napisał, że odpowiedź na to pytanie jest złożona: „Jeśli mianem kapitalizmu określa się system ekonomiczny, który uznaje zasa-

⁹ Przykładem ideologicznego podejścia do problemów globalnych jest traktowanie wzrostu liczby ludności w świecie jako przyczyny niedorozwoju w niektórych rejonach świata i tworzenie w związku z tym projektów kontroli liczby urodzin. Por. *Caritas in veritate*, nr 44.

dniczą i pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności prywatnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej, na postawione wyżej pytanie należy z pewnością odpowiedzieć twierdząco [...]. Ale jeśli przez kapitalizm rozumie się system, w którym wolność gospodarcza nie jest ujęta w ramy systemu prawnego, wprzęgającego ją w służbę integralnej wolności ludzkiej i traktującego jako szczególny wymiar tejże wolności, która ma przede wszystkim charakter etyczny i religijny, to wówczas odpowiedź jest zdecydowanie przecząca” (nr 42).

Podobną postawę zachowuje Benedykt XVI w odniesieniu do zjawiska globalizacji. Jeśli globalizacja nie niweczy wspólnot naturalnych: rodziny i narodu, jeśli oznacza zbliżenie i współpracę między ludźmi jako wolnymi podmiotami, które współtworzą jedną ludzką rodzinę, wówczas Kościół jej sprzyja. Tak rozumiana globalizacja jest zbieżna z jego misją, każdy człowiek przynależy bowiem do rodziny ludzkiej, nie jest powołany do życia w samotności. Jeśli jednak globalizacja oznacza utopijny projekt lub – co gorsza – jakąś ideologię (zazwyczaj narzucaną przez nielicznych), do której poszczególne narody powinny się przystosować i której powinny się podporządkować, wówczas jej ocena jest negatywna. „Cała ludzkość jest wyalienowana wtedy, gdy powierza się tylko ludzkim projektom, fałszywym ideologiom i utopiom. Dziś ludzkość zdaje się wzajemnie na siebie oddziaływać o wiele bardziej niż wczoraj: ta większa bliskość powinna się przemienić w prawdziwą komunię. Rozwój narodów jest uzależniony przede wszystkim od uznania przez nie, że stanowią jedną rodzinę, współpracującą w prawdziwej komunii i złożoną z podmiotów, które nie żyją po prostu jeden obok drugiego” (*Caritas in veritate*, nr 53).

Nikt z nas nie zna przyszłości, a błędne prognozy ogłaszające, w jakim kierunku będzie zmierzał świat, powinny uczyć nas zarówno pokory wobec naszych możliwości, jak i zdrowego dystansu wobec wszelkich projektów nowego globalnego świata, których autorzy skłonni są zapominać, że ostatecznie Panem historii jest Bóg. Nie chodzi o to, abyśmy nie myśleli o wspólnej nam – wszystkim ludziom – przyszłości. Benedyktowi XVI zależy jedynie na tym, aby w każdym momencie historii człowiek pozostawał zdolny do udzielenia Bogu wolnej odpowiedzi na Jego wezwanie.

DIAGNOZY

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

FILOZOFIA JAKO FUNDAMENT BADAŃ NAUKOWYCH NAD UBÓSTWEM I STRATEGII JEGO ZWALCZANIA

Twierdzenie, że ubóstwo jest złem, które powinno zostać usunięte, wyraża uznanie normatywnego wymiaru natury: ze względu na to, kim jest człowiek, nie powinien on doświadczać ubóstwa; nie powinien, bo ubóstwo ma dla niego negatywne konsekwencje, takie jak wykluczenie z życia społecznego, depresja czy niemożność osobistego rozwoju, a to uniemożliwia prowadzenie dobrego życia, życia godnego człowieka. Okazuje się więc, że za rozumieniem ubóstwa stoi filozoficzna teza o naturze człowieka.

Termin „ubóstwo” ma wiele znaczeń i pojawia się w wielu – i to bardzo różnych – kontekstach. Mówi się o ubóstwie języka, mając na myśli niewielki zasób słownictwa i form, a także o ubóstwie myśli czy wyobraźni, wskazując na czyjaś ograniczoność czy ciasnotę intelektualną. Bodaj najpopularniejsze znaczenie tego terminu odnosi się do biedy – braku środków materialnych na zaspokojenie potrzeb, w szczególności w zakresie jedzenia, schronienia, ubrania, transportu oraz podstawowych potrzeb kulturalnych i społecznych. Bieda może dotknąć jednostkę, rodzinę, grupę społeczną czy nawet państwo. Termin „ubóstwo” jako „bieda” używany jest w języku potocznym i medialnym oraz w programach politycznych czy postulatach związków zawodowych, ale jest też terminem funkcjonującym w wielu naukach: ekonomii, socjologii, psychologii, politologii, pedagogice czy dyscyplinach związanych z pracą socjalną.

Przedmiotem moich rozważań będzie „ubóstwo” wyłącznie jako termin naukowy. Chcę bowiem pokazać, że termin ten jest tak zwanym terminem wielowymiarowym i opisowo-wartościującym. Skoro wymienione nauki roszczą sobie pretensje do obiektywności, stała obecność w nich tego rodzaju terminu pozwala pokazać, że wartościowania nie zagrażają obiektywności, a wartości nie można uważać za subiektywne. Termin „ubóstwo” jest ponadto uteoretyzowany. Prowadzi się pomiary ubóstwa – i opracowuje programy walki z nim – ale by to było możliwe, przyjmuje się definicję ubóstwa, która determinuje przedmiot badań, a w konsekwencji także wybór metod pomiaru ubóstwa (zasięgu czy głębokości). Wyniki empirycznych badań są więc ostatecznie mocno uzależnione od rozstrzygnięć teoretycznych, a definicja terminu „ubóstwo” i wyliczenie trafnych wskaźników zjawiska ubóstwa zdeterminowane są przyjętą koncepcją filozoficzno-antropologiczną. Innymi słowy, tak rozstrzygnię-

cia teoretyczno-metodologiczne, jak i uprawomocnienie strategii i programów walki z ubóstwem zależą ostatecznie od rozstrzygnięć filozoficznych. Zważywszy zaś na wielość koncepcji filozoficznych, na zakończenie wskażę warunki, które musi spełniać filozofia, by mogła stać się podstawą urobienia definicji i wskaźników ubóstwa, a co za tym idzie – filozofia, która jest *implicit* zakładana w polityce walki z ubóstwem.

„UBÓSTWO” JAKO SYNDROMATYCZNY TERMIN OPISOWO-WARTOŚCIUJĄCY

Rozpocznijmy nasze rozważania od ustalenia, jakiego rodzaju terminem jest „ubóstwo” z punktu widzenia metodologii i łączących się z nią problemów. W metodologii nauk społecznych wyróżnia się dwa rodzaje terminów (i pojęć) ze względu na to, czy wyniki pomiarów oznaczanego przez nie czynnika da się umieścić na jednej osi: jednowymiarowe oraz wielowymiarowe¹. Pojęcie jednowymiarowe – na przykład pojęcie temperatury – przyjmuje w pomiarach wartości z jednego kontinuum. Pojęcie wielowymiarowe wymaga uwzględnienia w badaniach wielu czynników, na przykład orzekanie o klimacie, że jest „łagodny”, wymaga rozpatrzenia wysokości temperatury, siły wiatru, stopnia zachmurzenia i wilgotności. Oczywiście jednowymiarowość i wielowymiarowość są traktowane jako odzwierciedlenie natury przedmiotu czy zjawiska oznaczanego przez dany termin. Badacze zjawiska ubóstwa nie mają wątpliwości, że „ubóstwo” należy do terminów wielowymiarowych, toteż badając to zjawisko, należy uwzględnić rozmaite czynniki zarówno monetarne (dochody-wydatki), jak i pozadochodowe². Uznanie wielowymiarowości terminu „ubóstwo” prowadzi do pewnych problemów. Po pierwsze, należy podać listę czynników, które mogą wystąpić jako wskaźniki, że o pewnym bycie – jednostce, rodzinie, państwie, grupie społecznej – można orzekać ubóstwo. Wskaźnik – mówiąc w pewnym uproszczeniu – to takie zdarzenie czy własność, których zachodzenie lub intensywność pozwala zasadnie wnioskować – z pewnością lub z pewnym prawdopodobieństwem – iż zachodzi interesujące nas zdarzenie lub własność³, w tym przypadku ubóstwo. Na wskaźniki w badaniach społecznych „nadają się przede wszystkim zjawiska, stany rzeczy i zdarzenia (zachowania), łatwo dostępne obserwacji i to takie, których właściwa psychologiczno-kulturowa

¹ Por. W. Phillips Shively, *Sztuka prowadzenia badań politycznych*, tłum. E. Homowska, Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 51n.

² Zob. T. P a n e k, *Dylematy pomiaru*, http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbr/gus/POZ_Ubostwo_i_nierownosci-dylematy_pomiaru.pdf

³ Por. S. N o w a k, *Metodologia badań społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 165n.

interpretacja jest stosunkowo niezawodna”⁴. Jak trudny jest problem doboru wskaźników, pokazuje dyskusja w ramach Unii Europejskiej nad wskaźnikami, na podstawie których odbywa się monitorowanie ubóstwa i wykluczenia społecznego w obszarach dochodów, zatrudnienia, zdrowia i edukacji⁵. Po drugie, należy podać przedział wartości, w jakim musi znaleźć się dany czynnik, by mógł być jeszcze wskaźnikiem ubóstwa (np. maksymalny dochód na osobę w rodzinie). Po trzecie, wielowymiarowość pojęcia prowadzi do rozbieżności w orzekaniu ubóstwa, ponieważ zmiany w ramach wskazanych czynników powodują zmianę zakresu terminu. Gdy na przykład dochód w rodzinie wzrośnie powyżej poziomu uznanego za wskaźnik ubóstwa, ale jednocześnie ograniczony zostanie dostęp osób z tej rodziny do edukacji, to oceny ubóstwa tej rodziny dokonane przez dwóch różnych badaczy mogą wypaść różnie. Zarówno lista przyjętych wskaźników, jak i ich zakres domagają się uzasadnienia, tym bardziej, że orzekanie ubóstwa o pewnym bycie „przekłada się” często na realne działania wspomagające (np. przyznanie zasiłku). Skąd czerpać owo uzasadnienie? Powróć do tej kwestii poniżej, gdyż łączy się ona z problemem zdefiniowania ubóstwa.

Uznawszy pewne aspekty zjawiska ubóstwa za wskaźniki, których pomiary pozwalają orzekać ubóstwo o rozmaitych bytach, należy zapytać, jakiego rodzaju są to wskaźniki. Metodologia nauk społecznych wyróżnia wskaźniki definicyjne, empiryczne i inferencyjne (terminologię i przykłady zapożyczam od Stefana Nowaka)⁶. Ze wskaźnikiem definicyjnym mamy do czynienia, gdy związek między wskaźnikiem a tym, co wskazywane, jest czysto pojęciowy – na przykład wskaźnikiem (miernikiem) przestępczości jest liczba rocznie popełnianych przestępstw. Wskaźniki empiryczne charakteryzują się tym, że między nimi, a tym, co wskazują (łac. *indicatum*) zachodzi związek rzeczowy, przy czym zarówno wskaźnik, jak i to, co wskazywane, są obserwowalne i od siebie różne – na przykład liczba spóźnień ucznia na lekcje może być uznana za wskaźnik trudnej sytuacji w rodzinie. Wskaźniki inferencyjne zaś to takie cechy (zjawiska), które pozwalają wnioskować o istnieniu innej cechy (zjawiska), przy czym związek między wskaźnikiem a tym, co wskazywane, jest również rzeczowy – na przykład zaczerwienienie się twarzy jest inferencyjnym wskaźnikiem napięcia emocjonalnego. Jakiego rodzaju wskaźnikami są: poziom dochodu na głowę, stopień zaspokojenia potrzeb czy dostęp do podstawowych usług, używane przy pomiarach ubóstwa?

By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba rozważyć, czy „ubóstwo” jest terminem syndromatycznym, czyli takim, że między cechami wymienionymi w treści tego terminu zachodzą empiryczne związki, przy czym owe cechy mogą mieć

⁴ Tamże, s. 166.

⁵ Lista wskaźników ustalonych podczas szczytu Unii Europejskiej w Laeken znajduje się na stronie: <http://www.rynekpracy.msap.pl/download/portfele.pdf>.

⁶ Zob. Nowak, dz. cyt.

charakter obserwowalny i nieobserwowalny⁷. Syndromatyczny charakter tego terminu wydaje się niewątpliwy: na przykład niski poziom dochodu na osobę w rodzinie powoduje prawdopodobnie ograniczenie dostępności usług edukacyjnych, a niski poziom zaspokojenia potrzeb edukacyjnych prowadzi zapewne do ograniczenia uczestniczenia w życiu społeczności czy poczucie wykluczenia, a nawet depresję. W tym przypadku wskaźniki nabierają potrójnego charakteru: są wskaźnikami definicyjnymi, to znaczy ich lista stanowi definicję częściową terminu „ubóstwo”, są także wskaźnikami empirycznymi dla pewnych innych własności należących do zjawiska („syndromu”) ubóstwa i są wskaźnikami inferencyjnymi zarówno jego nieobserwowalnych elementów, jak i całości zjawiska. Przemyślenie wskazanych wyżej kwestii metodologicznych jest istotne, ponieważ pomiary ubóstwa prowadzą do określonych działań społeczno-politycznych, a więc nie są problemami „gabinetowymi”.

Powyższe rozważania nad problemami powodowanymi przez wielowymiarowość i syndromatyczność terminu „ubóstwo” nie podważają empiryczności tego terminu: wszak ubóstwo podlega mierzeniu, stopień ubóstwa wyrażany jest liczbowo. Jego empiryczny charakter jest jednakże osobliwy i różny od charakteru takich terminów empirycznych, jak „posiadający dzieci” czy „aktualnie zatrudniony”, termin „ubóstwo” ma bowiem wyraźny charakter wartościujący. Zjawisko ubóstwa jest widziane jako zło, które należy zlikwidować lub choćby ograniczyć. Ujawnia się to w rozmaitych zwrotach: problem ubóstwa, przeciwdziałanie ubóstwu, borykanie się z ubóstwem, zahamowanie rozszerzania się sfery ubóstwa czy walka z ubóstwem. Ocena ta wpływa na formułowanie definicji ubóstwa. By to unaocnić, przywołajmy analizy Marii Ossowskiej.

Ossowska wymienia cztery sposoby, na jakie wartościowania mogą interweniować w konstruowanie aparatury pojęciowej⁸. Po pierwsze, bywają terminy, które można zdefiniować analitycznie tylko wtedy, gdy uwzględni się, że ich desygnat jest przedmiotem pochwały czy nagany. Wartościowanie jest wtedy punktem wyjścia, a w procesie definiowania tak dobieramy terminy opisowe, by tę ocenę usprawiedliwić. Jako przykład Ossowska przywołuje definiowanie terminów przez Sokratesa – na przykład definiowanie męstwa opiera się na założeniu, że męstwo jest czymś pięknym. Po drugie, bywają terminy emocjonalnie obojętne, których zakres został jednak „wykrojony” pod wpływem wartościowań. Jako jeden z przykładów Ossowska wskazuje pojęcie pracy u Marksa, który – mając szacunek dla pracy – starał się, by termin „praca” odnosił się do działań ludzi, a nie na przykład bobrów budujących żeremia. Po trzecie, bywają terminy eliptyczne, czyli takie, których treść

⁷ Por. tamże, s. 147n.

⁸ Zob. M. O s s o w s k a, *Rola ocen w kształtowaniu pojęć*, w: *Fragmenty filozoficzne. Seria trzecia. Księga pamiątkowa ku czci profesora Tadeusza Kotarbińskiego w osiemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. T. Czeżowski i in., PWN, Warszawa 1967, s. 459-469.

empiryczną należy uzupełnić implikowanym, a nie ujawnionym wartościowaniem. Pracą – twierdzi Ossowska – nie nazwiemy działania wyrostka, który z wysiłkiem smaruje nieprzystojne napisy na wszystkich piętach świeżo pomalowanej klatki schodowej. Także spolegliwy opiekun w koncepcji Kotarbińskiego nie jest po prostu opiekunem, na którego można liczyć, lecz opiekunem zajmującym się bezinteresownie przyzwoitymi ludźmi w godziwej sprawie; w tym sensie spolegliwym opiekunem nie będzie ktoś, kto bezinteresownie opiekuje się kieszonkowcem tak, by stawał się on coraz lepszym złodziejem. Po czwarte, bywają terminy o podwójnym elemencie normatywnym. Na przykład wyzysk jest pojęciem pejoratywnym i własności empiryczne, za pomocą których charakteryzujemy wyzysk, muszą ową pejoratywność uwzględniać.

Wydaje się, że definicje terminu „ubóstwo” są urabiane pod wpływem co najmniej trzech z wymienionych przez Ossowską sposobów wpływania ocen na w kształtowanie aparatury pojęciowej. Oceniamy zjawisko ubóstwa jako zło i tak je definiujemy, by to ujawnić: odwołujemy się do pojęć „brak”, „niezaspokojenie” czy „niemożność”. Po drugie, kształtujemy zakres terminu pod wpływem wartościowań tak, by mianem ubogiego nie określać kogoś, kto ma mniejszy dochód niż kolega i czuje się z tego powodu niezadowolony – mimo że dochód ten sięga powiedzmy dziesięciu tysięcy złotych. Po trzecie, własności empiryczne będące wskaźnikami również dobieramy w ten sposób, by owo zło ujawniały. Oczywiście, termin „ubóstwo” jest także terminem opisowym, ponieważ ubóstwo to własność, którą na podstawie wskaźników orzekamy o określonym bycie. Jak już zaznaczyłam, przypisywanie komuś lub czemuś własności ubóstwa „przekłada się” na działania praktyczne, traktujemy więc to jak orzekanie realnej własności, a nie subiektywną ocenę. Powyższe rozważania pozwalają wyciągnąć dwa wnioski ogólniejszej natury.

Po pierwsze, opisowo-wartościujący charakter terminu „ubóstwo” pokazuje, że postulat, by nauki społeczne były naukami wolnymi od wartościowań nie może być spełniony. Spełnienie go wymaga bowiem mocnej dychotomii predykatów w języku nauki, które mogłyby być albo opisowe albo wartościujące. Tymczasem termin „ubóstwo” – podobnie jak wiele innych, na przykład „patologiczny”, „zdrowy”, „prawdomówny”, „ambitny”, „altruistyczny”, „agresywny”, „odważny” – wykracza poza postulowaną dychotomię. Nie uda się też pozbyć pierwiastka wartościującego poprzez „rozłożenie” treści terminu na własności-fakty i własności-wartości, ponieważ próby takiego przededefiniowania „ubóstwa” prowadzą jedynie do wprowadzenia innych opisowo-wartościujących terminów⁹. Jeśli więc nie chcemy odmówić badaniom nad ubóstwem naukowego – a za-

⁹ Na temat prób wyeliminowania terminów opisowo-wartościujących zob. np.: H. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 2002; M. Walczak, *Wartościujący wymiar kategorii racjonalności*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 52 (2004) nr 2, s. 347-363.

tem i empirycznego – charakteru, musimy zgodzić się na obecność sądów opisowo-wartościujących. Po drugie, skoro „ubóstwo” jest naukowym terminem opisowo-wartościującym denotującym pewne zjawisko, to można zasadnie twierdzić, że „zło”, którym jest owo zjawisko, ma charakter obiektywny, a nie jest jedynie mu przypisywane subiektywną oceną. Krótko mówiąc, próby uznania wszelkich wartości za twory intelektu, a nie za realny wymiar rzeczywistości, są skazane na porażkę, chyba że gotowi jesteśmy uznać badania nad ubóstwem (a także patologiami społecznymi czy chorobami) za nienaukowe. Wróć do tej kwestii, omawiając nasycenie terminu „ubóstwo” teorią.

„UBÓSTWO” JAKO TERMIN EMPIRYCZNY NASYCONY TEORIĄ

Jak wskazałam wyżej, negatywne wartościowanie zjawiska ubóstwa wpływa na to, w jaki sposób definiujemy to pojęcie, jak je stosujemy i jak łączymy tezy o ubóstwie z tezami dotyczącymi innych zjawisk. Nie jest to sytuacja wyjątkowa: o uteoretycznieniu pojęć empirycznych mówi się w filozofii nauki od dawna. Dyskusja nad „nasyceniem” (ang. *ladenness*) obserwacji teorią i nad teoretycznym obciążeniem pojęć empirycznych toczy się co najmniej od czasu ukazania się pracy Karla R. Poppera *Logika odkrycia naukowego*, w której znalazło się twierdzenie, iż poznawczo i psychologicznie hipoteza jest pierwotniejsza od obserwacji, toteż nie ma potrzeby wchodzenia w szczegóły tej debaty¹⁰. Istotna jest konsekwencja, którą Martin Hollis w *The Philosophy of Social Science* [„Filozofia nauk społecznych”] wyraża następująco: „Wybór pomiędzy teoriami posiada niedający się wyeliminować pierwiastek normatywny, pochodzący z reguł i kryteriów racjonalnej akceptacji, które są nasycone wartościami. Ten normatywny pierwiastek w siatce przekonań wpływa na to, jak wybieramy i definiujemy istotne pojęcia, jak je stosujemy i jak dopasowujemy do siebie powstające interpretacje”¹¹. Empiryczne wyniki pomiaru ubóstwa są więc „nasycone” teorią, a dochodzi do tego jeszcze omówiony wyżej element wartościujący.

W przywołanej książce nasycenie terminów empirycznych teorią Martin Hollis ilustruje właśnie przemianami rozumienia ubóstwa na przykładzie toczącej się w Wielkiej Brytanii dyskusji o rozmiarach tego zjawiska. Wykorzystam tę dyskusję do zilustrowania moich tez, nie przywołując polskich autorów, bo oni także powołują się na te same ujęcia. W badaniach prowadzonych w pierwszej połowie dwudziestego wieku ubóstwo definiowano, wykorzystując kategorię przetrwania (ang. *subsistence*) jako stanu, w którym dochód danej osoby

¹⁰ Zob. omówienie tej debaty i pożyteczną literaturę w: M. W a l c z a k, *Racjonalność nauki. Problemy, koncepcje, argumenty*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2006.

¹¹ M. H o l l i s, *The Philosophy of Social Science. An Introduction*; Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 214 (tłum. fragm. - A.L.-K.).

jest niższy od dochodu niezbędnego do odtworzenia jej sił fizycznych, przy czym za rzeczy niezbędne uznawane były: ubranie, opał, mieszkanie, a przede wszystkim pożywienie¹². W latach siedemdziesiątych definiowano ubóstwo za pomocą kategorii potrzeb podstawowych (ang. *basic needs*), przy czym w tym zbiorze potrzeb wyróżniono dwa składniki: minimalne wymagania (pożywienie, mieszkanie, ubranie, pewna ilość mebli i wyposażenia) oraz dostęp do usług świadczonych przez daną społeczność – i dla niej (woda pitna, kanalizacja, transport publiczny, służba zdrowia, edukacja, kultura)¹³. Ten sposób definiowania wprowadza trzy istotne uzupełnienia. Po pierwsze, kategoria potrzeb podstawowych wyraźnie się rozszerza: oprócz rzeczy niezbędnych do przeżycia i odtworzenia sił fizycznych włączone zostają do niej rzeczy niezbędne do rozwoju osobowego, takie jak dostęp do kultury. Po drugie, włączony jest także nieobecny w pierwszej definicji wymiar wspólnotowy: także społeczność jako całość powinna mieć dostęp do wody pitnej, edukacji czy służby zdrowia. Po trzecie, zwrócono uwagę na istnienie pożądanego poziomu zaspokojenia owych potrzeb. Krytycy tej koncepcji wskazywali na trudności w ustaleniu listy potrzeb podstawowych i pożądanego poziomu ich zaspokojenia, jak również na kwestię różnic w tym względzie w odniesieniu do poszczególnych państw – to co przez Brytyjczyka jest już uważane za brak możliwości edukacji, dla Hindusa będzie szansą na wykształcenie. Stąd zaproponowano trzecie podejście, które do definiowania wykorzystuje pojęcie „relatywnego pozbawienia” dóbr i usług (ang. *relative deprivation*). Ubóstwo jest brakiem środków umożliwiających uczestniczenie w życiu społeczności, do której się przynależy, czyli w zwykłych aktywnościach składających się na normalne życie społeczności, oraz życie na poziomie w danej społeczności przeciętnym¹⁴. Intuicję tę wyrażał wielokrotnie Amartya Sen – laureat Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii w roku 1998 – mówiąc wprost o niezdolności do pełnowartościowego życia spowodowanej niedostatkiem środków ekonomicznych i rozwijając tak zwane *capability approach* do kwestii ubóstwa¹⁵.

Wyniki badań poziomu i zakresu ubóstwa są więc inne, gdy uwzględnione zostaje jedynie fizyczne przetrwanie, a inne – gdy do podstawowych potrzeb człowieka zaliczymy dostęp do kultury czy możliwość partycypacji w działaniach wspólnoty. Wybór teorii ubóstwa determinuje wyniki badań empirycznych – zarówno liczba ubogich, jak i ich charakterystyka społeczno-demograficzna zależą

¹² Zob. B.S. Rowntree, *Poverty: a Study of Town Life*, Macmillan, London 1901; W.H. Beveridge, *Social Insurance and Allied Services*, HMSO, London 1942.

¹³ Zob. The International Labour Office, *Employment Growth and Basic Needs: A One-World Problem*, Geneva 1976.

¹⁴ Zob. P. Townsend, *Poverty in the United Kingdom*, Allen Lane, London 1979.

¹⁵ Zob. np. S. Alkire, *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*, Oxford University Press, Oxford 2002.

w dużym stopniu od przyjętej metody pomiaru, a ta z kolei zależy od przyjętego rozumienia ubóstwa. Co więcej, od definicji ubóstwa zależy ekspercka ocena możliwości realizacji celu politycznego eliminacji ubóstwa: można wyeliminować ubóstwo rozumiane jako dochód niezapewniający fizycznego przetrwania, lecz nie wydaje się, by możliwe było wyeliminowanie ubóstwa rozumianego jako relatywne pozbawienie dóbr. Akceptacja definicji nie jest jednakże rezultatem zastosowania jakiegoś algorytmu, ale – podobnie jak akceptacja całej teorii – rezultatem sądu wartościującego, że to właśnie jest najlepsza definicja. Świadomość tego faktu jest powszechna i wśród badaczy, i wśród praktyków. Anna Szukielojć-Bieńkuńska w artykule *Ubóstwo w Polsce* pisze: „Przyjęcie definicji ubóstwa, jak również wybór metody pomiaru mają wielkie znaczenie dla analizy tego zjawiska, chociaż nie jawi się żaden consensus, gdyż każda metoda ma swe zalety i słabe strony”¹⁶.

Metodologiczne problemy z definicją ubóstwa nie są wyjątkowe. Definicja ta należy do tak zwanych definicji regulujących, czyli takich, które uwzględniają aktualne rozumienie jakiegoś chwilowego znaczeniowo terminu, ale wyodrębiają jego zakres i uwyrażniają treść¹⁷. Na definicje tego typu nakłada się warunek, by terminy użyte w definiensie nie „dziedziczyły” usterek semantycznych definiendum, to znaczy, aby były terminami precyzyjnymi. Jasne jest też, że wprowadzenie definicji regulujących ma społeczne konsekwencje. Można na przykład wykazać mniejszy dług publiczny czy mniejszy stopień bezrobocia, przeddefiniowując znaczenie terminu „dług publiczny” czy „bezrobocie”. Nie inaczej jest z definicją ubóstwa: można wykazywać mniejsze lub większe ubóstwo jednostki czy grupy społecznej, podając inną definicję ubóstwa, która z kolei pozwala wyznaczyć wskaźniki ubóstwa. Nic więc dziwnego, że osoby zaangażowane w opracowywanie strategii walki z ubóstwem wyznają z pewną bezradnością: „Definicja ubóstwa wymyka się często nauce, a zdefiniowanie ubogiego jest często aktem politycznym, normatywnym, noszącym znamiona całego szeregu konwencji”¹⁸.

Zgódźmy się na powyższe twierdzenie. Czy to jednak znaczy, że owe konwencje są arbitralne? Że nie ma dobrej odpowiedzi na pytanie: Dlaczego tak właśnie zdefiniowałeś ubóstwo? – poza odpowiedzią: Bo przy tej definicji uzyskam pożądane wyniki, które pozwolą mi wygrać wybory (wykazać się przed przełożonymi, pokazać sukces mojej polityki ekonomicznej czy zachować twarz na

¹⁶ A. Szukielojć-Bieńkuńska, *Ubóstwo w Polsce*, <http://www.przeciw-ubostwu.brpo.gov.pl/pliki/1224842479.pdf>.

¹⁷ Por. T. Hołówa, *Kultura logiczna w przykładach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 52n.

¹⁸ „Księga Ubogich” a.d. 2009. *Materiały diagnostyczne do opracowania strategii walki z ubóstwem i wykluczeniem społecznym na lata 2010-2015*, <http://www.przeciw-ubostwu.brpo.gov.pl/pliki/1254910867.pdf>; s. 58n.

szczybie G20)? Gdyby była to jedyna odpowiedź, pomiary ubóstwa nie mogłyby być empiryczne ani tym bardziej naukowe. Ich naukowości jednak się nie kwestionuje. Wobec tego należy przyjąć, że przyjęcie określonego rozumienia terminu „ubóstwo” jest w jakiś sposób uzasadnione. O jednym z możliwych uzasadnień wspomniałam już wcześniej – stanowi je uznanie realności zła ubóstwa. Jeśli nie chcemy zagrozić empirycznemu charakterowi pomiarów ubóstwa, musimy przyjąć, że zło ubóstwa jest czymś realnym, a nie jedynie subiektywną oceną. Dlatego tak definiuję ubóstwo, by ujawnić, na czym to zło polega – stąd w definicji pojawiają się takie terminy, jak „brak”, „pozbawienie”, „niemożność”. Owszem, specjaliści wyróżniają obiektywne i subiektywne ujęcia ubóstwa. W przypadku pierwszym oceny poziomu zaspokojenia potrzeb dokonują zazwyczaj eksperci, niezależnie od osobistych wartościowań badanych jednostek czy grup; w przypadku drugim – ocena poziomu zaspokojenia potrzeb jest dokonywana przez same podmioty badane. Wyróżnia się także ubóstwo absolutne, którego definicja odwołuje się do stanu zaspokojenia potrzeb podanych ilościowo, oraz ubóstwo relatywne, definiowane przez poziom zaspokojenia potrzeb w odniesieniu do poziomu ich zaspokojenia przez innych członków badanej populacji. Niezależnie jednak od ujęcia ubóstwa podejmowane są konkretne działania na rzecz jego zmniejszenia. Gdyby problem tkwił wyłącznie w świadomości badanych – a wedle subiektywnego ujęcia wartości tak jest – to programy naprawcze mogłyby mieć na celu zarówno usuwanie przyczyn postrzegania pewnych jednostek czy grup jako ubogich, jak i przebudowę świadomości tak, by ubóstwo nie było postrzegane jako coś złego albo nawet zostało uznane za coś pozytywnego. Dlaczego pomysł przebudowywania świadomości budzi w nas opór, podobnie jak budziłby zapewne opór pomysł, by tak zmodyfikować genetycznie zwierzęta, aby nie przeszkadzały im brud czy ciasne klatki? Sądzę, że racją owego oporu jest uznanie, iż ubóstwo w odniesieniu do człowieka jest czymś obiektywnie złym, czymś, co powinno zostać usunięte. Zwolennik poglądów Hume’a mógłby oczywiście zaprotestować przeciwko takiemu postawieniu sprawy, upatrując w nim niedozwolone logiczne przejście od „jest” do „powinien”. Nie miejsce tu na dyskusję o wadliwości tego rodzaju zarzutu – tekst ks. Tadeusza Stycznia *W sprawie przejścia od zdań orzekających do zdań powinnościowych* znakomicie wyjaśnia, na czym polegała pomyłka Hume’a¹⁹. Przyjmijmy więc, że definicja i wybór wskaźników jest uprawomocniony dostrzeżeniem, iż ubóstwo jest złem dla człowieka (i zarazem złem społecznym). Czy można natomiast jakoś uprawomocnić twierdzenie, że ubóstwo w odniesieniu do człowieka jest czymś obiektywnie złym, co powinno zostać usunięte? Owszem – ale wymaga to wkroczenia na teren filozofii.

¹⁹ Zob. T. Styczeń, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do zdań powinnościowych*, „Roczniki Filozoficzne” 14(1966) z. 2, s. 65-80.

FILOZOFICZNE ZAPLECZE NAUKI I POLITYKI

Twierdzenie, że ubóstwo jest złem, które powinno zostać usunięte, wyraża uznanie normatywnego wymiaru natury: ze względu na to, kim jest człowiek, nie powinien on doświadczać ubóstwa; nie powinien, bo ubóstwo ma dla niego negatywne konsekwencje, takie jak wykluczenie z życia społecznego, depresja, czy niemożność osobistego rozwoju, a to uniemożliwia prowadzenie dobrego życia, życia godnego człowieka. Okazuje się więc, że za rozumieniem ubóstwa – i konsekwentnie za programami „naprawczymi” – stoi filozoficzna teza o naturze człowieka. Słuszne jest wobec tego przywoływane wyżej twierdzenie, że rozumienie ubóstwa wymyka się nauce – ale tylko wtedy, gdy przez naukę rozumiemy jedynie nauki szczegółowe, wykluczając filozofię. Jeśli wykluczamy filozofię, rozumienie ubóstwa faktycznie staje się do pewnego stopnia arbitralne, polityczne, bo nie potrafimy dostarczyć uzasadnienia ani dla normatywnego wymiaru ubóstwa, ani dla przyjmowanych jego wskaźników. A to oznacza, że również polityczne programy eliminacji czy zmniejszania ubóstwa okazały się oparte o aktualne „widzimisię” grup rządzących.

Twierdzenie o filozoficznym zapleczu badań naukowych ma swój „przekład” także na metodologię badań nad ubóstwem i sposób kształcenia badaczy zajmujących się tym problemem. „W myśl tradycyjnego (klasycznego) ideału wiedzy – pisze ks. Andrzej Bronk – prawda stanowi naczelną wartość poznawczą i cel nauki. Jej uzyskaniu sprzyjają precyzyjnie postawione pytania i dobrze uprawomocnione odpowiedzi. Klasyczny ideał poznania znajduje swój wyraz m.in. w dwu postulatach: językowej jasności głoszonych poglądów (postulat intersubiektywnej sensowności tez) oraz uprawomocniania poglądów za pomocą dobrych (słusznych) racji epistemicznych (postulat intersubiektywnej sprawdzalności tez). Mam prawo domagać się uznania dla swych poglądów tylko wówczas, kiedy potrafię podać zasadne racje (argumenty) na ich rzecz, do których potrafi się ustosunkować każdy kwalifikowany uczestnik dyskursu naukowego, a może on to uczynić m.in. tylko wówczas, kiedy zrozumie to, co twierdzę. Tak więc nie ma nauki tam, gdzie argumentację zastępują dyspensujące od myślenia autorytety, opinie, emocje, ekspresje życzeń, szlachetne apele. Zgodnie z ideałem wiedzy racjonalnej, refleksja nad poznaniem jest przejawem racjonalności i postawy krytycznej (analitycznej), sprzyjającej osiągnięciu tego, co dla każdej nauki najważniejsze: poglądów prawdziwych, co rzeczywiście było przyczyną czego”²⁰. W myśl naszkicowanego wyżej ideału nauki, badacze mają prawo domagać się uznania wyników badań nad ubóstwem, a politycy – przyjęcia programów walki z ubóstwem, jeśli kluczowa dla wyni-

²⁰ A. B r o n k, *Czy pedagogika jest nauką autonomiczną*, w: *W trosce o integralne wychowanie*, red. M. Nowak, T. Ożóg, A. Rynio, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 46-76.

ków badań definicja zjawiska ubóstwa nie jest rezultatem emocji, życzeń, politycznych kalkulacji ani nawet szlachetnych intencji, ale ma zakorzenienie w rzeczywistości. Innymi słowy, odpowiadając na pytanie o racje przyjęcia określonej definicji, muszę odwołać się do obserwowanego zjawiska ubóstwa, a nie do pojęć czy autorytetu. Nie wolno też popaść w błędne koło, polegające na definicyjnym określeniu ubóstwa, a następnie uzasadnianiu przyjęcia definicji ubóstwa przez odwołanie się do zjawiska „wykrojonego” pod wpływem arbitralnie przyjętej definicji. Uzasadnienie definicji ubóstwa, tak jak i jego wskaźników, musi iść głębiej – trzeba sięgnąć do koncepcji człowieka, życia godnego człowieka, dobra człowieka i dobra dla człowieka, a także relacji międzyosobowych. Należy przy tym odwołać się do ich istoty, a nie psychologiczno-społecznej percepcji. Innymi słowy – musimy zapytać, kim *j e s t* człowiek, a nie jak konkretni ludzie *p o s t r z e g a j ą* bycie człowiekiem, co *j e s t* prawdziwym dobrem dla człowieka, a nie co ludzie *z a* dobro dla człowieka *u w a ż a j ą*. Krótko mówiąc, każda nauka zakłada jakąś filozofię – zarówno tezy metafizyczne, jak i teoriopoznawcze (choćby o poznawalności świata), a niektóre nauki zakładają także inne tezy, na przykład antropologiczne. Do tych dyscyplin należą badania nad ubóstwem. Jak podkreśla ks. Stanisław Kamiński, „wolne od założeń badanie jest metodologicznym mitem”²¹. Jak przestrzega Kamiński, „jakiegokolwiek próby wyeliminowania stąd filozofii kończą się jedynie zepchnięciem jej w sferę nie uwyrażnionych implikacji metanaukowych. Ci, którzy wykreślają filozofię z rejestru wiedzy racjonalnej, zakładają tezy filozoficzne wzięte dogmatycznie z potocznej lub bliżej nie uwyrażnionej filozofii”²². I dodaje postulat metodologiczny: „Lepiej przeto *expresis verbis* przedstawiać zawsze filozoficzną charakterystykę obiektów nauki”²³. Tym sposobem rozważania filozoficzne okazują się niezbędne do świadomego – i dzięki temu lepszego – uprawiania nauki, a poprzez to do lepszej i skuteczniejszej realizacji jej celów. Kamiński wśród celów nauki wymienia uzasadnienie norm postępowania, ale zauważa, że nauka „bez filozofii nie dokona tego w sposób ostateczny”²⁴. Idąc za jego myślą, można więc argumentować, że bez rozważań filozoficznych nie uprawomocnimy ostatecznie postulowanych strategii walki z ubóstwem, bo nie będziemy w stanie odpowiedzieć ostatecznie na pytanie, dlaczego na przykład wykluczenie społeczne jest dla człowieka złem.

Skoro jednak filozofii jest wiele, należy zapytać, jaka musi być filozofia, by można było uzasadnić zarówno wskaźniki ubóstwa i negatywną ocenę ubóstwa,

²¹ S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992, s. 201.

²² Tamże, s. 185.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 195.

jak i ocenić programy walki z ubóstwem, a jednocześnie wyjaśnić, dlaczego miał miejsce rozwój rozumienia ubóstwa, co omawiano wcześniej na przykładzie Wielkiej Brytanii. Sądzę, że można sformułować co najmniej cztery postulaty pod adresem filozofii, która mogłaby stanowić fundament takiego ujęcia ubóstwa, które oddawałoby sprawiedliwość naszym intuicjom na temat tego zjawiska. Po pierwsze, musiałaby to być filozofia realistyczna, która uznawałaby, że ubóstwo *j e s t* i nie stanowi jedynie pojęciowego konstruktu, co więcej – że jesteśmy w stanie zjawisko ubóstwa jakoś zaobserwować. Bez tego nie mają sensu programy polityczne – „naprawiamy” wszak rzeczywistość, a nie pojęcia, dane empiryczne czy świadomość. Po drugie, musiałaby to być filozofia, która przyznaje człowiekowi wyróżniony status wśród innych bytów i prawa, które ma on z racji tego właśnie statusu. W przeciwnym razie niemożliwa byłaby odpowiedź na pytanie, dlaczego ubóstwo jest czymś złym, co powinno być zwalczane i likwidowane, a już zwłaszcza nie dałoby się pokazać, że niemożność uczestniczenia w życiu społeczności jest znamieniem ubóstwa. Po trzecie, filozofia ta musi widzieć człowieka jako byt spotencjalizowany i ukierunkowany ku jakimś wyższemu celowi, a nie jedynie zdolny do fizycznego trwania. Jako byt spotencjalizowany człowiek może się rozwijać (chętnie używany jest termin „realizować się”) i możliwość rozwoju jest czymś, co mu się należy, co jest jego prawem, a wobec tego warunki, w którym rozwój ten jest zagrożony, są warunkami nie-ludzkimi, niegodnymi człowieka. Ponieważ ubóstwo hamuje lub uniemożliwia rozwój, słusznie jest oceniane jako zło. Po czwarte, filozofia ta musiałaby uznawać, że ludzie nawzajem mają wobec siebie powinności, i to powinności płynące z ich istoty – bez tego założenia postulowane strategie walki z ubóstwem i programy naprawcze straciłyby rację bytu jako działania, które *p o w i n n y* zostać opracowane i wdrożone, bo są *s ł u s z n e s a m e p r z e z s i ę*, a nie jedynie popularne, politycznie poprawne czy skuteczne jako narzędzia walki o władzę.

Istnieje taka filozofia, która spełnia wszystkie wymienione wyżej postulaty. Wraz z nimi przyjmowane są także inne tezy, które stanowią niejawnie założenia teorii ubóstwa, jak choćby tezy o racjonalności i wolności człowieka, celowości działania ludzkiego, moralnym wymiarze aktywności ekonomicznej i politycznej. Filozofia ta rozwija się w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej i określana jest mianem klasycznej²⁵. Jednakże obrona tezy, iż filozofia klasyczna nadaje się – być może nawet jako jedyna – na fundament badań nad ubóstwem i politycznych programów walki z ubóstwem, należy już do innego tekstu.

²⁵ Zob. np. hasło „Filozofia” (część: „Klasyczne rozumienie filozofii”), w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 455-478.

Jakub KURIATA

ETYKA KURACJA DLA RYNKÓW FINANSOWYCH*

Nikt nie kwestionuje dziś poważnie twierdzenia, że w pewnych okolicznościach niewidzialna ręka wolnego rynku zawodzi i od czasu do czasu potrzebuje korekty. W tym też celu istnieją instytucje ściśle regulujące i kontrolujące rynki finansowe. Zaostrzając restrykcje i zwiększając uprawnienia instytucji nadzoru rynku finansowego, niekoniecznie zbliżamy się do ideału pielęgnacji cnót moralnych, ale być może zwiększamy szansę na osiągnięcie wyniku, jakim jest lepsze funkcjonowanie rynku.

Na skutek ułomności charakteru ludzie często wybierają dobro,
które mają pod ręką, choć wiedzą, że jest ono mniej cenne.
J.S. Mill, *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska

W ciągu ostatnich kilku lat w debatach z pogranicza etyki i dziedziny finansów koncentrowano się przede wszystkim na działaniach banków: nadmierne „zlewarowanych”¹ i wykazujących przesadną skłonność do podejmowania ryzyka, co stanowiło jedną z podstawowych przyczyn kryzysu finansowego z lat 2007-2009. Uczuciem dominującym wśród uczestników i obserwatorów życia gospodarczego była świadomość, że rynki finansowe znalazły się na skraju załamania. Wysiłki podjęte wówczas przez banki centralne, instytucje nadzoru finansowego oraz rządy miały na celu ustabilizowanie sytuacji i stworzenie nowych ram regulacyjnych dla funkcjonowania rynku. Jak trafnie zauważył Craig K. Lehman, mechanizmy pośrednictwa finansowego leżą u podstaw „większości interesujących pytań filozoficznych na temat funkcjonowania korporacyjnego kapitalizmu”², ponieważ instytucje finansowe gromadzą i zarządzają wyjątkowo dużymi funduszami, co wymaga zaangażowania coraz bardziej wyspecjalizowanych pośredników. W tym kontekście nie dziwi, iż spośród

* Niniejszy artykuł w wersji angielskiej, zatytułowanej *Ethics: A Diet for Highly Leveraged Financial Markets*, uzyskał pierwszą lokatę w trzeciej edycji konkursu o Nagrodę Robina Cosgrove’a za najciekawszy tekst na temat etyki w dziedzinie finansów. Zob. *Ethics in Finance Robin Cosgrove Prize 2011*, <http://robincosgroveprize.org/>. Kolejna edycja konkursu zostanie rozpisana wiosną 2012 roku.

¹ Termin „zlewarowanie” (ang. financial leverage) używany jest przez finansistów na określenie dźwigni finansowej, czyli stosunku zadłużenia do kapitału własnego.

² C. L e h m a n, *Moral and Conceptual Issues in Investment and Finance: An Overview*, „Journal of Business Ethics” 7(1988) nr 1-2, s. 4. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.K.

szerokiego spektrum zagadnień, którymi zajmuje się etyka finansowa, do najpilniejszych kwestii należy refleksja na temat etycznego wymiaru ostatniego kryzysu finansowego, ale także odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu teorie etyczne mogą być przydatne w budowaniu nowego modelu funkcjonowania rynków finansowych.

O ETYCE W EKONOMII

Dyskusje na temat niedawnego krachu na rynkach finansowych są nadzwyczaj trudne między innymi ze względu na to, że ich uczestnicy nierzadko posługują się zupełnie innymi językami. Jak podkreśla Richard P. Nielsen, wielu współczesnych ekonomistów „oddzieliło badania nad ekonomią i powiązаныmi zagadnieniami etycznymi – na przykład praktykami monopolistycznymi – od moralnej oceny tych zagadnień”³. Stało się już normą, że we współczesnej literaturze ekonomicznej używa się eleganckich modeli matematycznych, z reguły zaś nie podejmuje się wątków etycznych – brak ich nawet na liście tematów pominiętych. Jednocześnie, jak w błyskotliwie zwiększył formułę ujął to Knud Haakonssen, „współczesna filozofia moralności jest poszukiwaniem uniwersalnej doktryny normatywnej”⁴. Dla ekonomisty mającego jedynie ogólną wiedzę na temat historii idei pytania: „Czym właściwie są etyczne finanse?” oraz „Na jakiej podstawie teoretycznej mamy budować ocenę moralną funkcjonowania rynków finansowych?”, nie jawią się jako zupełnie bezzasadne. Czy powinniśmy przyjąć koncepcję deontologiczną, czy raczej teleologiczną? Czy możemy abstrahować od wpływów religii i wyobrażeń społecznych na percepcję rynków finansowych, zmieniającą się na przestrzeni wieków?

Aby przeciąć ten węzeł gordyjski, najlepiej jest wyjść od prostej formuły, która byłaby akceptowalna dla możliwie najszerzego grona zainteresowanych. Takim wspólnym mianownikiem wydają się dwa podstawowe składniki etyki Arystotelesowskiej: po pierwsze, przekonanie, że eudajmonia (czyli szczęście) jest najważniejszym celem (gr. telos) życia ludzkiego, a po drugie, definicja szczęścia jako życia według pewnych cnót. Warto w tym miejscu podkreślić, że według Arystotelesa cnoty trzeba doskonalić przez praktykę. W tym sensie są one porównywalne z wyjątkowymi umiejętnościami, których nie sposób nabyć jedynie na podstawie lektur podręczników albo słuchając wy-

³ R.P. Nielsen, *High-Leverage Finance Capitalism, the Economic Crisis, Structurally Related Ethics Issues and Potential Reforms*, „Business Ethics Quarterly” 20(2010) nr 2, s. 300.

⁴ K. Haakonssen, *Introduction*, w: A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. VII.

kładu. Na podobnej zasadzie ktoś, kto pragnie zostać dobrym kierowcą, musi regularnie odbywać jazdy ćwiczeniowe.

Chociaż wobec podejścia tego można sformułować uzasadnioną krytykę⁵, ta dwuaspektowa perspektywa: celu i cnót, będzie nam nadal towarzyszyć w dalszych rozważaniach.

Kolejną kwestią, którą należy poruszyć na wstępie, jest pytanie o naturę współczesnych rynków finansowych. Jak podkreślają na przykład Bruno Biais, Jean-Charles Rochet i Paul Woolley, postęp techniczny, napływ wysoko wykwalifikowanych pracowników i liberalizacja rynków przyczyniły się do rozwoju nowych produktów (sekurytyzacji) i nowych strategii inwestycyjnych (funduszy hedgingowych, funduszy własności prywatnej inwestujących w spółki, które nie weszły do obrotu publicznego – ang. private equity), które głęboko odmieniły oblicze sektora finansowego⁶. Nielsen z kolei stawia tezę, iż najważniejszą cechą charakterystyczną współczesnych finansów jest bardzo wysoki poziom „zlewarowania” instytucji finansowych⁷. Ponadto musimy pamiętać o procesach globalizacyjnych, które w sektorze finansów okazały się co najmniej tak szybkie, jak w dziedzinie handlu międzynarodowego, a być może nawet szybsze. Choć zdania co do roli globalizacji były podzielone – wielu specjalistów twierdziło, że pozwoli ona na redystrybucję i rozproszenie ryzyka, a co za tym idzie, na łatwiejsze nim zarządzanie, rozwój transgranicznych przepływów finansowych okazał się nośnikiem, który sprawił, że lokalne zawirowania finansowe przekształciły się w kryzys globalny.

Pozwalam sobie na dokładniejsze omówienie podstawowych pojęć, ponieważ w debacie publicznej nazbyt często podchodzi się do tematu finansów w sposób bardzo płytki, skupiając się na skandalach powodowanych nadużyciami i oszustwami, nie zwracając zaś uwagi na coraz większą złożoność współczesnych finansów i pomijając rolę, jaką odgrywały one w historii.

W pozostałej części rozważań postaram się dowieść, że jedyną realistyczną metodą oceny rynków finansowych pod kątem etycznym jest wspomniane na wstępie podejście teleologiczne: rynki finansowe mają pozytywny wpływ na życie ludzkie pod warunkiem, że wypełniają efektywnie swoją rolę. Wyłącznie deontologiczne podejście do finansów nigdy nie zostało w pełni zastosowane. Nie sposób jednak nie dostrzegać, że żyjemy w świecie regulacji i narzuc-

⁵ W rozprawie *O podstawie moralności* Schopenhauer twierdzi: „Kant oddał etyce jedną wielką usługę, a mianowicie oczyścił ją z wszelkiego eudajmonizmu” (tłum. Z. Bassakówna, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 17).

⁶ Zob. B. Biais, J.C. Rochet, P. Woolley, *The Lifecycle of the Financial Sector and Other Speculative Industries*, „Institut d’Economie Industrielle (IDEI) Working Papers”, nr 549, 24 IV 2009.

⁷ Zob. Nielsen, dz. cyt.

nych nam norm postępowania, i dlatego też postaram się nakreślić następnie prosty program ramowy naprawy rynków finansowych, którego podstawowym celem jest przywrócenie im stabilności. Nie uważam przy tym, że dostosowywanie się do regulacji wystarcza, by krzewić postawy etyczne wśród uczestników rynku. Potrzeba bowiem zaangażowania ich wszystkich w równoległe procesy edukacji ekonomicznej (ze względu na wysoki poziom analfabetyzmu finansowego w społeczeństwie) oraz dialogu na temat sposobu, w jaki rynki finansowe mogą przyczynić się do wspierania dobra wspólnego. Poniższa analiza dotyczy przede wszystkim krajów wysoko rozwiniętych, nie można jednak wykluczyć, że niektóre jej elementy mogą znaleźć zastosowanie także w krajach rozwijających się.

BODŹCE A MOTYWACJE MORALNE

James Tobin, zapytany o to, jak jednym słowem określić, czym zajmuje się ekonomia, odpowiedział: bodźcami. Stosunkowo szybko ekonomiści stworzyli koncepcję *homo economicusa*, starając się zrozumieć, jakie motywacje stoją za jego wyborami dotyczącymi konsumpcji, pracy i wypoczynku. W znakomitej większości modeli ekonomicznych zakłada się, że jednostki realizują indywidualny interes, dokonując maksymalizacji wybranej przez siebie funkcji użyteczności przy istniejących ograniczeniach zasobów. Taka charakterystyka zachowania ludzkiego jest w przybliżeniu odwzorowaniem utylitarnej etyki rodem z dzieł Johna Stuarta Milla. Istnieją oczywiście modele, w których próbuje się wyjaśniać, dlaczego w pewnych sytuacjach ludzie postępują altruistycznie, wykazując na przykład, że jednostki podejmują decyzje na podstawie tak zwanych niepełnych informacji. W literaturze pojawiały się nawet próby zastosowania etyki Kantowskiej w mikroekonomii, ale pozostały one na marginesie myśli ekonomicznej⁸. Jednym słowem, można mówić o całym szeregu odstępstw od pewnego idealnego typu, jakim jest *homo economicus*. Z reguły jednak, mimo nielicznych wyjątków, modele ekonomiczne nie odnoszą się do wątpliwości związanych z moralnymi motywacjami, jakie mogą stać za decyzjami konsumentów czy producentów.

⁸ Jean-Jacques Laffont przedstawia model, w którym konsument maksymalizuje funkcję użyteczności zbudowaną zgodnie z Kantowskim uniwersalnym imperatywem kategorycznym: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”. Zob. J.J. L a f f o n t, *Macroeconomic Constraints, Economic Efficiency and Ethics: An Introduction to Kantian Economics*, „Economica”, New Series, 42(1975) nr 168, s. 430-437. Z kolei Mark D. White sugeruje, że nawet *homo economicus* może działać, kierując się „względными nakazami” (ang. imperfect duties), ale nie próbuje przełożyć tej hipotezy na język formalnych modeli, a ponadto znacząco osłabia rygory moralne stawiane przez Kanta (zob. M.D. W h i t e, *Can Homo Economicus Follow Kant's Categorical Imperative?*, „Journal of Socio-Economics” 33(2004) nr 1, s. 89-106).

MOTYWACJE MORALNE

Simone de Colle i Patricia H. Werhane⁹ analizują rolę motywacji moralnych w trzech ważnych systemach etycznych: w Arystotelesowskiej teorii cnót, Kantowskiej deontologii i w etyce użytecznej Johna Stuarta Milla. Według tych autorów zarówno Kant, jak i Arystoteles byłoby zgodni, że motyw ludzkiego działania powinien wynikać wyłącznie z wewnętrznych imperatywów moralnych. Także Mill, choć dopuszcza możliwość, że postępowanie etyczne, moralnie dobre, może być efektem podporządkowania się regułom narzuconym z zewnątrz, przypisuje moralną wyższość działaniom, które wynikają z przekonania wewnętrznych. Arystoteles, Kant i Mill są też zgodni, że życie ludzkie ma określony cel (choć różnią się co do definicji tego celu), co oznacza, że jednostki muszą cechować się racjonalnością, aby być w stanie ów cel dostrzec i zrozumieć.

Motywacje moralne w systemach etycznych są odpowiednikami bodźców w ekonomii. Próbuując zastosować ten model myślenia do funkcjonowania współczesnych rynków finansowych, stajemy jednak przed następującym problemem intelektualnym: w jaki sposób pogodzić sytuację, w której instytucje państwowe nakładają system regulacji i kar na uczestników rynku, chcąc wymusić ich „etyczne” postępowanie, z hipotezą, że warunkiem postępowania etycznego jest motywowanie ludzkiego działania imperatywem wewnętrznym?

Oczywiście jest, że posłuszeństwo narzuconym regułom nie wystarcza, by zakwalifikować dany czyn jako moralnie dobry. W szczególności, jeśli przyjmujemy punkt widzenia deontologii Kantowskiej, nie tylko niewystarczające, ale wręcz nieistotne jest to, czy postępujemy zgodnie z obowiązującym prawem. Kant podaje w tym kontekście przykład kupca (mógłby to być również bankier), który traktuje w równy sposób wszystkich swoich klientów, ponieważ wie, że inne postępowanie mogłoby zaszkodzić jego reputacji, a to działałoby na niekorzyść jego interesów. Również tego rodzaju motywacja nie pozwala zakwalifikować jego czynu jako moralnie dobrego. U podstaw postępowania moralnie dobrego może znajdować się jedynie dobra wola. Nietrudno jednak zgadnąć, że instytucje odpowiedzialne za nadzór finansowy nie podjęłyby ryzyka, jakim byłoby zawierzenie na słowo uczestnikom rynku finansowego, że będą się oni kierować Kantowskim imperatywem moralnym czy Arystotelesowską teorią cnót.

Nikt nie kwestionuje dziś poważnie twierdzenia, że w pewnych okolicznościach niewidzialna ręka wolnego rynku zawodzi i od czasu do czasu potrzebuje korekty. W tym też celu istnieją instytucje ściśle regulujące i kontrolujące

⁹ Zob. S. de Colle, P.H. Werhane, *Moral Motivation Across Ethical Theories: What Can We Learn for Designing Corporate Ethics Programs?*, „Journal of Business Ethics” 81(2008) nr 4, s. 751-764.

rynki finansowe¹⁰. Zaostrzając restrykcje i zwiększając uprawnienia instytucji nadzoru rynku finansowego, niekoniecznie zbliżamy się do ideału pielęgnacji cnót moralnych, ale być może zwiększamy szansę na osiągnięcie wyniku, jakim jest lepsze funkcjonowanie rynku. Postawę taką można by sklasyfikować jako teleologiczną, gdyż kładzie się w niej nacisk na ocenę postępowania rynku w oparciu o osiągnięte przez niego rezultaty w dążeniu do celu. Nie otrzymamy jednak w ten sposób odpowiedzi na pytanie, jakie właściwie są cele istnienia rynków finansowych, czyli inaczej mówiąc, jakich kategorii powinniśmy używać, dokonując oceny ich funkcjonowania. Odpowiedź na to pytanie wymaga cofnięcia się na moment do wieków przeszłych i przyjrzenia się historii rozwoju sektora finansowego.

PODEJŚCIE TELEOLOGICZNE – JAK OCENIAĆ RYNKI FINANSOWE?

Nie można zapominać, że teoria ekonomii precyzyjnie odpowiada na pytanie, jakie zadania w gospodarce spełniają rynki finansowe. Podstawową ich rolą jest pośrednictwo w alokacji dostępnych środków (oszczędności), tak aby można było je wykorzystać w sposób najbardziej produktywny. Innym, choć nie mniej ważnym zadaniem jest redystrybucja ryzyka – od jednostek mających awersję do ryzyka do tych, które chcą i potrafią nim zarządzać. Kwestią mocno wątpliwą pozostaje jednak to, czy powyższe postulaty zawsze są właściwie rozumiane. Wielu ludzi uważa bowiem, że ludzka bieda spowodowana jest istnieniem instytucji finansowych, nie zaś ich brakiem. Zakaz lichwy (rozumianej przez pewien czas jako zakaz pobierania jakichkolwiek gratyfikacji od pożyczonej sumy pieniędzy), wprowadzony w średniowieczu przez Kościół rzymskokatolicki, pozostaje symptomatyczny dla uprzedzeń wobec rynków finansowych. Constant J. Mews i Ibrahim Abraham pokazują interesującą zależność między wzmożeniem potępienia lichwy przez zakonników dominikańskich i franciszkańskich w trzynastym wieku a wzrostem poziomu stóp procentowych¹¹. Ten ostatni spowodowany został nagłym wzrostem podaży pieniądza, co z kolei było bezpośrednim wynikiem odnalezienia nowych złóż srebra w Niemczech. Zakazu lichwy nie stosowano jednak rygorystycznie i często zatwierdzano odstępstwa od niego w drodze wyjątku. Co ciekawe, na przykład

¹⁰ Lęk, jaki wielu ludzi odczuwa przed zglobalizowanymi rynkami finansowymi, wynika z tego, że – jak to ujął Paul Krugman – „uosabiają one to, czego ludzie ogólnie nie lubią w gospodarce wolnorynkowej, czyli to, że nikt nie jest odpowiedzialny za całość” (P. K r u g m a n, *We are not the World*, „New York Times” z 13 II 1997).

¹¹ Zob. J.C. M e w s, I. A b r a h a m, *Usury and Just Compensation: Religious and Financial Ethics in Historical Perspective*, „Journal of Business Ethics” 72(2007) nr 1, s. 1-15.

wczesne formy spółek typu joint-venture i podział zysku w ramach partnerstwa handlowego nie były potępiane. Dopuszczano też stosowanie kar finansowych za opóźnienie w spłacie kapitału. Mews i Abraham przywołują w tym kontekście poglądy św. Tomasza z Akwinu, który dopuszczał możliwość ograniczonej rekompensaty dla pożyczkodawcy, narażającego się wszak na niebezpieczeństwo utraty kapitału. W tym rozumowaniu Akwinaty kryło się intuicyjne rozumienie, czym jest ryzyko kredytowe. Natomiast już idea, by pożyczkodawca mógł żądać odsetek od kredytobiorcy ze względu na koszt alternatywny, czyli utratę możliwości zainwestowania kapitału w spółkę, ziemię albo sklep, okazała się zbyt kontrowersyjna dla większości trzynastowiecznych teologów¹². Konsekwencje tego były dotkliwe przede wszystkim dla najbiedniejszych, którzy w potrzebie zwracali się do drobnych, działających poza systemem prawnym lichwiarzy, żądających nierzadko niewyobrażalnie wysokich odsetek od pożyczonych pieniędzy.

Z powyższego opisu można wysnuć następujący wniosek: krytycy lichwy nie chcieli zaakceptować istnienia pośredników finansowych trudniących się wyłącznie pożyczaniem pieniędzy na procent, faworyzowali natomiast inwestowanie – używając współczesnego żargonu – w „projekty biznesowe” i ewentualny podział zysków. Obecna w naszej kulturze na przestrzeni stuleci wrogość do finansistów wynikała, jak twierdzi Niall Ferguson, z przeświadczenia, że zarabiający na życie pożyczaniem pieniędzy pasożytują na „prawdziwej” aktywności ekonomicznej, polegającej na rolnictwie czy produkcji przemysłowej¹³. W książce *The Ascent of Money: A Financial History of the World* [„Potęga pieniądza. Finansowa historia świata”] Ferguson przekonująco dowodzi, że w późnym średniowieczu rozwój bankowości doprowadził do rozkwitu nie tylko ekonomicznego, ale i kulturalnego północnych Włoch, oraz pokazuje, dlaczego wczesny rozwój giełdy i bankowości centralnej wywarł pozytywny wpływ na wzrost potęgi handlowej i militarnej Imperium Brytyjskiego. Ujmując to bardziej ogólnie, można powiedzieć, że za cywilizacyjnym sukcesem najbogatszych krajów tak zwanego Zachodu stały wynalazki takie, jak bankowość, ubezpieczenia czy nowoczesna księgowość w przedsiębiorstwach. Zbyt dużym uproszczeniem byłoby twierdzić, że istnieje ścisły związek liniowy między innowacyjnością sektora finansów a poziomem rozwoju danego państwa, ale znakomita większość akademickich ekonomistów jest zgodna, że ist-

¹² Zob. J. M u n r o, *The Late-Medieval Origins of the Modern Financial Revolution: Overcoming Impediments from Church and State*, Working Paper 2001, nr 2, Department of Economics and Institute for Policy Analyses, University of Toronto, <http://repec.economics.utoronto.ca/files/UT-ECIPA-MUNRO-01-02.pdf>.

¹³ Por. N. F e r g u s o n, *The Ascent of Money: A Financial History of The World*, Penguin Books, New York 2009, s. 3.

nieje statystycznie istotna i pozytywna korelacja między poziomem rozwoju systemu finansowego a tempem wzrostu gospodarczego¹⁴.

STABILNOŚĆ I NIESTABILNOŚĆ

W czasach dzisiejszych zawirowań finansowych wykazujemy tendencję, aby za niestabilność gospodarczą obwiniać rynki finansowe, a nowoczesne produkty finansowe porównywać do broni masowego rażenia. Istnieją dość łatwe wyjaśnienia takiego stanu rzeczy: kryzys finansowy z lat 2007-2009 spowodował likwidację części miejsc pracy i obniżenie poziomu życia wielu ludzi. Kryzysy finansowe nie są jednak zjawiskiem nowym, podobnie jak nie jest żadną nowością, że w cyklach ekonomicznych zdarzają się recesje, a nawet bankructwa państw. Wszystkie rozwinięte gospodarki przez takie zawirowania przeszły, co ukazują Carmen Reinhart i Kenneth Rogoff w jednej z najbardziej wpływowych książek ostatnich lat *This Time Is Different: Eight Centuries of Financial Folly* [„Tym razem jest inaczej. Osiem stuleci finansowego szaleństwa”]¹⁵. Banki komercyjne, rządy i banki centralne wierzą natomiast z reguły, że tym razem dysponują pogłębioną wiedzą, lepszymi metodami zarządzania oraz uzyskaną dzięki postępowi technicznemu lepszą infrastrukturą, a dzięki temu będą w stanie nie powtórzyć po raz kolejny starych błędów. Tymczasem kryzysy finansowe wywołane przez pękające „bańki spekulacyjne” – jak powtarza ich najwybitniejszy współczesny badacz Robert J. Schiller – są niemożliwe do uniknięcia, ponieważ ich formowania się nie można dokładnie przewidzieć.

Problemy gospodarcze są ponadto wynikiem działania wielu innych czynników, wśród których chciałbym wyróżnić jeden, a mianowicie niespotykany wcześniej wzrost liczby ludności, a co za tym idzie, wzrost gospodarek. Jak pisze w artykule zatytułowanym *Need Versus Greed* [„Potrzeba a chciwość”] Jeffrey Sachs, roczny światowy produkt brutto wzrósł z dziesięciu bilionów dolarów amerykańskich w roku 1960 do siedemdziesięciu bilionów dziś¹⁶. Rzesze ludzi wyszły dzięki temu z nędzy, ale zasoby naturalne naszej planety w alarmującym tempie wyczerpują się w trakcie tego procesu. Sachs uważa, że winna jest przede wszystkim chciwość – nie tylko jednak chciwość bankie-

¹⁴ Dość wyczerpujący przegląd literatury na ten temat można odnaleźć na przykład w artykule Rossa Levine’a *Financial Development and Economic Growth: Views and Agenda* („Journal of Economic Literature”, t. 35 (1997) nr 2, s. 688-726).

¹⁵ Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2009.

¹⁶ Zob. J. S a c h s, *Need Versus Greed*, <http://www.project-syndicate.org/commentary/sachs175/English>.

rów, ale tak zwanych społeczeństw zachodnich, które muszą konsumować większą część światowych zasobów, aby utrzymać bardzo wysoki materialny standard życia. Jaka jest w tym wszystkim rola rynków finansowych? Otóż finansiści nie mogą samodzielnie rozwiązać wszystkich problemów dotyczących zrównoważonego rozwoju, przed którymi stoi ludzkość. Powinni jednak pogłębiać wiedzę na temat etycznych aspektów globalizacji, ale przede wszystkim mogą zapewnić większą stabilność gospodarczą – i z tego przede wszystkim powinni być rozliczani.

KURACJA „ODCHUDZAJĄCA” DLA RYNKÓW FINANSOWYCH

Stosując opartą na etyce Arystotelesowskiej metodę, w której realizacja celu (pojmowanego jako dobro do osiągnięcia) łączy się z rozwijaniem odpowiednich cnót, można powiedzieć, że kuracja, jakiej muszą zostać poddane rynki finansowe, powinna obejmować cztery podstawowe elementy: debatę, edukację, odpowiednie bodźce i właściwą dystrybucję produktów finansowych. Dwa ostatnie czynniki, poprzez ograniczanie nadmiernej skłonności do ryzyka, powinny skutecznie pomóc w osiągnięciu celu, jakim jest większa stabilność systemu finansowego, natomiast debata i edukacja (wszystkich uczestników rynku) są koniecznym warunkiem, by rozwijać zachowania rynkowe zgodne z wymaganiami etyki cnót. Zanim przejdziemy do szczegółowych rozwiązań, należy podkreślić dwie rzeczy. Po pierwsze, w tak delikatnej materii zmiany ewolucyjne są lepsze od zmian rewolucyjnych, a rynki finansowe, które znalazły się w szoku po upadku Lehman Brothers, nie potrzebują już kolejnej terapii szokowej. Po drugie, wiele proponowanych poniżej rozwiązań stało się przedmiotem publicznej debaty, a nawet są już one częściowo wprowadzane w życie w formie regulacji. W takich przypadkach zadanie, jakie sobie stawiam, polega na wybraniu najważniejszych obszarów tych regulacji i wskazaniu w nich elementów wymagających korekty.

STRUKTURA BODŹCÓW

Chciałbym rozpocząć od przedstawienia kilku niezbędnych reform otoczenia regulacyjnego. Ze względu na ograniczenia wynikające z formatu rozważań nie możemy tutaj podjąć nawet niewielkiej liczby wątków z bardzo szerokiego zakresu problematyki regulacji finansowych i dlatego proponuję skupić się na tych jej aspektach, które odnoszą się do najważniejszych problemów strukturalnych wymienionych na wstępie, czyli nadmiernej skłonności do ryzyka i zbyt wysokiego poziomu „zlewarowania” instytucji finansowych.

Nowy zestaw regulacji systemu bankowego znany jako Bazylea III¹⁷ jest krokiem w dobrym kierunku, zwłaszcza w zakresie nowych zobowiązań dotyczących płynności. Nowe propozycje dotyczące zobowiązań kapitałowych pozostawiają jednak niedosyt i nie sądzę, by mogły stanowić remedium na wiele problemów, które przyczyniły się do wybuchu kryzysu.

Po pierwsze, rozwój kredytowych produktów pochodnych pozwolił bankom na rzeczywisty transfer ryzyka kredytowego do innych instytucji, przez co banki mogły obniżyć swoje zapotrzebowanie na kapitał własny. Jak dowodzi Darrell Duffie, banki, które mogą używać instrumentów pochodnych do przetrzymywania ryzyka, mają dużo słabszą motywację do monitorowania wiarygodności kredytowej swoich dłużników¹⁸. Ułatwia to utrzymywanie w portfelu większych ilości bardzo ryzykownych i (lub) nie płynnych aktywów. W wyniku tych praktyk całkowita suma ryzyka kredytowego w systemie finansowym wzrosła do nieefektywnego poziomu. Po drugie, metody pomiaru ryzyka nie biorą pod uwagę ryzyka systemowego, na które również narażone są banki. „Efekt domina” po upadku dużego banku podczas ostatniego kryzysu został dość dokładnie opisany. Po trzecie, istniejące metody pomiaru ryzyka kredytowego i rynkowego są nadal niedokładne mimo wysiłków na rzecz ich udoskonalenia. Nie jest to bynajmniej krytyka tych wysiłków, ale stwierdzenie faktu. Przykładem niech będzie niedocenywanie korelacji ryzyka kredytowego w papierach wartościowych opartych na kredytach hipotecznych. Te dwa ostatnie argumenty rozwija w bardzo interesującym artykule Martin Hellwig¹⁹. W związku z powyższym trudno mieć nadzieję, że nowe regulacje kapitałowe będą w stanie skutecznie obniżyć poziom „zlewarowania” banków.

Rozwiązaniem mogłoby być wprowadzenie bardzo prostych metod pomiaru poziomu „zlewarowania”, które brałyby pod uwagę zwykły stosunek kapitału własnego do wartości księgowej aktywów, nie zaś aktywów ważonych ryzykiem, jak ma to dziś miejsce w standardowych miarach adekwatności kapitałowej. Bazylea III przewiduje taki eksperyment od roku 2013, ale propozycja konkretnego wskaźnika jest zbyt ostrożna. Oczywiście przed podjęciem tak ważnej decyzji należałoby dokonać bardzo szczegółowej analizy wpływu tych rozwiązań na realną gospodarkę, jednakże utrzymywanie relacji kapitałów własnych do aktywów w wysokości 8%-10% pozwoliłoby skutecz-

¹⁷ Mianem Bazylei lub porozumienia bazylejskiego określa się zespół regulacji dotyczących wymogów kapitałowych i zarządzania ryzykiem w banku działających transgranicznie (przyp. red.).

¹⁸ Zob. D. Duffie, *Innovations in Credit Risk Transfer: Implications for Financial Stability*, „Bank for International Settlements Working Papers”, nr 255 (lipiec 2008), <http://www.bis.org/publ/work255.pdf>.

¹⁹ Zob. M. Hellwig, *Capital Regulation after the Crisis: Business as Usual?*, Max Planck Institute for Research on Collective Goods, Bonn 2010.

niej przeciwdziałać bankructwom banków i uniknąć kosztownych programów ratunkowych.

Warto pamiętać, że tak skomplikowane regulacje, jak Bazylea III mają ogromny wpływ na cały sektor pośrednictwa finansowego, co z kolei przekłada się także na tempo rozwoju gospodarczego (warto pod tym kątem przeczytać analizę wpływu Bazylei III przygotowaną przez Bank Rozliczeń Międzynarodowych). Ograniczenie możliwości prowadzenia akcji kredytowej przez banki i podniesienie kosztów kredytów wpłynie najprawdopodobniej na zwolnienie tempa wzrostu. Krytycy rozwiązań proponowanych w Bazylei III, jak choćby Hellwig, wskazują jednak, że zmniejszenie poziomu „zlewarowania”, ograniczenie ryzyka nadużyć i zmniejszenie prawdopodobieństwa wystąpienia szoków systemowych w sektorze finansowym powinno doprowadzić do tego, że inwestorzy nabywający akcje banków będą żądali mniejszej premii za ryzyko. Dzięki temu koszty kapitału – a więc także koszty udzielanych kredytów – okażą się niższe, niż mogłoby się wydawać, zyski zaś, w postaci większej stabilności systemu, będą bardzo znaczące. Jeśli rzeczywiście istnieje taka alternatywa, to wybór powinien być decyzją stricte polityczną.

Oprócz regulacji kapitałowych uwagę opinii publicznej przyciąga także sprawa wynagrodzeń bankierów, a w szczególności wynagrodzeń wyższej kadry zarządzającej. Podstawowy argument krytyków brzmi następująco: bankierzy pobierają sowite premie w okresach gospodarczej prosperity, natomiast koszty ratowania upadających instytucji przerzucane są na barki podatników (co notabene przysparza okazji do popełniania nadużyć). Obiekcje wobec systemu wynagrodzeń w sektorze finansowym są uzasadnione, jednakże właściwe postawienie problemu powinno wyglądać nieco inaczej, a mianowicie należałoby zapytać, czy pakiety wynagrodzeń proponowane bankierom dostarczają bodźców optymalnych z punktu widzenia wspierania stabilności finansowej. Jest to podejście bardzo nieortodoksyjne. Jak w klasycznym ujęciu wyjaśniają Jian Cai, Kent Cherny i Todd Milbourn, konstruowanie pakietów wynagrodzeń dla kadry zarządzającej polega na „takim ustawieniu systemu bodźców dla zarządu, aby odpowiadały one interesom akcjonariuszy”²⁰.

Niewielka jest szansa na powrót do rodzinnego stylu zarządzania w stylu Medyceuszy. Problem agencji, czyli relacji agenta i przełożonego jest w przypadku instytucji finansowych zwielokrotniony wskutek występowania takich zjawisk, jak silne „zlewarowanie”, fundusze gwarancji depozytów, gwarancje państwa czy łatwy dostęp do płynności udostępnianej przez banki centralne. Eugene Kandel uważa, że można zredukować znacząco płace zarządów bez

²⁰ J. Cai, K. Cherny, T. Milbourn, *Compensation and Risk Incentives in Banking and Finance*, „Economic Commentary” 2010, nr 13, The Federal Reserve Bank of Cleveland, <http://www.clevelandfed.org/research/commentary/2010/2010-13.pdf>.

niszczenia właściwej struktury bodźców²¹. Niektórzy ekonomiści jednak, na przykład Thomas P. Gehrig, Torben Lütje i Lukas Menkhoff²², bronią tezy, jakoby istniał bardzo słaby związek między wysokością zmiennych premii dla zarządzających funduszami inwestycyjnymi a ich skłonnością do podejmowania ryzyka. Jednakże w zasadzie uważa się, że systemy wynagradzania istniejące w instytucjach finansowych zachęcają do podejmowania krótkoterminowego ryzyka: nadmiernego zadłużania się, agresywnego zachowania na rynku czy obniżania standardów przy przyznawaniu kredytów.

Bardzo ważny wydaje się jeszcze jeden aspekt problemu. Maksymalizując funkcję użyteczności akcjonariuszy, kadry zarządzające nie muszą brać pod uwagę interesów depozytariuszy, wierzycieli i innych zainteresowanych, nie mówiąc o trosce o stabilność całego systemu. Niestety nie jest przy tym wcale oczywiste, na jakiej podstawie społeczeństwo mogłoby narzucić instytucjom finansowym zachowania mające na celu przede wszystkim dbałość o zachowanie tej stabilności. Byłoby to na pewno zgodne z interesem ogółu, a sposoby osiągnięcia tego rezultatu, powinny stać się tematem poważnej debaty. Instytucje regulujące rynek mogłyby na przykład zaproponować wprowadzenie przez instytucje finansowe wewnętrznych kryteriów stabilności finansowej jako elementu oceny pracy zarządu. Przykładowo mogłyby to być wskaźniki takie, jak poziom „zlewarowania”, poziom stabilnego finansowania w stosunku do całości funduszy obcych czy maksymalny średni poziom ryzyka rynkowego. Postępy w osiągnięciu tych celów byłyby brane pod uwagę przy ustalaniu premii.

DYSTRYBUCJA PRODUKTÓW FINANSOWYCH

Aby właściwie odgrywać jedną ze swoich najważniejszych ról, czyli redystrybucję ryzyka, uczestnicy rynku powinni kierować do klientów produkty, które będą dla nich zrozumiałe. Pole do zastosowania tej reguły jest bardzo szerokie. Oferowanie rachunków maklerskich klientom indywidualnym czy udzielanie kredytów w walutach obcych klientom mającym dochody w walucie lokalnej, czyli wystawianie ich na ryzyko kursowe – to przykłady ryzyka, którym klienci mogą nie być w stanie właściwie zarządzać. Ten element systemu regulacji rynków finansowych został już poddany wnikliwej analizie i poczyniono znaczące postępy w eliminacji tego rodzaju niebezpieczeństw. Najlepszym tego przykładem jest dyrektywa w sprawie rynków instrumentów

²¹ Zob. E. K a n d e l, *In Search of Reasonable Executive Compensation*, „CESifo Economic Studies” 55(2009) nr 3-4, s. 405-433.

²² Zob. T. G e h r i g, T. L u t j e, L. M e n k h o f f, *Bonus Payments and Fund Managers' Behavior: Transatlantic Evidence*, „CESifo Economic Studies” 55(2009) nr 3-4, s. 569-594.

finansowych (ang. Markets in Financial Instruments Directive – MiFID). Do jej podstawowych celów należy udoskonalenie podziału klientów na kategorie w zależności od stopnia rozumienia przez nich produktów finansowych, tak aby zapewnić im możliwie najpełniejszą ochronę. Dyrektywa ta stosuje podział na trzy podstawowe kategorie: klientów detalicznych, klientów profesjonalnych i uprawnionych kontrahentów.

Ostatnia z wymienionych kategorii klientów obejmuje przede wszystkim instytucje finansowe, a zatem warto skupić się na chwilę na dwóch pierwszych, gdyż ich członkowie w oczywisty sposób przejawiają nieco mniejszą skłonność do ryzyka. Według przyjętej definicji klient profesjonalny musi posiadać doświadczenie i dysponować znajomością produktów oraz wiedzą ekspercką, aby podejmować decyzje inwestycyjne i odpowiednio oceniać związane z nimi ryzyko. Pozostali klienci należą do kategorii klientów detalicznych i zakłada się, że nie mają oni wystarczającej wiedzy, by podejmować dobrze uzasadnione decyzje. Powinni być zatem objęci – przynajmniej w teorii – szczególną ochroną. Nieumiejętność oceny poziomu ryzyka obecnego w produktach oferowanych przez banki dotknęła jednak nawet odbiorców podstawowych produktów bankowości detalicznej. Pytanie, czy to banki, czy też klienci ponoszą winę za to, że w niektórych państwach masowo przyznawano kredyty hipoteczne wysokiego ryzyka (ang. subprime) osobom, których nie było na nie stać, ma charakter retoryczny, jeśli weźmiemy pod uwagę ogromną dysproporcję między bankami a klientami w zakresie wiedzy i doświadczenia. Innym przykładem takich praktyk jest oferowanie produktów z wbudowanym ryzykiem kursowym (na przykład kredytów hipotecznych w walutach obcych) odbiorcom, którzy nie mają możliwości zabezpieczenia się przed nim na rynku produktów pochodnych.

Ten sam rodzaj analizy można zastosować w odniesieniu do klientów profesjonalnych. W istocie różnica między klientem detalicznym a profesjonalnym często trudna jest do uchwycenia. Duże i średnie firmy są przez obsługujące je banki zaliczane do kategorii profesjonalnych. Zakłada się, że kierownicze stanowiska w tych firmach zajmują osoby o wysokim poziomie znajomości instrumentów finansowych. Jednakże rzeczywistość bywa często bardziej skomplikowana. Na przełomie lat 2008 i 2009, kiedy inwestorzy wyprzedawali w pośpiechu aktywa na tak zwanych rynkach wschodzących, waluty tych krajów zostały poddane bardzo silnej presji deprecjacyjnej. Jednym z najgorętszych tematów dyskusji w Polsce stały się wówczas opcje walutowe. Okazało się, że wiele firm zawarło tego rodzaju kontrakty z bankami, mimo że nie potrzebowały one żadnego zabezpieczenia przed ryzykiem kursowym wynikającym z transakcji towarowych. Ponadto bardzo wiele tych kontraktów okazało się zwykłym „obstawianiem” scenariusza polegającego na aprecjacji złotego względem innych walut i nosiło znamiona czystej spekulacji. W rezultacie wiele firm zostało

narażonych na znaczne straty. Linia obrony banków opierała się na twierdzeniu, że miały one do czynienia z klientami profesjonalnymi. W licznych jednak wypowiedziach dla mediów zarówno pracownicy banków, jak i pracownicy firm potwierdzali, że kupujący nie byli dostatecznie informowani o skali ryzyka związanego z zakupem tych produktów. Chociaż granica między nieetycznym zachowaniem a błędną decyzją handlową bywa czasem bardzo wąta, wydaje się, że w tym przypadku po raz kolejny zawiniła struktura bodźców. Pracownicy banków mieli bardzo silną motywację, żeby maksymalnie zwiększyć sprzedaż, ponieważ ich końcowe wynagrodzenie w znacznej mierze zależało od liczby zawartych umów. W związku z tym w rozmowach z klientami podkreślali tylko potencjalne zyski z zawarcia kontraktu.

Alternatywne podejście oznaczałoby zatem zmianę struktury bodźców na taką, która zachęcałaby do skuteczniejszego kierowania produktów do odpowiednich odbiorców. Nie istnieje uniwersalna metoda radzenia sobie z tym problemem, częściowym rozwiązaniem byłoby jednak zachęcanie instytucji finansowych do większego konserwatyzmu przy ocenie zdolności klienta do radzenia sobie z ryzykiem finansowym. Zachęt takich mogłyby dostarczać instytucje zajmujące się regulowaniem rynków finansowych. Znakomicie ilustruje to przykład polskiej Komisji Nadzoru Finansowego, która postanowiła ograniczyć rozmiary akcji kredytowej w walutach obcych. Rekomendacja T wydana przez tę komisję zawiera szereg wymagań dla banków, między innymi konieczność przeprowadzania testów zdolności kredytobiorcy do spłaty rat kredytu w przypadku wystąpienia znacznych niekorzystnych wahań stóp procentowych i kursu walutowego, oraz wyznacza maksymalny dopuszczalny pułap miesięcznych rat w stosunku do dochodów gospodarstwa domowego²³.

Chociaż wymienione narzędzia są dalekie od doskonałości, mogą okazać się pomocne w dopasowywaniu produktów do możliwości i potrzeb klientów.

DEBATA I EDUKACJA

Te dwa elementy omawiane są wspólnie ze względu na pewną oczywistą synergię, która się między nimi pojawia. Debata na temat etyki w finansach powinna mieć miejsce nie tylko w instytucjach finansowych, ale również w sferze publicznej, przy udziale różnych partnerów społecznych, a jednym ze skutków tak szerokiej debaty byłby wzrost zainteresowania dylematami etycznymi w społeczeństwie.

²³ Zob. Komisja Nadzoru Finansowego, *Rekomendacja T dotycząca dobrych praktyk w zakresie zarządzania ryzykiem detalicznych ekspozycji kredytowych*, <http://www.knf.gov.pl/images/Rekomendacja%20tcm75-18474.pdf>.

Prawie każdy człowiek jest w dzisiejszych czasach klientem instytucji finansowych, które pomagają zaspokajać podstawowe ludzkie potrzeby. Jak pisze Robert A. Hinde, jeśli mechanizmy konkurencji działają prawidłowo, „wymogi etyczne stawiane przez klientów mogą mieć wpływ na działalność firmy”²⁴. Jest rzeczą oczywistą, iż to, w jakim stopniu firmy są skłonne dostosować swoją strategię i działalność do presji konsumenckiej, zależy w dużym stopniu od tego, jak wiele osób ma świadomość istniejących problemów etycznych i jak wiele z nich zdecyduje się podjąć konkretne działania wymuszające zmiany. Chociaż krytycy odpowiedzieliby zapewne, że jest to wpisywanie imperatywu moralnego w logikę działania rynku, taki rodzaj zaangażowania wydaje się konieczny do zrealizowania postulatu rozwoju cnót moralnych wynikającego z wewnętrznego przekonania, nie zaś z zewnętrznych ograniczeń, instytucjonalnych czy nawet rynkowych.

Jedną z podstawowych przeszkód jest wysoki poziom finansowego analfabetyzmu występujący w społeczeństwach. Annamaria Lusardi przedstawia wyniki badań pokazujących, jak dalece niski poziom rozumienia podstaw finansów przekłada się na niski poziom oszczędności (wliczając w to oszczędności na starość), szkodliwe decyzje dotyczące zadłużania się czy nieuczestnictwo w bardziej wyszukanych formach oszczędzania²⁵. W tym kontekście podejmowanie decyzji opartych na wyczerpujących informacjach jest bardzo trudne. Aby przeciwdziałać zjawisku finansowego analfabetyzmu, należałoby wprowadzić nauczanie podstaw ekonomii i finansów do obowiązkowego zestawu przedmiotów na wczesnym etapie nauczania w szkole średniej. Celem tych zajęć byłoby przekazanie uczniom podstawowej wiedzy na temat produktów finansowych, z którymi prawie na pewno będą mieć oni do czynienia podczas dorosłego życia (rachunków oszczędnościowych, kredytów hipotecznych, polis emerytalnych czy ubezpieczeń).

Także instytucje finansowe powinny jednocześnie angażować się w edukację swoich pracowników, która nie powinna się ograniczać do kilku schematycznych obowiązkowych szkoleń przygotowanych przez dział prawny. Jeden dzień w roku mógłby zostać ogłoszony „Dniem Etyki Finansowej”, a jego obchody polegałyby na przygotowaniu przez pracowników prezentacji i paneli dyskusyjnych poświęconych problematyce etycznej. Poprzedzałyby go wielotygodniowa lektura fragmentów tekstów filozoficznych i warsztaty grupowe, w których kluczowym elementem byłaby refleksja filozoficzna nad pewnymi ustalonymi praktykami rynkowymi. Wyniki tych prac można by

²⁴ R.A. H i n d e, *Bending the Rules*, Oxford University Press, New York 2007, s. 187.

²⁵ Zob. A. L u s a r d i, *Financial Literacy: An Essential Tool for Informed Consumer Choice?*, National Bureau of Economic Research Working Paper, nr 14084, czerwiec 2008, <http://www.nber.org/papers/w14084>.

przedstawiać na forum publicznym. Oczywiście każda instytucja powinna dostosować ten ramowy program do swoich wewnętrznych uwarunkowań i potrzeb.

W sensie administracyjnym „Dzień Etyki Finansowej” mógłby być koordynowany przez banki centralne albo przez instytucje regulujące rynek, ale nie powinien przyjmować formuły nakazu, a raczej pozostać w obszarze rekomendacji jako tak zwana dobra praktyka. Jego koncepcję można także poszerzyć, aby stał się elementem szeroko zakrojonej działalności edukacyjnej prowadzonej przez instytucje finansowe i adresowanej do szerokiej publiczności (na przykład lekcji w szkołach, społecznych kampanii reklamowych czy seminariów naukowych). Jego integralną częścią mogłaby stać się swoista debata okrągłego stołu, która zgromadziłaby przedstawicieli różnych środowisk zainteresowanych otwartą dyskusją na temat miejsca rynków finansowych w społeczeństwie. Debata taka powinna otrzymać stosowny rozgłos (na przykład poprzez transmisję w telewizji publicznej), aby dotrzeć do możliwie najszerzej publiczności, ponieważ jej podstawowym celem byłaby próba wypracowania wspólnego języka, za pomocą którego różne środowiska mogłyby o tych problemach rozmawiać. Jednym z najważniejszych tematów do omówienia podczas takiej dyskusji powinien stać się zakres odpowiedzialności instytucji finansowych we wspieraniu zrównoważonego rozwoju.

Gerald J. BEYER

OTWORZYĆ DRZWI DLA WSZYSTKICH...

Solidarność z ubogimi, prawo do edukacji i uczelnie katolickie
w społeczeństwie amerykańskim i polskim*

Solidarności z ubogimi nie da się osiągnąć wyłącznie przez akty miłosierdzia. Zgodnie z nauczaniem społecznym Kościoła, solidarność zmierza do zagwarantowania ubogim i zmarginalizowanym możliwości stania się pełnoprawnymi członkami społeczeństwa. Biorąc pod uwagę naturę życia ekonomicznego we współczesnych społeczeństwach, tak w Polsce, jak i w Stanach Zjednoczonych, aby ludzie ci mogli zyskać szansę na tego rodzaju uczestnictwo, muszą oni otrzymać możliwość wykształcenia na poziomie akademickim.

W swoim nauczaniu społecznym Kościół od dawna oręduje za powszechnym prawem do edukacji, w tym również za prawem do edukacji dla ludzi ubogich. Biskupi amerykańscy podkreślają, że całe społeczeństwo musi „wykazać dużo głębsze zaangażowanie na rzecz edukacji ubogich”¹. Konferencja Episkopatu Polski wskazuje zaś, że „należy dołożyć starań, by coraz więcej osób mogło uzyskać wykształcenie średnie i wyższe”², przeciwdziałając w ten sposób wzrostowi ubóstwa i marginalizacji spowodowanemu transformacją gospodarczą i społeczną. Skoro w nauczaniu społecznym Kościoła rzymskokatolickiego tak mocno podkreśla się prawo ludzi ubogich do edukacji, ważne jest, by zadać sobie pytanie, czy uczelnie katolickie są w stanie skutecznie za-

* Obszerne fragmenty niniejszego artykułu ujęte zostały w opracowaniu, które autor przygotował w ramach The Program for Research on Religion and Urban Civil Society – programu badawczego funkcjonującego na University of Pennsylvania. Autor składa tej instytucji podziękowanie za otrzymany grant, który pozwolił mu na przeprowadzenie badań, oraz za zgodę na wykorzystanie ich wyników w niniejszym artykule.

Autor dziękuje również periodykowi „Journal of Catholic Social Thought” za zgodę na przedruk fragmentów swojego artykułu *Catholic Universities, Solidarity, and the Right to Education in the American Context* („Journal of Catholic Social Thought” 7(2010) nr 1, s. 145-179).

Fragmenty niniejszego tekstu ukażą się w artykule *U.S. Catholic Higher Education: An Option for the Poor?* w czasopiśmie „U.S. Catholic”.

¹ National Conference of Catholic Bishops, *Economic Justice for All: A Catholic Framework for Economic Life*, nr 203, w: *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*, red. D.J. O’Brien, Th.A. Shannon, Orbis Books–Maryknoll, New York 1992, s. 624. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.

² Konferencja Episkopatu Polski, *Kościół wobec życia społeczno-gospodarczego*, w: *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Konferencja Episkopatu Polski–Wydawnictwo Pallottinum, Warszawa–Poznań 2001, s. 77; zob. <http://150.254.193.77/pallottinum/synod/index.php?lp=de>.

pewniać możliwość wykształcenia wyższego osobom ze środowisk społecznie upośledzonych. Jeśli nawet nie udaje się im szerzej otworzyć swoich drzwi dla osób z uboższych pod względem ekonomicznym sektorów społeczeństwa, to czy starają się przynajmniej zrobić wszystko, co leży w ich możliwościach, aby uczynić jakiś krok w tym kierunku? Innymi słowy, czy okazują one solidarność z ludźmi doświadczającymi społecznej marginalizacji i czy starają się realizować preferencyjną opcję na rzecz ubogich? Obecny artykuł stanowi wstępną próbę udzielenia odpowiedzi na te pytania we współczesnym kontekście amerykańskim i polskim i wskazuje na konieczność dokonania swego „rachunku sumienia” przez katolickie uczelnie w Stanach Zjednoczonych i w Polsce.

PRAWO DO EDUKACJI W UZGODNIENIACH MIĘDZYNARODOWYCH

Chociaż nie sposób w niniejszych rozważaniach wyczerpująco przedstawić kariery, jaką zrobiło prawo do edukacji, warto pokrótce opisać jego niektóre historyczne korzenie znajdujące się poza tradycją katolicką³. Przeanalizowanie prawa do edukacji w kilku ważnych dokumentach międzynarodowych pozwala bowiem umieścić namysł nad nim w szerszym kontekście politycznym, a także dokonać istotnego porównania między interpretacją tego prawa w dokumentach międzynarodowych i w nauczaniu społecznym Kościoła.

Przyjęta w roku 1948 przez Organizację Narodów Zjednoczonych Powszechna Deklaracja Praw Człowieka w punkcie 1. artykułu 26. stwierdza: „Każdy człowiek ma prawo do nauki”⁴. Warto zauważyć, że w deklaracji tej mówi się, iż obowiązkowa jest jedynie nauka na poziomie podstawowym, podczas gdy „oświata techniczna i zawodowa jest powszechnie dostępna, a studia wyższe są dostępne dla wszystkich na zasadzie równości w zależności od zalet osobistych”⁵. Sformułowanie to pozostawia zatem niejasność co do tego, czy prawo do edukacji odnosi się również do kształcenia na poziomie uniwersyteckim. Niejasna pozostaje w jego świetle także kwestia, co konkretnie należy uczynić, aby zapewnić powszechną dostępność oświaty. Sens i zakres prawa do edukacji wyjaśnia natomiast Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (ang. International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights) z roku 1966. W punkcie c artykułu 3. określa on między innymi, że „nauczanie wyższe będzie w równym stopniu dostępne dla wszyst-

³ Szerzej na ten temat zob. K. H a l v o r s e n, *Notes on the Realization of the Human Right to Education*, „Human Rights Quarterly” 12(1990) nr 3, s. 341-364.

⁴ Zob. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf.

⁵ Tamże.

kich na podstawie kryterium zdolności, w wyniku zastosowania wszystkich odpowiednich środków, w szczególności stopniowego wprowadzania bezpłatnej nauki”⁶. Innymi słowy, bezpłatne kształcenie na poziomie podstawowym powinno być realizowane jako bezpośrednie uprawnienie i należy podejmować konkretne kroki w celu zapewnienia wolnego dostępu do edukacji na poziomie średnim i wyższym⁷.

W wielu późniejszych dokumentach potwierdzono, że prawo do edukacji odnosi się do nauki na poziomie podstawowym, średnim i wyższym⁸. Do najbardziej znaczących spośród nich należy dokument *Framework for Priority Action for Change and Development of Higher Education* [Zasady podejmowania działań priorytetowych mających na celu przebudowę i rozwój szkolnictwa wyższego], przyjęty przez UNESCO wraz z *World Declaration on Higher Education for the Twenty First Century* [Deklaracją Światowej Konferencji na temat Szkolnictwa Wyższego dla Dwudziestego Pierwszego Wieku] w roku 1998. W dokumencie tym czytamy, że Powszechna Deklaracja Praw Człowieka zobowiązała rządy do ustanowienia niezbędnych „prawnych, politycznych i finansowych struktur”, aby rzeczywistością stał się „równy dostęp do edukacji, realizowany na zasadzie uprawnienia”. Ponadto „nikomu nie można odebrać prawa do wykształcenia wyższego ani odmówić mu dostępu do poszczególnych obszarów tematycznych tego wykształcenia, do żadnego poziomu studiów ani do żadnego typu instytucji na gruncie rasy, płci, języka, religii ani wieku, ani też jakichkolwiek różnic ekonomicznych, społecznych czy niepełnosprawności”⁹. Ponadto uniwersytety muszą „aktywnie ułatwiać”¹⁰ zarówno dostęp do szkolnictwa wyższego, jak i odnoszenie sukcesu na tym polu „szczególnym grupom docelowym”¹¹, do których należą ludzie upośledzeni pod względem ekonomicznym. Instytucje kształcenia wyższego powinny wspierać ten cel w możliwie najszerszym zakresie, tworząc „jednolity system”¹²,

⁶ Zob. <http://bip.ms.gov.pl/pl/prawa-czlowieka/onz-i-prawa-czlowieka/wspolpraca-w-ramach-systemu-onz/>.

⁷ Zob. wyjaśnienie zamieszczone przez United Nations Economic and Social Council na stronie internetowej [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/\(symbol\)/E.C.12.1999.10.En?OpenDocument](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/(symbol)/E.C.12.1999.10.En?OpenDocument).

⁸ W niniejszym fragmencie korzystam z opracowania Yvesa Daudeta i Kishore’a Singha *The Right to Education: An Analysis of UNESCO’s Standard Setting Instruments* (UNESCO, Paris 2001); zob. też: <http://www.unesdoc.unesco.org/images/0012/001238/123817e.pdf>.

⁹ World Conference on Higher Education, *Framework for Priority Action and Change and Development of Higher Education*, nr I.1.a; zob. http://www.unesco.org/education/educprog/wche/declaration_eng.htm.

¹⁰ World Conference on Higher Education, *World Declaration on Higher Education for the Twenty-First Century*, art. 3d, http://www.unesco.org/education/educprog/wche/declaration_eng.htm#world%20declaration.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, art. 3b,

obejmujący szkoły powszechne, średnie i zawodowe. Według World Declaration on Higher Education for the Twenty First Century przyniesie to korzyść nie tylko jednostkom o mniejszych szansach, ale również całemu społeczeństwu, ponieważ udostępniają mu one wówczas swoje wyjątkowe doświadczenia i niewykorzystane dotąd talenty¹³.

Trzeba przyznać, że egzekwowalność wspomnianych umów dotyczących prawa do kształcenia wyższego nie jest łatwe. Stany Zjednoczone nigdy nie ratyfikowały International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, a w historii Ameryki i w kulturze amerykańskiej raczej wystrzegano się mówienia o tego rodzaju prawach¹⁴. Konstytucyjna podstawa prawa do edukacji na wszystkich poziomach pozostaje do dnia dzisiejszego przedmiotem kontrowersji¹⁵. Polska natomiast ratyfikowała International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights w roku 1977, a Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej uznaje istnienie uprawnień ekonomicznych i społecznych. W punkcie 2. artykułu 70. stwierdza się w niej: „Nauka w szkołach publicznych jest bezpłatna. Ustawa może dopuścić świadczenie niektórych usług edukacyjnych przez publiczne szkoły wyższe za odpłatnością”¹⁶. Chociaż artykuł ten idzie dalej niż prawo amerykańskie, w istocie nie postuluje powszechnego bezpłatnego wykształcenia wyższego. Nie stawia on też wymogu, by wszyscy ludzie dysponowali możliwością podjęcia nieodpłatnych studiów, a stwierdza jedynie, że edukacja w ramach uczelni państwowych jest bezpłatna, pozostawiając jednocześnie otwartą kwestię, czy uczelnie prywatne mogą pobierać opłaty za studia. Co więcej, nie nakazuje on państwowym uczelniom stworzenia przestrzeni dla tych studentów, których nie jest stać na naukę na uczelniach prywatnych.

Można zatem powiedzieć, że zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Polsce istnieją prawne przeszkody na drodze do uznania powszechnego prawa do wykształcenia wyższego. W niniejszych rozważaniach jednak za normatywne ramy refleksji przyjmujemy nauczanie społeczne Kościoła, który nigdy nie twierdził, że to rządy państw nadają ludziom prawa na podstawie tego, że są oni ich obywatelami. Kościół podkreśla natomiast, że prawa człowieka są wrodzone i zapodmiotowane w naturze osoby ludzkiej. Są one niezbędne dla ochrony godności osoby¹⁷. Jest wśród nich prawo do edukacji, które – jak będę dowo-

¹³ Por. D a u d e t, S i n g h, dz. cyt., s. 76.

¹⁴ Zob. G. J. B e y e r, *Beyond „Nonsense on Stilts”: Towards Conceptual Clarity and Resolution of Conflicting Economic Rights*, „Human Rights Review”, t. 6 (2005) nr 4, s. 5-32.

¹⁵ Zob. M. M. M c C a r t h y, *The Right to Education: From Rodriguez to Goss*, „Educational Leadership” 33(1976) nr 7, s. 519-521; D. S t u r m, *The Opening of the American Mind: On the Constitutional Right to Education*, „Journal of Law and Religion” 13(1996) nr 1, s. 17-25.

¹⁶ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Tekst uchwalony w dniu 2 kwietnia 1997 roku przez Zgromadzenie Narodowe, zob. <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm>.

¹⁷ Na temat podstawy praw człowieka w myśli katolickiej zob. B e y e r, *Beyond „Nonsense on Stilts”: Towards Conceptual Clarity and Resolution of Conflicting Economic Rights*.

dzieć – musi obejmować kształcenie wyższe, tak w Stanach Zjednoczonych, jak i w Polsce.

PRAWO DO EDUKACJI W NAUCZANIU SPOŁECZNYM KOŚCIOŁA

Już w roku 1943 papież Pius XII nawiązał do prawa do edukacji w swoim bożonarodzeniowym orędziu radiowym. Jan XXIII zaś w enyklice *Pacem in terris* z roku 1963 podkreślił istnienie tego prawa mocniej niż którykolwiek z wcześniejszych i późniejszych papieży. Warto zacytować cały ten fragment: „Również na mocy prawa naturalnego ma człowiek prawo do korzystania z rozwoju wiedzy, to znaczy do otrzymywania wykształcenia podstawowego, technicznego czy zawodowego, stosownie do poziomu wiedzy w jego kraju. Należy też dążyć usilnie do tego, aby ludzie, którzy mają odpowiednie dane umysłowe, mogli osiągnąć wyższy poziom wykształcenia tak, aby w miarę możliwości urzędy i stanowiska w społeczeństwie otrzymywali ci, którzy są do tego odpowiednio uzdolnieni i przygotowani”¹⁸.

Ogłoszona przez Sobór Watykański II Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* powtórzyła wezwanie Jana XXIII do maksymalnego upowszechnienia dostępu do kształcenia wyższego, określając go jako niezbędny, aby człowiek mógł realizować swoje prawo do kultury (por. nr 60-61). Kształcenie wyższe postrzegane jest jako instrument, dzięki któremu ludzie ze wszystkich grup społecznych, posiadający „odpowiednie dane umysłowe”¹⁹, mogą w pełni rozwijać i podtrzymywać kulturę swojej grupy. Kiedy jednak *Gaudium et spes* wymienia powszechne prawo do nauki²⁰ wśród innych praw, takich jak prawo do żywienia, odzieży i mieszkania, wydaje się, że odnosi się ono do kształcenia na poziomie elementarnym, nie zaś wyższym (por. nr 26). Nie jest zatem jasne, czy edukacja wyższa rozumiana jest jako uprawnienie należne wszystkim ludziom na zasadzie wymogów sprawiedliwości.

Ogłoszona przez Sobór Watykański II Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* potwierdziła istnienie prawa do edukacji, chociaż nie stwierdzono w niej kategorycznie, jakie miejsce w realizacji tego prawa

¹⁸ Jan XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, nr 13, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. ks. M. Radwan SCJ, L. Dyczewski OFMConv., A. Stanowski, Fundacja Jana Pawła II–Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1987, cz. 1, s. 273.

¹⁹ Tamże.

²⁰ W polskim przekładzie *Gaudium et spes* zostało to ujęte jako prawo „do wychowania” (nr 26) – przyp. tłum.

zajmuje wykształcenie wyższe²¹. Utrzymuje się w niej jednak, że w przypadku każdego człowieka możliwości kształcenia powinny być skorelowane z czynnikami takimi, jak jego uzdolnienia, cele oraz „kultura i ojczyście tradycje”²². Ponadto szkoły katolickie mają obowiązek zaspokajania przede wszystkim „potrzeb tych, którzy [...] są ubogimi w dobra doczesne”²³. Deklaracja wzywa zarówno pasterzy Kościoła, jak i wszystkich wiernych, aby realizując ten obowiązek, nie szczędzili żadnych ofiar. Dostęp do uniwersytetów i szkół wyższych powinna mieć „młodzież rokująca większe nadzieje, chociaż biedna”²⁴. Nakaz ten w szczególny sposób dotyczy niesienia pomocy młodzieży z krajów rozwijających się.

W ogłoszonej w roku 1967 encyklice *Populorum progressio* papież Paweł VI potępił brak równowagi w dostępie do wykształcenia zaznaczający się między poszczególnymi krajami²⁵ i podkreślał, że ludzie z krajów mniej rozwiniętych powinni otrzymywać możliwość podejmowania nauki na poziomie wyższym w państwach o wysokim poziomie rozwoju²⁶. Twierdził również, że wykształcenie podstawowe jest najważniejszym środkiem i celem rozwoju ekonomicznego²⁷. Nie nazwał jednak wykształcenia podstawowego konkretnie uprawnieniem, nie odniósł się też w ten sposób do statusu wykształcenia wyższego.

Jan Paweł II, który przed rozpoczęciem swojej papieskiej posługi pracował jako profesor uniwersytetu, w encyklice *Sollicitudo rei socialis* wśród licznych „plag”, które dotyczą ludzi ubogich i marginalizowanych, wymienił „niemożność osiągnięcia poziomu wyższego wykształcenia” (nr 15). Ubolewał, że pojawia się ona w „Pierwszym, Drugim, Trzecim, a nawet Czwartym Świecie” (nr 17), dotykając szerokie rzesze ludzi ubogich w krajach będących na drodze rozwoju, jak i mniej rozwiniętych. Przy innej okazji Papież określił prawo do wykształcenia jako „podstawowe uprawnienie człowieka”²⁸, które musi być popierane tak przez Kościół, jak i przez społeczeństwo obywatelskie. Podkreślał również, że wykształcenie jest warunkiem koniecznym realizacji prawa do rozwoju ludzkiego i wyraźnie niepokoił się brakiem postępu w realizacji

²¹ Por. Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 1, w: *Szkoła katolicka w nauczaniu Kościoła. Wybór dokumentów*, red. ks. A. Dymer, Centrum Edukacyjne Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, Szczecin–Warszawa 2002, s. 8.

²² Tamże.

²³ Tamże, nr 9, s. 13.

²⁴ Tamże, nr 10, s. 14.

²⁵ Zob. P a w e ł VI, Encyklika o popieraniu rozwoju ludów *Populorum progressio*, nr 78, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, s. 414.

²⁶ Zob. tamże, nr 67, s. 411.

²⁷ Zob. tamże, nr 35, s. 402n.

²⁸ J a n P a w e ł II, Przemówienie z okazji otwarcia katolickiego centrum edukacyjnego, nr 1, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/november/documents/hf_jp-ii_spe_19861130_centro-cattolico-perth-australia_en.html.

powszechnego uprawnienia w tym zakresie. Wskazywał, że w wielu częściach świata przed ludźmi ubogimi zamykają się możliwości kształcenia, i uważał, że brak dostępu do szkolnictwa powszechnego jest wyrazem szczególnej niegodziwości, a także nieposzanowania ludzkiej godności. Kraje bogate często bowiem ustanawiają zbliżony do apartheidu system, który zapewnia elitom najwyższy poziom kształcenia wyższego i średniego, przeznaczając jednocześnie bardzo niewielkie środki na zapewnienie oświaty powszechnej na poziomie podstawowym²⁹. Odwołując się do tomistycznej teorii prawa naturalnego, Jan Paweł II podkreślał, że edukacja jest fundamentalnym uprawnieniem człowieka, ponieważ jest ona osobie ludzkiej niezbędna, aby mogła ona osiągnąć pełnię swojego rozwoju³⁰.

W Konstytucji apostolskiej o uniwersytetach katolickich *Ex corde Ecclesiae*, odnosząc się do spoczywającego na katolickim uniwersytecie obowiązku realizacji sprawiedliwości społecznej, a także do zaangażowania Kościoła na rzecz „integralnego postępu każdego człowieka”³¹, Jan Paweł II stwierdził: „Każdy uniwersytet katolicki jest świadom spoczywającego na nim obowiązku przyczyniania się w konkretny sposób do postępu społeczeństwa, w ramach którego działa: może na przykład szukać sposobów udostępniania wykształcenia uniwersyteckiego wszystkim tym, którym przyniosłoby ono pożytek, zwłaszcza ubogim i członkom grup mniejszościowych, zazwyczaj pozbawionym dostępu do szkół wyższych. Obowiązkiem uniwersytetu jest też wspomaganie i popieranie – na miarę możliwości – rozwoju nowych narodów”³².

Chociaż słowa te nie stwierdzają, że ubogim przysługuje prawo do wyższego wykształcenia, a na uniwersytetach katolickich spoczywa obowiązek realizacji tego prawa, stanowią one krok w kierunku zobowiązania tych uczelni, by czyniły wszystko, co leży w ich mocy, starając się temu zobowiązaniu sprostać. Do realizacji tego zadania – podkreślał w *Ex corde Ecclesiae* Jan Paweł II – wzywa je Ewangelia.

W najnowszych dokumentach nauczania społecznego Kościoła zatem jednoznacznie popiera istnienie prawa do edukacji. Również papież Benedykt XVI już na początku swojego pontyfikatu wspominał o pilności realizowania tego uprawnienia w dużo szerszym zakresie, zważywszy na złożoność wymogów, „jakie stawia globalizacja”³³. Mimo to jednak, z wyjątkiem wypowiedzi Ja-

²⁹ Por. t e n ż e, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju* (Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 I 1999), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 1, s. 6.

³⁰ Por. t e n ż e, *W imię przyszłości kultury*, nr 11 (Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 VI 1980), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 1(1980) nr 6, s. 4n.

³¹ T e n ż e, Konstytucja apostolska o uniwersytetach katolickich *Ex corde Ecclesiae*, nr 34, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 11(1990) nr 10-11, s. 7.

³² Tamże.

³³ B e n e d y k t XVI, *Głoszenie Ewangelii człowiekowi stałą misją Kościoła*, (List do kard. Jeana-Louisa Taurana, Watykan, 24 V 2005), „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 26(2005) nr 9, s. 4.

na XXIII w *Pacem in terris*, w nauczaniu społecznym Kościoła nie pojawił się jednoznaczny postulat mówiący, że realizacja prawa do edukacji wymaga równego, także w sensie materialnym, dostępu do szkolnictwa wyższego. Z jakiegoś względu w oficjalnym nauczaniu społecznym Kościoła nie określono sensu ani zakresu prawa do edukacji w sposób tak przejrzysty, jak zostało to dokonane w dokumentach międzynarodowych, gdzie wielokrotnie powtarza się stwierdzenie, iż potrzeba dostępu do wykształcenia wyższego jest możliwym do zrealizowania prawem, a deklaracji tej towarzyszą wskazania, w jaki sposób ci, na których spoczywa obowiązek realizacji tego prawa, powinni starać się je wypełniać. Mimo tej luki w nauczaniu społecznym Kościoła jego silne poparcie dla prawa do edukacji jako takiego, w połączeniu z innymi głoszonymi przezeń zasadami, w tym z zasadą solidarności, uczestnictwa oraz opcji preferencyjnej na rzecz ubogich, prowadzi do wniosku, że w swoim rozumieniu sensu prawa do nauki, a także zastosowania tego prawa we współczesnym świecie, Kościół obejmuje nauczaniem na ten temat również kształcenie na poziomie wyższym. Instytucje realizujące zaś ten rodzaj kształcenia powinny przede wszystkim służyć ludziom ubogim, niosąc im pomoc w realizacji tego prawa. W wypadku instytucji katolickich obowiązek ten rodzi się już na poziomie ich *raison d'être*.

PRAWO DO KSZTAŁCENIA WYŻSZEGO JAKO WYMÓG POSTAWY SOLIDARNOŚCI I WARUNEK KONIECZNY PRAWA DO UCZESTNICTWA ORAZ OBOWIĄZKU UCZESTNICTWA

Nauczanie Kościoła w sposób jednoznaczny nakazuje przyjmowanie postawy solidarności wobec ubogich. Jan Paweł II w encyklice na temat pracy ludzkiej głosił, że Kościół musi realizować solidarność z ubogimi na znak swojej wierności Chrystusowi: „Solidarność taka winna występować stale tam, gdzie domaga się tego społeczna degradacja podmiotu pracy, wyzysk pracujących i rosnące obszary nędzy, a nawet wręcz głodu. Kościół jest w tej sprawie żywo zaangażowany, uważa bowiem za swoje posłannictwo, za swoją służbę, za sprawdzian wierności wobec Chrystusa – być «Kościółem ubogich». «Ubo-dzy» zaś pojawiają się pod różnymi postaciami, pojawiają się w różnych miejscach i w różnych momentach, pojawiają się w wielu wypadkach jako wynik naruszenia godności ludzkiej pracy, bądź przez to, że zostają ograniczone możliwości pracy ludzkiej, a więc przez klęskę bezrobocia, bądź przez to, że się zaniża wartość pracy i prawa, jakie z niej wynikają, w szczególności prawo do sprawiedliwej płacy, do zabezpieczenia osoby pracownika oraz rodziny” (*Laborem exercens*, nr 8).

Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego również w tym punkcie potwierdza zatem preferencyjną opcję na rzecz ubogich³³. Również w encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II zwracał uwagę na „opcję czy miłość preferencyjną na rzecz ubogich” (nr 42) i wyjaśniał: „Jest to rodzaj opcji, czyli specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła. Odnosi się ona do życia każdego chrześcijanina, które ma być naśladowaniem życia Chrystusa, ale stosuje się również do naszej społecznej odpowiedzialności, a zatem do stylu naszego życia, do decyzji, które trzeba stosownie podejmować w odniesieniu do własności i użytkowania dóbr” (tamże). Papież stwierdzał, że niedostrzeganie ubogich w naszym świecie byłoby podobne do postawy „bogatego smakosza” (tamże), który udawał, że nie dostrzega żebraka Łazarza, mimo że codziennie widział go u bram swojego pałacu (por. Łk 16, 19-31). Opcję na rzecz ubogich trzeba przełożyć na konkretne strategie społeczne i gospodarcze, których celem będzie zwalczanie zła, jakim jest ubóstwo. Jak utrzymuje Papież, grupy lokalne muszą decydować, jakie instytucjonalne reformy są najbardziej niezbędne, aby uzdrowić stanowiącą zgorszenie sytuację ubogich w niezliczonych częściach świata, w tym również w tak zwanych krajach rozwiniętych, jak Stany Zjednoczone (por. tamże, nr 42-43).

Ponadto prawa ubogich, w tym prawo do odpowiedniego odżywiania się, opieki zdrowotnej i edukacji, muszą otrzymywać najwyższy priorytet w trakcie tworzenia strategii ekonomicznych i planowania finansowego. Jak w jednej z homilii wygłoszonych w Polsce nauczał Jan Paweł II, realizacji praw ubogich nie można „odkładać na później”. Papież podkreślał, że Jezus do pójścia za sobą wzywa każdą osobę, tak jak w przypowieści biblijnej wezwał celnika Zacheusza (zob. Łk 19, 1-10). Dalej mówił, że pójście za Chrystusem wymaga „ludzkiej solidarności”³⁴ i miłości preferencyjnej na rzecz ubogich, która musi być odpowiedzią na ich dzisiejszy „krzyk i wołanie”³⁵. W jednym ze swoich orędzi na Światowy Dzień Pokoju Jan Paweł II obarczył „uprzywilejowaną mniejszość”³⁶ brzemieniem odbierania praw ludziom ubogim, zarzucając jej, że w coraz większym stopniu realizuje swoje żądania ich kosztem.

Solidarność z ubogimi oraz działanie na rzecz sprawiedliwości społecznej nie stanowią zatem dla katolików po prostu jednej z wielu opcji. Mówiąc sło-

³³ Na temat historii i sensu tego pojęcia por. Ch.E. C u r r a n, *Catholic Social Teaching, 1891-Present: A Historical, Theological, and Ethical Analysis*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2002, s. 183-188.

³⁴ J a n P a w e ł I I, *Ubodzy duchem to ludzie otwarci na wielkie sprawy Boże* (Homilia podczas Mszy św., Ełk, 8 VI 1999), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 36.

³⁵ Tamże.

³⁶ T e n ż e, *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów* (Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1 I 1983), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 3(1982) nr 11-12, s. 4.

wami dokumentu synodu biskupów z roku 1971 o sprawiedliwości w świecie *De iustitia in mundo*, są one raczej „cechą zasadniczą głoszenia Ewangelii”³⁸. Czego zatem wymaga solidarność z ludźmi ubogimi i uciskanymi? Niewątpliwie krzewienia różnorodnych form sprawiedliwości i promowania licznych praw człowieka. Wśród praw tych znajduje się prawo do edukacji, które pozwala na pełne uczestnictwo w życiu wspólnoty społecznej. Zarówno w kontekście amerykańskim, jak i w kontekście polskim solidarność z ubogimi wymaga powszechnej dostępności wykształcenia wyższego, która pozwoli na wyeliminowanie zjawiska marginalizacji w życiu społecznym oraz na przerwanie cyklu ubóstwa.

Solidarności z ubogimi nie da się jednak osiągnąć wyłącznie przez akty miłosierdzia. Zgodnie z nauczaniem społecznym Kościoła, solidarność zmierza do zagwarantowania ubogim i zmarginalizowanym możliwości stania się pełnoprawnymi członkami społeczeństwa. Innymi słowy, zmierza ona do zapewnienia prawa do uczestnictwa wszystkim ludziom – a należy pamiętać, że prawo to Kościół głosi w swoim nauczaniu społecznym jako warunek wstępny wszelkich innych uprawnień, twierdząc nawet, że bez niego zagrożona jest realizacja innych praw³⁹. W nauczaniu społecznym Kościoła podkreślony został również związek między biedą w sensie ekonomicznym a odmawianiem ludziom prawa do uczestnictwa: „Napór nowego porządku przemysłowego i technologicznego, jeśli mu się nie przeciwstawić na drodze akcji społecznej i politycznej, prowadzi do koncentracji bogactwa, potęgi i możliwości decyzji w rękach nielicznej elity rządzącej, prywatnej czy publicznej. niesprawiedliwości i brak uczestnictwa w życiu społecznym pozbawiają ludzi możliwości korzystania z ich podstawowych praw ludzkich i obywatelskich”⁴⁰.

Krótko mówiąc, solidarność musi przejawiać się już na poziomie podejmowania określonych strategii i tworzenia instytucji, które mają sprzyjać pełnemu uczestnictwu ludzi uciskanych w życiu wspólnoty, czyniąc ich podmiotami przemiany zarówno osobowej, jak i społecznej⁴¹. Biorąc pod uwagę naturę życia ekonomicznego we współczesnych społeczeństwach, z jakimi mamy do czynienia tak w Polsce, jak i w Stanach Zjednoczonych, aby ludzie ci mogli

³⁸ II Synod Biskupów, *De iustitia in mundo*, nr 6, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan SCJ, L. Dyczewski OFMConv., L. Kamińska, A. Stanowski, Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1996, cz. 2, s. 82. Zob. P a w e ł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, nry 27, 29-31, 44.

³⁹ Zob. np. *De iustitia in mundo*, nry 9, 18, 43, 54, 64, s. 82n., 84, 89, 91, 93-95. Por. D. H o l l e n b a c h, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, Paulist Press, New York 1979, s. 86n. Analiza prawa do uczestnictwa przedstawiona w niniejszym tekście została oparta na pracy Hollenbacha.

⁴⁰ *De iustitia in mundo*, nr 9, s. 82.

⁴¹ Szerzej na temat istoty solidarności zob. G.J. B e y e r, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2011.

zyskać szansę na tego rodzaju uczestnictwo, muszą oni otrzymać możliwość wykształcenia na poziomie akademickim.

Kościół nieustannie stara się wskazywać na uprawnienia niezbędne dla rozwoju osobowego człowieka, a podejmowana w jego nauczaniu analiza konkretnych historycznych, społecznych i ekonomicznych uwarunkowań ludzkiego życia ujawnia, które z tych uprawnień są konieczne dla ochrony godności osoby⁴². Papież Leon XIII na przykład uznał, że jego obowiązkiem jest głoszenie w okresie ówczesnej rewolucji przemysłowej prawa do sprawiedliwej płacy⁴³, miał bowiem świadomość „niezasłużonej, a okropnej niedoli”⁴⁴ ludzi z warstw najniższych oraz „niełudzkości panów i nieokiełzanej chciwości współzawodników”⁴⁵. I to właśnie owa metoda odczytywania „znaków czasu” prowadzi do wniosku, że dzisiejsza społeczno-ekonomiczna sytuacja w Stanach Zjednoczonych i w Polsce wymaga – gwoili uczynienia zadość wymogom sprawiedliwości – umieszczenia prawa do wyższego wykształcenia wśród uprawnień należnych ludziom ubogim.

KONTEKST AMERYKAŃSKI

Badacze różnych dziedzin życia często mówią o zasadniczej roli kapitału ludzkiego (czyli umiejętności, wykształcenia i wiedzy) w warunkach współczesnej ekonomii globalnej. Wskazują oni przy tym, że pierwszorzędne znaczenie w jego tworzeniu mają właśnie kwalifikacje⁴⁶. Nie mając wykształcenia, które umożliwia wszystkim uczestnictwo w rynku na zasadach wolności i równości, a mówiąc szerzej – uczestnictwo w „polis”, ludzie często wpadają w okowy ubóstwa⁴⁷. Silna jest bowiem tendencja do spychania tych, którym brak jest wykształcenia, umiejętności i wiedzy, tak na obrzeża rynku, jak i na obrzeża społeczeństwa jako całości⁴⁸. Ekonomista Amartya Sen wskazuje, że braki w wykształceniu poważnie umniejszają zdolność do uzyskania swobód, którymi pragną się cieszyć wszystkie osoby ludzkie, takich jak uczestnictwo w życiu

⁴² Por. H o l l e n b a c h, dz. cyt., s. 91.

⁴³ Zob. L e o n XIII, Encyklika o kwestii robotniczej *Rerum novarum*, nr 34, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym–Lublin 1987, cz. 1, s. 58n.

⁴⁴ Tamże, nr 2, s. 43.

⁴⁵ Tamże, nr 2, s. 44.

⁴⁶ Por. np. L. C. T h u r o w, *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, tłum. L. Czyżewski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999, s. 362-365. Thurow stwierdza, że umiejętności, wykształcenie i wiedza tworzą ludzki kapitał, który stał się „dominującym czynnikiem produkcji – a nie tylko ważnym dodatkiem do kapitału fizycznego” (tamże, s. 364).

⁴⁷ Por. S. M. R. K a n b u r, N. L u s t i g, World Bank, *Attacking Poverty: World Development Report, 2000/2001*, Oxford University Press, New York 2000, s. 34, 77-83.

⁴⁸ Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 32-33.

politycznym, aktywność ekonomiczna, umiejętność posługiwania się słowem pisanym, umiejętność liczenia czy dobre zdrowie⁴⁹.

W sensie historycznym wyższe wykształcenie zaczęło w coraz większym stopniu funkcjonować w Stanach Zjednoczonych jako motor awansu społecznego szczególnie po drugiej wojnie światowej⁵⁰. W czasach najnowszych jednak dostępność wykształcenia wyższego oraz możliwość awansu społecznego zaczęły w Stanach Zjednoczonych zanikać, czemu towarzyszy coraz wyraźniejsza i coraz silniejsza stratyfikacja społeczna⁵¹. Wiele uniwersytetów amerykańskich przyjęło politykę, którą można by określić mianem opcji preferencyjnej na rzecz zamożnych. Na przykład jedynie 3% wszystkich studentów na najbardziej konkurencyjnych uniwersytetach rekrutuje się spośród 25% społeczeństwa uzyskujących najniższe dochody, a tylko 10% z nich należy pod względem dochodu do „dolnej” połowy społeczeństwa⁵². Wykształcenie wyższe jest w Ameryce przywilejem, którym w nieproporcjonalnym stopniu cieszą się ludzie bogaci, podczas gdy ubodzy są go w coraz większym stopniu pozbawiani. „Bez względu na to, jaką statystyczną miarę do tego przyłożymy, przepaść między bogaczami a nędzarnikami, jeśli chodzi o wyższe wykształcenie, nieustannie pogłębia się, tak w przypadku studentów, jak i instytucji”⁵³. Najbardziej rażąco nierówności zaznaczają się w przypadku najbardziej prestiżowych instytucji edukacyjnych w Ameryce, które dzięki swojemu ogromnemu kapitałowi żelaznemu powinny dysponować największymi możliwościami oferowania miejsc ubogim. Na przykład w Princeton, na Harvardzie i w Penn jedynie około 10% studentów na studiach licencjackich otrzymuje stypendium Pella (ang. Pell Grant), do którego uprawnieni są studenci, gdy dochód ich rodziny wynosi mniej niż czterdzieści tysięcy dolarów rocznie⁵⁴. Według „Chronicle of Higher Education” jedynie 14% wszystkich studentów kształcących się na naj-

⁴⁹ Por. A.K. S e n, *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Zys i S-ka, Poznań 2002, s. 50-56.

⁵⁰ Por. W.G. B o w e n, M.A. K u r z w e i l, E.M. T o b i n, *Equity and Excellence in American Higher Education*, University of Virginia Press, Charlottesville 2005, s. 13-48.

⁵¹ Zob. *Minding the Gap*, „The Economist” z 11 VI 2005, s. 17.

⁵² Zob. tamże.

⁵³ J. S e l i n g o, J. B r a i n a r d, *The Rich-Poor Gap Widens for Colleges and Students*, „The Chronicle of Higher Education” 52(2006) nr 31, s. A1.

⁵⁴ Por. tamże, s. A13. Według raportu „America’s Best Colleges 2007” [„Najlepsze college’ e w Ameryce”] przygotowanego przez „U.S. News & World Report”, a także zdaniem „The Chronicle of Higher Education”, wskaźnik, którego dostarcza liczba studentów otrzymujących stypendium Pella, jest niedoskonały, ponieważ nie „obejmuje” on studentów, w których przypadku roczny dochód rodziny tylko niewielką kwotą przekracza barierę czterdziestu tysięcy dolarów. Wielu ekspertów utrzymuje jednak, że wskaźnik ten pozwala najlepiej oszacować, ilu studentów pochodzących z rodzin o niskim dochodzie uczęszcza do danej instytucji kształcenia wyższego. Por. K. F i s c h e r, *Elite Colleges Lag in Serving the Needy*, „The Chronicle of Higher Education” 52(2006) nr 36, s. A14.

bogatszych pięćdziesięciu dziewięciu uczelniach amerykańskich podpada pod kategorię studentów pochodzących z rodzin o niskich dochodach⁵⁵. Również inne opracowania potwierdzają trafność rezultatów analiz dokonanych w oparciu o metodologię stypendium Pella. Na przykład Century Foundation podaje, że w stu czterdziestu sześciu najlepszych college'ach amerykańskich jedynie 3% studentów zalicza się do 25% społeczeństwa o dochodach najniższych (czyli pochodzi z rodzin, w których dochód roczny wynosi trzydzieści pięć tysięcy dolarów lub mniej). Jednocześnie niemal trzy czwarte studentów kształcących się w tych samych instytucjach zalicza się do 25% społeczeństwa o dochodach najwyższych (dochód na rodzinę wynosi wówczas dziewięćdziesiąt pięć tysięcy dolarów lub więcej)⁵⁶. Takie same tendencje ujawniają się w coraz większym stopniu na uczelniach państwowych, chociaż w sensie historycznym instytucje te zakładano w celu wyrównania dostępu do edukacji. Według niedawnego sprawozdania Educational Trust, dotyczącego publicznych uniwersytetów flagowych, w czterdziestu czterech spośród pięćdziesięciu tych szkół jest obecnie mniej studentów pochodzących z rodzin o niskich dochodach niż w roku 1992. W instytucjach tych jedynie 22% studentów otrzymuje stypendium Pella, chociaż 35% rodzin amerykańskich posiadających dzieci poniżej osiemnastego roku życia uzyskuje dochody niższe niż próg do niego uprawniający⁵⁷. W latach 1980-1992 w skali krajowej liczba dzieci z rodzin społecznie upośledzonych spadła we wszystkich czteroletnich college'ach z 29% do 28%. I odwrotnie, liczba studentów z zamożnych środowisk wzrosła w tym samym czasie z 55% do 66%⁵⁸. Istnieje dwudziestopięciokrotnie większe prawdopodobieństwo, że w amerykańskim kampusie spotkamy bogatego studenta niż studenta z warstw społecznych upośledzonych pod względem ekonomicznym⁵⁹.

Niektóre prestiżowe uniwersytety próbują zwiększyć wśród swoich studentów procent osób pochodzących z rodzin o niskich dochodach, wprowadzając przyjęcia bez względu na to, czy student ma możliwość opłacenia studiów (ang. need blind). Szkoły te, dokonując przyjęć, nie biorą pod uwagę finansowej sytuacji studenta i obiecują w stu procentach pokryć zgłaszane przez niego

⁵⁵ Por. tamże, s. A1.

⁵⁶ Por. R.D. K a h l e n b e r g, *Left Behind: Unequal Opportunity in Higher Education*, The Century Foundation, New York–Washington D.C. 2004, s. 11.

⁵⁷ Zob. D. G e r a l d, K. H a y c o c k, *Engines of Inequality: Diminishing Equity in the Nation's Premier Public Universities*, The Educational Trust 2006, <http://www2.edtrust.org/EdTrust/Press+Room/Engines+of+Inequality.htm>.

⁵⁸ Zob. *Poison Ivy*, „The Economist” z 23 IX 2006. Zob. też: <http://www.economist.com/node/7945858>.

⁵⁹ Szerzej na temat sytuacji na amerykańskich uczelniach, jej przyczyn i proponowanych rozwiązań zob. B e y e r, *Catholic Universities, Solidarity, and the Right to Education in the American Context*.

potrzeby. Polityka ta w niewielkim zakresie zmniejszyła istniejący problem, ale szacunki wskazują, że stosuje ją jedynie od dwunastu do dwudziestu siedmiu szkół i nawet nie wszystkie te uczelnie sztywno się jej trzymają, wymagają bowiem od studentów zaciągania pożyczek, co może działać odstraszaюще w przypadku tych spośród nich, którzy już znajdują się w trudnej finansowo sytuacji. Ponadto standardy przyjęte w prestiżowych instytucjach edukacyjnych często stanowią barierę nie do pokonania dla studentów z rodzin ekonomicznie upośledzonych, jeśli nawet dana szkoła w stu procentach zapewnia realizację finansowych potrzeb studenta poprzez system stypendiów i zasiłków. Szkoły publiczne znajdujące się w rejonach nierozwiniętych pod względem ekonomicznym mają bowiem bardzo niski poziom nauczania i z reguły nie potrafią przygotować swoich uczniów do tego, by sprościli wymaganiom wstępnym stawianym przez uniwersytety. Wiele tych szkół znajduje się poza tym w miejscach charakteryzujących się obecnością przemocy, najczęściej w ubogich dzielnicach w centrach miast, a ich uczniami są w przeważającym stopniu dzieci należące do społecznych mniejszości⁶⁰. Ponadto ubożsi uczniowie często nie wierzą, że będzie ich kiedykolwiek stać na naukę w świetnych prywatnych szkołach. Dlatego też czasami nie biorą pod uwagę możliwości złożenia papierów do takich uczelni, jeśli nawet kwalifikują się do nich ze względu na swoje wyniki nauczania. Nie wiedzą na przykład, że uniwersytety takie, jak Harvard, nie wymagają żadnych opłat od studentów, których rodzice mają roczny dochód niższy niż sześćdziesiąt tysięcy dolarów. Ponadto często czują, że szkoły te mają charakter elitarny i są im nieprzyjazne⁶¹.

Tendencje te mają ogromne znaczenie z kilku powodów. Po pierwsze, wykształcenie jest ze swojej istoty dobrem, którym powinni się cieszyć wszyscy ludzie, bez względu na ich status socjoekonomiczny. Z tego też powodu Kościół krzewi w swoim nauczaniu społecznym prawo do nauki, współdziałając w tym z Organizacją Narodów Zjednoczonych. Ponadto, jak wykazują zarówno „The Chronicle of Higher Education”, jak i „The Economist”, przynależność do określonej klasy społecznej oraz status ekonomiczny są dziś w znacznie większym stopniu niż kiedykolwiek wcześniej w historii Ameryki uzależnione od uzyskanego wykształcenia. Na przykład w roku 2000 dochód osób, które ukończyły college, był przeciętnie dwukrotnie wyższy niż dochód tych, którzy ukończyli wyłącznie szkołę średnią⁶². Jeśli weźmiemy pod uwagę znaczenie kapitału

⁶⁰ Zob. J. K o z o l, *Savage Inequalities: Children in America's Schools*, HarperPerennial, New York 1992; t e n ż e, *The Shame of the Nation: The Restoration of Apartheid Schooling in America*, Crown Publishers, New York 2005.

⁶¹ Zob. B. S u p i a n o, A. F u l l e r, *Elite Colleges Fail to Gain More Students on Pell Grants*, „The Chronicle of Higher Education” z 27 III 2011.

⁶² Zob. *Poison Ivy*.

ludzkiego w dzisiejszym, opartym na wiedzy społeczeństwie, nie powinno nas dziwić, że poziom wykształcenia jest najlepszym czynnikiem pozwalającym określić, czy dana jednostka ma możliwość ucieczki od ubóstwa, które „odzieziczyła”. Dodatkowe uposażenie otrzymywane przez pracowników mających za sobą naukę w college’u znacznie wzrosło od lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku. W roku 1999 przeciętna płaca osób, które ukończyły czteroletni cykl nauki w college’u, wynosiła niemal pięćdziesiąt tysięcy dolarów. Osoby ze stopniami naukowymi zarabiały przeciętnie około siedemdziesięciu tysięcy dolarów rocznie. Na drugim końcu tej skali znaleźli się absolwenci szkół średnich, zarabiający około dwudziestu siedmiu tysięcy dolarów rocznie, oraz ci, którzy nie ukończyli szkoły średniej – ich roczne dochody wynosiły poniżej dwudziestu tysięcy dolarów⁶³. Według danych tygodnika „The Economist” przepaść między zarobkami osób posiadających dyplom ukończenia college’u a wynagrodzeniem tych, którzy go nie uzyskali, wzrosła z 31% w roku 1979 do 66% w 1997⁶⁴.

W przypadku dzieci pochodzących z rodzin, które zaliczają się do górnych 25% na skali dochodów społeczeństwa, prawdopodobieństwo, że wykorzystają one swoje możliwości, jest pięciokrotnie większe niż w przypadku dzieci z rodzin należących do 25% społeczeństwa o najniższych dochodach⁶⁵. Innymi słowy, ci, którzy nie ukończą college’u, są właściwie skazani na wykonywanie bardzo nisko opłacanych prac. Dlatego też niebezpieczeństwo, że zasilą szeregi tak zwanej pracującej biedoty, jest w ich wypadku dużo realniejsze niż dla osób, które uzyskały bakalaureat⁶⁶. W ten sposób cykl ubóstwa się zamyka: Jeśli pochodzisz z biednej rodziny, masz dużo mniejsze szanse na uzyskanie dyplomu college’u. Oznacza to, że masz przed sobą dużo większe prawdopodobieństwo życia w ubóstwie niż twoi rówieśnicy z zamożnych kręgów. Chociaż było tak zawsze, korelacja między ekonomicznym pochodzeniem a osiągnięciami edukacyjnymi z jednej strony, a z drugiej między ryzykiem ubóstwa a brakiem w wykształceniu staje się coraz bardziej znacząca.

Ludzie ubodzy w Stanach Zjednoczonych muszą mieć możliwość zdobycia wyższego wykształcenia nie tylko w celu zapewnienia sobie wolności ekonomicznej, pozwalającej im przezwyciężyć ubóstwo, ale również po to, by mogli korzystać z wolności politycznej. Tymczasem ze względu na silne powią-

⁶³ Por. K a h l e n b e r g, dz. cyt., s. 2.

⁶⁴ Zob. *Minding the Gap*.

⁶⁵ Zob. Pathways to College Network, *A Shared Agenda: A Leadership Challenge to Improve College Access and Success*, http://www.teri.org/pdf/research-studies/ResearchReport_SharedAgenda.pdf.

⁶⁶ Na temat narastającego zjawiska pracującej biedoty w Stanach Zjednoczonych zob. D.K. S h i p l e r, *The Working Poor: Invisible in America*, Vintage Books, New York 2005.

zanie między statusem ekonomicznym, osiągnięciami edukacyjnymi a kapitałem politycznym, zła sytuacja ekonomiczna ludzi ubogich, będąca skutkiem ich braku wykształcenia w college'u, niszczy możliwość prawdziwej, powszechnej wolności politycznej w Stanach Zjednoczonych. Jak twierdzi John Rawls w *Teorii sprawiedliwości*, w systemie demokratycznym, który dopuszcza istnienie nierówności w rozkładzie własności i bogactwa, nie wszyscy ludzie mogą korzystać z tej samej „autentycznej wartości wolności politycznej”⁶⁷. Rawls dodaje: „Władza polityczna szybko się kumuluje i staje się nierówna; a ci, którzy zdobywają przewagę, często mogą sobie zapewnić uprzywilejowaną pozycję, wykorzystując państwowy aparat przymusu i prawo. W ten sposób niesprawiedliwości systemu ekonomicznego i społecznego wkrótce mogą podważyć wszelką równość polityczną, jaka mogła istnieć w pomyślnych warunkach historycznych”⁶⁸.

Zdaniem Rawlsa, aby w systemie demokratycznym można było zachować „autentyczną wartość wszystkich równych wolności politycznych”, „szeroko rozpowszechnione muszą być prywatna własność środków produkcji, własność i bogactwo”⁶⁹. Jest to konieczne, ponieważ ludzie bogaci mają większe możliwości wywierania wpływu na polityków i partie polityczne, których kampanie finansowane są ze środków prywatnych. Mają oni również większe możliwości dbania o swoje interesy poprzez kontrolowanie mediów i wywieranie wpływu na tych, którzy mogą uchylać prawa sprzyjające ich interesom⁷⁰. Innymi słowy, nieposiadanie dyplomu ukończenia college'u poważnie umniejsza zdolność do zabierania głosu w dyskusji publicznej. Niekorzystne usytuowanie warstw ubogich w sferze politycznej prowadzi z kolei do tego, że ich potrzeby ekonomiczne, społeczne i kulturalne, a także ich interesy raczej nie będą reprezentowane podczas prac nad polityką rządu ani nad kształtem polityki społecznej⁷¹. Przewidując zdawał sobie z tego sprawę Thomas Jefferson, z tego właśnie względu będący orędownikiem poszerzenia dostępu do wykształcenia wyższego, które – jak uważał – pozwala obywatelom „rozwijać w sobie umiejętności prowadzenia analizy krytycznej, niezbędne do formułowania opinii i podejmowania decyzji”⁷² koniecznych dla ochrony ich praw i dla skutecznego funkcjonowania demokracji.

⁶⁷ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 309.

⁶⁸ Tamże, s. 310.

⁶⁹ Tamże, s. 308.

⁷⁰ Por. N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, w: *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' „A Theory of Justice”*, red. N. Daniels, Stanford University Press, Stanford, California, 1989, s. 256n.

⁷¹ Zob. empiryczne dane na poparcie tego twierdzenia w: Sen, dz. cyt., s. 179n., 108-220.

⁷² Bowen, Kurzweil, Tobin, dz. cyt., s. 3.

KONTEKST POLSKI

Przez większość dwudziestego wieku Polska miała jeden z najniższych wskaźników wykształcenia wyższego w Europie⁷³. Od roku 1989 jednak liczba studentów w szkołach wyższych radykalnie wzrosła⁷⁴. W roku 1993 w Polsce istniały sto dwadzieścia cztery instytucje kształcenia wyższego. Dziś jest ich ponad czterysta pięćdziesiąt, a Polska ma jeden z najwyższych wskaźników skolaryzacji na świecie⁷⁵. Chociaż jest to godne podziwu, nie wszyscy Polacy skorzystali ze zmian, które zaszły w systemie szkolnictwa od roku 1989. W szczególności ubodzy mają mniejsze możliwości uzyskania wykształcenia, dzięki któremu mogliby być konkurencyjni na rynku pracy w dzisiejszym społeczeństwie informacyjnym i stać się jego pełnowartościowymi członkami⁷⁶. Można z dużym prawdopodobieństwem powiedzieć, że osoby o słabych wynikach w nauce będą doświadczać ubóstwa i go nie przezwyciężą. Podobny los spotka ich dzieci, które również będą cierpieć wskutek życia w biedzie, mając z tego powodu słabe perspektywy na dobre wykształcenie, co w konsekwencji doprowadzi do ich niskiej zdolności zarobkowej i do kontynuacji życia w ubóstwie. W ten sposób zamyka się „błędne koło ubóstwa”⁷⁷.

Dane mówią wyraźnie: im niższy poziom wykształcenia, tym większe ryzyko ubóstwa. Spośród gospodarstw domowych, w których osoba uzyskująca najwyższe dochody ukończyła szkołę podstawową lub jej wykształcenie jest jeszcze niższe, 10,3% żyje poniżej minimum niezbędnego do utrzymania (dla całej populacji wskaźnik ten wynosi 5,4%). Aż 63,2% takich gospodarstw żyje poniżej minimum socjalnego (dla całej populacji wskaźnik ten wynosi 50,4%). I odwrotnie, krańcowe ubóstwo właściwie nie zdarza się wśród osób z wykształceniem akademickim (pojawia się jedynie w przypadku 0,4% gospo-

⁷³ Obecny rozdział niniejszego tekstu oparty jest na mojej pracy *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, której fragmenty wykorzystuję za zgodą University of Notre Dame Press.

⁷⁴ Por. United Nations Development Programme Poland, *National Human Development Report Poland 1998: Access to Education*, UNDP Poland, Warszawa 1998, s. 12. Por. też: Kryzys po chińsku. Z prof. Andrzejem Wiszniewskim, Ministrem Nauki, i prof. Jerzym Zdradą, Wiceministrem Edukacji Narodowej, rozmawia Jarosław Gowin, „Znak” 2000, nr 2(537), s. 29; *Edukacja dla pracy: Raport o rozwoju społecznym Polska 2007*, red. U. Sztanderska, E. Drogosz-Zabłocka, B. Minkiewicz, Program Narodów Zjednoczonych ds. Rozwoju, Warszawa 2007, s. 22.

⁷⁵ Zob. dane statystyczne na stronie internetowej Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego <http://www.nauka.gov.pl/szkolnictwo-wyzsze/dane-statystyczne-o-szkolnictwie-wyzszym/>.

⁷⁶ Por. United Nations Development Programme Poland, *Poland and the Global Information Society: Logging On*, UNDP Poland, Warszawa 2002, s. xxxii, 135.

⁷⁷ S. G o l i n o w s k a, *Poverty in Poland: Causes, Measures and Studies*, w: *Poverty Dynamics in Poland: Selective Quantitative Analysis*, CASE: Center for Social and Economic Research, Warsaw 2002, s. 9. Por. też: E. T a r k o w s k a, *Zróżnicowanie biedy: wiek i płeć*, w: *Jak żyją Polacy?*, red. H. Domański, A. Ostrowska, A. Rychard, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000, s. 266.

darstw)⁷⁸. Spośród wszystkich, którzy żyją poniżej minimum socjalnego, 75% ukończyło jedynie szkołę zawodową lub podstawową⁷⁹. Bez wątpienia od roku 1970, kiedy to połowa populacji w Polsce miała jedynie wykształcenie podstawowe, dokonał się ogromny postęp. Mimo to jednak w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku aż jedna trzecia populacji nie uzyskała wykształcenia wyższego niż podstawowe⁸⁰, co narażało ją na zwiększone ryzyko popadnięcia w ubóstwo.

Słabsze perspektywy zawodowe i niższy potencjał zarobkowy osób z niższym wykształceniem sprawiają, że zwiększa się prawdopodobieństwo popadnięcia tych osób w ubóstwo. Podczas gdy przeciętny wskaźnik bezrobocia w roku 2001 wynosił w Polsce 18,2%, wśród osób z wykształceniem podstawowym kształtował się on na poziomie 22,9%⁸¹. Jak stwierdzono wyżej, zarobki osób z wyższym wykształceniem w porównaniu do zarobków osób z wykształceniem zawodowym lub podstawowym systematycznie rosły na przestrzeni lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. W przygotowanym przez Organizację Narodów Zjednoczonych studium na temat rozwoju Polski odnotowano, że płace osób z wykształceniem akademickim są o 44% wyższe od płacy przeciętnej, podczas gdy osoby z wykształceniem podstawowym lub niższym otrzymują płace o 17% niższe niż średnia krajowa⁸². Innymi słowy mówiąc, jeśli osobom z niższym wykształceniem udaje się znaleźć zatrudnienie, zazwyczaj wykonują one nisko płatne prace. Zasilają szeregi rosnącej liczby pracowników niskopłatnych.

Ujemne strony niedostatecznego wykształcenia oddziałują również na inne aspekty jakości życia. Słabe wyniki w nauce odbierają zdolność do funkcjonowania w społeczeństwie oraz do uczestnictwa w życiu politycznym i życiu wspólnoty. Jego warunkiem wstępnym jest bowiem zdolność do podejmowania uzasadnionych, racjonalnych wyborów. Wybory takie wymagają „rozumienia świata, a zatem nabywania stosownej wiedzy, co przełożone na język konkretnych oznacza dostęp do systemu edukacyjnego”⁸³. Osoby mające skrajne

⁷⁸ Por. E. Tarkowska, *Czy dziedziczenie biedy? Bariery i szanse edukacyjne młodzieży wiejskiej z gminy Koscielce*, w: *Lata tłuste, lata chude... Spojrzenia na biedę w społecznościach lokalnych*, red. K. Korzeniewska, E. Tarkowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, 2002, s. 163.

⁷⁹ Por. S. Golinowska, *Ubóstwo w Polsce: synteza wyników badań*, w: *Polska Bieda II. Kryteria, ocena, przeciwdziałanie*, red. S. Golinowska, IPiSS, Warszawa 1997, s. 323.

⁸⁰ Por. *National Human Development Report Poland 1998: Access to Education*, s. 29.

⁸¹ Por. Golinowska, *Poverty in Poland: Causes, Measures and Studies*, s. 32.

⁸² Por. *National Human Development Report Poland 1998: Access to Education*, s. 63n. Por. też: J.J. Rutkowski, *Welfare and the Labor Market in Poland: Social Policy During Economic Transition*, World Bank, Washington, D.C., 1998, s. 36. Rutkowski wskazuje na pogłębiające się zróżnicowanie między płacami osób z wyższym wykształceniem a osobami, które go nie posiadają.

⁸³ K.W. Frieske, *Bieda – miary i interpretacje*, w: *Polska bieda II. Kryteria, ocena, przeciwdziałanie*, s. 217.

braki w wykształceniu mogą się nawet okazać pozbawione zdolności do artykułowania swoich potrzeb i pragnień na drodze uczestnictwa w życiu obywatelskim i politycznym. Podejmujący decyzje nie muszą się wsluchiwać w ich głos, ponieważ nie stanowią one dla nich zagrożenia⁸⁴. Jeśli ludzie ubodzy dysponują umiejętnością czytania i pisania, istnieje większe prawdopodobieństwo, że na scenie politycznej ktoś zechce ich wysłuchać i że ich potrzeby zostaną zaspokojone⁸⁵. Ponadto wykształcenie wywiera dający się zauważyć, zdrowy wpływ na ludzkie życie. Badania przeprowadzone w Polsce wykazały na przykład, że istnieje dwukrotnie większe prawdopodobieństwo, iż mężczyźni, którzy ukończyli studia, dożyją wieku sześćdziesięciu pięciu lat. W przypadku osób z dyplomem ukończenia studiów wyższych znacznie mniejsze jest bowiem prawdopodobieństwo, że będą oni palić papierosy, a większe, że będą mieć lepsze nawyki żywieniowe i że będą lepiej dbać o kondycję fizyczną. Na ogół są one mniej podatne na choroby i lepiej wykorzystują możliwości medycyny prewencyjnej⁸⁶. Jak zwięźle stwierdza Golinowska, „wykształcenie stało się głównym czynnikiem strukturotwórczym, a brak wykształcenia – głównym czynnikiem społecznej marginalizacji”⁸⁷.

Wśród Polaków pada niekiedy stwierdzenie, że ubodzy mają dziś naprawdę godziwą możliwość uzyskania dobrego wykształcenia, ponieważ szkoły państwowe w Polsce prezentują względnie wysoki poziom nauczania. Obecna sytuacja jednak zadaje kłam temu twierdzeniu. Na przykład dzieci wiejskie, pochodzące z rodzin, które w sposób niewspółmierny odczuły negatywne konsekwencje transformacji ekonomicznej, w znacznie mniejszym zakresie korzystają z możliwości uzyskania wyższego wykształcenia i generalnie z systemu kształcenia jako takiego. W pochodzącym z roku 1998 raporcie agencji Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw rozwoju w Polsce (United Nations Development Programme – UNDP) czytamy: „Jeżeli na początku lat osiemdziesiątych co 14-ty absolwent szkoły podstawowej pochodzenia chłopskiego stawał się studentem szkoły wyższej, to obecnie co 140-ty. Dziesięciokrotnie mniej młodzieży chłopskiej podejmuje naukę na wyższych uczelniach. [...]

⁸⁴ Polski socjolog Zygmunt Bauman wprowadza dwie kategorie ubogich: tych, którzy dysponują środkami buntu wobec uwarunkowań, z powodu których cierpią, i tych, którzy cierpią wskutek tak wielkiego niedostatku, że nie mają żadnej możliwości buntu. Tych drugich określa jako „niepotrzebnych, niechcianych, odrąconych” (Z. B a u m a n, *Zbędni, niechciani, odrąceni, czyli o biednych w zamożnym świecie*, „Kultura i społeczeństwo” 1998, nr 2, s. 12). Omówienie tych kategorii oraz ich implikacji dla polityki społecznej można odnaleźć w artykule Katarzyny Górniak *O współczesnej dobroczynności* (w: *Przeciw biedzie – programy, pomysły, inicjatywy*, red. E. Tarkowska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 82n.).

⁸⁵ Por. S e n, dz. cyt., s. 50-52, 60, 209n. Sen wykazuje, że prawidłowość ta ujawnia się wyjątkowo wyraźnie w przypadku kobiet.

⁸⁶ Por. *National Human Development Report Poland 1998: Access to Education*, s. 23, 34n.

⁸⁷ G o l i n o w s k a, *Ubóstwo w Polsce. Synteza wyników badań*, s. 325.

Młodzież pochodząca ze wsi i miast do 20 tysięcy mieszkańców stanowi 50% populacji w wieku 19-24 lata. Natomiast tylko 2% tej młodzieży studiuje⁸⁸. W badaniach pochodzących z roku 2009 Waldemar Michna przedstawia natomiast nieco bardziej pozytywny obraz. Według dokonanych przez niego wyliczeń 19,1% młodzieży wiejskiej między dziewiętnastym a dwudziestym czwartym rokiem życia w rodzinach posiadających gospodarstwo rolne podjęło w roku 2000 studia wyższe. W roku 2005 wskaźnik ten wzrósł do 27%⁸⁹. W przypadku rodzin wiejskich nieposiadających gospodarstwa rolnego wskaźniki te wynosiły odpowiednio 16,4% w roku 2000 i 19,6% w 2005⁹⁰. Obecnie 43% wszystkich Polaków w wieku między dziewiętnastym a dwudziestym czwartym rokiem życia studiuje w szkołach wyższych różnego typu⁹¹.

Pomimo rozwoju, który nastąpił od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, nadal pozostaje wiele powodów troski. Po pierwsze, „na pewno śladowy jest udział na wyższych uczelniach młodzieży z tych [wiejskich] rodzin, które należą do wykluczonych na margines cywilizacji”⁹². Ponadto jedynie 6,5% ludności zamieszkującej obszary wiejskie ma ukończone studia wyższe, podczas gdy w miastach wskaźnik ten wynosi 18,5%⁹³. Michna pisze: „Zasoby młodzieży wiejskiej są słabiej wykorzystywane niż miejskie. [...] Obecnie na każde 100 osób wieku studenckim [...] na studia wyższe dostaje się o połowę mniej młodzieży ze wsi niż z miasta”⁹⁴.

Edukacyjna dyskryminacja dzieci z obszarów wiejskich zaczyna się już u progu procesu kształcenia. Mają one mniejszy dostęp do finansowanych przez państwo przedszkoli, a poziom nauczania w jednostkach edukacyjnych na wsi znacznie odbiega od tego, z którym mamy do czynienia w miastach⁹⁵. Jedynie 18% dzieci wiejskich w ogóle uczęszcza do przedszkola⁹⁶. Niektóre gimnazja

⁸⁸ United Nations Development Programme Poland, *Raport o rozwoju społecznym Polska 1998. Dostęp do edukacji*, UNDP Poland, Warszawa 1998, s. 51n. Zob. <http://hdr.undp.org/en/reports/national/europethecis/poland/name,2901,en.html>.

⁸⁹ Por. W. M i c h n a, *Dostęp młodzieży wiejskiej do szkół zawodowych, liceów ogólnokształcących i wyższych uczelni*, Instytut Ekonomiki Rolnictwa i Gospodarki Żywnościowej Państwowego Instytutu Badawczego, Warszawa 2009, s. 81.

⁹⁰ Por. tamże, s. 89, 86.

⁹¹ Por. tamże, s. 82.

⁹² Tamże, s. 89. Michna pisze na przykład, że w ciągu ostatniej dekady wiele zamożnych rodzin przeniósło się z miast do obszarów wiejskich, budując tam sobie odizolowane, luksusowe domy.

⁹³ Por. tamże, s. 101.

⁹⁴ Tamże, s. 96.

⁹⁵ W liceach wiejskich na przykład tylko 11% uczniów uczy się języka angielskiego (a w języku tym przekazywanych jest 80% wszystkich informacji dostępnych w Internecie), podczas gdy w dużych miastach wskaźnik ten wynosi 29%. Znajomość języka angielskiego ma też czasami znaczenie rozstrzygające, ponieważ wiele polskich firm wymaga jej od osób ubiegających się o pracę. Por. tamże, s. 71.

⁹⁶ Por. tamże, s. 102. Na temat znaczenia edukacji przedszkolnej i nierównego do niej dostępu por. też: tamże, s. 62n.

przyjmują najlepszych uczniów z innych regionów, aby podwyższać swój poziom i miejsce w rankingach. Jakość kształcenia w różnych gimnazjach jest też bardzo różna ze względu na to, że niektóre z nich mają dużo większy dostęp do funduszy. W niektórych dokonuje się nawet segregacji uczniów pod kątem ich pochodzenia społecznego, gromadząc dzieci z rodzin ubogich w jednorodnych grupach⁹⁷. W jednym z artykułów pochodzących z roku 2003 autor podkreśla, że „segregacja na tych, którzy są «skazani na sukces» oraz na «całą resztę» zaczyna się już na poziomie gimnazjum”⁹⁸. Michna określa obecny system naboru do szkół średnich jako „system wykluczania najsłabszych pod względem poziomu przygotowania oraz najsłabszych materialnie”⁹⁹.

Generatorem wielu nierówności w dostępie do wykształcenia były cięcia budżetowe, które dotknęły mniejsze miasta i wsie w sposób bardziej odczuwalny niż duże miasta. W latach 1990-1991 nakłady na edukację spadły o 20%. W latach 1991-1996 rząd prawie o połowę obniżył finansowanie stypendiów¹⁰⁰. Także wydatki publiczne przypadające na jednego studenta uległy znacznej redukcji¹⁰¹. Kiedy w połowie lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku nastąpiła decentralizacja systemu szkolnictwa, rady szkolne samorządów małych miast i wsi zmagaly się z nowym obowiązkiem pełnego finansowania szkół podstawowych i częściowego finansowania szkół średnich. Krótko mówiąc, w regionach tych wydatki na ucznia bardzo się zmniejszyły¹⁰². Podczas ostatniej dekady nadal widoczna była prawidłowość wskazująca, że uczniowie z małych miast i wsi uzyskują słabsze wyniki egzaminacyjne i że pracują tam nauczyciele o niższych kwalifikacjach¹⁰³.

Szkolnictwo publiczne jest w Polsce zasadniczo bezpłatne. Liczne obciążenia finansowe zostały jednak przeniesione z państwa na rodziców i ich dzie-

⁹⁷ Por. R. Dołata, K. Konarzewski, E. Putkiewicz, *Rekomendacje dla polityki oświatowej po trzech latach reformy szkolnictwa*, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 2003; zob. <http://www.isp.org.pl/docs/briefs/analizy5.pdf>.

⁹⁸ P. Legutko, *Dwie szkoły, dwie Polski*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 1 (z 5 I 2003), s. 4. Szerzej na temat segregacji w szkołach zob. E. Winnicka, *Dzieci i dzieci-śmieci*, „Polityka” 2008, nr 26, s. 89-91.

⁹⁹ Michna, dz. cyt., s. 39.

¹⁰⁰ Por. *National Human Development Report Poland 1998: Access to Education*, s. 44n.

¹⁰¹ Zob. Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, *Dane statystyczne o szkolnictwie wyższym*, <http://www.nauka.gov.pl/szkolnictwo-wyzsze/dane-statystyczne-o-szkolnictwie-wyzszym>.

Michna twierdzi, że nakłady państwa na edukację wynoszą obecnie 3% PKB, z czego mniej niż 1% przypada na kształcenie wyższe (por. Michna, dz. cyt., s. 102). Zob. też porównanie nakładów na edukację w różnych państwach: tamże, s. 22.

¹⁰² Por. *National Human Development Report Poland 1998: Access to Education*, s. 43-45.

¹⁰³ Zob. Winnicka, dz. cyt. Michna z kolei wyjaśnia, że dysproporcja dotycząca wyników egzaminacyjnych uzyskiwanych przez dzieci wynika przede wszystkim z różnicy w wykształceniu ich rodziców: o wiele więcej rodziców dzieci mieszkających w miastach niż rodziców dzieci z obszarów wiejskich ukończyło studia wyższe (por. Michna, dz. cyt., s. 33-38).

ci. Ponad 60% studentów uczelni wyższych płaci dziś za swoje studia, co znacznie przekracza możliwości ludzi ubogich¹⁰⁴. Nawet kształcąc się na „bezpłatnych” uczelniach państwowych, studenci zmuszeni są wносить wysokie opłaty egzaminacyjne, a także ponosić koszty zamieszkania i utrzymania. Uczelnie państwowe stworzyły również system dwutorowy, w ramach którego studenci na studiach stacjonarnych nie płacą za naukę, a studenci na studiach niestacjonarnych muszą opłacać czesne. Przyjęcie na bezpłatne studia na uczelniach państwowych dokonuje się w warunkach niezwykle silnej konkurencji¹⁰⁵. Ci, których na to stać, starają się zapewnić swoim dzieciom korepetycje, dominujące jest bowiem przekonanie, że państwowe szkoły średnie nie przygotowują uczniów do podłożenia egzaminom wstępnym i do podjęcia nauki na poziomie akademickim¹⁰⁶. Trudno stwierdzić, czy jest to prawda; faktem jest, że w międzynarodowych rankingach kształcenie publiczne w Polsce systematycznie zajmuje coraz wyższe miejsce¹⁰⁷. Niewątpliwie istnieją wzorcowe licea publiczne, które jednak generalnie pozostają poza zasięgiem dzieci z rodzin ubogich¹⁰⁸.

Na poziomie szkoły wyższej istnieje wiele form finansowej pomocy dla studentów, w tym: stypendia socjalne, stypendia mieszkaniowe, stypendia na wyżywienie czy stypendia dla osób niepełnosprawnych. Bez względu na to jednak, jak dobroczynne są te formy wsparcia, korzystają z nich jedynie ci spośród potrzebujących, którym już udało się dostać na studia stacjonarne. Chociaż ubiegać się o nie mogą również studenci studiów niestacjonarnych zmagający się z trudną sytuacją ekonomiczną, nadal muszą oni samodzielnie

¹⁰⁴ Por. Kryzys po chińsku, s. 33.

Przeprowadzone przeze mnie badania, oparte na statystykach przedstawianych przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, potwierdzają, że liczba osób przyjętych na pierwszy rok studiów wynosi 60% liczby ubiegających się o przyjęcie.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 32-34; *National Human Development Report Poland 1998: Access to Education*, s. 44-46, 54n.

¹⁰⁶ Por. *National Human Development Report Poland 1998: Access to Education*, s. 46. Zob. też: J. K o s t y ł a, *Lekcja po lekcjach*, „Wprost” z 21 V 2000, s. 66-68.

Badania przeprowadzone na zlecenie Kuratorium Oświaty Województwa Świętokrzyskiego wykazały, że prawie połowa uczniów szkół średnich funkcjonujących w tym systemie pobiera prywatne lekcje. Zob. P. B u r d a, *Korki pod przymusem*, „Gazeta Wyborcza” z 5 III 2004, s. 5.

¹⁰⁷ Por. E. B e n d y k, *Co szkoli szkoła?*, „Polityka” 2011, nr 26(2813) z 21 VI 2011, s. 66. Autor twierdzi, że chociaż szkoły publiczne zazwyczaj reprezentują dość dobry poziom nauczania, lepiej wykształceni rodzice nalegają, aby ich dzieci były selekcionowane i uczyły się w lepszych grupach klasowych, wśród lepszych uczniów i u lepszych nauczycieli. W ten sposób do systemu szkolnictwa wkraczają nierówności.

¹⁰⁸ Michna pisze, że uczniowie pochodzący ze wsi najczęściej wybierają szkołę średnią w oparciu o to, czy stać ich będzie na codzienny do niej dojazd, a nie ze względu na to, czy jest to dobra szkoła. Tylko jedna trzecia uczniów ze wsi może sobie pozwolić na dojazdy do liceum mieszczącego się w głównym mieście ich regionu (tam właśnie najczęściej mieszczą się licea). Na ten temat zob. też: W i n n i c k a, dz. cyt.

opłacić czesne za naukę¹⁰⁹. Były minister nauki Andrzej Wiszniewski wyraża nawet opinię, że bezpłatne studia wyższe stanowią formę dotowania zamożnych Polaków, których dzieci nieuchronnie zajmują większość wolnych miejsc na państwowych uczelniach¹¹⁰. W świetle wszystkich tych czynników w raporcie agendy Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw rozwoju w Polsce czytamy, że „ubóstwo stało się najpoważniejszą barierą dla dostępu do edukacji”¹¹¹.

Pozytywną wymowę ma natomiast nowa ustawa o szkolnictwie wyższym uchwalona przez sejm w roku 2011, która odnosi się do trudności, jakie napotykać ludzie ubodzy, chcąc podjąć studia wyższe. Między innymi ustawa ta nakłada na uczelnie wymóg oferowania studiów bezpłatnych, a także bezpłatnego egzaminowania. Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego stwierdza: „Więcej osób będzie mogło studiować na bezpłatnych studiach dziennych w uczelniach publicznych – jest to możliwe dzięki nowym, sprawiedliwszym zasadom podejmowania dodatkowych studiów na koszt budżetu państwa”¹¹². Czas pokaże, czy reforma szkolnictwa wyższego w Polsce rzeczywiście posłuży skutecznemu wyeliminowaniu barier, przed którymi staje młodzież uboga.

W opisanej tu sytuacji, tak w Stanach Zjednoczonych, jak i w Polsce, postawa solidarności, zmierzająca do wyeliminowania zjawiska społecznej marginalizacji, wymaga upowszechnienia prawa do edukacji. Biorąc pod uwagę związek między wynikami w nauce, statusem ekonomicznym a dostępem do innych sfer życia, funkcjonujący w obu tych społeczeństwach, trzeba stwierdzić, że umożliwienie młodzieży ubogiej wstępu na uczelnie wyższe nie tylko pozwoli na przezwyciężenie biedy przez konkretne jednostki, ale również stworzy szansę, że w przyszłości będą one poprzez swoje uczestnictwo w życiu społecznym i politycznym bronić praw ludzi cierpiących z powodu wielorakiej krzywdy. W ten sposób mogą narodzić się wspólnoty solidarności, w których każdy może „nieść ciężar drugiego człowieka”¹¹³. Wobec zaangażowania Kościoła rzymskokatolickiego w krzewienie postawy solidarności, opcji preferencyjnej na rzecz ubogich oraz prawa do edukacji uczelnie katolickie powinny celować w zapewnianie ludziom ubogim wykształcenia najwyższej jakości. W obu kontekstach: amerykańskim i polskim, wykształcenie nie jest po prostu jednym z dóbr, których można pragnąć, ale raczej prawem człowieka.

¹⁰⁹ Wyrażam podziękowanie panu Witoldowi Pakule i pani Monice Kubiak z Departamentu Finansowania Szkół Wyższych w Ministerstwie Nauki i Szkolnictwa Wyższego za wyjaśnienie mi w korespondencji z 31 marca 2011 roku zasad funkcjonowania systemu stypendiów edukacyjnych w Polsce.

¹¹⁰ Por. Kryzys po chińsku, s. 34.

¹¹¹ *National Human Development Report Poland 1998: Access to Education*, s. 42.

¹¹² Zob. <http://www.nauka.gov.pl/ministerstwo/aktualnosci/aktualnosci/artikul/sejm-przyjal-nowe-prawo-o-szkolnictwie-wyzszym/>.

¹¹³ Por. J. T i s c h n e r, *Etyka solidarności*, Znak, Kraków 1981, s. 6n.

Podejmiemy teraz próbę dokonania w tym właśnie świetle oceny wybranych uczelni katolickich. Stanowić ona będzie wstępną próbę określenia, czy stosowane przez nie systemy i praktyki rekrutacji i przyjęć studentów, a także zatrzymywania ich na studiach, są zgodne z nauczaniem społecznym Kościoła dotyczącym prawa ubogich do wykształcenia. Należy ją zatem traktować jako punkt wyjścia do dyskusji, nie zaś jako ostateczny werdykt. Pogodzenie naboru studentów i planu finansowego to kwestia złożona. Niewątpliwie analizie w tej nie uda się ująć wszystkich istotnych jej aspektów i będzie ona wymagała dalszego namysłu. Mimo to jednak, jeśli poważnie traktujemy nauczanie Kościoła katolickiego na temat prawa do edukacji, można powiedzieć, że niniejszy artykuł podnosi kwestie, które wymagają poważnej i nieustannej uwagi ze strony administratorów, członków zarządu, pracowników naukowych oraz studentów wszystkich katolickich college'ów i uczelni.

UCZELNIE AMERYKAŃSKIE A PRAWO UBOGICH DO EDUKACJI

Dostęp ludzi ubogich do edukacji leży u korzenia historycznej misji wielu amerykańskich college'ów i uniwersytetów¹¹⁴. W dzisiejszych czasach jednak przeważająca liczba studentów na wielu – jeśli nie na większości – katolickich uczelni pochodzi ze środowisk zamożnych, a gros ubogich, tak Amerykanów, jak i ludzi innych narodowości, nie ma na nie wstępu. Dziwną rzeczą jest to, że najzamożniejsze uniwersytety katolickie plasują się pod tym względem za mniejszymi, gorzej uposażonymi szkołami. Uczelnią katolicką o najwyższym kapitale żelaznym, sięgającym ponad sześciu miliardów dolarów, jest uniwersytet Notre Dame. Mimo to tylko 9% jego studentów pochodzi z rodzin o niskich dochodach (licząc według wskaźnika, którego dostarcza stypendium Pella). W Boston College, mającym kapitał żelazny o wysokości 1,6 miliarda dolarów, stypendium Pella otrzymuje 10% studentów. Georgetown University dysponuje kolejnym co do wysokości kapitałem żelaznym, a tylko 8% jego studentów stanowią beneficjenci stypendium Pella. Te katolickie instytucje mają zatem jeszcze mniej studentów, którzy pochodzą z rodzin o dochodach poniżej trzydziestu tysięcy dolarów rocznie. Ponadto w każdej z tych szkół ponad 35% studentów nawet nie stara się ubiegać się o żadną pomoc finansową¹¹⁵.

¹¹⁴ Por. Beyer, *Catholic Universities, Solidarity, and the Right to Education in the American Context*, s. 163n.

¹¹⁵ Dane te czerpię ze strony internetowej Institute for College Access and Success (zob. <http://college-insight.org/#>). Odnoszą się one do roku akademickiego 2007-2008. Informacje na temat kapitału żelaznego również odnoszą się do tego roku i pochodzą ze strony internetowej National Association of College and University Business Officers (zob. http://www.nacubo.org/Research/NACUBO_Endowment_Study.html).

Innymi słowy, obserwujemy tam wykładniczy wzrost liczby studentów pochodzących z zamożnych środowisk, nie zaś studentów ze środowisk upośledzonych pod względem ekonomicznym.

Podobnie jak te szkoły, również wiele innych uniwersytetów katolickich zajmuje niemal najniższe pozycje w kategorii „ekonomiczne zróżnicowanie” w raporcie „America’s Best Colleges” [„Najlepsze uczelnie amerykańskie”], opartym na wskaźniku stypendium Pella, a przygotowanym przez „U.S. News and World Report”. Na przykład w kategorii „Master’s North” (najlepszych uniwersytetów na północy) pięć z sześciu najniższych pozycji zajmują Fairfield, Providence College, Villanova, Loyola University w Maryland i Saint Joseph’s University. Tylko 10% studentów w każdej z tych szkół, a czasami nawet mniejsza ich liczba, otrzymuje stypendium Pella. Ponadto studentów, którzy w ogóle nie ubiegają się o pomoc finansową, jest o wiele więcej niż tych, którzy pochodzą z rodzin o dochodach niższych niż trzydzieści tysięcy dolarów rocznie. Nie można zatem powiedzieć, że szkoły takie, jak Notre Dame, Boston College czy Georgetown, w swojej polityce naboru i przyjęć studentów oraz zatrzymywania ich na studiach w udany sposób promują opcję na rzecz ubogich. Inaczej jest na przykład na Christian Brothers University, gdzie 32% wszystkich studentów otrzymuje stypendium Pella, a 16% pochodzi z rodzin o dochodach niższych niż trzydzieści tysięcy dolarów rocznie. Wiele innych szkół katolickich kształci znacznie więcej studentów kwalifikujących się do otrzymania stypendium Pella, chociaż kapitał żelazny tych uczelni jest dużo niższy niż w przypadku Notre Dame, Boston College czy Georgetown. Znacznie lepiej od nich pod względem wskaźnika stypendium Pella wypadają na przykład Loyola Marymount University (18%), Seton Hall University (19%), Loyola of New Orleans (20%) czy LaSalle University (22%). Jeszcze lepiej w tym rankingu sytuują się mniejsze szkoły, jak Trinity University w Waszyngtonie D.C. (50%), Chestnut Hill College w Pensylwanii (31%), St. Peter’s College w New Jersey (31%) i Xavier University w Luizjanie (50%)¹¹⁶.

Większość katolickich college’ów i uniwersytetów podejmuje próby stworzenia dostępu do swoich sal wykładowych dla mniej zamożnych studentów. Georgetown na przykład stara się wiązać konkretnych ofiarodawców z konkretnymi studentami znajdującymi się w potrzebie, aby w ten sposób zapewniać im stypendia pokrywające czesne przez cały okres nauki. Podobny program wdrożono ostatnio w Boston College, zmierzając do utworzenia stu nowych stypendiów. Chociaż programy te, tak jak konkretne pozytywne przypadki, są zachęcające, aby otworzyć ubogiej młodzieży rzeczywisty dostęp do uczelni,

¹¹⁶ Dane te przytaczam za: U.S. News.com, *America’s Best Colleges 200: Economic Diversity among All Universities – Master’s North*, zob. http://www.usnews.com/usnews/edu/college/rankings/brief/univmas_n_ecodiv_brief.php.

potrzebne jest szersze zaangażowanie instytucjonalne. Mimo swoich starań najważniejsze uczelnie katolickie nie mają aż tylu studentów, którzy mogliby się ubiegać o stypendium Pella, co prestiżowe instytucje prywatne, jak Amherst College, Williams College czy Berea College, nie wspominając o dokonujących ostrej selekcji uczelniach publicznych, jak Temple University czy University of California Berkeley¹¹⁷. Krótko mówiąc, wiele edukacyjnych instytucji katolickich w Stanach Zjednoczonych musi czynić o wiele więcej, aby stanowić „wzorzec edukacji dla ubogich”¹¹⁸, o którym mówi Konferencja Biskupów Stanów Zjednoczonych. Muszą one podejmować stopniowy wysiłek w celu pełnego umożliwienia ludziom ubogim realizacji ich prawa do edukacji. W społeczeństwie, w którym 35% młodzieży pochodzi z rodzin o dochodach uprawniających ją do ubiegania się o stypendium Pella, a 15 450 000 (20,7%) dzieci żyje w absolutnym ubóstwie, jest to zadanie pilne¹¹⁹.

INSTYTUCJE KSZTAŁCENIA WYŻSZEGO W POLSCE A PRAWO UBOGICH DO EDUKACJI

Sytuacja polskich instytucji szkolnictwa wyższego znacznie różni się od sytuacji w Stanach Zjednoczonych. Uczelnie katolickie w Polsce są w dużo większym stopniu finansowane przez państwo. W kontekście amerykańskim źródłem pomocy finansowej jest przede wszystkim kapitał żelazny uczelni oraz dochód, którego dostarcza czesne za naukę, czyli fundusze prywatne. Rząd federalny oraz władze stanowe zapewniają stypendia w rodzaju stypendium Pella i subsydują pożyczki, ale pokrywa to jedynie niewielki ułamek związanych ze studiami kosztów, które w przypadku prywatnej uczelni katolickiej wahają się od trzydziestu do pięćdziesięciu tysięcy dolarów rocznie. W przypadku Polski większość funduszy na pomoc finansową przekazywana jest uczelniom z budżetu państwa. Polskie uczelnie, czy to katolickie, czy inne, przekazują otrzymywane od państwa środki finansowe studentom w postaci stypendiów socjalnych, stypendiów mieszkaniowych i innych na podstawie wykazanych przez nich potrzeb finansowych, zgodnie z ustawą *Prawo o szkolnictwie wyższym*. Można zatem powiedzieć, że uczelnie katolickie w Polsce wykorzystują pieniądze podatników, by zapewniać pomoc finansową studentom, którzy jej potrzebują, podczas gdy w Stanach Zjednoczonych uniwersytety katolickie w znacznym stopniu gromadzą swoje fundusze samodzielnie, pobierając wysokie czesne za naukę i zwiększając swój kapitał żelazny poprzez prowadzenie różnego rodzaju kampanii i inwestycji. Do niedawna uniwersytety w Polsce

¹¹⁷ Porównanie dokonane w oparciu o dane dostępne na stronie <http://college-insight.org/#>.

¹¹⁸ *Economic Justice for All*, nr 204.

¹¹⁹ Zob. stronę internetową National Poverty Center: <http://www.npc.umich.edu/poverty/#2>.

nie posiadały prywatnego kapitału żelaznego – w epoce komunistycznej było to niemożliwe. Innymi słowy, uniwersytetom katolickim w Stanach Zjednoczonych udało się stworzyć tradycję finansowego wspomagania w celu zwiększenia w dłuższej perspektywie czasowej ich kapitału żelaznego. Katolickie uczelnie w Polsce nie miały takiej możliwości. Ponadto znaczna większość instytucji kształcenia wyższego została zamknięta w okresie panowania komunistycznego reżimu. W Polsce istnieje dziś jedynie siedem uczelni katolickich, podczas gdy w Stanach Zjednoczonych funkcjonują dwieście czterdzieści cztery katolickie college'e i uniwersytety¹²⁰.

Chociaż sytuacja w Stanach Zjednoczonych bardzo odbiega od sytuacji w Polsce, katolickie uczelnie w Polsce, aby zachować wierność swojemu posłannictwu i nauczaniu społecznemu Kościoła, powinny przeanalizować, na ile ich polityka prowadzenia naboru i przyjęć studentów oraz ich zatrzymywania na studiach stanowi odzwierciedlenie opcji preferencyjnej na rzecz ubogich. Największym katolickim uniwersytetem w Polsce, mającym największy budżet, jest Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II¹²¹. Należy on do tych nielicznych katolickich instytucji edukacyjnych, którym udało się przetrwać epokę komunistyczną; kształci obecnie 18 395 studentów (w tym doktorantów). Najlepszym sposobem oceny, jak wielu spośród nich pochodzi ze środowisk zmagających się z trudnościami ekonomicznymi, jest procent tych, którzy otrzymują świadczenia socjalne (stypendium socjalne, mieszkaniowe oraz stypendium na żyżwienie)¹²². W roku 2009 świadczenia socjalne otrzy-

¹²⁰ Listę tych instytucji w Polsce, przedstawiającą stan z roku 2009, można znaleźć na stronie internetowej <http://www.nauka.gov.pl/szkolnictwo-wyzsze/system-szkolnictwa-wyzszego/uczelnie/uczelnie-koscielne/>, listę tych instytucji w Stanach Zjednoczonych zaś na stronie <http://www.accunet.org/i4a/pages/index.cfm?pageid=3489>.

¹²¹ Poniższa analiza opiera się na informacjach, jakie uzyskałem z Departamentu Finansowania Szkół Wyższych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Wyrażam głęboką wdzięczność za życzliwą pomoc, jaką otrzymałem od pracowników tego departamentu. Jestem również wdzięczny pani Beacie Górcie, rzecznikowi prasowemu KUL-u, za przekazanie mi danych dotyczących tej uczelni. Składam też podziękowanie ks. prof. Andrzejowi Derdziukowi i pani Dorocie Chabrajskiej z KUL-u za ułatwienie realizacji mojej prośby. W rozpoznaniu niektórych kwestii wielką pomocą służyli mi również prof. Janina Filek i dr Janusz Salamon.

¹²² Narzędziem tym postanowiłem się posłużyć po odbyciu rozmów z osobami odpowiedzialnymi za sprawy studenckie na różnych uniwersytetach w Polsce. Nie jest to zapewne idealny sposób analizy obecności studentów z rodzin o niskich dochodach na uczelniach katolickich, ale obecnie wydaje się on jedyny. Kwestią sporną jest również to, czy studenci uprawnieni do świadczeń socjalnych są rzeczywiście ubodzy. Według Instytutu Pracy i Spraw Społecznych minimum socjalne w roku 2009 wynosiło 760 zł 35 gr na osobę w gospodarstwie trzyosobowym. Minimum egzystencji wynosiło wówczas 392 zł 08 gr. Zob. http://www.ipiss.com.pl/opracowania_min.html. W Polsce toczy się obecnie wielka debata na temat tego, która z tych kwot wyznacza poziom ubóstwa. Kwestie te analizuję w swojej pracy *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution* (por. s. 54-58, 137), gdzie twierdę, że oba wskaźniki są przydatne dla wyznaczenia różnych wymiarów ubóstwa.

mywało w przybliżeniu 23% studentów¹²³. Aby student był do nich uprawniony, dochód jego rodziny nie mógł przekraczać kwoty 602 złotych miesięcznie na osobę¹²⁴. W Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie, w której studiuje 3073 studentów, około 10% z nich otrzymywało świadczenia socjalne. Papieski Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie liczy 3148 studentów i około 13% z nich uzyskało świadczenia socjalne, a na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie otrzymywało je około 18% z 1186 studentów. Na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu stypendia socjalne uzyskało 13% spośród 1208 kształcących się tam studentów. Dziwny przypadek stanowi Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest to publiczna, finansowana przez państwo instytucja, która uważana jest za państwową uczelnię o inspiracji chrześcijańskiej, ponieważ od roku 1954 do 1999 funkcjonowała jako Akademia Teologii Katolickiej¹²⁵. Z tego też powodu wartości i zasady katolickie powinny w jakiś sposób ożywiać jej strategię działania i zachęcać ją do stosowania opcji preferencyjnej na rzecz ubogich. Tymczasem w roku 2009 spośród kształcących się na niej 16 708 studentów jedynie 9% otrzymywało świadczenia socjalne¹²⁶.

Otuchą napawa fakt, że tylko 27,4% studentów na tych katolickich uczelniach kształci się w ramach studiów niestacjonarnych¹²⁷. Tak więc duża większość studentów na uczelniach katolickich nie musi opłacać czesnego za naukę. Wydaje się też, że katolickie uczelnie w Polsce chętniej niż uczelnie świeckie przyjmują studentów z uboższych rodzin. Na przykład na Uniwersytecie Warszawskim, przez wielu uważanym za najlepszy uniwersytet w Polsce, w roku 2009 świadczenia socjalne otrzymywało tylko 4,8% studentów. Na Uniwersytecie Jagiellońskim liczba ta wyniosła 8%, na Uniwersytecie Wrocławskim zaś 8%, a na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie 19,7%¹²⁸.

¹²³ Pani Beata Górka podaje, że w roku 2010 liczba ta wynosiła 4102. Spośród tych studentów 2063 pochodziło z rodzin, w których dochód był niższy niż 351 zł na osobę miesięcznie.

¹²⁴ Bardziej szczegółowe wyjaśnienie kryteriów otrzymywania pomocy finansowej przez studentów można odnaleźć, analizując na przykład zasady udzielania finansowej pomocy studentom na KUL-u. Zob. http://www.kul.pl/stypendium-socjalne,art_30913.html. Przywoływane liczby przytaczam za *Regulaminem przyznawania pomocy materialnej studentom i doktorantom Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II* z 21 czerwca 2010 roku.

¹²⁵ Zob. A. W o j t a s, *Kościół. 20 lat wolności – szkolnictwo katolickie*, EKAI, <http://ekai.pl/wydarzenia/raport/x21299/kosciol-lat-wolnosci-szkolnictwo-katolickie/>.

¹²⁶ Te wskaźniki procentowe obliczyłem w oparciu o dane liczbowe, które otrzymałem z Departamentu Finansowania Szkół Wyższych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w osobistej korespondencji z 10 grudnia 2010 roku wraz z opracowanym przez ministerstwo dokumentem *Szkolnictwo wyższe – 2009 – dane podstawowe*.

¹²⁷ Dane te uzyskałem w osobistej korespondencji z Departamentem Finansowania Szkół Wyższych w Ministerstwie Nauki i Szkolnictwa Wyższego z 31 marca 2011 roku.

¹²⁸ Dane te uzyskałem w osobistej korespondencji z Departamentem Finansowania Szkół Wyższych w Ministerstwie Nauki i Szkolnictwa Wyższego z 7 kwietnia 2011 roku.

W każdym z tych przypadków działająca w danym mieście uczelnia katolicka miała więcej studentów otrzymujących świadczenia socjalne. Z punktu widzenia nauczania społecznego Kościoła należy to traktować jako dobry znak, ponieważ uczelnie katolickie powinny przodować w zapewnianiu wykształcenia ubogim. Kwestią do debaty jest jednak to, czy w obecnym systemie znajdują one wystarczającą przestrzeń, aby mogły objąć kształceniem wszystkich, którzy są intelektualnie przygotowani do podjęcia studiów, i to bez względu na sytuację ekonomiczną tych osób. Odrębnym pytaniem pozostaje to, czy uczelnie katolickie w Polsce czynią wszystko, co leży w ich mocy, aby otworzyć swoje drzwi dla ubogich.

Oby udzielić na nie odpowiedzi, należy statystyki odnoszące się do liczby studentów otrzymujących stypendia socjalne zinterpretować w kontekście całłościowego zapotrzebowania na tego typu pomoc ujawniającego się w społeczeństwie polskim i przeanalizować, czy liczba uboższych studentów, których przyjmują uczelnie katolickie w Polsce, jest proporcjonalna do ogólnej liczby studentów pochodzących z rodzin o niskich dochodach. Odpowiedź ta nie jest łatwa również z tego względu, że zależeć będzie od tego, jak zinterpretujemy stopień ubóstwa w dzisiejszej Polsce. Ogólnie mówiąc, standard życia w Polsce znacznie wzrósł w okresie ostatnich dwudziestu lat. W ogłoszonym w roku 2010 raporcie agendy Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw rozwoju Polska po raz pierwszy znalazła się wśród państw cechujących się bardzo wysokim rozwojem ludzkim¹³⁰. Według danych Głównego Urzędu Statystycznego liczba ludzi żyjących poniżej minimum egzystencji spadła z 13% w roku 2005 do 5,7% w 2009, chociaż niektórzy utrzymują, że obniżony, i to w sposób sztuczny, został sam ten próg, a liczba ubogich wcale się nie zmniejszyła¹³¹. Pomimo tego postępu Polska, podobnie jak Stany Zjednoczone, ma relatywnie wysoki poziom ubóstwa wśród dzieci. UNICEF donosi, że 19,6% polskich dzieci żyje w ubóstwie¹³². Co więcej, ponad 17% wszystkich Polaków żyje

¹³⁰ Por. United Nations Development Programme, *The True Wealth of Nations: Pathways to Human Development*, Palgrave MacMillan, Houndsmills, UK, 2010, s. 148. Zob. też: http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_EN_Contents_reprint.pdf.

¹³¹ Zob. Główny Urząd Statystyczny, *Ubóstwo w Polsce: zasięg ubóstwa w Polsce w 2009*, http://www.2010againstopoverty.eu/export/sites/default/downloads/Topic_of_the_month/PL_Central_Statistical_Office_analysis_Poverty_in_Poland_.pdf. Na temat obniżenia progu minimum egzystencji por. E. C h a r k i e w i c z, *Kobiety i ubóstwo – widzialna ręka neoliberalnego państwa*, w: *Polski Raport Social Watch 2010. Ubóstwo i wykluczenie społeczne w Polsce*, red. R. Szarfenberg, Kampania Przeciw Homofobii, Warszawa 2011, s. 67. Zob. też: http://www.kph.org.pl/publikacje/raport_sw_2010.pdf.

¹³² Por. UNICEF, *The Children Left Behind: A League Report of Child Well-Being in the World's Richest Countries*, Innocenti Report Card 9, UNICEF Innocenti Research Center, Florence 2010, s. 22. Zob. też: <http://www.unicef.pl/images/stories/publikacje/publikacje/pdfs/rc9-final.pdf>.

poniżej relatywnej granicy ubóstwa, którą w roku 2009 wyznaczał miesięczny dochód niższy niż 633 złotych na osobę¹³². Nie jest to skrajne ubóstwo, ale z pewnością wyklucza ono nabywanie dóbr takich, jak korepetycje – a w wielu przypadkach również książki – i niesie ze sobą zagrożenie marginalizacją¹³³. Europejski Urząd Statystyczny (Eurostat) wskazuje ponadto, że 32% Polaków żyje w biedzie materialnej. Według tego raportu „wskaźnik biedy materialnej, który opisuje wykluczenie społeczne w bardziej bezwzględnych kategoriach”, ujawnia „szerszy obraz wykluczenia społecznego”¹³⁴. Jest ono definiowane jako wymuszony brak przynajmniej trzech z dziewięciu elementów sprzyjających pełnemu uczestnictwu w życiu społecznym. Na przykład 63% Polaków nie może sobie pozwolić na tygodniowy wyjazd na wakacje, 20% nie stać na dostateczne ogrzanie swojego mieszkania, a 21% na spożywanie co drugi dzień posiłku zawierającego mięso, rybę lub ich wegetariański odpowiednik. Wydaje się, że ludzie dotknięci tego rodzaju nędzą materialną po prostu nie są w stanie pozwolić sobie na rzeczy niezbędne, by mogli oni mieć równe szanse na uzyskanie wykształcenia. Rodziny, które nie mają odpowiedniego dochodu, by zapewnić sobie ogrzanie mieszkania, nie będą raczej w stanie kupować książek, a dzieci w takich rodzinach bez wątpienia nie będą pobierać korepetycji, które pozwoliłyby im współzawodniczyć z rówieśnikami z klas wyższej i średniej¹³⁵.

Zgodnie z preferencyjną opcją na rzecz ubogich uniwersytety katolickie w Polsce powinny starać się pozyskać i kształcić studentów pochodzących z rodzin, którym grozi społeczna marginalizacja, a które według miary relatywnego ubóstwa stanowią co najmniej 17% społeczeństwa, a według miary Europejskiego Urzędu Statystycznego możliwe, że aż 32%. Jeśli prawdą jest – co twierdzą w niniejszym tekście – że wykształcenie wyższe jest najlepszym sposobem uniknięcia marginalizacji we współczesnej Polsce, to zapewnienie jego dostępności musi stać się priorytetem dla osób tworzących strategię naboru studentów i politykę finansową uczelni. W chwili obecnej najlepiej cel ten wypełnia Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, wśród jego studentów bowiem aż 23% spełnia warunki uzyskania stypendium socjalnego, czyli pochodzi z rodzin, których dochód sytuuje się poniżej relatywnej granicy ubóstwa. Chociaż zasługuje to na pochwałę, wydaje się, że potrzeby są jeszcze większe. Uniwersytet ten zatem, podobnie jak inne uczelnie katolickie, powinien nieu-

¹³² Zob. *Ubóstwo w Polsce: zasięg ubóstwa w Polsce w 2009*.

¹³³ Zjawisko to analizuję w swojej pracy *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution* (por. s. 121-143). Tego samego tematu dotyczy również audycja Andrzeja Gralewskiego *Cała rozmowa z prof. Stanisławą Golinowską* (wyemitowana w Pierwszym Programie Polskiego Radia 22 lutego 2011 roku; zob. <http://www.polskieradio.pl/7/15/Artykul/315942,Cala-rozmowa-z-prof-Stanislaw-Golinowska>).

¹³⁴ Eurostat, *Living Conditions in 2008*, http://epp.eurostat.ec.europa.eu/cache/ITY_PUBLIC/3-18012010-AP/EN/3-18012010-AP-EN.PDF.

¹³⁵ Zob. tamże.

stannie starać się rekrutować, przyjmować i utrzymywać w swoich murach studentów ze środowisk ekonomicznie upośledzonych. Nauczanie Kościoła wymaga, by jednostki i instytucje nieustannie podejmowały coraz większy wysiłek, niosąc pomoc ubogim w pełnym uczestnictwie we wspólnocie społecznej.

*

Na podstawie statystyk można powiedzieć, że niektóre amerykańskie i polskie uczelnie katolickie lepiej niż inne szkoły realizują preferencyjną opcję na rzecz ubogich w strategiach rekrutacji, przyjęć i zatrzymywania w swoich murach studentów. W niektórych przypadkach o liczbie studentów ze środowisk ekonomicznie upośledzonych, którzy kształcą się na danym uniwersytecie, może decydować czynnik geograficzny. Na przykład Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II zlokalizowany jest w jednym z najbiedniejszych województw w Polsce, co być może sprawia, że okazuje się on w sposób naturalny bardziej dostępny dla młodzieży z ubogich rodzin niż katolickie instytucje kształcenia wyższego w Krakowie, położonym w znacznie zamożniejszym regionie. To samo można powiedzieć o wpływie czynnika geograficznego na liczbę studentów z biedniejszych środowisk na uczelniach amerykańskich. Uniwersytety katolickie muszą jednak postawić sobie pytanie, w jaki sposób aktywnie, bez względu na swoje położenie geograficzne, udostępniać kształcenie młodzieży uboższej. Muszą one dokonywać trudnych decyzji budżetowych, starając się zrównoważyć potrzeby dotyczące zasobów i siatki płac ze zobowiązaniem wynikającym ze społecznego nauczania Kościoła. W przypadku Polski instytucje katolickie dysponują mniejszym zakresem wolności, ponieważ o wielu strategiach pomocy finansowej decyduje państwo. Mimo wszystko jednak zawsze pozostaje pewna przestrzeń samodzielnej decyzji, tak w kontekście amerykańskim, jak i polskim.

W ramach konkluzji pragnę krótko wskazać na pewne rozwiązania, które można rozważać w szkołach katolickich w celu zwiększenia liczby studentów z ekonomicznie upośledzonych środowisk.

1. Uwzględnienie opcji preferencyjnej na rzecz ubogich w zasadach naboru studentów i w strategiach uczelni. W przypadku Stanów Zjednoczonych może to oznaczać zaniechanie brania pod uwagę przy naborze studentów wyników Scholastic Aptitude Test (SAT), wielu badaczy twierdzi bowiem, że wkomponowane są w niego uprzedzenia etniczne i klasowe. Ponadto ubogiej młodzieży nie jest stać na kosztowne kursy przygotowawcze do tego egzaminu, co daje niesprawiedliwą przewagę uczniom zamożniejszym¹³⁶. Wiele doskonałych uniwersytetów w Stanach Zjednoczonych, w tym również prestiżowy

¹³⁶ Szerzej na ten temat zob. B e y e r, *Catholic Universities, Solidarity, and the Right to Education in the American Context*.

katolicki Holy Cross College, zaniechało już wymogu składania wyników testu SAT przez swoich kandydatów. Podobnie polskie uniwersytety muszą przeanalizować, które spośród ich wymogów rekrutacyjnych być może wpływają na zmniejszanie szans młodzieży ubogiej. Sam fakt, że często łączą się one z przystąpieniem do egzaminów i odbyciem rozmów kwalifikacyjnych na uczelni, może działać na niekorzyść biedniejszych, których nie jest stać na taką podróż. Trzeba zatem zapewniać im pomoc finansową i mieszkaniową na czas egzaminów. Co więcej, podobnie jak w przypadku Stanów Zjednoczonych, kandydaci w Polsce są często przygotowywani do egzaminów przez drogich korepetytorów. Polskie instytucje muszą poszukać sposobu ograniczenia tego proceduru, aby stworzyć pole do sprawiedliwej konkurencji dla studentów z uboższych rodzin.

2. Stworzenie podczas naboru preferencji dla kandydatów ze środowisk ekonomicznie upośledzonych. Jednym ze sposobów osiągnięcia tego celu, jakkolwiek sposobem kontrowersyjnym, jest dodatkowe rozpatrywanie kandydatów osób pochodzących ze środowisk ekonomicznie upośledzonych. Pomysł ten nie spotka się zapewne z poparciem w Polsce, ponieważ ludzie będą w nim dostrzegać pozostałość PRL-u, okresu komunistycznego, w którym młodzież wiejska i robotnicza otrzymywała przy przyjęciach na studia dodatkowe „punkty” za pochodzenie. Może się jednak okazać, że po prostu nie ma innego sposobu zapewnienia proporcjonalnej reprezentacji ubogiej młodzieży na polskich uczelniach. Większość uniwersytetów amerykańskich stosuje w trakcie naboru systemy preferencyjne wobec sportowców, dzieci wykładowców, dzieci absolwentów czy mniejszości rasowych, ale nie wykazuje chęci, by rozszerzyć je na kandydatów ze środowisk upośledzonych pod względem ekonomicznym. Tymczasem strategia taka byłaby bardziej zgodna z opcją preferencyjną na rzecz ubogich. Co więcej, badania wykazują, że stosowanie preferencji wobec kandydatów o niskich dochodach, nie zaś wobec sportowców czy dzieci absolwentów, przyczyniłoby się do wzrostu wskaźnika ukończenia studiów na uczelniach amerykańskich¹³⁷.

3. Wysiłek na rzecz rekrutacji kandydatów ze środowisk ekonomicznie upośledzonych. Katolickie uczelnie w Polsce i w Stanach Zjednoczonych muszą wychodzić naprzeciw biedniejszej młodzieży, która sądzi, że nie ma szansy na podjęcie studiów. W Ameryce powstały specjalne organizacje non profit, które mają na celu pomoc w kontakcie między zdolnymi uczniami a stosującymi ostrą selekcję instytucjami kształcenia wyższego. Uczniowie ci często sądzą, że nie zostaną przyjęci przez dobre szkoły, chociaż spełniają stawiane przez nie warunki. Nie mają ponadto wiedzy na temat możliwości uzyskania pomocy

¹³⁷ Zob. Bowen, Kurzweil, Tobin, dz. cyt.

finansowej. W Polsce z kolei trzeba, aby uczelnie katolickie aktywnie zachęcały do składania papierów kandydatów z małych miast i wsi, gdzie wskaźnik ubóstwa jest względnie wysoki, a możliwości edukacyjne są ograniczone. Dobrym sposobem na rozpoczęcie tego typu działalności mogłyby być wizyty przedstawicieli uczelni w konkretnych szkołach i parafiach. Uczelnie katolickie w Polsce powinny też brać pod uwagę możliwość połączenia się w sieć z liceami katolickimi oraz innymi katolickimi szkołami średnimi i w ten sposób pomagać także w tworzeniu dalszych placówek tego typu. Zakłada to oczywiście, że szkoły te będą zapewniały kształcenie na poziomie współmiernym z poziomem najlepszych publicznych szkół w dużych miastach. Działające już szkoły katolickie powinny zaś oferować wszelką możliwą pomoc w nauce dzieciom z rodzin ekonomicznie upośledzonych. W kierunku tym zmierza na przykład akcja polskich biskupów „Dzieło Nowego Tysiąclecia”, zapewniając dwa i pół tysiąca stypendiów dla uczniów szkół średnich w oparciu o wyniki i potrzeby finansowe tej młodzieży¹³⁸. Więcej tego rodzaju pomocy muszą zapewniać również ci katolicy, którzy po roku 1989 odnieśli ekonomiczny sukces. Nauczyciele katolicki, biskupi i księża w parafiach powinni unaoczniać im, że wzywa ich do tego ich wiara¹³⁹. Rozwojowi tej świadomości może posłużyć kompetentny wykład nauczania społecznego Kościoła, prowadzony tak podczas lekcji religii, jak i wszelkiej katechezy parafialnej.

4. Twórczy rozwój i zbieranie funduszy. Doświadczenie szkół takich, jak Berea College w Kentucky, dowodzi, że w Stanach Zjednoczonych istnieją darczyńcy chętni, by wspomagać instytucje o charakterze egalitarnym, pragnące krzewić społeczną sprawiedliwość. Być może we współczesnej Polsce filantropia nie zyskała jeszcze takiej skali, jak w Stanach Zjednoczonych, ale niewątpliwie rozwija się i będzie się rozwijać wraz z gromadzeniem coraz większego kapitału przez elity finansowe. Katolickie instytucje kształcenia wyższego w Polsce powinny tworzyć swój własny kapitał żelazny. Oczywiście nie mają one tak długotrwałego doświadczenia, jak instytucje amerykańskie, ale staną przed koniecznością zdobycia własnych zasobów, aby uzupełniać system pomocy opartej na dotacjach państwowych. Chociaż bowiem szkoły publiczne w Polsce nie pobierają czesnego i oferują stypendia socjalne, kandydaci ze środowisk ekonomicznie upośledzonych nadal napotykają znaczne przeszkody, pragnąc dostać się na uczelnię i ukończyć studia. Szkoły katolickie w Stanach Zjednoczonych muszą zaś gromadzić dalsze fundusze i przeznaczać większą część swojego kapitału żelaznego wyłącznie na pomoc finansową.

¹³⁸ Zob. <http://www.dzielo.pl/pl/info/9/program-stypendialny.html>.

¹³⁹ Teologiczną argumentację na rzecz tej tezy zawarłem w ostatnim rozdziale swojej pracy *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*.

5. Wspieranie środowisk sprzyjających kształceniu uczniów ze środowisk ekonomicznie upośledzonych. Katolickie uczelnie w Stanach Zjednoczonych powinny postawić wyzwanie przenikającej je materialistycznej kulturze konsumpcyjnej, realizując w ten sposób nauczanie społeczne Kościoła. Być może młodzież, której nie jest stać na markowe ubrania, na i-Phone'a czy na samochód poczuje się wówczas lepiej na uczelni. Społeczeństwo amerykańskie jest od dawna wysoce materialistyczne. Od upadku komunizmu tendencja ta narasta również w Polsce. Uczelnie katolickie w obu tych krajach powinny zatem odrzucić model elitarny czy korporacyjny. Jak mówił Jan Paweł II: „Wyobcowany jest [...] taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznej ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg. Wyobcowane jest społeczeństwo, które poprzez formy społecznej organizacji, produkcji i konsumpcji utrudnia zarówno realizację tego daru, jak i budowanie tej międzyludzkiej solidarności. [...] Człowiek, który troszczy się wyłącznie albo głównie o to, by mieć i używać, niezdolny już do opanowywania własnych instynktów i namiętności oraz do podporządkowania ich sobie przez posłuszeństwo prawdzie, nie może być wolny” (*Centesimus annus*, nr 41-44). Ponadto, jeśli nawet wśród immatrykulowanych studentów znajdują się pochodzące z ubogich środowisk osoby, które nie mają wystarczającego przygotowania, opcja preferencyjna na rzecz ubogich wymaga, by zapewnić im wszelkie wsparcie w nauce, które pomoże im odnieść sukces. Zaangażowanie w tę pomoc muszą wykazywać przede wszystkim nauczyciele akademicki w uczelniach katolickich. W jej ramach trzeba również stworzyć prężnie działający system oferujący zajęcia wyrównujące.

6. Działanie na rzecz większego zaangażowania nauczycieli akademickich, wspólnoty religijnej i studentów w trakcie rekrutacji. W proces naboru studentów powinny być głęboko zaangażowane w szczególności te osoby, które rozumieją i szanują nauczanie społeczne Kościoła. Mogą one stawać po stronie młodzieży pochodzącej ze środowisk upośledzonych ekonomicznie, zgodnie z preferencyjną opcją na rzecz ubogich. Ponadto należy podejmować wysiłek zapoznawania tych nauczycieli akademickich, reprezentantów władz uczelni oraz studentów, którzy nie są katolikami, z nauczaniem społecznym Kościoła, aby mogło ono kształtować ich działania. Potrzeba ta dotyczy również katolików, ponieważ wielu spośród nich nie zna nauczania społecznego Kościoła.

7. Partnerstwo z lokalnymi szkołami podstawowymi i średnimi. Niektóre uniwersytety w Stanach Zjednoczonych już je podjęły w celu wspierania niedomagającego systemu szkolnictwa tak w miastach, jak i w terenie. Inicjatywy tego typu, jeśli będą prowadzone na szerszą skalę, mogą przeciwdziałać zjawisku, które Jonathan Kozol i inni badacze określają mianem edukacyjnego apartheidu w Stanach Zjednoczonych, i zwiększać szanse uczniów w sła-

bych szkołach na dobre przygotowanie do nauki na poziomie akademickim¹⁴⁰. W warunkach polskich katolickie uniwersytety mogłyby zacząć czynić to samo, oferując darmowe usługi edukacyjne uboższym uczniom, w szczególności w małych miastach i na wsiach. Zadanie to, jak i inne tu wymienione, wymaga czasu i środków. Uczelnie katolickie, które zachęcają pracowników naukowych i władze do jego podjęcia, powinny brać pod uwagę tego rodzaju aktywność w procesie awansu zawodowego swoich pracowników, o którym jak dotąd decydują przede wszystkim publikacje naukowe.

„Przypadki pozytywne” w istocie pojawiają się w katolickich instytucjach szkolnictwa wyższego w Stanach Zjednoczonych i w Polsce. Studenci ze środowisk ekonomicznie upośledzonych studiują i odnoszą sukcesy przede wszystkim dzięki hojniejszemu wsparciu państwa (w przypadku Polski) i funduszy prywatnych (w przypadku Stanów Zjednoczonych)¹⁴¹. Mimo to jednak wielu młodych ludzi w obu tych krajach nigdy nie uzyska szansy uczestnictwa w kursach uniwersyteckich. Uczelnie katolickie powinny starać się zapewnić dostęp do nich jak największej liczbie tych ludzi. Wobec akcentowania przez Kościół preferencyjnej opcji na rzecz ubogich i prawa do edukacji każdy członek zarządu uczelni, każdy członek jej władz, każdy pracownik naukowy i student musi zadawać sobie pytanie, jakiej zmiany można dokonać w polityce rekrutacyjnej, w strategiach rozwoju i alokacji zasobów, aby szerzej otworzyć jej drzwi dla ubogich.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajska*

¹⁴⁰ Zob. J. K o z o l, *The Shame of the Nation: The Restoration of Apartheid Schooling in America*, Crown, New York 2005.

¹⁴¹ Niektóre badania wskazują, że korelacja między sukcesem naukowym ucznia a zamożnością jego rodziców jest większa w Stanach Zjednoczonych niż w Polsce. Może to być spowodowane faktem, że kształcenie w szkołach publicznych w Polsce odbywa się na generalnie wyższym poziomie niż w Stanach Zjednoczonych, a państwo polskie pozwala jedynie części studentów na studia bezpłatne. Mimo to korelacja ta wyraźnie utrzymuje się w obu społeczeństwach. Por. I. B i a ł e c k i, *Wykluczenie edukacyjne*, w: *Polski Raport Social Watch 2010. Ubóstwo i wykluczenie społeczne w Polsce*, s. 68, 92.

Wilfried VER EECKE

ZAGROŻENIE DLA „AMERYKAŃSKIEGO SNU”
Ekonomiczne i etyczne refleksje
nad kryzysem finansowym lat 2007-2008 i późniejszą recesją*

Jednym z obszarów, w których rząd może odegrać istotną rolę, przyczyniając się do wzrostu zamożności społeczeństwa, jest coś, co nazywam dobrze funkcjonującą umową społeczną. Częścią takiej umowy powinna być jakiegoś rodzaju równość lub równość szans, aby wszyscy czuli się docenieni, aby czuli, że mają swój udział w gospodarce i aby byli gotowi uczestniczyć w wolnym rynku.

**KEYNES O RECESJI I SCHUMPETER
O PROCESIE TWÓRCZEGO NISZCZENIA**

Zarówno John M. Keynes, jak i Joseph Schumpeter dowodzą, że gospodarka nie rozwija się w sposób niezakłócony. Keynes wskazuje na trudne okresy recesji, Schumpeter zaś zwraca uwagę na bolesne aspekty wzrostu gospodarczego, którego nieuchronną konsekwencją są bankructwa wynikające z faktu, że wskutek procesu innowacji starsze metody produkcji okazują się przestarzałe. Konkluzje obu autorów prowadzą do podobnych pytań: Czy można w jakiś sposób zmniejszyć bolączki związane z działalnością gospodarczą? Czy warto do tego dążyć? Na kim spoczywa odpowiedzialność za łagodzenie tych nieuniknionych dolegliwości? Czy uczestnicy systemu wolnorynkowego są w stanie osiągnąć ten cel sami, czy też muszą skorzystać z pomocy rządu i mechanizmów politycznych? Innymi słowy, czy teoria ekonomiczna może uniknąć przekształcenia się w ekonomię polityczną?

Cechą rozwoju gospodarczego są cykle koniunkturalne. Występują w nich okresy rozkwitu oraz okresy recesji, a nawet depresji. Podczas recesji popyt jest niższy, więc fabryki otrzymują mniej zamówień¹. W odpowiedzi na zmniejszający się popyt ich właściciele i zarządy ograniczają produkcję, tną koszty lub (i) ogłaszają bankructwo. Konsekwencją ograniczania produkcji jest zaś mniejszy popyt na pracę, a więc wyższe bezrobocie. Fazy cyklu koniunkturalnego określane jako recesje i depresje są bolesne.

* Autor wyraża wdzięczność za pomoc otrzymaną przy pisaniu tego artykułu od Paula Dura-
na, byłego pracownika Międzynarodowego Funduszu Walutowego.

¹ Keynes wiązał niedostateczny popyt z faktem, że ceny i płace dostosowują się do spowolnienia gospodarczego zbyt wolno i w ograniczonym stopniu.

Keynes był zdania, że recesje i depresje mają bezpośredni związek z niedostatecznym popytem². Dlatego też zalecał, by brakowi popytu zapobiegał rząd, jako jedyny zdolny do tego podmiot. Tym samym Keynes dał rządowi konstruktywne zadanie zarządzania cyklem koniunkturalnym i ograniczania wynikających zeń cierpień ludzkich. W przeszłości rządy stosowały dwie metody podnoszenia popytu: zwiększały wydatki państwowe albo zmniejszały podatki, aby zachęcić obywateli do dokonywania zakupów. Każda z tych metod wymaga działań ustawodawczych, a te często są powolne i okazują się spóźnione. Większość krajów ma jednak możliwość automatycznego zwiększania wydatków, gdy społeczeństwo zaczyna odczuwać skutki recesji bądź depresji, poprzez zwiększone wypłaty świadczeń z funduszu tworzonego na wypadek bezrobocia. W wielu krajach bezrobotni otrzymują wówczas automatycznie wysokie zasiłki. Wiele krajów dysponuje więc częściowym lekarstwem na recesję i depresję³. Owo częściowo skuteczne remedium należy jednak uzupełnić konkretnymi działaniami ustawodawczymi inspirowanymi teorią Keynesa, a mianowicie inwestycjami rządowymi lub redukcją podatków.

Schumpeter prezentował całkowicie odmienne spojrzenie na bolesne zjawiska będące nieodłącznym elementem gospodarki opartej na wolnej konkurencji. System kapitalistyczny postrzegał on jako system konkurencyjny, w którym „śmierć” (bankructwo) nieefektywnych fabryk umożliwia zarazem stworzenie bardziej efektywnej gospodarki. System kapitalistyczny powstaje zatem na drodze twórczego niszczenia⁴. Mechaniczne stosowanie teorii Schumpetera krytykuje Joseph E. Stiglitz. Twierdzi on mianowicie, że teoria Schumpetera wymaga, by system był w stanie szybko i efektywnie absorbować zasoby produkcyjne „umierających” (bankrutujących) przedsiębiorstw. Muszą się w nim znaleźć zarówno praca dla zwalnianych robotników, jak i nowe zastosowania dla budynków i innych aktywów upadających fabryk. Stiglitz twierdzi, że po zapaści i rozpadzie Związku Radzieckiego idee Schumpetera zostały w pewnych przypadkach zastosowane błędnie. Nie należy bowiem dopuszczać do upadku minimalnie nieefektywnych przedsiębiorstw, jeśli brakuje innych, efektywnych

² Por. J.M. K e y n e s, *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza*, tłum. M. Kalecki, S. Rączkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 23-33.

³ Automatyczne stabilizatory istnieją również po stronie podatków. Po pierwsze, progresywne opodatkowanie oznacza, że przy niższej aktywności ekonomicznej stosowane są niższe stawki podatków. Po drugie, łączna suma podatków dla całego kraju jest zależna od wysokości produktu krajowego brutto.

„Automatyczne stabilizatory” należy rozumieć jako czynniki, które ograniczają spadek popytu podczas recesji i zmniejszają wzrost popytu w okresie rozkwitu gospodarczego w sposób automatyczny, to znaczy bez konieczności każdorazowej interwencji rządu – przyp. tłum.

⁴ Por. J.A. S c h u m p e t e r, *Teoria rozwoju gospodarczego*, tłum. J. Grzywicka, PWN, Warszawa 1960, s. 337-405; tenże, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, tłum. M. Rusiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 99-105.

zakładów oraz systemu sądowego, który sprzyjałby absorpcji zasobów produkcyjnych pozostałych po fabrykach nieefektywnych⁵.

NAJNOWSZE PRZEMYSŁENIA EKONOMICZNE NA TEMAT KRYZYSÓW FINANSOWYCH I RECESJI

Wraz z obecnym kryzysem finansowym i recesją, która po nim nastąpiła, pojawiły się pewne nowe idee. Kilku autorów twierdzi, że przyczyny kryzysu finansowego i późniejszej recesji mają charakter endogeniczny. Odwołują się oni do pojęć społeczno-ekonomicznych wykraczających poza ściśle neoklasyczny model gospodarki. Krótko rzecz ujmując, wysuwają tezę, że wzrost dysproporcji w dochodach i zamożności prowadzi do zmian w świecie finansów. Wynikają one z faktu, że ludzie bardzo bogaci dysponują większymi funduszami, które pozwalają im spekulować lub udzielać pożyczek mniej zamożnym członkom społeczeństwa. Aby możliwe było zapewnienie równowagi, mniej zamożni muszą pożyczać więcej i tym samym powiększać swoje zadłużenie. W tych warunkach gwałtownie rozrasta się sektor finansowy. Powstają nowe instrumenty finansowe pozbawione dostatecznej ochrony na wypadek złych czasów. Wzrost zadłużenia mniej zamożnych obywateli zwiększa z kolei ryzyko bankructw. Zjawiska te sprawiają, że wysoce prawdopodobny staje się kryzys finansowy – ten zaś powoduje recesję. Reakcja na recesję zależy w pewnym stopniu od jakości siatki bezpieczeństwa socjalnego, dostępności ubezpieczenia zdrowotnego oraz wiarygodności umowy społecznej. Słabość siatki bezpieczeństwa oraz brak powszechnego ubezpieczenia zdrowotnego w Stanach Zjednoczonych zachwiały wiarę w „amerykański sen” i sprawiły, że amerykański system polityczny znalazł się pod silną presją⁶. Presja, by działać szybko, była tak wielka, że w pakiecie stymulacyjnym niemal nieuchronnie musiały się znaleźć rozwiązania nieefektywne. Opis kryzysu finansowego lat 2007-2008 i wywołanej przezeń recesji wymaga jednak przeprowadzenia analizy nie tylko ekonomicznej, ale również społeczno-politycznej. Ta druga zaś ukaże etyczne wymiary gospodarki.

⁵ Por. J.E. Stiglitz, *Whither Reform? Ten Years of the Transition* (Wykład przedstawiony podczas Annual Bank Conference on Development Economics, Waszyngton, 28-30 IV 1999), <http://www.comrad.cz/item99a.htm>, s. 5-8.

⁶ Niektórzy autorzy włączają powszechne ubezpieczenie zdrowotne w siatkę bezpieczeństwa socjalnego. Ja traktuję to ubezpieczenie jako oddzielną kategorię.

WPROWADZENIE KONCEPCJI ETYCZNEJ DO TEORII EKONOMII

Nową koncepcję umożliwiającą uporządkowane myślenie o społeczno-politycznym wymiarze gospodarki ze względu na obecne w tym wymiarze elementy etyczne stworzył Richard Musgrave. Począwszy od Adama Smitha, pojęcie dóbr prywatnych pełni w myśleniu ekonomicznym funkcję normatywną. Smith opisywał istoty ludzkie jako rywalizujące ze sobą zarówno w konsumpcji, jak i w produkcji dóbr prywatnych, na przykład jabłek, pomarańczy, szpadli czy biur⁷. Inni ekonomiści odkryli jednak, że kilka dóbr posiada nietypowe cechy, takie jak „niekonkurencyjność” w konsumpcji (dobra takie nazywa się też czasem dobrami wielu użytkowników) oraz „niewykluczalność” (z dóbr takich można korzystać bezpłatnie)⁸. Rozważmy przykład oświetlenia ulicznego. Jeśli jakaś rodzina zakupi i zainstaluje takie oświetlenie, korzyść ze zwiększonego bezpieczeństwa na ulicy odniosą również inni ludzie, co nie zmniejszy korzyści z tegoż oświetlenia dla jego nabywców. Z dobra tego będzie więc mogło korzystać jednocześnie wielu ludzi. Występuje tu wyraźna różnica w porównaniu, na przykład, z jabłkiem, które może zjeść tylko jedna osoba. Oświetlenie uliczne, ten nowy rodzaj dobra ekonomicznego, ma jeszcze jedną cechę: nabywca nie może wykluczyć innych ludzi z czerpania korzyści ze światła, na przykład z większego bezpieczeństwa, jakie światło to zapewnia. Nie da się uniemożliwić im korzystania z tego dobra, zanim za nie zapłacą, co sprawia, że wyegzekwowanie płatności jest rzeczą trudną. Dobra takie nazywane są dobrami publicznymi. Paul A. Samuelson i Mancur Olson zaproponowali różne rozwiązania problemu płatności, które stworzyłyby możliwość zysku grupie ludzi zainteresowanych czerpaniem korzyści z takich dóbr⁹. Pewna zasadnicza idea obecna w myśleniu o dobrach prywatnych przewija się jednak również w refleksji nad dobrami publicznymi: należy dążyć do tego, by dostarczenie dobra publicznego nie pogorszyło niczyjej sytuacji finansowej oraz by płacili za nie ci, którzy są jego konsumentami. Idea dobrowolnej umowy zostaje wówczas zachowana przynajmniej teoretycznie.

Musgrave przywołuje szereg dóbr ekonomicznych, które nie mieszczą się w definicji ani dóbr prywatnych, ani dóbr publicznych¹⁰. Wymienia „finanso-

⁷ Por. A. S m i t h, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tłum. S. Wolff i in., t. 1, tłum. S. Wolff, O. Einfeld, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 66-76.

⁸ Por. W. V e r E e c k e, *Ethical Dimensions of the Economy. Making Use of Hegel and the Concepts of Public and Merit Goods*, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg 2008, s. 134.

⁹ Por. tamże, s. 135-144.

¹⁰ Dobra społecznie pożądane i dobra społecznie niepożądane, o których tutaj mowa, mieszczą się w definicji dóbr prywatnych. Wszystkie dobra ekonomiczne niebędące dobrami publicznymi, to znaczy nieposiadające cech niekonkurencyjności i niewykluczalności, są dobrami prywatnymi – przyp. tłum.

wane przez państwo śniadania szkolne, tanie, dotowane lokale mieszkalne oraz bezpłatną oświatę”¹¹, a także alkohol, na który nakłada się podatek karny (czasem nazywany również podatkiem od grzechu). Musgrave nazwał te dobra, odpowiednio, dobrami społecznie pożądanymi (ang. merit goods) i dobrami społecznie niepożądanymi (ang. demerit goods). Przynoszą one tak wielkie korzyści lub powodują tak wielkie szkody, że rząd ma słuszość, uznając ich konsumpcję za nadmierną (w przypadku dóbr społecznie niepożądanych, takich jak alkohol) lub niedostateczną (w przypadku dóbr społecznie poświadanych, takich jak edukacja, tanie mieszkania czy dotowane śniadania dla ubogich dzieci). Dlatego też rząd może wpływać na decyzje konsumentów, skłaniając ich do większej lub mniejszej konsumpcji tych dóbr, niż by to wynikało z ich własnej woli. Różni autorzy podają rozmaite uzasadnienia dla naruszania przez rząd suwerenności konsumentów¹². W swojej teorii wyróżniam jedenaście dziedzin, w których rząd musi podejmować decyzje naruszające suwerenność przynajmniej niektórych konsumentów¹³. Wyróżniając te konkretne obszary, w których znajduje zastosowanie idea dóbr społecznie poświadanych, posuwam się dalej niż Musgrave¹⁴.

¹¹ R.A. Musgrave, *The Theory of Public Finance*, McGraw-Hill Book Company, New York 1959, s. 13. (O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – G.D.). Por. też: *An Anthology Regarding Merit Goods: The Unfinished Ethical Revolution in Economic Theory*, red. W. Ver Eecke, Purdue University Press, West Lafayette 2007, s. 24n.

¹² Por. W. Ver Eecke, *Introduction*, w: *An Anthology Regarding Merit Goods*, s. 8; N. A n d e l, *A Discussion about Musgrave's Concept of Merit Wants*, w: *An Anthology Regarding Merit Goods*, s. 238-243; K. M a c k s c h e i d t, *Merit Goods: Musgrave's Idea and Its Consequences*, w: *An Anthology Regarding Merit Goods*, s. 244-252; C. F o l k e r s, *Merit Goods: A Problem in the Normative Theory of Public Spending*, w: *An Anthology Regarding Merit Goods*, s. 253-280; P. B u r r o w s, „Efficient” Pricing and Government Interference, w: *An Anthology Regarding Merit Goods*, s. 281-294; G. B r e n n a n, L. L o m a s k y, *Institutional Aspects of „Merit Goods” Analysis*, w: *An Anthology Regarding Merit Goods*, s. 295-319.

¹³ Lista dziedzin, w których moim zdaniem rząd musi podejmować decyzje wpływające na dostępność dóbr społecznie poświadanych, obejmuje: definiowanie i ochronę praw własności, w tym przyznawanie ograniczonej odpowiedzialności; rozwiązania instytucjonalne zwiększające efektywność gospodarczą, w tym przepisy regulujące bankowość; politykę dotyczącą cykli koniunkturalnych; edukację; siatkę bezpieczeństwa socjalnego (siatka bezpieczeństwa to pojęcie szersze niż system opieki społecznej; definiowane bywa jako wszystkie państwowe i prywatne programy mające na celu zapobieganie spadkowi standardu życia obywateli poniżej pewnego poziomu – przyp. tłum.); politykę dotyczącą zdrowia publicznego; dobrze funkcjonującą umowę społeczną; przejrzystość i zapobieganie korupcji; strategiczne planowanie i decyzje inwestycyjne lub politykę przemysłową; ochronę środowiska; ochronę dziedzictwa kulturowego (Zob. W. Ver Eecke, K. H e n n i n g s e n, *Merit Goods and Business Ethics*, w druku).

¹⁴ „Ver Eecke uważa, że koncepcja dóbr społecznie poświadanych ma dużo szersze zastosowanie, niż wskazywał sam Musgrave. Ver Eecke przytacza przekonujące argumenty odnośnie do każdego przypadku, streszczając w części trzeciej swojej antologii artykuły zaczerpnięte z szerszej literatury. Jest to pogląd, który w pełni podzielam”. J. H e a d, recenzja książki *An Anthology of Merit Goods*, http://www.amazon.com/Anthology-Regarding-Merit-Goods-Unfinished/dp/1557534284/ref=sr_1_2?s=books&ie=UTF8&qid=1296684335&sr=1-2.

Dlatego też intelektualnie fascynujące jest dla mnie to, że w swoich najnowszych analizach kryzysu finansowego oraz późniejszej recesji ekonomiści, starając się wyjaśnić przyczyny tych niepokojących wydarzeń, wykorzystują siedem z wyodrębnionych przeze mnie kategorii dóbr społecznie pożądanых¹⁵. Robert B. Reich i Raghuram G. Rajan na przykład nie ograniczają się w swoich wyjaśnieniach kryzysu i recesji do analizy aspektów ściśle ekonomicznych w wąskim rozumieniu tego słowa, ale wykorzystują także argumenty społeczno-polityczne. Obaj podkreślają również etyczny wymiar tej argumentacji. Nie wszyscy ekonomiści podążają jednak tą ścieżką.

KRYZYSY FINANSOWE W PRZESZŁOŚCI

Istnieją co najmniej dwie różne interpretacje kryzysu finansowego z lat 2007-2008. Według pierwszej, przedstawionej przez Carmen M. Reinhart i Kennetha S. Rogoffa, kryzysy finansowe nie są niczym nowym. Mają one wiele przyczyn i możemy się spodziewać, że będą pojawiały się również w przyszłości. Z kolei zdaniem Rajana i Reicha, kryzys finansowy z lat 2007-2008 jest bardzo podobny do kryzysu z roku 1929. Twierdzą oni, że jedną z przyczyn ostatniego załamania jest pogłębienie się nierówności w dochodach, a zarazem wskazują, że kryzysów tego rodzaju można uniknąć. W przypadku tej drugiej interpretacji centralne znaczenie ma argumentacja moralna, którą postaram się uporządkować, posługując się koncepcją moralną obecną w teorii dóbr społecznie pożądanых oraz kategoriami dóbr społecznie pożądanых.

INTERPRETACJA REINHART I ROGOFFA

Na główną tezę tych autorów wskazuje już ironiczny tytuł ich pracy: *This Time Is Different: Eight Centuries of Financial Folly* [„Tym razem jest inaczej. Osiem wieków finansowego szaleństwa”]¹⁶. I rzeczywiście, w końcowej części książki przywołują oni z aprobatą tytuł pierwszego rozdziału klasycznej pracy Charlesa P. Kindlebergera *Manias, Panics and Crashes: A History*

¹⁵ Różni autorzy wymieniają następujące niepokojące wydarzenia: rozpad dobrze funkcjonującej umowy społecznej (nierównomierny podział dochodu narodowego stał się zagrożeniem dla idei „amerykańskiego snu”), słabą siatkę bezpieczeństwa socjalnego, brak powszechnego ubezpieczenia zdrowotnego, niedomagający system oświaty, niedostateczną transparentność, braki w przepisach regulujących działalność bankową oraz brak odpowiedzialności za przeciwdziałanie recesji (zapobieganie trudnym sytuacjom związanym z cyklem koniunkturalnym).

¹⁶ Zob. C.M. Reinhart, K.S. Rogoff, *This Time Is Different: Eight Centuries of Financial Folly*, Princeton University Press, Princeton 2009.

of *Financial Crises*¹⁷ [„Manie, paniki i krachy. Historia kryzysów finansowych”], który brzmi „Financial Crisis: A Hardy Perennial” [„Kryzys finansowy. Uporczywy chwast”]¹⁸. Szok i przerażenie wywołane ostatnim kryzysem finansowym są więc, zdaniem Reinhart i Rogoffa, nieuzasadnione: kryzysy finansowe stanowią powtarzający się element historii gospodarczej. Trzeba jednak zaznaczyć, że autorzy ci rozumieją kryzysy finansowe szerzej niż Rajan i Reich, wyróżniając pięć ich postaci: niezdolność do spłaty zobowiązań wynikających z długu zagranicznego, niezdolność do spłaty zobowiązań wynikających z długu wewnętrznego, kryzysy bankowe, gwałtowne spadki kursu waluty krajowej oraz wybuchy inflacji.

Reinhart i Rogoff twierdzą też, że wszystkie wschodzące rynki przechodzą okresy wysokiej inflacji¹⁹. Przyjmując bardzo długą perspektywę czasową, autorzy pokazują, że od roku 1400 do 1850 przeciętna zawartość srebra w pieniądzu europejskim zmniejszyła się z ośmiu i pół do jednego grama²⁰. Z tabel można się dowiedzieć, przez ile lat inflacja przekraczała 20% i 40%²¹. Autorzy podają również maksymalną roczną inflację dla różnych krajów. Od roku 1800 inflacja w siedmiu krajach przekroczyła 10 000%²².

Reinhart i Rogoff odrzucają twierdzenie, że obecnie, gdy rządy finansują swoje wydatki raczej długiem wewnętrznym, prawdopodobieństwo kryzysów finansowych jest niższe. Wskazują, że pomiędzy rokiem 1800 a 2006 wzrosła realna wartość zarówno zadłużenia zagranicznego, jak i wewnętrznego²³. Tak więc twierdzenie, że obecnie rządy zadłużają się raczej u własnych obywateli, jest nie do utrzymania. Nie byłoby to zresztą gwarancją, że kryzysy finansowe nie wydarzą się ponownie, zadłużenie wewnętrzne przyczyniało się bowiem w przeszłości do niemożności spłaty zadłużenia zagranicznego.

Autorzy ci analizują również trzy przypadki kryzysów bankowych, które określają oni jako kryzysy centrów finansowych, a mianowicie: kryzys londyński z lat 1825-1826, załamanie rynku akcji w Niemczech i Austrii w maju

¹⁷ Zob. Ch.P. Kindleberger, *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*, John Wiley & Sons, Hoboken, New Jersey, 1978.

¹⁸ Reinhart, Rogoff, dz. cyt., s. 292. Por. też: c i ż, *This Time Is Different: A Panoramic View of Eight Centuries of Financial Crises*, National Bureau of Economic Research, Working Paper # 13882, 2008, s. 53; zob. <http://www.nber.org/~wbuiter/cr1.pdf>.

¹⁹ Por. c i ż, *This Time Is Different: Eight Centuries of Financial Folly*, s. 180.

²⁰ Por. c i ż, *This Time Is Different: A Panoramic View of Eight Centuries of Financial Crises*, s. 41 (rys. 12); por. też: c i ż, *This Time Is Different: Eight Centuries of Financial Folly*, s. 178 (rys. 11.2).

²¹ Por. c i ż, *This Time Is Different: Eight Centuries of Financial Folly*, s. 175-216 (tabele 11-13).

²² Por. tamże, s. 186.

²³ Por. c i ż, *This Time Is Different: A Panoramic View of Eight Centuries of Financial Crises*, s. 38 (rys. 10). Por. też: c i ż, *This Time Is Different: Eight Centuries of Financial Folly*, s. 123 (rys. 8.4 – dla lat 1827-2003).

1873 roku oraz kryzys związany z bankiem Barings z roku 1890. Reinhart i Rogoff zwracają uwagę, że w każdym z tych przypadków przyczyny i skutki kryzysów były inne. Kryzys londyński zaczął się od niewypłacalności Peru, która wywołała panikę wśród posiadaczy obligacji wszystkich państw Ameryki Łacińskiej notowanych na giełdzie w Londynie. W rezultacie ceny obligacji wyemitowanych przez państwa latynoamerykańskie załamały się²⁴. Z kolei gwałtowny spadek cen akcji w Niemczech i Austrii był konsekwencją spekulacji w obu tych krajach, która miała swoje źródło w reparaacjach wojennych wypłaconych Prusom przez Francję w roku 1871²⁵. Skutki tego kryzysu dotknęły całą Europę i rozciągnęły się nawet na imperium osmańskie i Amerykę Łacińską. Kryzys banku Barings natomiast doprowadził jedynie do niewypłacalności tej jednej instytucji, zaangażowanej na szeroką skalę w udzielanie pożyczek Argentynie, która przestała spłacać odsetki. Można zatem odnieść wrażenie, że finansowe kryzysy bankowe zdarzają się regularnie, z różnych powodów i pociągają za sobą różne konsekwencje.

Posługując się rysunkami, autorzy pokazują, że „po falach zwiększonej mobilności kapitału następuje często seria kryzysów bankowych w kraju”²⁶. Zwracają przy tym uwagę, że na rynkach wschodzących, które często eksportują surowce, obserwuje się cykl prosperity prowadzący do „akumulacji pożyczek, których później, gdy ceny surowców spadną, nie udaje się spłacić”²⁷.

Reinhart i Rogoff dostrzegają też pewną bardzo istotną prawidłowość: „Trzeba zaznaczyć, że kraje, które nie miały problemów ze spłatą swojego zadłużenia, są na ogół przykładami spektakularnego sukcesu, jeśli chodzi o wzrost gospodarczy”²⁸. Autorzy przestrzegają przed używaniem argumentu, że spłacanie długów jest ekonomicznie efektywne. Przyznają natomiast, że nie wiedzą, czy „wysokie tempo wzrostu gospodarczego pomaga uniknąć niewypłacalności, czy też unikanie niewypłacalności owocuje szybkim wzrostem gospodarczym”²⁹.

Autorzy ci prezentują bogaty zbiór danych na temat pięciu rodzajów kryzysów finansowych. Dowodzą, że wszystkie ich odmiany występowały w przeszłości regularnie. Zwracają uwagę na ich różne przyczyny, a także na ich bardzo odmienne skutki. Wskazują również na liczne podobieństwa między różnymi

²⁴ Por. c i ż, *This Time Is Different: A Panoramic View of Eight Centuries of Financial Crises*, s. 35.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Tamże, s. 2. Por. tamże, s. 4-8 (rys. 1-3). Por. też: c i ż, *This Time Is Different: Eight Centuries of Financial Folly*, s. 156 (rys. 10.1).

²⁷ C i ż, *This Time Is Different: A Panoramic View of Eight Centuries of Financial Crises*, s. 31. Por. c i ż, *This Time Is Different: Eight Centuries of Financial Folly*, s. 77n.

²⁸ C i ż, *This Time Is Different: A Panoramic View of Eight Centuries of Financial Crises*, s. 15. Por. c i ż, *This Time Is Different: Eight Centuries of Financial Folly*, s. 44.

²⁹ C i ż, *This Time Is Different: A Panoramic View of Eight Centuries of Financial Crises*, s. 15.

kryzysami finansowymi i są zdania, że można je wychwycić, analizując określone symptomy i sygnały. Ich główna teza sprowadza się jednak do podważenia opinii, że świat wyciągnął wnioski z dawnych kryzysów finansowych. Reinhart i Rogoff dowodzą więc pośrednio, że kryzysy finansowe będą się powtarzać, ponieważ politycy nie wyciągnęli wniosków z przeszłości i będą w dalszym ciągu popełniać te same błędy³⁰.

Autorzy ci zauważają jednak optymistycznie, że kraje, którym udaje się uniknąć jednej z postaci kryzysu finansowego, a mianowicie niewypłacalności państwa, są wzorami wzrostu gospodarczego. Przyznają oni jednocześnie, że nie potrafią dokładnie wyjaśnić związku między wypłacalnością a wzrostem gospodarczym. Wydaje się jednak, że moralnie pożądany cel (spłata długów) i ekonomiczna efektywność (wzrost gospodarczy) są w tym przypadku raczej zbieżne niż przeciwstawne.

INTERPRETACJA RAJANA I REICHA

Zarówno Rajan, jak i Reich wprowadzają do swojej analizy kryzysu finansowego lat 2007-2008 czynniki społeczno-polityczne. Reich w większym stopniu niż Rajan dostrzega podobieństwa między wydarzeniami poprzedzającymi rok 1929 i krach finansowy lat 2007-2008 wraz z recesją i depresją, które po nim nastąpiły. Zauważa trzy takie podobieństwa. W obu przypadkach krach finansowy poprzedzony był wzrostem różnicy między dochodami ludzi najbogatszych i reszty społeczeństwa, w tym zarówno klasy średniej, jak i robotniczej³¹. W obu przypadkach klasy średnia i niższa mogły sfinansować rosnący standard życia, będący wynikiem wzrostu produktu narodowego oraz pojawiania się nowych dóbr, wyłącznie przez zmniejszenie oszczędności lub za pomocą kredytów³². Wreszcie, w obu przypadkach najbogatsi wykorzystywali swoje dochody do spekulacji na wąskiej grupie aktywów³³.

Przyjrzyjmy się tym trzem podobieństwom nieco bliżej. Posłużę się argumentami obu autorów. Po pierwsze, twierdzą oni, że różnica między dochodami najbogatszych a dochodami reszty społeczeństwa powiększała się. Zaczniemy od okresu poprzedzającego rok 2008. W roku 1975 dochód osoby należącej do dziewięćdziesiątego percentyla był trzykrotnie wyższy niż dochód osoby z dzie-

³⁰ Zob. też: D. Strauss - Kahn, *Global Challenges, Global Solutions* (Przemówienie wygłoszone na George Washington University, Waszyngton, 4 IV 2011), <http://www.imf.org/external/np/speeches/2011/040411.htm>.

³¹ Por. R.B. Reich, *Aftershock: The Next Economy and America's Future*, Alfred A. Knopf, New York 2010, s. 22.

³² Por. tamże, s. 23.

³³ Por. tamże.

siątego percentyla³⁴. W roku 2005 osoba z dziewięćdziesiątego percentyla zarabiała już pięć razy więcej niż osoba z dziesiątego percentyla. Po drugie, okresy poprzedzające lata 1929 i 2008 były podobne pod względem udziału w dochodzie narodowym przypadającego na najbogatszy jeden procent społeczeństwa i na najbogatszą jedną dziesiątą procenta. Tak więc zarówno w roku 1928, jak i w 2007 część całkowitego dochodu przypadająca na najbogatszy jeden procent Amerykanów osiągnęła najwyższą wartość na poziomie 23%³⁵. Tę samą prawidłowość dało się zaobserwować w przypadku najlepiej zarabiającej jednej dziesiątej procenta, której dochód w tych samych latach osiągnął szczyt na poziomie 11%. Pomiędzy tymi dwoma szczytami różnica między najbogatszymi a resztą społeczeństwa powoli się zmniejszała, udział najbogatszych w dochodzie narodowym obniżył się zaś z 23% do 9% na początku lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku. Później udział bogatych w dochodzie zaczął znowu rosnąć, osiągając 23% w roku 2007³⁶.

Drugie podobieństwo polega na tym, że zarówno klasa średnia, jak i niższa zmniejszały swoje oszczędności i (lub) powiększały zadłużenie. „W roku 1929 całkowity dług hipoteczny był prawie trzykrotnie większy niż w 1920”³⁷. Z kolei zadłużenie gospodarstw domowych, obejmujące kredyty hipoteczne, „wzrosło z 55% wartości ich dochodu w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku do [...] 138% jego wartości w roku 2007”³⁸.

Na trzecie podobieństwo wskazuje fakt, że zarówno depresja po roku 1929, jak i recesja po 2008 były poprzedzone spekulacjami finansowanymi ze środków osób bogatych oraz kredytami zaciąganimi przez klasę średnią³⁹. „W ciągu ośmiu lat, począwszy od roku 1921, wartość indeksu akcji Dow Jonesa wzrosła z 63,9 do 381,2 punktu”⁴⁰. „Indeks Dow Jones Industrial Average, wynoszący 16 lipca 1997 roku osiem tysięcy punktów, 3 maja 1999 roku osiągnął wartość jedenastu tysięcy punktów. [...] Indeks spadł, kiedy te bańki spekulacyjne [dot-comy i światłowody – W.V.E.] pękły, ale odrobił straty [...], osiągając

³⁴ Por. R.G. R a j a n, *Fault Lines: How Hidden Fractures Still Threaten World Economy*, Princeton University Press, Princeton 2010, s. 24.

Osoba należąca do dziewięćdziesiątego percentyla to ktoś, kogo zarobki są wyższe niż zarobki 90% populacji.

³⁵ Por. R e i c h, dz. cyt., s. 21n.

³⁶ Por. tamże. Powyższe dane potwierdzają Michael Kumhof i Romain Rancière (por. M. K u m h o f, R. R a n c i è r e, *Leveraging Inequality*, „Finance & Development” 47(2010) nr 4, s. 6-8).

³⁷ R e i c h, s. 23.

³⁸ Tamże.

³⁹ „W związku z deregulacją sektora finansowego około roku 1980 zarobki pracowników tego sektora zaczęły rosnąć w stosunku do zarobków pracowników innych sektorów” (R a j a n, dz. cyt., s. 141).

⁴⁰ R e i c h, dz. cyt., s. 24.

poziom dwunastu tysięcy punktów 19 października 2006 roku, a następnie trzynastu tysięcy 25 kwietnia 2007 roku”⁴¹.

Rosnącą różnicę między dochodami najbogatszych obywateli i reszty społeczeństwa oraz niewłaściwą reakcją na to zjawisko zarówno Reich, jak i Rajan uważają za istotne przyczyny kryzysów finansowych w latach 1929 oraz 2007-2008, prowadzące w pierwszym przypadku do depresji, a w drugim do recesji. Rajan wzbogaca swoje rozumowanie o dodatkowe wymiary społeczno-polityczne. Twierdzi, że w Ameryce ludzie bogaci nie są przedmiotem zawiści, co tłumaczy między innymi wiarą w „amerykański sen”, opartą na opowiadaniach Horatio Algera oraz na przekonaniu, że biedni mogą się wzbogacić⁴². Zapewnia jednak przy tym, że na progu obecnego tysiąclecia wiara w „amerykański sen” zaczęła się chwiać⁴³. Dostrzegam dwa odrębne fakty stanowiące istotne zagrożenie dla „amerykańskiego snu”, chociaż zdaniem Rajana są one ze sobą związane. Pierwszym jest stale zwiększająca się różnica dochodów, drugim zaś niedomagający system oświaty.

Rajan przedstawia wiele ciekawych faktów. Po pierwsze, zwraca uwagę, że najbogatsi to już nie ci, którzy swój majątek odziedziczyli, ale raczej ci, którzy zdobyli go pracą – to ludzie tacy, jak Bill Gates czy Lloyd Blankfein (szef Goldman Sachs). W ostatnich latach dwudziestego wieku 80% dochodów najbogatszej jednej setnej procenta Amerykanów pochodził z pensji oraz z zysków firm do nich należących⁴⁴. Droga do spełnienia się „amerykańskiego snu” jest więc kapitał ludzki⁴⁵. Odnosi się to nie tylko do najbogatszych, ale do wszystkich obywateli, czego dowodem jest korelacja między poziomem dochodu a kapitałem ludzkim uzyskanym poprzez edukację. W roku 2008 średnia płaca wynosiła w przypadku absolwentów szkół średnich 27 963 dolary, w przypadku absolwentów studiów licencjackich 48 097 dolarów, zaś w przypadku osób posiadających wyższe kwalifikacje zawodowe, jak lekarz medycyny czy Master of Business Administration – 87 775 dolarów⁴⁶.

⁴¹ Tamże, s. 23n.

⁴² Por. R a j a n, dz. cyt., s. 29n.

⁴³ Autor ten, podobnie jak – jego zdaniem – większość społeczeństwa amerykańskiego, nie jest przeciwnikiem nierówności dochodów, ale domaga się równych szans dla wszystkich, a zwłaszcza równego dostępu do wysokiej jakości oświaty. Brak takiej równości postrzegany bywa jako naruszanie wolności ekonomicznej. Ponieważ działania przywracające równość szans musiałyby trwać zbyt długo, a brak było konsensu w sprawie zasad i metod redystrybucji dochodu narodowego – w tym również redystrybucji podatkowej – politycy zdecydowali się ułatwić dostęp do kredytów, w szczególności po to, by umożliwić obywatelom zakup nieruchomości.

⁴⁴ Por. R a j a n, dz. cyt., s. 25n.

⁴⁵ Termin ten jest najczęściej rozumiany jako stan zdrowia i umiejętności oraz wykształcenie ludzi biorących udział w procesie produkcji – przyp. tłum.

⁴⁶ Por. R a j a n, dz. cyt., s. 24.

Po drugie, w ostatnich czasach kształcenie, będące dla społeczeństwa sposobem powiększania kapitału ludzkiego, podlega w Ameryce negatywnym tendencjom. Na przykład odsetek absolwentów (czteroletnich) studiów wyższych jest w Stanach Zjednoczonych niższy niż w dwunastu innych bogatych krajach, przy czym odsetek absolwentów studiów wyższych wśród mężczyzn urodzonych w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku nie był wyższy niż wśród urodzonych w latach czterdziestych. Ponadto, podczas gdy w latach 1930-1980 okres kształcenia Amerykanów wydłużył się o 4,7 roku, to w latach 1980-2005 wzrósł jedynie o 0,8 roku⁴⁷.

Po trzecie, Rajan zwraca uwagę, że wykształcenie przynosi pewne dodatkowe korzyści. Ma ono wartość samą w sobie i pozwala wykonywać bardziej wyspecjalizowane zadania. Co więcej, poziom wykształcenia jest pozytywnie skorelowany z umiejętnością dbania o własne zdrowie, z unikaniem działań przestępczych oraz z zaangażowaniem w sprawy społeczne i polityczne⁴⁸.

Rajan wskazuje również na związek między poziomem wykształcenia a różnicami w dochodach, twierdząc, że różnice te zagrażają idei „amerykańskiego snu”. Przedstawia ten związek w następującym fragmencie, w którym wyjaśnia również potencjalne zagrożenia wynikające z obecnej sytuacji: „W miarę jak coraz większa liczba Amerykanów uświadamia sobie, że nie jest odpowiednio przygotowana do rywalizacji i musi zmniejszyć swoje oczekiwania, słowa «wolność ekonomiczna» przestają się kojarzyć z nieograniczonymi możliwościami. Wywołują raczej koszmarną wizję wielkiej, nieustannej niepewności oraz rosnącej zawiści ubogich, którzy coraz częściej nie są w stanie przezwyciężyć swojego ubóstwa. Jeśli trend ten nie zostanie w jakiś sposób odwrócony, destrukcyjna wojna klas przestanie być scenariuszem czysto hipotetycznym”⁴⁹. Analizy Rajana prowadzą go zatem do wniosku, że rosnące różnice w dochodach oraz niedomagający system oświaty mogą w najbliższym czasie zniszczyć ideę „amerykańskiego snu”.

W tym miejscu chciałbym powiązać analizy obecnego kryzysu ekonomicznego przedstawione przez Rajana i Reicha z moją własną, bardziej ogólną analizą rzeczywistości ekonomicznej. Jednym z obszarów, w których rząd, moim zdaniem, może odegrać istotną rolę, przyczyniając się do wzrostu zaможności społeczeństwa, jest coś, co nazywam dobrze funkcjonującą umową społeczną. Częścią takiej umowy powinna być „jakiegoś rodzaju równość lub równość szans, aby wszyscy czuli się docenieni, aby czuli, że mają swój udział w gospodarce i aby byli gotowi uczestniczyć w wolnym rynku”⁵⁰. W kilku

⁴⁷ Por. tamże, s. 25.

⁴⁸ Por. tamże, s. 26.

⁴⁹ Tamże, s. 30.

⁵⁰ Ver Eecke, Henningsen, dz. cyt., s. 31n.

pracach ogromne sukcesy Singapuru i innych „azjatyckich tygrysów” przypisywano właśnie takiej „dobrze funkcjonującej umowie społecznej”⁵¹.

Jeśli prawdą jest, że rosnące różnice w dochodach oraz niedomagające szkolnictwo stanowią zagrożenie dla „amerykańskiego snu” – który ja lubię nazywać niepiisaną amerykańską umową społeczną – to nic dziwnego, że Reich i Rajan kierują swoją uwagę na sferę polityki, analizując, co uczynili politycy, aby ratować „amerykański sen”, a tym samym odnowić niepiisaną amerykańską umowę społeczną.

Reich, który należał do administracji Clintona, pisze, że niestety była ona w stanie podjąć jedynie skromne działania, takie jak podwyższenie płacy minimalnej, zagwarantowanie pracownikom urlopów rodzinnych i zdrowotnych, zapewnienie dostępu do studiów młodzieży z ubogich rodzin oraz rozszerzenie odpisów podatkowych (ang. refundable tax credit)⁵² dla obywateli o niskich dochodach⁵³. Wspomina jednak także o doniosłym porozumieniu między Clintonem a Alanem Greenspanem⁵⁴ – Clinton zgodził się wówczas zmniejszyć deficyt budżetu federalnego, a Greenspan obniżyć stopy procentowe⁵⁵. W połączeniu z korzystnym przebiegiem cyklu koniunkturalnego porozumienie to sprzyjało wzrostowi gospodarczemu aż do końca lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku.

Zarówno Reich, jak i Rajan nawiązują do deregulacji Wall Street⁵⁶, upatrując w niej jedną z przyczyn nadmiernego rozrostu sektora finansowego⁵⁷. Zatrważający jest fakt, że „w latach 1997-2007 finanse stały się najszybciej rosnącą gałęzią amerykańskiej gospodarki. Zarobki dyrektorów, maklerów i specjalistów z branży finansowej stanowiły niemal dwie trzecie przyrostu produktu

⁵¹ Na temat Singapuru zob. H. G h e s q u i e r e, *Singapore's Success. Engineering Economic Growth*, Thomson, Singapore 2007. Na temat innych „azjatyckich tygrysów”, zob. J.E. C a m p o s, H. R o o t, *The Key to the Asian Miracle*, Brookings Institute, Washington, D.C., 1996; The World Bank, *World Development Report 1997: The State in a Changing World*, Oxford University Press, New York 1997.

Reich twierdzi, że umowa społeczna tego rodzaju funkcjonowała w Stanach Zjednoczonych w okresie tak zwanego wielkiego dobrobytu (1947-1975): „Podstawowa umowa gwarantowała zbieżność zarobków i produktu wytwarzanego przez amerykańskich robotników. Szeroka klasa średnia rzeczywiście uzyskiwała coraz większy udział w owocach wzrostu gospodarczego” (R e i c h, dz. cyt., s. 51).

⁵² Refundable tax credit to kwota, którą można odpisać od należnego podatku dochodowego w całości, nawet jeśli podatek jest niższy od tej kwoty lub wręcz zerowy. Rząd zwraca wówczas różnicę podatnikowi, tak jakby była to nadpłata – przyp. tłum.

⁵³ Por. R e i c h, dz. cyt., s. 51.

⁵⁴ Alan Greenspan – Przewodniczący Rady Gubernatorów Systemu Rezerwy Federalnej, czyli amerykańskiego banku centralnego (przyp. tłum.).

⁵⁵ Por. R e i c h, dz. cyt., s. 51.

⁵⁶ Por. tamże, s. 56; R a j a n, dz. cyt., s. 33.

⁵⁷ Por. R a j a n, dz. cyt., s. 142.

krajowego brutto. W roku 2007 na firmy świadczące usługi finansowo-ubezpieczeniowe przypadało już ponad 40% zysków amerykańskich przedsiębiorstw; z tego sektora pochodziła też niemal równie duża część płac, podczas gdy w okresie Wielkiego Dobrobytu stanowiła ona jedynie ich 10%”⁵⁸.

Rajan docenia fakt, że zarówno administracja Clintona, jak i administracja Busha dostrzegły potrzebę ratowania idei „amerykańskiego snu”, i dokumentuje ich wysiłki, aby przywrócić lub podtrzymać wiarę w „amerykański sen” poprzez oferowanie tanich kredytów na zakup nieruchomości. Podaje na przykład, że „w roku 2000 administracja Clintona radykalnie zmniejszyła minimalny wkład własny wymagany dla uzyskania przez kredytobiorcę gwarancji FHA⁵⁹, zwiększyła maksymalną wielkość gwarantowanego kredytu hipotecznego oraz zmniejszyła o połowę opłaty pobierane od kredytobiorców za przyznane gwarancje”⁶⁰. Administracja Clintona, jak i administracja Busha korzystały z usług dwóch korporacji sponsorowanych przez rząd: Fannie Mae i Freddie Mac.

Przechodząc do kolejnego etapu swojej analizy, Rajan stwierdza, że Fannie Mae i Freddie Mac były „wspieranymi przez rząd, prywatnymi firmami, które goniły za zyskiem [i znajdowały się pod] słabym, łatwo ulegającym naciskom nadzorem [, co] okazało się mieć katastrofalne konsekwencje”⁶¹. Administracja Clintona zwiększyła wymagany poziom zaangażowania tych agencji w akcję kredytową na rzecz ludności o niskich dochodach z 42% aktywów w roku 1995 do 50% w 2000⁶². W roku 2004 z kolei administracja Busha podniosła ten poziom do 56% aktywów⁶³. Ponadto administracja Clintona obniżyła wielkość wkładu własnego wymaganego do uzyskania gwarancji Federal Housing Administration do 3%, zwiększając jednocześnie maksymalną wielkość gwarantowanego kredytu hipotecznego i radykalnie obniżając opłaty za gwarancje⁶⁴. Naciski administracji Clintona i Busha okazały się skuteczne. W roku 1997 Fannie Mae, Freddie Mac i Federal Housing Administration udzieliły kredytów wysokiego ryzyka (ang. subprime) na sumę osiemdziesięciu pięciu miliardów dolarów, w latach 2003-2007 zaś wartość tego rodzaju kredytów wynosiła od trzystu do czterystu miliardów dolarów rocznie. W roku 2007 stanowiły one 70% całego rynku kredytów hipotecznych. Inaczej mówiąc, w roku 2008 te trzy instytucje miały wśród swoich aktywów kredyty wysokiego ryzyka

⁵⁸ R e i c h, dz. cyt., s. 56n.

⁵⁹ Federal Housing Administration – agencja rządowa udzielająca gwarancji dla kredytów hipotecznych przyznanych przez prywatne instytucje bankowe (przyp. tłum.).

⁶⁰ R a j a n, dz. cyt., s. 37. Bush z kolei dostrzegał głęboki związek między realizacją idei „amerykańskiego snu” a posiadaniem własnego domu. Por. tamże.

⁶¹ Tamże, s. 35.

⁶² Por. tamże, s. 35n.

⁶³ Por. tamże, s. 38.

⁶⁴ Por. tamże, s. 37.

oraz kredyty podwyższonego ryzyka, określane jako Alt-A⁶⁵, na sumę 2,7 biliona dolarów, co stanowiło około 59% wszystkich kredytów tego rodzaju. Tak więc do roku 2007 tani, łatwy do uzyskania pieniądź na rynku mieszkaniowym był skutecznym sposobem podtrzymywania wiary w „amerykański sen” mimo rosnących różnic w dochodach między najbogatszymi a resztą społeczeństwa, w tym zwłaszcza mniej zamożnymi jego członkami.

Kolejne pytanie dotyczy tego, skąd wzięły się pieniądze na wszystkie te kredyty hipoteczne. Przydatna okaże się w tym miejscu znajomość kreatywnej bankowości. Zbieżność poglądów rządu amerykańskiego, któremu zależało na niskim oprocentowaniu kredytów hipotecznych, i Rezerwy Federalnej, która za pomocą niskich stóp procentowych chciała stymulować wzrost gospodarczy, sprawiła, że zarówno koszt, jak i dochodowość pieniądza⁶⁶ były niskie. Amerykańscy inwestorzy poszukiwali wyższych stóp zwrotu za granicą. Ponadto Stany Zjednoczone stale miały potężny deficyt handlowy. W rezultacie amerykańskie dolary zalewały inne kraje. Banki centralne tych krajów chciały uniknąć dewaluacji dolara, która zmniejszyłaby konkurencyjność krajowych produktów. W tej sytuacji powstała ogromna presja, by inwestować w instrumenty finansowe denominowane w dolarach. Amerykańskie banki i instytucje finansowe stanęły na wysokości zadania, dostarczając nowych instrumentów finansowych. Wykorzystując tani i łatwo dostępny kredyt hipoteczny, stworzono wiele aktywów i opartych na nich papierów wartościowych. Podjęto kilka ryzykownych kroków, które łącznie sprawiły, że załamanie finansowe stało się możliwe, a nawet prawdopodobne.

Po pierwsze, stworzono papiery wartościowe o ratingu AAA⁶⁷ oparte na bardziej ryzykownych aktywach bazowych. Operacja ta składała się z dwu etapów. W pierwszym połączono wiele ryzykownych aktywów, zachowując dywersyfikację. Jeśli bowiem papier wartościowy oparty jest na pakiecie aktywów z wielu różnych stanów, to skutki katastrofy naturalnej dotykającej kilka stanów, takiej jak huragan Katrina, spowodowałyby na tym papierze stratę wielokrotnie mniejszą, niż gdyby wszystkie aktywa pochodziły ze stanów nawiedzonych przez Katrinę. Podobnie załamanie się popytu w tej czy innej branży, prowadzące do bezrobocia i niemożności spłacania rat kredytów hipotecznych przez niektórych pracowników, spowodowałoby mniejszą procentową utratę wartości w przypadku zdywersyfikowanego pakietu aktywów, pod warunkiem, że załamanie popytu nie dotknęłoby wszystkich branż lub załamanie w danej branży nie wystąpiłoby we wszystkich stanach. W drugim eta-

⁶⁵ Są to kredyty nieco mniej ryzykowne niż subprime – przyp. tłum.

⁶⁶ Oprocentowanie kredytów i depozytów – przyp. tłum.

⁶⁷ Rating to ocena ryzyka inwestycyjnego przyznawana przez wyspecjalizowane agencje, ocena AAA odpowiada zaś najwyższemu poziomowi bezpieczeństwa – przyp. tłum.

pie ryzyko było „transzowane” (ang. *trached*) poprzez dzielenie pakietów aktywów na papiery wartościowe o wyższej i niższej randze. Wyższa ranga oznaczała, że dany papier wartościowy nie tracił wskutek utraty wartości aktywów bazowych, dopóki papiery wartościowe niższej rangi (oparte na tych samych aktywach) nie poniosły z tego powodu maksymalnych możliwych strat, to znaczy nie utraciły całkowicie swojej wartości. Transzowane papiery wartościowe zostały więc skonstruowane w taki sposób, że całe ryzyko spadało najpierw na te o najniższej randze, oferujące jednocześnie najwyższą stopę zwrotu. Cudowną właściwością tych papierów było to, że nawet te o najwyższej randze pozwalały uzyskać wyższą stopę zwrotu niż na przykład obligacje korporacyjne o podobnym ratingu⁶⁸. Instrumenty te były więc bardzo atrakcyjne dla obcokrajowców, którzy w wyniku ogromnego deficytu handlowego Stanów Zjednoczonych znaleźli się w posiadaniu dużej ilości dolarów.

Po drugie, te nowo utworzone atrakcyjne papiery wartościowe pozyskało również wiele amerykańskich instytucji finansowych, które w tym celu posłużyły się pożyczkami krótkoterminowymi, w tym również jednodniowymi pożyczkami na rynku międzybankowym (ang. *overnight*)⁶⁹.

Po trzecie, twórcy tych papierów wartościowych ubezpieczali się od pozostałego ryzyka w American International Group (AIG). Ten nowy rodzaj instrumentów finansowych wydawał się więc zgrabnie pomyślaną konstrukcją. Rajan kieruje uwagę na drobne, niemal ukryte ryzyko wynikające ze słabości aktywów bazowych. W terminologii technicznej ryzyko to nazywa się ryzykiem ogonowym (ang. *tail risk*), ponieważ występuje „w ognie” rozkładu prawdopodobieństwa⁷⁰. Okazało się ono jednak znacznie poważniejsze, niż powszechnie sądzono⁷¹.

⁶⁸ Por. R a j a n, dz. cyt., s. 135.

⁶⁹ „Począwszy od roku 2007, pięć wielkich banków inwestycyjnych – Bear Stearns, Goldman Sachs, Lehman Brothers, Merrill Lynch i Morgan Stanley – prowadziło działalność, dysponując wyjątkowo skromnym kapitałem. Jednym z jego mierników może być fakt, że korzystały one z dźwigni finansowej 1:40, co oznacza, że na każde czterdzieści dolarów aktywów przypadał zaledwie jeden dolar kapitału, którym można by pokryć straty. Spadek wartości aktywów nawet o niecałe 3% mógł doprowadzić do bankructwa firmy [...]. Pod koniec roku 2007 bank Bear Stearns z kapitałem własnym o wartości 11,8 miliarda dolarów i zobowiązaniami o wartości 383,6 miliarda dolarów, zaciągał pożyczki na sumę od pięćdziesięciu do siedemdziesięciu miliardów dolarów na rynku pożyczek jednodniowych” (*The Financial Crisis Inquiry Report*, U.S. Government Printing Office, Washington, D.C., 2011, s. XIXn).

⁷⁰ Por. R a j a n, dz. cyt., s. 137.

⁷¹ Rajan zwraca uwagę, że w kręgach finansowych wiadano o istnieniu ryzyka ogonowego i wymyślano dla niego różne określenia, na przykład „zabawa w Acapulco” (prawdopodobnie w nawiązaniu do ryzykownych skoków do oceanu z wysokiej skały – przyp. tłum.) czy IBG – rozwinięcie tego skrótu (*I’ll be gone if it does not work*) oznacza: „Jeśli nie zadziała, to po mnie”; w Chicago na przykład posługiwano się określeniem „opcja O’Hare”, oznaczającym tyle, co: „kup bilet na samolot z międzynarodowego lotniska O’Hare; jeśli strategia zawiedzie, skorzystaj z biletu; jeśli się sprawdzi, podrzyj go i wróć do biura”.

Słabość aktywów bazowych w znacznej mierze bowiem ukrywano, a czasem uciekano się nawet do oszustw. Spłata rat kredytu hipotecznego przez właścicieli domów uzależniona była od tego, czy będą oni w stanie refinansować swoje domy, których cena rosła za każdym razem, gdy nie byli w stanie spłacać rat. Instytucje finansowe nagradzały pracowników, którym udało się stworzyć instrumenty oferujące wyższą stopę zwrotu niż benchmark⁷² i usuwały menedżerów ryzyka, którzy wyrażali swoje obawy⁷³. Pracowników nagradzano więc za nieuwzględnianie ryzyka ogonowego. Nadzór finansowy akceptował oficjalne szacunki ryzyka dla tych papierów, a ignorował te, które sygnalizował rynek. Nadzór stosował więc niższe wymogi kapitałowe wobec banków, a tym samym zachęcał je do inwestowania w tego rodzaju instrumenty⁷⁴. Niektórzy przedstawiciele świata finansów dostrzegali ponadto możliwość realizacji tego ryzyka za sprawą pewnych czynników systemowych, takich jak stagnacja lub spadki cen domów. Czołowe postaci z kręgów finansowych wyliczyły, że w takim przypadku rząd będzie musiał interweniować, żeby ratować całą gospodarkę. Uzyskiwanie wysokich stóp zwrotu z ryzykownej inwestycji było zatem nagradzane, ewentualne straty z takiej inwestycji miały zaś, według obliczeń finansistów, zostać poniesione przez kogoś innego: przez rząd – czyli całe społeczeństwo.

Trzeba wreszcie zwrócić uwagę na to, że słaba siatka bezpieczeństwa społecznego w warunkach ożywienia gospodarczego z utrzymującym się wysokim bezrobociem oraz polityczny koszt takiej sytuacji doprowadziły do ekspansjonistycznej polityki fiskalnej i monetarnej po recesji w roku 2001. Polityka ta była jedną z przyczyn kryzysu finansowego w latach 2007-2008, ponieważ sprzyjała nadmiernym wydatkom, a wskutek długo utrzymywanych niskich stóp procentowych wywindowała ceny aktywów i zachęcała do podejmowania ryzyka finansowego.

6 września 2008 roku rząd znacjonalizował agencje Fannie Mae i Freddie Mac. 15 września bank Lehman Brothers złożył wniosek o ogłoszenie upadłości i ochronę przed wierzycielami. 16 września American International Group przyjęła dofinansowanie od rządu. Wydarzenia te świadczyły o tym, że doszło do realizacji ryzyka ogonowego. Banki nie wiedziały, które z nich mogą ogłosić niewypłacalność, więc przestały udzielać sobie pożyczek. W taki to sposób kryzys finansowy spowodował recesję.

Rajan twierdzi, że konsekwencje recesji są w Europie inne niż w Stanach Zjednoczonych. W wielu krajach europejskich system zasiłków dla bezrobotnych jest bardziej elastyczny, a zasiłki wyższe i wypłacane przez dłuższy okres.

⁷² Benchmark to papier wartościowy lub portfel papierów wartościowych o charakterze zbliżonym do tych, które posiadamy. Stopa zwrotu z benchmarku stanowi punkt odniesienia umożliwiający ocenę stopy zwrotu z naszej inwestycji.

⁷³ Por. R a j a n, dz. cyt., s. 136, 141, 145.

⁷⁴ Por. tamże, s. 151n.

Pracownicy mają możliwość korzystania z zasiłków dla bezrobotnych przez jeden, dwa lub trzy dni w tygodniu. Dlatego europejskie przedsiębiorstwa nawet podczas recesji raczej nie zwalniają pracowników, co sprawia, że mają oni motywację, by zdobywać specyficzną wiedzę znajdującą zastosowanie wyłącznie w firmie, dla której pracują. W środowisku takim, które można opisać jako system oparty na długofalowych relacjach – nie tylko z pracownikami, ale także z dostawcami, bankierami i klientami – zmiany i ulepszenia w planach i praktyce działalności gospodarczej dokonują się stopniowo⁷⁵. W Stanach Zjednoczonych firmy zachowują dużo większy dystans. Kryzys wykorzystuje się do restrukturyzacji, a pracownicy są zwalniani. Zreorganizowane firmy, dzięki swojej bezwzględności, podnoszą wydajność⁷⁶. Większa wydajność umożliwia z kolei zatrudnianie mniejszej liczby pracowników. Podczas kilku ostatnich recesji w Ameryce można było zaobserwować, że firmy zaczynały przynosić duże zyski, ale bezrobocie pozostawało wysokie⁷⁷.

FILOZOFICZNA INTERPRETACJA KRYZYSU LAT 2007-2008 I WYWOŁANEJ PRZEZEŃ RECESJI

Kiedy w Stanach Zjednoczonych zaczęła się recesja, dały o sobie znać nowe kategorie dóbr społecznie poświadanych⁷⁸. Po pierwsze, Stany Zjednoczone mają słabszą siatkę bezpieczeństwa socjalnego niż wiele krajów europejskich. Zasiłki dla bezrobotnych są w Ameryce niższe i wypłacane przez krótszy okres⁷⁹. Po drugie, ubezpieczenie zdrowotne jest znacznie droższe dla osób prywatnych, ponieważ amerykański system podatkowy pozwala na dotowanie z bu-

⁷⁵ Por. tamże, s. 89.

⁷⁶ Por. tamże, s. 91n.

⁷⁷ Por. tamże, s. 14.

⁷⁸ Koncepcja dóbr społecznie poświadanych i niepoświadanych może być źródłem z gruntu błędnego przekonania, że rząd ma prawo ingerować bez żadnych ograniczeń w każdą sferę gospodarki. Uważam, że istnieją jednak w gospodarce takie obszary, w których rząd musi odgrywać jakąś rolę – na przykład poprzez określanie praw własności, regulowanie konkurencji, kontrolowanie akcji kredytowej czy standaryzację jakości wielu produktów. Przysnaję jednocześnie, że rząd może pełnić tę rolę dobrze lub źle. Dlatego też działania dotyczące dóbr społecznie poświadanych i niepoświadanych muszą mieć solidne podstawy, które będą ograniczały prawo rządu do interwencji. Wydaje się, że koncepcja dóbr społecznie poświadanych i niepoświadanych odzwierciedla sposób, w jaki postrzegamy konflikt między kapitalizmem a demokracją oraz jego rezultaty (por. tamże, s. 18), które mogą być korzystne bądź opłakane. Kategorie dóbr społecznie poświadanych i niepoświadanych to narzędzie pojęciowe umożliwiające refleksję nad dramatycznymi aspektami kapitalizmu, takimi jak wydarzenia z roku 1929 czy z lat 2007-2008. Moim zdaniem, w swojej analizie kryzysu lat 2007-2008 i jego następstw Rajan umiejętnie posłużył się kilkoma kategoriami dóbr społecznie poświadanych.

⁷⁹ Por. tamże, s. 93.

dżetu ubezpieczenia zapewnianego przez pracodawcę⁸⁰. Bezrobocie oznacza więc albo brak ubezpieczenia, albo jego znacząco wyższe koszty, i to w okresie, gdy dochód osoby ubezpieczonej drastycznie się zmniejszył. Powyższe dwa fakty sprawiły, że społeczeństwo amerykańskie odczuwało znacznie większy niepokój niż społeczeństwa krajów, w których siatka bezpieczeństwa jest silniejsza, a dostęp do opieki zdrowotnej powszechny. Co więcej, stopa bezrobocia, która po ostatnich recesjach utrzymywała się na wysokim poziomie mimo ożywienia w gospodarce, dodatkowo pogłębiała ten niepokój. Niskie i dostępne przez krótki okres zasiłki dla bezrobotnych były tolerowane w gospodarce, w której recesje trwały krótko i równie krótko utrzymywały się wysokie wskaźniki bezrobocia. Istniejąca siatka bezpieczeństwa okazała się zatem niewystarczająca w nowej rzeczywistości ekonomicznej, charakteryzującej się wysokim długookresowym bezrobociem. Słaba siatka bezpieczeństwa była z kolei odbierana przez obywateli jako złamanie umowy społecznej. W tych warunkach amerykańscy politycy znaleźli się pod ogromną presją, by działać, i to działać szybko. Presja, by złożone problemy gospodarcze rozwiązywać za pomocą szybkich decyzji politycznych, nie sprzyja jednak podejmowaniu właściwych rozstrzygnięć. Administracja Obamy uchwaliła pakiet stymulacyjny zalecany przez ekonomię keynesistowską, ale jak napisała znana i szanowana dziennikarka Elizabeth Drew: „Projekt, który przedstawiono Kongresowi, był bezładną mieszaniną propozycji, ponieważ demokraci wykorzystali tę okazję, by wprowadzić do niego różne mniej lub bardziej sensowne postanowienia, które nie miały szans przez ostatnich osiem lat [za prezydentury George’a W. Busha – przyp. tłum.]. [...] Obama i jego doradcy skorzystali też z okazji, by uwzględnić w projekcie pewne osobiste priorytety obecnego prezydenta, wśród których znalazły się: finansowanie alternatywnych źródeł energii, ocieplanie budynków, aktualizacja bibliotek i unowocześnienie laboratoriów szkolnych, budowa sieci elektrycznej do przesyłu nowych form energii, upowszechnienie szerokopasmowego Internetu oraz wprowadzenie systemów informatycznych do ochrony zdrowia, czyli komputeryzacja kartotek medycznych, o której od wielu lat się mówiło, a na przeszkodzie jej realizacji stał problem niekompatybilności komputerów oraz obawy co do bezpieczeństwa prywatnych danych w archiwach elektronicznych. (Senator Thomas A. Daschle uważał, że projekt ten przyniesie w długim okresie oszczędności w ochronie zdrowia). Przesadą jednak było twierdzenie, że wszystkie posunięcia zaproponowane w projekcie będą mieć stymulujący wpływ na gospodarkę”⁸¹.

⁸⁰ Por. tamże, s. 87.

⁸¹ E. D r e w, *Thirty Days of Barack Obama*, „New York Review of Books” z 26 III 2009, s. 2; zob. www.nybooks.com/articles/22450. Warto jednak zauważyć, że mimo różnych słabości programu stymulacyjnego jego wpływ na produkcję i zatrudnienie był najprawdopodobniej pozytywny (por. A.S. B l i n d e r, M. Z a n d i, *Stimulus Worked*, „Finance & Development” 47(2010) nr 4,

Trzeba poza tym pamiętać, że gospodarka amerykańska jest gospodarką zarówno eksportową, jak i importową, przyjmującą nadwyżki podaży wielu gospodarek uzależnionych od eksportu. W obliczu globalnej recesji Stany Zjednoczone miały niewielkie możliwości zwiększenia eksportu, ponieważ popyt ze strony krajów uzależnionych od eksportu był ograniczony. Amerykański import był więc zbyt duży, a eksport zbyt mały. Inne kraje rozumiały dylemat Stanów Zjednoczonych. Zdawały sobie sprawę, że Ameryka znajduje się pod ogromną presją, by stymulować swoją gospodarkę, i wiedziały, że działania te również im przyniosą korzyść. Dlatego państwa, które nie chciały lub, ze względu na swoją zależność od eksportu, nie mogły szybko zareagować na recesję, nie musiały podejmować tak energicznych działań, jakie stałyby się konieczne, gdyby Stany Zjednoczone nie były zmuszone działać szybko i energicznie. W rezultacie Ameryka musiała ponieść nieproporcjonalnie wielki ciężar ratowania światowej gospodarki⁸². Niemniej jednak w przeciwieństwie do recesji z roku 2001, w obliczu wielkiej recesji po kryzysie finansowym z lat 2007-2008, wiele krajów, w tym Chiny, zastosowało fiskalne programy stymulacyjne i ekspansję monetarną, co przyczyniło się do globalnego ożywienia gospodarczego⁸³.

*

Na zakończenie niniejszych rozważań chciałbym przedstawić podsumowanie dotyczące społeczno-politycznego wymiaru ostatniego kryzysu finansowego i recesji, która po nim nastąpiła.

Otóż pierwszym zjawiskiem, na które zwraca uwagę kilku autorów, były pogłębiające się różnice między dochodami najbogatszych i reszty społeczeństwa, stanowiące zagrożenie dla „amerykańskiego snu”. Drugie ważne zjawisko stanowi rosnąca korelacja między poziomem wykształcenia a dochodem. W Stanach Zjednoczonych edukacja na wszystkich poziomach traci cechującą ją kiedyś zdolność wyrównywania różnic społecznych, a to powoduje, że nie

s. 17; zob. <http://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/2010/12/Blinder.htm>. Zob. też: *Country and Regional Perspectives*, „World Economic Outlook”, kwiecień 2010, International Monetary Fund, Washington, D.C., s. 44; (<http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2010/01/pdf/text.pdf>) oraz J. L i p s k y, *US Fiscal Policy and the Global Outlook* (Wypowiedź w dyskusji okrągłego stołu podczas dorocznego zgromadzenia American Economic Association, Denver, 8 I 2011), <http://www.imf.org/external/np/speeches/2011/010811.htm>.

⁸² Por. R a j a n, dz. cyt., s. 100, 118n.

⁸³ Na temat Chin, zob. International Monetary Fund, *People's Republic of China: 2010 Article IV Consultation – Staff Report*, International Monetary Fund, Washington, D.C., 2010, s. 4n., 8n., <http://www.imf.org/external/pubs/ft/scr/2010/cr10238.pdf>. Na temat sytuacji globalnej zob. *Country and Regional Perspectives*, „World Economic Outlook”, kwiecień 2009, International Monetary Fund, Washington, D.C., s. 71-83 (<http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2009/01/pdf/c2>).

jest już w stanie przywracać obywatelom wiary w „amerykański sen”. Trzecie istotne zjawisko polegało na tym, że zarówno demokraci, jak i republikanie odczuwali potrzebę, by ożywić „amerykański sen” za pomocą tanich kredytów na zakup domu. Czwartym zjawiskiem był ogromny wzrost aktywności finansowej wywołany przez szereg czynników: bogaci mieli pieniądze do zainwestowania; klasa średnia i ubodzy powiększali swoje zadłużenie; niskie stopy procentowe i ogromny deficyt handlowy zwiększyły ilość dolarów w posiadaniu obcokrajowców; wiele podmiotów poszukiwało wyższych stóp zwrotu; amerykańskie instytucje finansowe stworzyły papiery wartościowe oparte na kredytach hipotecznych wysokiego ryzyka, a regulacja i kontrola zarówno tych pożyczek, jak i opartych na nich instrumentów finansowych nie istniały lub były niedostateczne. Piąte zjawisko stanowiły słaba siatka bezpieczeństwa socjalnego i brak powszechnie dostępnej ochrony zdrowia w Ameryce dotkniętej recesją po kryzysie finansowym. Ta słabość i ten brak okazały się zagrożeniem dla niepisanej umowy społecznej. Amerykańscy politycy znaleźli się pod presją, by działać. Ich reakcje były jednak nieefektywne ze względu na pośpiech i konieczność politycznego kompromisu. Co więcej, ożywienie gospodarki zależnej zarówno od eksportu, jak i od importu wymagało od Stanów Zjednoczonych przyjęcia na siebie nieproporcjonalnie wielkich kosztów stymulowania całej gospodarki światowej.

Postaram się teraz wskazać zagadnienia etyczne, które leżą u podstaw wyróżnionych przeze mnie kategorii dóbr społecznie pożądanых. Najważniejszym zagadnieniem etycznym poruszonym przez Reicha i Rajana w ich analizie kryzysu finansowego jest zagrożenie dla „amerykańskiego snu” – a tym samym dla niepisanej umowy społecznej – które wynika z pogłębiającej się różnicy w dochodach między najbogatszymi a resztą społeczeństwa. Rajan ponownie nawiązuje do zagrożenia dla niepisanej umowy społecznej, kiedy wyjaśnia konieczność szybkiej reakcji amerykańskich polityków na recesję. W tym przypadku umowa społeczna została zagrożona, ponieważ niewinne ofiary recesji w Stanach Zjednoczonych nie były chronione przez silną siatkę bezpieczeństwa (czyli wysokie zasiłki dla bezrobotnych wypłacane przez długi okres) i nie miały zapewnionej powszechnej ochrony zdrowia. Następnie Rajan zwraca uwagę na rozluźnienie zarówno regulacji, jak i nadzoru w sektorze bankowym, a na zakończenie porusza kwestię braku przejrzystości przy udzielaniu kredytów hipotecznych wysokiego ryzyka oraz problem niepełnej świadomości ryzyka, jakie podejmował sektor finansowy, posługując się instrumentami opartymi na tych kredytach.

Przedstawiona przez Reicha i Rajana analiza obecnego kryzysu finansowego i wywołanej przezeń recesji wymaga zatem przeprowadzenia również społeczno-politycznej analizy gospodarki. Z analizy takiej wynika zaś szereg obowiązków etycznych dla rządu, które musi on wypełniać, aby gospodarka

była efektywna, a jednocześnie ludzka. Reich i Rajan posługują się siedmioma z jedenastu kategorii dóbr społecznie pożądaných, za pomocą których starają się opisać uzasadnione funkcje rządu w gospodarce.

Jeśli Stany Zjednoczone chcą we właściwy sposób zająć się problemem siedmiu kategorii dóbr społecznie pożądaných, konieczna jest głęboka moralna przemiana w myśleniu Amerykanów. Aby uświadomić sobie, jak trudno będzie jej dokonać, wystarczy zauważyć, jak musiałyby się zmienić obecne stawki podatkowe, aby zmniejszyć różnice w dochodach między najbogatszymi a resztą społeczeństwa. Najwyższa stawka federalnego podatku dochodowego w roku 2010 wynosiła 35%. W latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku, za prezydentury Eisenhowera, w okresie nazywanym przez Roberta Reicha „Wielkim Dobrobytem” (1947-1975), najwyższa stawka podatku dochodowego wynosiła 91%⁸⁴. Różnica między tymi dwiema stawkami jest olbrzymia. Nawet znacznie skromniejsza, pięćdziesięciopięcioprocentowa stawka, którą proponuje Reich, wydaje się utopijna, zważywszy na nastroje panujące obecnie w Ameryce.

O rozmiarach zadania, jakie stoi przed Stanami Zjednoczonymi, świadczą choćby takie fakty, jak opór wobec propozycji Obamy dotyczących opieki zdrowotnej, sprzeciw wobec reformy edukacji, niechęć wobec rozszerzenia zasiłków dla bezrobotnych i drogi kompromis zawarty w ostatnich tygodniach 2010 roku oraz słabość reform finansowych, które nie rozwiązały problemu firm „zbyt dużych, by upaść”. Amerykańska odmiana późnego kapitalizmu stoi w obliczu wielkich wyzwań.

Tłum. z języka angielskiego *Grzegorz Dąbkowski*

⁸⁴ Por. Reich, dz. cyt., s. IX, 49.

W POSZUKIWANIU DROGI

Flavio FELICE

PODMIOTOWA WARTOŚĆ PRACY JAKO KLUCZ DO INTEGRALNEGO ROZWOJU

Centralna rola instytucji edukacyjnych wydaje się oczywista, jeśli uświadomimy sobie, że każde pokolenie, które doświadczyło wyjątkowo dynamicznego rozwoju gospodarczego, ma znaczne trudności z przekazaniem talentów, poczucia sensu pracy, rozsądku, zasad postępowania moralnego, motywacji, a w konsekwencji – sukcesu pokoleniom następnym. Łatwiej jest przekazać korzyści ekonomiczne, niż wyrobić w człowieku cechy charakteru niezbędne również do osiągnięcia sukcesu gospodarczego.

OBRAZ BOGA

Temat, od którego zaczynamy niniejsze rozważania, należy do podstawowych zagadnień antropologii i stanowi fundament całej społecznej nauki Kościoła¹. Jest to temat człowieka jako o b r a z u B o g a². Omówienie go ułatwi nam zrozumienie ubóstwa w świecie współczesnym oraz troski, z jaką problem ten rozpatrywany jest w nauce społecznej Kościoła.

Chociaż statystycznie rzecz biorąc, słowo „praca” nieczęsto występuje w Starym Testamencie, zagadnienia ludzkiej pracy, działania człowieka i jego odpowiedzialności za losy stworzenia są stałymi punktami odniesienia zarówno w teologii rabinicznej, jak i chrześcijańskiej wszystkich epok. Zainteresowanie tym zagadnieniem ma zapewne swe źródło w charakteryzującej pracę siłę wyrazu oraz jej zdolności przedstawiania w syntetycznym języku symbolu głębi tajemnicy człowieka³. Zadaniem naszym nie jest jednak włączenie się w egzegetyczną dyskusję nad różnymi historycznymi interpretacjami pracy; interesuje nas natomiast fakt, że tekstu z Księgi Rodzaju, który bezpośrednio dotyczy relacji człowieka do świata i społeczeństwa („Bóg im pobłogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną»”, Rdz 1, 28), nie można poprawnie zrozumieć bez odniesienia do związanego z nim literacko i treściowo kontekstu („Stworzył więc

¹ Por. Papieska Rada Iustitia et Pax, Kompendium nauki społecznej Kościoła, nry 166, 167, 460. Zob. też.: F. Felice, P. Asolan, *Appunti di dottrina sociale della Chiesa. I cantieri aperti della pastorale sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

² Zob. S. Lanzani, R. Guglielmini, *Il cammino dell'uomo*, OCD, Roma 2007.

³ Por. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Evangelische Verlagsanstalt, Göttingen 1957, s. 1, 9-33, 276-279.

Bóg człowieka na swój obraz”, Rdz 1, 27). Uzasadnienie i kryterium panowania człowieka nad światem odnajdujemy bowiem właśnie w obrazie Boga.

Temat obrazu Bożego jest najprawdopodobniej związany z pewnym często spotykanym w starożytnych kulturach zwyczajem. Kiedy monarcha zajmował obce terytoria, kazał stawiać sobie pomniki na znak swojej obecności i władzy. Wobec charakterystycznego dla Biblii radykalnego odrzucenia kultu bożków człowiek jest zatem żywą, prawdziwą reprezentacją królewskiego panowania Boga na ziemi, tak jak wizerunek króla w prowincjach imperium jest widzialnym znakiem jego władzy⁴. W księgach mądrościowych obraz oznacza pośrednika, obecność-uwidzialnienie tego, do kogo obraz się odnosi⁵. W ten sposób dwa aspekty – obraz i panowanie (por. Rdz 1, 27-28) ukazują się jako ściśle związane: nie w tym sensie, że bycie obrazem Boga z istoty swojej polega na panowaniu nad stworzeniem, lecz że panowanie to stanowi istotny wyraz bycia obrazem Boga. Człowiek zatem odgrywa kluczową rolę w rzeczywistości stworzonej: jest nośnikiem sensu i pośrednikiem. Można powiedzieć, że obrazem Boga jest rzeczywistość ludzka w całej jej złożoności, doświadczana z jej egzystencjalną „gęstością” i historyczną konkretnością. Stworzenie człowieka, ponieważ jest darem, staje się zadaniem. Stwarzać znaczy bowiem więcej niż po prostu coś czynić, a „ostateczna tajemnica daru leży w tym, że pozwala on drugiemu człowiekowi stać się podmiotem zdolnym do dawania”⁶.

Rozważania te pozwalają nam uniknąć skojarzenia człowieka-obrazu Boga z nieograniczoną i absolutną możliwością działania (jak moglibyśmy błędnie interpretować panowanie nad światem) i rozumieć ów obraz jako konstytutywną dla istoty ludzkiej więź z Bogiem, więź na którą wskazują strukturalne odniesienia obecne w kulturowym tle takiej wizji człowieka.

„Człowiekowi przynależy przestrzeń życiowa, środki utrzymania (owoce ogrodu), zajęcie lub praca (uprawianie i dogłębne) oraz relacja wspólnotowa (mężczyzna i kobieta), oraz – jako narzędzie relacji społecznych – język. Ta złożona koncepcja stworzenia człowieka nie została powszechnie przyjęta w teologii, zwłaszcza w antropologii teologicznej. Dla większości teologów w stworzonej rzeczywistości człowieka ważna jest sama jego egzystencja, czyli fakt, że został on

⁴ Por. B. A n d e r s o n, *Understanding the Old Testament*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1966, s. 153

⁵ „Możemy powiedzieć, że człowiek jest obrazem Bożym, ponieważ właściwe rozumienie działania człowieka pozwala poznać i zrozumieć Boga”. U. V a n n i, *Immagine di Dio invisibile, Primogenito di ogni creazione (Col 1,15)*, w: Associazione Biblica Italiana, *La cristologia in San Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica*, Paideia, Brescia 1976, s. 101. (Jeśli nie podano inaczej, tłum. fragm. obcojęzycznych – P. M.).

⁶ A. G e s c h è, *La creation: cosmologie et anthropologie*, „Revue théologique de Louvain” 14(1983), s. 161.

stworzony przez Boga. Jego więź z Bogiem jest rozpatrywana w oderwaniu od podstawowych życiowych relacji”⁷.

Jak zatem należy rozumieć panowanie, o którym mowa w Księdze Rodzaju? Jakimi kryteriami winien kierować się człowiek w swoim koniecznym odniesieniu do Boga i świata, do innych ludzi, ich problemów i działania, aby poprawić warunki życia duchowego i materialnego oraz usunąć przyczyny ubóstwa?

Ponieważ panowanie jest konsekwencją i specyficznym przejawem bycia obrazem Boga, odzwierciedla ono Jego przymioty. Z tego faktu wyprowadza się kryteria, podstawowe wskazówki, którymi kieruje się nauka społeczna Kościoła w odniesieniu do działań człowieka w świecie i w społeczeństwie.

Chodzi przede wszystkim o *w y m i a r w o l n o ś c i*, który konstytutywnie definiuje człowieka, a zatem i jego panowanie nad światem, przyjmując postać *z d o l n o ś c i t w ó r c z y c h*. Podobnie jak akt stwórczy Boga nie jest poddany żadnym zewnętrznym uwarunkowaniom, tak ludzka zdolność tworzenia powinna wyrażać się w wolności i wspierać wolność. Ze względu na wewnętrzne zranienie (przez grzech pierworodny będący niejako matrycą egocentryzmu, nadużywania władzy, ciemnienia bliźniego i bezmyślnej eksploatacji zasobów) i zewnętrzne ograniczenia (konkretne wymogi przetrwania i warunki ustroju społeczno-gospodarczego, w którym jednostka funkcjonuje) dla człowieka historycznego i konkretnego pozostaje to ideałem, do którego może on tylko dążyć.

Czasownik „panować” występujący w Księdze Rodzaju (1, 28) nie oznacza zatem władzy despotycznej, lecz *o d p o w i e d z i a l n o ś ć*. Jest to zresztą zgodne z sensem dwóch innych czasowników: „uprawiać” i „dogłądać”, użytych w tej samej księdze (2, 15). Ziemia została dana „synom ludzkim” (Ps 15, 6), lecz nie po to, by ją niszczyli, lecz by na niej *z a m i e s z k a l i* (por. Iz 45, 18). „Każde ludzkie działanie, które zmierza wyłącznie do zysku, pomijając powinność uprawiania i doglądania ziemi, jest sprzeczne z Bożym porządkiem”⁸.

Należy zatem odrzucić tezę, że tekst biblijny usprawiedliwia nadużycia ekologiczne. Źródeł negatywnej postawy wobec środowiska należy szukać gdzie indziej. Słusznie zauważa Adolphe Gesché: „Po Kartezjuszu filozofia zazwyczaj radykalizowała człowieka jako podmiot, stawiając go na pozycji pana i zapominając, że człowiek, nawet jeśli jest twórcą, jest także bytem, który otrzymuje – w naszym przypadku: otrzymuje kosmos. Człowiek nie powinien wyłącznie manipulować tym światem według własnego upodobania, powinien również światem zarządzać”⁹.

⁷ C. Westermann, *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1983, s. 127. Por. też: tenże, *Lavoro e attività culturale nella Bibbia*, „Concilium” 16(1980), s. 118-133.

⁸ Tamże, s. 132.

⁹ Gesché, dz. cyt., s. 156. Na temat filozoficznych źródeł tej postawy i ich negatywnych implikacji, zob. P. Gisel, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Labor et Fides, Genève 1987.

Praca człowieka w świecie ma zatem ogromne znaczenie teologiczne i zbawcze. Klasycznym tekstem, który o tym mówi, jest fragment Księgi Rodzaju: „Pan Bóg wziął zatem człowieka i umieścił go w ogrodzie Eden, aby uprawiał go i doglądał” (2, 15). Warto zwrócić uwagę, że podejrzenie, iż w działaniu, które ma podjąć człowiek, mogłyby się pojawić jakiekolwiek elementy negatywne, jest całkowicie obce temu tekstowi.

Przedstawia on wizję zasadniczo różniącą się także od wyobrażeń obecnych w kulturach ościennych, gdzie przeznaczeniem człowieka jest trud płynący z konieczności odciażenia pomniejszych bóstw od ich żmudnych zadań. Księga Rodzaju zawiera zupełnie inny obraz: tutaj sam Bóg uprawia ogród (por. 2, 8-9) i przechadza się po nim z przyjemnością (por. 3, 8). Uprawianie i doglądanie ogrodu nie jest zatem przekleństwem, lecz przywilejem, zaoferowaną człowiekowi możliwością rozwoju. Pamiętając o kontekście, w którym powstała ta opowieść, nie można ograniczać sensu tych wyrażen do pracy manualnej, ani też wyłącznie do uprawy ziemi; należy nim objąć każdą postać ludzkiej aktywności, a zwłaszcza nieodłączny od niej aspekt mądrościowy: „Potrzeba mądrości do uprawy roli, lecz także do udanego małżeństwa, wychowania dzieci. Potrzeba umiejętności, aby rąbać drewno i aby wygłosić mowę. Mądrość jest konieczna, by pokonywać trudności życia we wszystkich jego dziedzinach. Początkowo była ona związana z ludzką egzystencją w jej wszystkich możliwych przejawach i dopiero później została ograniczona do dziedziny ducha”¹⁰.

Ta integralna wizja ludzkiego działania jest ogromnie ważna, ponieważ unaocznia różnice nie tylko między światem biblijnym a kulturami z nim sąsiadującymi, lecz także między biblijną wizją świata a wizją grecko-rzymską, w której prace „służebne” należą do niewolników. W żydowskim sposobie myślenia obowiązują inne kryteria: król nie uważa pracy za uwłaczającą jego godności (por. 1 Sm 11, 5), sam Bóg wciąż jest aktywny (por. J 5, 7).

Biblia nie przedstawia zatem pesymistycznej koncepcji pracy; to grzech degraduje pracę i czyni ją męczącą, niepewną, obciążającą. Dlatego należy mieć się na baczności, by nie pomylić tego, co Pismo przedstawia jako pierwotny Boży ideał i tego, co związane jest z historyczną kondycją (upadkiem) człowieka.

Prawdą jest, że pesymistyczna wizja działania człowieka przeniknęła niebezpiecznie do myśli chrześcijańskiej: wystarczy przywołać św. Augustyna¹¹, św. Tomasza¹² i Lutra¹³. W rzeczywistości dla człowieka upadłego działanie

¹⁰ Westermann, dz. cyt., s. 132n.

¹¹ Zob. św. Augustyn, *O pracy mnichów*, tłum. R. Szaszka, w: tenże, *Pisma monastyczne*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2002, s. 183-267.

¹² Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 187, a. 3, tłum. P. Belch OP, t. 23, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, London 1982, s. 287-295.

¹³ Zob. M. Luter, *De bonis operibus libellus*, Lipsiae 1525.

łączy się z trudem, lecz stanowi również przyczynę radości – radości, która pozostaje jednak problematyczna i ulotna, dopóki nie otworzy się na szerszy i pełniejszy horyzont eschatologicznego urzeczywistnienia. Brak w Piśmie Świętym dokładniejszego omówienia podjętego tu tematu należy rozumieć nie jako lukę, lecz jako bogactwo: treść działania musi być określona przez człowieka, który ją odkrywa, konfrontując stwórczy Boży ideał ze swoimi konkretnymi uwarunkowaniami historycznymi. Stwierdzenie, że człowiek stanowi sens wszechświata nie jest tylko efektownym sformułowaniem. Rozwijająca się nauka, chociaż coraz głębiej rozumie prawa ze zdumiewającą doskonałością rządzące wszechświatem, chociaż jest coraz bardziej świadoma ich wewnętrznej logiki i wzajemnej korelacji (i traktuje je mniej mechanicznie), wciąż nie potrafi uchwycić ich znaczenia. Jak pisze laureat Nagrody Nobla Steven Weinberg, „im bardziej Wszechświat wydaje się zrozumiały, tym bardziej wydaje się pozbawiony celu”¹⁴.

W ten horyzont wyznaczony poszukiwaniem ostatecznego sensu życia i działania indywidualnego i społecznego wpisuje się problematyka głębokiego związku między wartościami kultury a wartościami pracy, by posłużyć się sformułowaniem ks. Józefa Tischnera¹⁵. Jemu zawdzięczamy między innymi ważne, pod wieloma względami rewolucyjne studium *Etyka pracy*¹⁶. W książce tej, przyjmując założenia *Laborem exercens*, autor pokazał, że „polski kryzys” był nie tylko polityczny – nie był tylko kryzysem relacji między społeczeństwem a władzą. Był on także kryzysem pracy, lecz nie w sensie jedynie ekonomicznym, nie był to kryzys spowodowany wyłącznie błędami popełnionymi przez komunistyczne rządy w polityce gospodarczej oraz uspołecznieniem środków produkcji. Tischner twierdził, że polski kryzys pracy był w istocie kryzysem ludzkiego sensu pracy, a więc miał charakter etyczny¹⁷. Dlatego właśnie w etyce autor poszukiwał drogi do przezwyciężenia kryzysu, drogi, która mogła prowadzić tylko przez wyzwolenie od nieludzkiego reżimu.

Tischner podkreśla konieczność przezwyciężania opozycji między kulturą a pracą rozumianymi dialektycznie, to znaczy tak, jakby praca służyła innym celom niż kultura: ostatecznym celem pracy miałyby być materialne podtrzy-

¹⁴ S. Weinberg, *Pierwsze trzy minuty. Współczesne poglądy na początki Wszechświata*, tłum. A. Blum, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 162.

¹⁵ Por. J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną. W kręgu filozofii pracy*, Éditions du Dialogue, Paris 1985, s. 4. Por. też: Kompendium nauki społecznej Kościoła, nry 271–272, 274–275.

¹⁶ Zob. wydanie włoskie: J. Tischner, *Etica del lavoro*, tłum. A. Setola, La Nuova Agape, Bologna 1982.

¹⁷ Jest to również pogląd Augusta Del Nocego, który głosił, że dominującą myślą, która łączy wszystkie encykliki i wiele innych wypowiedzi Jana Pawła II jest przekonanie, że „głębokich źródeł współczesnego kryzysu nie należy szukać w sferze ekonomii, lecz kultury”. Por. A. Del Noce, *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, red. L. Santorsola, Studium, Roma 2005, s. 243.

manie ludzkiego życia, a celem twórczości kulturalnej – „osiągnięcie prawdy, piękna, dobra”¹⁸. Tischner pokazuje, że aż nadto oczywiste jest istnienie łącznika spajającego kulturę i pracę: jest nim człowiek, który je wytwarza. Dlatego też prawda pracy i prawda kultury nie mogą pozostawać w opozycji i konflikcie, ani też nie można ich szukać poza jedną prawdą o człowieku. Oznacza to, że człowiek wyraża siebie i staje się sobą również przez pracę, dzięki czemu może żyć w prawdzie¹⁹.

„Historycznego dowodu” słuszności tezy Tischnera dostarczyła polska rewolucja Solidarności, która była przede wszystkim „buntem skierowanym przeciwko patologii pracy”²⁰. Za pomocą tego wyrażenia filozof wskazuje, że w Polsce powstało zjawisko „pracy bez sensu”²¹. Tischner pisze: „Od dłuższego już czasu i ze zwiększającym się nasileniem rosło wśród ludzi przekonanie, że pracują pracą bezsensowną – pracą, z której nie wynikają żadne pożyteczne owoce, która nie łączy się z pracą innych ludzi, innych fabryk, innych regionów świata”²².

Sens pracy należy zatem wiązać bezpośrednio z możliwością posiadania jej owoców, wyrażania w niej siebie i relacji z innymi, z dobroczynną wzajemną zależnością wszystkich ludzi. Wskutek nieposzanowania prawa do własności prywatnej, do swobodnego organizowania się pracowników, w systemie nie-liberalnym, z którego usunięto prawo do inicjatywy gospodarczej i wolnej wymiany, sens pracy staje się niejasny, a ona sama przestaje być twórczym działaniem, wyradzając się w marnotrawstwo surowców, powszechne ubóstwo i próżny wysiłek.

Interesujące jest, że Tischner uznaje za oznakę rewolucyjnych przemian w Polsce właśnie pojawienie się świadomości utraty sensu pracy. Jest przekonany, że utrata sensu pracy doprowadziła do kryzysu porozumienia między ludźmi (kapitału ludzkiego), co z kolei spowodowało zerwanie podstawowych więzi społecznych (kapitału społecznego), które utrzymywały łączność między władzą – klasą rządzącą – a społeczeństwem obywatelskim. To chwila, w której w społeczeństwie wyalienowanym – w chrześcijańskim, autentycznym sensie

¹⁸ T i s c h n e r, *Polska jest Ojczyzną*, s. 41.

¹⁹ Por. Kompendium nauki społecznej Kościoła, nry 271, 275, 287, 282, 283, 301, 304, 307.

²⁰ T i s c h n e r, *Polska jest Ojczyzną*, s. 41.

²¹ Tamże.

²² Tamże. Interesująca jest zbieżność idei polskiego autora i poglądów Del Nocego. Włoski myśliciel pisze: „Wyjątkowe historyczne znaczenie polskiej rewolucji związane jest właśnie z tym pęknięciem między kulturą robotników a kulturą, którą partia chciała narzucić. [...] można powiedzieć, że polska rewolucja odzyskała aspekt podmiotowy pracy, przez który robotnik nie tylko przekształca przyrodę, lecz także realizuje siebie samego jako człowieka. [...] Polska rewolucja wyraża niezgodę robotnika na sprowadzenie go do przedmiotu i potwierdza, że sprawa godności jest co najmniej tak samo ważna jak sprawa zysku. Fałszywy realizm komunizmu został podany w wątpliwość”. D e l N o c e, dz. cyt., s. 242n.

tego terminu – pojawia się podejrzliwość, jego obywatele ulegają utopiom społecznym, a każdy człowiek jest postrzegany jako wróg. Proces taki oczywiście zagraża samym podstawom społeczeństwa obywatelskiego.

Brak poczucia sensu pracy porównuje Tischner do rozmowy, w której odpowiedź nie ma związku z postawionym pytaniem. Rozmowa ma sens tylko wtedy, gdy jej uczestnicy spotykają się w dialogu, który pozwala im się porozumieć, czyli wtedy, gdy z określonych przesłanek mogą poprawnie wyprowadzać wnioski. Praca ma sens, pisze Tischner, „gdy w podobny sposób praca jednych łączy się z pracą innych i uzupełniają się nawzajem owoce różnych prac. Prawda pracy polega zatem najpierw na prawdzie międzyludzkiego porozumienia”²³.

Praca ludzka zatem jawi się jako forma wzajemnego zrozumienia i wierności Bożej prawdzie o człowieku: praca jest sposobem uczestnictwa w tej prawdzie. Kultura pracy, która oznacza również – i przede wszystkim – zdolność do zorganizowania pracy wytwórczej i w konsekwencji do optymalnego podziału ograniczonych zasobów, rodzi się tam, gdzie afirmowana jest prawda o człowieku, a postęp ludzkości interpretuje się jako uznanie tej prawdy za „podstawową formę” braterstwa między ludźmi i jednocześnie najskuteczniejsze narzędzie codziennej walki o pokój i o zlikwidowanie przyczyn ubóstwa.

PRACA JAKO WYRAZ CZŁOWIECZEŃSTWA CZŁOWIEKA

Jeśli praca stanowi podstawowy wyraz ludzkiej egzystencji, jest tak dlatego, że oprócz aspektu obiektywnego, pozwalającego człowiekowi zmieniać otaczający go świat materialny, ma ona również wymiar subiektywny, pozwalający mu zmieniać samego siebie, a nawet uświęcać swoją egzystencję: „Znosząc trud pracy w łączności z Jezusem, rzemieślnikiem z Nazaretu i Ukrzyżowanym na Kalwarii, człowiek współpracuje w pewien sposób z Synem Bożym w Jego dziele Odkupienia. Potwierdza, że jest uczniem Chrystusa, niosąc krzyż każdego dnia w działalności, do której został powołany. Praca może być środkiem uświęcania i ożywiania rzeczywistości ziemskich w Duchu Chrystusa”²⁴.

Tak rozumiana praca jawi się jako wyraz pełnego człowieczeństwa człowieka, jako rzeczywistość, dzięki której jego wolne i odpowiedzialne działanie odślania swój bliski związek ze Stwórcą i Jego twórczym potencjałem.

Jak widzieliśmy, sens pracy został naruszony przez skutki grzechu pierworodnego. Niejasność sensu pracy i całej rzeczywistości stworzonej spowodowana jest także niemożliwością uniknięcia błędu przez człowieka. Błąd ów

²³ Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, s. 42.

²⁴ Katechizm Kościoła katolickiego, nr 2427.

„osadza się” i utrwała w postaci instytucji, które nie mają wiele – albo nic – wspólnego z prawdą osoby ludzkiej. Dlatego odpowiedzialności nie ponosi nigdy system jako taki, lecz zawsze poszczególni ludzie, którzy powołują system do życia. Dobrzy ludzie zatem mogą stworzyć dobry system. Jak jednak sprawić, by w naszych społeczeństwach ludzie byli dobrzy? Przemiana społeczna w pozytywnym znaczeniu opiera się na m o r a l n y m n a w r ó c e n i u c z ł o w i e k a.

PRZEDMIOTOWY I PODMIOTOWY SENS PRACY

P r z e d m i o t o w y s e n s pracy związany jest z faktem, że człowiek może uczynić sobie ziemię poddaną²⁵. Człowiek ujawnia swoje panowanie nad ziemią, gdy zaczyna ją uprawiać i wytwarzać produkty dostosowane do własnych potrzeb, wykorzystując możliwości t e c h n i k i, narzędzi, którymi posługuje się w pracy. „Człowiek panuje nad ziemią już poprzez to, że oswaja i hoduje zwierzęta, czerpiąc z tego dla siebie konieczne pożywienie i odzienie, a także przez to, że może wydobywać z ziemi i morza różne bogactwa naturalne. Daleko bardziej jednak człowiek «panuje nad ziemią», gdy zaczyna tę ziemię uprawiać, a z kolei jej plody przetwarza, przystosowując je do swego użytku. W ten sposób rolnictwo stanowi wciąż podstawową dziedzinę życia gospodarczego i przez pracę ludzką nieodzowny składnik produkcji. Przemysł z kolei będzie polegał zawsze na odpowiednim zespoleniu bogactw ziemi [...] z pracą człowieka, zarówno fizyczną, jak i intelektualną. To samo odnosi się w pewnym sensie także do dziedziny tak zwanych usług, jak nie mniej do badań teoretycznych lub stosowanych”²⁶

S e n s p o d m i o t o w y pracy związany jest z faktem, że człowiek został stworzony na o b r a z B o g a: człowiek, oprócz tego, że jest przedmiotem, jest podmiotem własnego działania realizującym swoje powołanie do tworzenia: „Człowiek, stając się – przez swoją pracę – coraz bardziej panem ziemi, potwierdzając – również przez pracę – swoje panowanie nad widzialnym światem, w każdym wypadku i na każdym etapie tego procesu znajduje się na linii owego pierwotnego ustanowienia Stwórcy, które pozostaje w koniecznym i nierozzerwalnym związku z faktem stworzenia człowieka jako mężczyzny i niewiasty «na obraz Boga»”²⁷. „Jako osoba jest tedy człowiek podmiotem pracy. Jako osoba pracuje, wykonuje różne czynności przynależące do procesu pracy, a wszystkie one, bez względu na ich charakter, mają służyć urzeczy-

²⁵ Por. Kompendium nauki społecznej Kościoła, nry 255-256, 270-271.

²⁶ J a n P a w e ł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 5.

²⁷ Tamże, nr 4.

wistnianiu się jego człowieczeństwa, spełnianiu osobowego powołania, które jest mu właściwe z racji samegoż człowieczeństwa”²⁸.

Według nauki społecznej Kościoła czyn ludzki ma zawsze dwojaki skutki: *przechodnie i nieprzechodnie*²⁹. Z jednej strony czyn sięga przedmiotu i go zmienia (jest to skutek przechodni), z drugiej – pozostaje w podmiocie i go zmienia (jest to skutek nieprzechodni). Człowiek zatem, w tej konkretnej interpretacji ludzkiej praxis, nie ulega zmianie wyłącznie pod wpływem wytworów swojego działania i pracy, lecz zmieniany jest także przez sam fakt, że działa i pracuje³⁰. Przemiana, o której mówi społeczne nauczanie Kościoła, związana jest z etyką i ze świadomością człowieka oraz, w szczególności sposób, z realizacją jego powołania jako osoby. Pracując, podejmując inicjatywę czy – mówiąc ogólniej – działając, człowiek umożliwia sobie realizację własnego człowieczeństwa, czyniąc siebie bardziej autentycznie człowiekiem.

Moralna wartość pracy wyraża się przez fakt, że ten, kto ją wykonuje, jest osobą, świadomym i wolnym podmiotem, który decyduje o sobie. „Papież – pisał Augusto del Noce – jako filozof pracy staje się więc w tym zasadniczym punkcie rzecznikiem podmiotowości”³¹.

W świetle tego, co powiedziano o przedmiotowym (przechodnim) i podmiotowym (nieprzechodnim) sensie ludzkiej pracy³², społeczne nauczanie Kościoła może głosić, że „utrata zatrudnienia z powodu bezrobocia jest prawie zawsze dla tego, kto pada jego ofiarą, zamachem na jego godność i zagrożeniem jego równowagi życiowej. Poza szkodą, której on osobiście doznaje, powstaje z tego wiele niebezpieczeństw dla jego rodziny”³³.

Osoba jest bytem złożonym, którego spełnienie jest owocem żmudnego rozwoju, wynikiem złożonego procesu, w którym uczestniczy in primis rodzina, lecz wpływają na nią również wszystkie relacje tworzące tkankę społeczną, relacje, w które musi zostać zaangażowana cała ludzka osobowość. W związku z tym zrozumiałe stają się słowa *Gaudium et spes*: „Inwestycje kapitałów powinny mieć na celu dawanie zarówno obecnemu, jak i przyszłemu pokoleniu możliwości pracy i wystarczających dochodów. Ci, którzy decydują o inwestycjach i kształtowaniu życia gospodarczego – czy to jednostki, czy grupy,

²⁸ Tamże, nr 6.

²⁹ Por. Kompendium nauki społecznej Kościoła, nry 166, 272, 275, 278, 321.

³⁰ „Istotną część Papieża Wojtyły filozofii człowieka stanowi filozofia ludzkiej pracy. Problem, który wydawał się przynależeć do marksistowskiej filozofii praxis, zostaje przejęty i uzyskuje głębsze rozwiązanie. Problemem tym, podejmowanym z pozycji całkowicie przeciwstawnej, jest autokreacja człowieka przez pracę. Marksizm zmagał się z nim, lecz nie potrafił go rozwiązać”. Del Noce, dz. cyt. s. 234.

³¹ Tamże, s. 243.

³² Por. Kompendium nauki społecznej Kościoła, nry 5, 155, 249, 289, 294, 302-303.

³³ Katechizm Kościoła katolickiego, nr 2436.

czy władze państwowe – powinni mieć przed oczyma te cele i poczytywać za swój ważny obowiązek wykonywanie nadzoru, by z jednej strony tak jednostka jak i społeczność otrzymywały konieczne środki do życia na odpowiedniej stopie, z drugiej zaś strony by przewidywać przyszłość i wprowadzać sprawiedliwą równowagę pomiędzy wymaganiami bieżącej konsumpcji, indywidualnej czy zbiorowej, a potrzebami inwestycji dla przyszłego pokolenia”³⁴.

*

Krótko po upadku realnego socjalizmu i eksplozji wszystkich sprzeczności i ograniczeń systemów państwa opiekuńczego dwa zadania wydają się fundamentalne. Michael Novak twierdzi, że powinniśmy przede wszystkim sprawić, by dynamiczny system inicjatyw, rynek przedsiębiorczości, został otwarty dla milionów żyjących w trzecim świecie ubogich, którym niegodziwe prawa uniemożliwiają do niego dostęp. Należy również uwolnić władze państwowe spod presji małych lokalnych elit, jak również niemal wszystkie twórcze działania ekonomiczne spod presji państwa. Ponadto, w krajach kapitalistycznych należy zwrócić większą uwagę na potrzeby ubogich, unikając tworzenia więzów zależności podobnych do tych, które przyniosło ze sobą państwo opiekuńcze³⁵.

Możliwym środkiem zaradczym wobec częstych przypadków nędzy i jednocześnie zapobiegawczym wobec wynaturzeń państwa opiekuńczego – wynaturzeń zarówno natury ekonomicznej, jak i etyczno-behawioralnej, niszczących kulturową ośnowę, na której buduje się sens pracy – może być udzielanie pomocy potrzebującym zgodnie z zasadą *s u b s y d i a r n o ś c i*, poprzez rodziny, sąsiadów, kościoły, grupy interwencyjne i różne postacie stowarzyszeń, tworzące żywą tkankę nowoczesnych społeczeństw obywatelskich.

Ostatecznie potrzeba powszechnej edukacji oraz ustanowienia instytucji finansowych dla nowej przedsiębiorczości, najlepiej instytucji małych, adresowanych również do ludzi ubogich pragnących poprawić swoje warunki życia przez organizację pracy produkcyjnej, która wydaje się po ludzku właściwa. Mała przedsiębiorczość potrzebuje łatwego dostępu do legalnych tanich kredytów. Potrzebne jest też zaangażowanie rodziny, szkoły i środków masowej komunikacji w rozpowszechnianie *etyki przedsiębiorczości, odpowiedzialności i twórczości*.

³⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 70.

³⁵ Por. M. N o v a k, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, The Free Press, New York 1993, s. 157.

Centralna rola instytucji edukacyjnych wydaje się oczywista, jeśli uświadomimy sobie, że każde pokolenie, które doświadczyło wyjątkowo dynamicznego rozwoju gospodarczego, ma znaczne trudności z przekazaniem talentów, poczucia sensu pracy, rozsądku, zasad postępowania moralnego, motywacji, a w konsekwencji – sukcesu pokoleniom następnym. Krótko mówiąc, łatwiej jest przekazać korzyści ekonomiczne, niż wyrobić w człowieku cechy charakteru niezbędne również do osiągnięcia sukcesu gospodarczego.

Poszukiwanie fundamentów tożsamości Europy Zachodniej w pracy, która staje się przedsiębiorczością ekonomiczną, oraz w kulturowej refleksji nad jej sensem oznacza przede wszystkim uświadomienie sobie roli odegranej przez chrześcijaństwo, a w szczególności przez dzieło benedyktynów, i zrozumienie, jak głęboko reguła św. Benedykta zakorzeniła się w sercach i umysłach Europejczyków. W tym miejscu oddam głos ks. Francesco Ricciemu, który w artykule ogłoszonym w roku 1980 napisał: „Reguła «módl się i pracuj» znalazła się u początków procesu, który przekształcił ludy wszystkich Europ w narody jednej Europy; znalazła się tam przez kulturę, a zatem na drodze, na jakiej kształtował się człowiek Europy, na fundamencie głoszenia nowiny Chrystusa, Boga-Człowieka, umarłego i zmartwychwstałego. [...] Aby przywrócić Europie jej początek i przeznaczenie, uwalniając ją od widma totalitaryzmu, należy zbudować nowe miejsca życia w prawdzie, w których odżyje reguła «módl się i pracuj», narodzi się nowa kultura i człowiek Europy będzie mógł odnaleźć samego siebie”³⁶.

W słowach księdza Ricciego znajdujemy in nuce kwestię twórczej podmiotowości osoby ludzkiej, kwestię, która w społecznym nauczaniu Jana Pawła II stała się kwestią klasyczną, a w pełni podjęta została w encyklice *Centesimus annus* z roku 1991. Rozważania księdza Ricciego odsyłają nas do problemu konstytuowania się kultury europejskiej – faktycznego jej stanu – poprzez praxis, a w szczególności poprzez tę swoistą postać praxis, którą jest właśnie praca. Zakorzenie się reguły benedyktyńskiej wytworzyło całkiem nowy europejski e t h o s, który zmaterializował się w wytworach tysięcy kobiet i mężczyzn, tworząc e t h n o s. W istocie reguła św. Benedykta uczyła mnichów racjonalnego wykorzystania czasu, traktowania pracy tak, jakby była modlitwą, i jednocześnie uzyskiwania nie tylko tego, co konieczne do życia, lecz także nadwyżki pozwalającej im z wielkoduszną gościnnością dzielić się z osobami spoza wspólnoty.

We wczesnym średniowieczu wielkie opactwa benedyktyńskie były prawdziwymi zakładami produkcyjnymi, rozsianymi w sercu Europy. Oznacza to, że reguła benedyktyńska stanowiła dla wielu pokoleń ludzi, którzy swoją niewi-

³⁶ Ks. F. Ricci, *I nuovi benedettini*, „CSEO Documentazione” 1980, nr 151, s. 243n.

doczną żmudną pracą przyczynili się do zbudowania Europy, odnowioną chrześcijańską syntezę *k o n t e m p l a c j i i d z i a ł a n i a*, *k u l t u r y i p r a c y*. Reguła ta odcisnęła się w ludzkiej pamięci, bo z powodzeniem streszczała podstawowe doświadczenie wzrastania w człowieczeństwie poprzez pracę. Prawdopodobnie właśnie przyswojenie sobie tej kulturowej syntezy obejmującej ludzki sens pracy oraz niezbywalność prawa do inicjatywy politycznej, gospodarczej i handlowej, a także przygodność i tymczasowość ziemskiego kontekstu pracy, wytworzyło – w sposób oczywiście nieuświadomiony, w powolnym i trudnym procesie ewolucyjnym – archetypy *r o b o t n i k a*, który nie jest niewolnikiem, *p r z e d s i ę b i o r c y*, który nie jest rabusiem, i *ś w i ę t e g o*, który nie jest bohaterem. Te trzy wzorce były kluczowe dla powstania zachodnioeuropejskiej kultury humanistycznej, a dzisiaj są niezbędne do jej prawidłowej interpretacji.

UBÓSTWO ZAKONNE A GOSPODARKA RYNKOWA

Klasztory, będąc wsparciem duchowym dla świata, potrzebują materialnego wsparcia świata. Zachowanie tej podstawowej, choć delikatnej, równowagi jest niezbędnym warunkiem istnienia klasztorów. Jeśli uzależnienie się od innych stanowi jeden z głównych wymiarów ubóstwa, to w systemie gospodarki rynkowej musi ono przybrać inny kształt.

Ubóstwo wydaje się tą z trzech rad ewangelicznych, która w dzisiejszych czasach jest najszerzej interpretowana. Wynika to ze znacznej presji wywieranej przez współczesną ekonomię i kulturę także na klasztory i może oznaczać, że przestrzeganie ślubu ubóstwa przez zakonników jest najmniej problematyczne. Wydaje się jednak, że pozostałe dwa śluby zakonne, czystość i posłuszeństwo, zachowują – także nie bez trudności – bardziej jednoznaczny i wyrazisty charakter.

Ogólny charakter zakonnego ubóstwa określają dwa kanony z Kodeksu Prawa Kanonicznego. Kanon 634 głosi: „Instytuty, prowincje i domy zakonne, jako osoby prawne na mocy samego prawa, zdolne są do nabywania, posiadania i alienowania dóbr doczesnych, chyba że konstytucje tę zdolność wykluczają lub ograniczają” (§ 1). „Powinny jednak unikać wszelkiego luksusu, nadmiernego zysku i gromadzenia dóbr” (§ 2). Kanon 640 mówi: „Uwzględniając miejscową sytuację, instytuty powinny starać się dawać niejako zbiorowe świadectwo miłości i ubóstwa, oraz stosownie do możliwości przeznaczać część własnych dóbr na potrzeby Kościoła, jak również pomóc w utrzymaniu osób potrzebujących”. Pierwszy z przytoczonych kanonów dopuszcza możliwość posiadania przez klasztory dóbr doczesnych – wraz z możliwością gospodarowania nimi – określając zarazem (w drugim paragrafie), w jakim duchu należy to czynić.

Adhortacja apostołska *Vita consecrata* wyraźniej odnosi ubóstwo do sytuacji współczesnego świata, czyniąc je w pewnym sensie narzędziem świadectwa życia konsekrowanego: „Inną prowokacją jest dzisiaj materialistyczna żądza posiadania, lekceważąca potrzeby i cierpienia słabszych i wyzuta z wszelkiej troski o zachowanie równowagi zasobów naturalnych. Odpowiedzią życia konsekrowanego jest profesja ewangelicznego ubóstwa, przeżywana w różnych formach i często połączona z konkretną działalnością, szerzącą solidarność i miłosierdzie” (nr 89). „Dlatego właśnie ewangeliczne ubóstwo przeciwstawia się z mocą bałwochwalcemu kultowi mamony i staje się proroczym wołaniem skierowanym do społeczeństwa, które żyjąc w wielu częściach świata w dobroby-

cie, jest wystawione na niebezpieczeństwo utraty poczucia umiaru i świadomości istotnej wartości rzeczy. Dlatego bardziej niż w innych epokach wołanie to znajduje posłuch także u tych, którzy zdając sobie sprawę z ograniczoności zasobów naszej planety, domagają się poszanowania i ochrony stworzenia przez ograniczenie konsumpcji, zachowanie trzeźwego umiaru i wyznaczenie stosownych granic własnym pragnieniom” (nr 90).

W słowach tych zawiera się jednoznaczna ocena postawy świata wobec dóbr materialnych. Postawie tej zostaje przeciwstawiona idea zakonnego ubóstwa. Zarysowują się w ten sposób dwa bieguny odniesienia do dóbr materialnych – bieguny, między którymi istnieje duże napięcie: ewangeliczna (zakonna) postawa ubóstwa i konsumencka (światowa) postawa bogactwa. Taki obraz, choć jednoznaczny w swej wymowie, może być jednak źródłem uproszczeń: łatwo pomylić ubóstwo z biedą, bogactwo z zamożnością. Stąd już blisko do zbyt szybkich ocen i potępień. A przecież problem stosunku bogactwa do zbawienia od samego początku był ważkim tematem teologicznym – i chyba jeszcze nie został do końca rozwiązany. Pojawia się on wielokrotnie w Ewangeliach, zagadnieniu temu poświęcony został traktat Klemensa Aleksandryjskiego *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*¹

Często mówi się o swoistej bezradności Kościoła wobec konsumpcjonizmu, który – jak można sądzić – zniweczył cały dotychczasowy dorobek kultury materialnej europejskiego chrześcijaństwa. Czy na pewno? Czy może raczej jesteśmy świadkami pewnego zasadniczego sporu? Klasycznie rozumiane ubóstwo zakonne, o którym mowa w przytoczonych tu tekstach, niejako naturalnie wpisuje się w ten spór, stanowiąc jednoznaczne opowiedzenie się za zbawieniem, a przeciw bogactwu. Sprawa nie jest jednak tak oczywista – ani z punktu widzenia historycznego, ani – tym bardziej – w kontekście współczesności. Życie zakonne zawsze było i jest prowadzone w określonej sytuacji społeczno-gospodarczej. I jeśli chcemy w niniejszym tekście odnieść ubóstwo do panującej obecnie gospodarki rynkowej, nie możemy zapominać, że minione wieki też posiadały swoje systemy ekonomiczne, w których ślub ubóstwa musiał odnaleźć wyrazistą formę.

NIECO HISTORII

Nie jest możliwe streszczenie tu całej historii rozumienia i funkcjonowania ślubu ubóstwa. Warto jednak zwrócić uwagę na kilka jej aspektów.

¹ Zob. K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, tłum. ks. J. Czuj, w: *Klemens Aleksandryjski, „Który człowiek bogaty może być zbawiony? Pseudo-Klemens „Zachęta do wytrwałości”*, Wydawnictwo M–Apostolicum, Kraków–Ząbki 1995, s. 39–119.

W początkach życia konsekrowanego, w tradycji monastycznej Egiptu, Syrii i Palestyny, ślub ubóstwa rozumiany był tyleż radykalnie, ile integralnie. Traktowano go jako naturalny komponent mniszego sposobu życia – oderwanego od świata, surowego i skoncentrowanego na sprawach ducha. Radykalizm ten w skrajnych wypadkach prowadził do manicheistycznej pogardy dla wszelkiej materii, zasadniczo jednak mnisi funkcjonowali we współczesnym im systemie gospodarczym. Ideałem było wówczas dzielenie troski o własne utrzymanie z osobami żyjącymi w świecie². Dość szybko pojawiła się formuła monastycznego życia prowadzonego na bazie środków przekazanych przez bogatych ofiarodawców. Stopniowo czyniło to z mnichów rodzaj elity przeznaczonej do wyższego celu, jakim jest modlitwa, a „utrzymywanej” przez żyjące w świecie osoby pracujące.

Klasyczna, do dziś pokutująca w naszej świadomości formuła funkcjonowania klasztorów, pochodzi z czasów feudalnych. Klasztory dysponowały wtedy rozległymi włościami, czerpiąc z nich wielorakie korzyści, umożliwiające mnichom nie tylko spokojne oddawanie się liturgii i studium, ale także tworzenie kultury.

Swoisty przełom w tak prowadzonym życiu monastycznym spowodowało powstanie miast. Pojawiły się wówczas zakony żebrzące (franciszkanie i dominikanie), kontestujące bogate klasztory feudalne. Odtąd życie zakonne związało się z szeroko rozumianą aktywnością duszpasterską, a ubóstwo zakonne znalazło nową formułę w kontekście mieszczańskim.

Kolejnym krokiem w dziejach monastycyzmu było zaangażowanie zakonów w dzieła społeczne i dobroczynne. Pozwoliło to w pewnym sensie uwiarygodnić funkcjonowanie klasztorów w ulegających szybkim przemianom społeczeństwach, a zarazem doprowadziło do specjalizacji zakonów.

Kasaty zakonów w wiekach osiemnastym i dziewiętnastym praktycznie doprowadziły do zniszczenia wypracowanych przez wieki tradycyjnych struktur klasztornych. Udały próby przezwyciężenia kryzysu i odrodzenia życia monastycznego (podjęte np. w opactwach Solesmes czy Beuron) w sposób eklektyczny nawiązywały do formuły feudalnych uposażeń, możliwych dzięki bogatym dobrodziejom i fundatorom.

Szczególnym wyzwaniem dla życia zakonnego okazał się współczesny kapitalizm – zwłaszcza tam, gdzie z czasem zaczęła mu towarzyszyć głęboka sekularyzacja. Bez możliwości utrzymania się z ofiarności wiernych i wobec coraz rzadszych uposażeń (czy raczej sponsoringu), normalnie funkcjonować mogą obecnie jedynie klasztory zaangażowane w wyspecjalizowane dzieła

² Por. *Mnisi nie tylko ci święci... Z prof. Ewą Wipszycką o pierwszych mnichach na pustyni egipskiej rozmawia Szymon Hiżycki OSB*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2007, s. 64-67.

społeczne bądź te, które na szeroką skalę prowadzą duszpasterstwo. Brak powołań i konieczność utrzymania zabytkowych obiektów zmusza wiele wspólnot do powierzania swojego utrzymania coraz większej liczbie świeckich, jak i do angażowania się w działalność biznesową – najczęściej poprzez udostępnianie własnej marki do celów komercyjnych.

Ta krótka i pobieżna charakterystyka historycznych uwarunkowań gospodarczych życia zakonnego pokazuje, jak względny pojęciem jest ubóstwo klasztorne. Nie posiadając – teoretycznie – własności prywatnej, zakonnik uczestniczył w wielkim nieraz bogactwie całego klasztoru. Przełożony miał obowiązek zaspokojenia jego podstawowych potrzeb, co bezspornie usankcjonował znamieny werset z *Dziejów Apostolskich*, stanowiący program podejścia do spraw materialnych tak pierwotnego Kościoła, jak i nawiązujących do niego wspólnot monastycznych: „Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich, którzy uwierzyli. Żaden nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne. [...] Nikt z nich nie cierpiał niedostatku, bo właściciele pól albo domów sprzedawali je i przynosili pieniądze [uzyskane] ze sprzedaży, i składali je u stóp Apostołów. Każdemu też rozdzielano według potrzeby” (Dz 4, 32. 34-36).

Zgodnie z owym programem największe znaczenie przywiązywano do postawy serca. Wysoka niekiedy wartość nagromadzonych przez wspólnoty dóbr nie była zatem niczym złym. Dzięki tym środkom Kościół od początku mógł się troszczyć o ubogich. Potrzeby w tej dziedzinie są jednak zawsze ogromne. Nic więc dziwnego, że inwestowanie nagromadzonych środków w innych obszarach (jak choćby sztuka czy nauka) mogło być odbierane nie jako wyraz społecznej solidarności, ale raczej jako przejaw mocy i panowania. Taki los – praktyczne stanięcie po stronie posiadających (ze wszystkimi tego konsekwencjami) – spotykał prędzej czy później każdy zakon, który w nieunikniony sposób musiał kiedyś ulec instytucjonalizacji. To zaś tłumaczy nieustanne próby reformowania poszczególnych zakonów – i stały wysiłek powracania do pierwotnych ideałów. Należy pamiętać, że członkami zgromadzeń zakonnych są także przeciętni ludzie, z ich słabością, dążeniem do wygody, nie zawsze potrafiący sprostać ideałom życia monastycznego. Może dlatego właśnie kontekst zewnętrzny życia zakonnego musi się wciąż zmieniać, aby dopingować do nieustannej aktualizacji złożonych ślubów?

CZAS OCZYSZCZENIA?

Dominująca obecnie na świecie gospodarka rynkowa jest niemalym wyzwaniem, przed którym stają również klasztory z ich charyzmatem zakonnego ubóstwa. Nie trudno zauważyć, że gospodarka rynkowa oznacza definitywny

koniec feudalizmu – i związaną z tym utratę przez klasztory pozycji uprzywilejowanych podmiotów życia gospodarczego. Ma to poważne konsekwencje, których zakonnicy zapewne w pełni jeszcze sobie nie uświadamiają. Jak długo klasztorom będzie się udawało funkcjonować w stylu post-feudalnym (czyli z uposażeń czy donacji), tak długo nie będą w stanie podjąć nieuchronnej konfrontacji z gospodarką rynkową. Dotyczy to tak Europy, jak i innych kontynentów. Standard życia w klasztorach bywa często wyższy niż standard życia społeczności, w których klasztory te funkcjonują. Dysproporcje te są szczególnie wyraźne w Afryce i w Azji – wynikają z tego, że tamtejsze życie zakonne wspierane jest przez bogate klasztory europejskie (co jednak, jak widać z dłuższej perspektywy czasu, może mieć charakter demoralizujący i dla członków danej wspólnoty, otrzymującej regularne wsparcie niezależne od zaangażowania w taką czy inną pracę, i dla otoczenia tej wspólnoty, najczęściej żyjącego w gorszych warunkach materialnych i pozbawionego możliwości ekonomicznych, jakie ma klasztor). Gospodarka rynkowa przyniosła nie tylko zmiany w sferze stylu życia, ale i sposobu pracy czy obracania pieniędzmi. Jednocześnie przyczyniła się do mocniejszego rozwarstwienia społeczeństw. Choć teoretycznie każdy członek społeczeństwa ma szansę na awans gospodarczy, dotkliwa porażka jest w tej dziedzinie częstszym doświadczeniem niż sukces. Klasztory, które jeszcze do niedawna były gwarantami stabilności – będąc zarazem jednymi z pierwszych jej beneficjentów – dzisiaj ulegają ekonomicznej presji i zostają rzucone w wir konkurencji. Zmusza to zakony do poważnej refleksji nad własną tożsamością i nad formułą ich funkcjonowania w świecie. Jest to oczywista, ale i niełatwa konsekwencja odpowiedzialności. W nowym świetle trzeba zobaczyć dotychczasowe stereotypy rozumienia zakonnego ubóstwa. Zbyt łatwo powtarzane slogany o pomocy Bożej Opatrzności czy o relacji kontemplacji do pracy winny ulec rewizji. Życie zmusza do podjęcia działań, które wymykają się dotychczasowym kategoriom teologicznym. Należy ponownie wnikliwie odczytać wiele fragmentów z Ewangelii – jak choćby przypowieść o polnych liliach i ptakach powietrznych (por. Mt 6, 25-34; Łk 12, 22-31), o talentach (por. Mt 25, 14-30; Łk 19, 12-27), niegodziwej mamonie (por. Mt 6, 19-24; Łk 16, 9-13) czy pracownikach ostatniej godziny (por. Mt 20, 1-16). Będzie to długi proces, ale chyba niezbędny, jeśli zakony mają pozostać czytelnymi świadkami Pana Jezusa i skutecznie odgrywać swoją rolę w dzisiejszych czasach.

Próbując ogólnie określić zasady funkcjonowania klasztorów w kategoriach gospodarki rynkowej, należy stwierdzić, że dla funkcjonowania i prowadzenia swoich dzieł każdy klasztor winien posiadać określone środki materialne. Bardzo ważne jest również ustalenie relacji pomiędzy tymi środkami a prowadzonymi dziełami – wskazane jest, by była to relacja dwustronna, to znaczy, by środki pozwalały na prowadzenie działań, a działania generowały środki. Ponieważ taka dwustronność nie zawsze może być zachowana, należy zwró-

cać baczną uwagę na źródła tych środków; tylko w tym przypadku możliwe jest uczciwe i odpowiedzialne planowanie własnych działań. Z pokorą i roztropnością należy ponadto rozpoznać i przyjąć kontekst własnego działania: potencjalnych jego odbiorców, sprzymierzeńców, konkurencję, czynniki sprzyjające i zagrożenia.

Wymienione zasady nie pozwalają klasztorom na wysuwanie roszczeń do jakiegokolwiek uprzywilejowania, dopingując zarazem do pokory i rzeczywistości przeżywania ubóstwa na zasadach solidarności z innymi ludźmi (czy podmiotami na rynku). Oczywiście wciąż wiele jeszcze dziedziczymy z minionych czasów: klasztory dysponują nieruchomościami, uzyskują wsparcie z zewnątrz, nadal główne środki pozyskują dzięki tradycyjnym działaniom duszpasterskim. Taki stan rzeczy jest wygodny, nic więc dziwnego, że zasadniczo dąży się do jego utrzymania. Klasztory trwają zatem przy tradycyjnych formach duszpasterzowania, tam właśnie angażując swe główne siły – z niekorzyścią dla ewentualnego inicjowania i rozwijania nowych form działalności. Jeśli dodamy do tego malejącą liczbę powołań, staniemy wobec zagrożenia zatrzymania rozwoju form życia zakonnego. Przesunięcie zainteresowań i aktywności społecznej w nowe, nieznane tradycyjnemu duszpasterstwu zakonów obszary może sprawić, że – wraz z wymarciem starszego pokolenia – zakony zostaną oderwane od ludzi, którym chcą służyć i to zarówno w sferze posługi duchowej, jak i w wymiarze ekonomicznym.

Klasztory, będąc wsparciem duchowym dla świata, potrzebują materialnego wsparcia świata. Zachowanie tej podstawowej, choć delikatnej, równowagi jest niezbędnym warunkiem istnienia klasztorów. Jeśli uzależnienie się od innych stanowi jeden z głównych wymiarów ubóstwa, to w systemie gospodarki rynkowej musi ono przybrać inny kształt. Coraz częściej mówi się dzisiaj, że organizacje pozarządowe czy nienastawione na zys winny czuć się partnerami organizacji biznesowych. Na rynku nie ma podziału na dawców i biorców, liczy się wymiana. Każdy ma coś do zaoferowania. Trzeba jednak być tego świadomym, umieć zainteresować potencjalnych partnerów – czy raczej klientów – swoją ofertą, uzyskując poprzez wymianę zaspokojenie swoich potrzeb.

Podobny mechanizm zawsze istniał w świecie gospodarczym. W uproszczeniu rolę klasztorów w tej wymianie można wyrazić tak: „My się za was modlimy, zadbajcie więc o nasze utrzymanie”, świeckich zaś: „Wybudowałem wam klasztor, módlcie się o moje zbawienie”. Tak powstawały wspaniałe klasztory epoki feudalnej. Dzisiaj, kiedy wartości nadprzyrodzone – jak zbawienie i modlitwa – nie są już tak powszechnie uznawane jak kiedyś, trudno uzasadnić społecznie potrzebę istnienia klasztorów. „Ratuje je” podejmowanie dzieł społecznych – ale i tutaj rodzą się wątpliwości, gdyż działania takie może z powodzeniem realizować wiele instytucji świeckich. Groteskowa – a nawet żałosna – może wydać się więc deklaracja przełożonego jednego z klaszto-

rów kontemplacyjnych złożona w zakładzie energetycznym: „Nie zapłacimy za prąd, bo się za was modlimy”. Nie tak dawno przełożona żeńskiego klasztoru kontemplacyjnego oświadczyła natomiast w mediach, że jej siostry, owszem, pracują, ale ich praca ma być raczej pokutą i modlitwą, niż gwarantować utrzymanie. Takie myślenie może być dzisiaj uznane za przejaw pasożytnictwa, a nie za świadectwo zakonnego ubóstwa. Jeśli ludzie świeccy w trudzie walczą o przeżycie w niepewnej sytuacji gospodarczej, to raczej nie należy domagać się od nich jeszcze wsparcia dla klasztorów. Zapewne można by tu tradycyjnie powołać się na „wdowi grosz”, wydaje się jednak, że sposób życia pierwotnego Kościoła był zupełnie inny. Pierwsi chrześcijanie uczestniczyli w życiu gospodarczym współczesnego sobie świata, jednakże byli świadomi także potrzeb ludzi najuboższych. Chodzi więc nie tyle o to, by „nie mieć”, ile o to, by „mieć dla innych”. Wobec dzisiejszych standardów życia rozumienie ubóstwa jako solidarności z najbiedniejszymi musi zostać przewartościowane. Nie chodzi o cierpienie niedostatku z najbiedniejszymi, ale o dotknięcie samego nerwu ubóstwa – o poznanie jego przyczyn i próbę zaradzenia mu. Jest to postawa samego Jezusa Chrystusa, który czynił dobro, pochylając się nad zwykłą ludzką biedą. Dzisiaj ludzie doświadczają nie tyle ubóstwa materialnego, ile zagubienia czy bezradności – i to najczęściej duchowej. Solidarne dzielenie ich trosk i dylematów wynikających z codziennej walki egzystencjalnej jest najbliższym Ewangelii świadectwem, jakie osoby konsekrowane mogą dać światu. Trudno to pogodzić z życiem za murami klasztoru, życiem o nierzadko wyższym standardzie niż przeciętny. Konieczna jest tu głębsza refleksja i rachunek sumienia. Właściwy kierunek działań wyznacza natomiast głęboka i autentyczna troska o człowieka – tego, który przychodzi do klasztoru, lub tego, który żyje obok nas. Jest to równoznaczne z pokornym zanurzeniem się także w rzeczywistość rynkową – w walkę o utrzymanie się, o „przebicie się” z własną propozycją – także w walkę z konkurencją. Klauzura klasztorna może dzisiaj prowadzić do uprzywilejowania zakonników. Zgromadzenie zapewnia im wszystko, często nie stawiając im większych – czy nawet jakichkolwiek – wymagań. Przejrzystość w tej dziedzinie pomogłaby świeckim lepiej zrozumieć i docenić życie zakonne, a zakonnikom – faktycznie przeżywać ślub ubóstwa.

NIEBEZPIECZEŃSTWA

Zarysowane powyżej perspektywy ukazują ślub ubóstwa w sposób, który może wywołać kontrowersje. Z pewnością wywoła on sprzeciw u osób składających się ku charyzmatycznej i radykalnej postawie zakonnej. Czy jednak można dzisiaj powtórzyć świadectwo św. Franciszka z Asyżu? Wystarczy rzut oka na historię zakonu franciszkańskiego, a także na dzisiejsze standardy materialne-

go funkcjonowania zakonów: trudno doszukać się tam radykalności w teoretycznie najbardziej przekonującym sensie. Bez wątpienia daleko odeszliśmy od ideału ewangelicznego i franciszkańskiego ubóstwa. Czy jednak w dzisiejszym społeczeństwie – zwłaszcza w Europie – możliwy jest powrót do takiego ideału? Jeśli nie, to co faktycznie może dziś oznaczać ślub zakonnego ubóstwa? Powracamy tu na nowo do kluczowego problemu, od którego rozpoczęliśmy niniejsze rozważania. Jest nim konieczność wyrażenia ideału ubóstwa językiem dzisiejszych relacji gospodarczych i społecznych. Oznacza to wyzbycie się anachronicznego sposobu myślenia na ten temat. Taki typ myślenia najlepiej zilustruje prawdziwa skądinąd historia. Nowicjusze pewnego klasztoru amerykańskiego podczas tradycyjnej wycieczki odbyli długą i męczącą podróż autobusem. Jeden z nich zauważył, że drogę tę można było przebyć prędzej – i taniej – lecąc samolotem. Usłyszał na to od przełożonego: „Ubóstwo kosztuje”. Podobnych przykładów zwykłego braku rozsądku – by nie rzec głupoty – można w życiu zakonnym (ale nie tylko w nim!) znaleźć wiele: oszczędzanie na ogrzewaniu czy jedzeniu powiększa wydatki na leczenie, zakup starego – choć taniego – samochodu powoduje zwiększenie wydatków na naprawy; oszczędzenie na konsultacji czy dokumentacji może spowodować ogromne straty przy realizacji projektu, na przykład remontu czy budowy jakiegoś klasztornego obiektu. Wierzymy, że zawsze „jakoś to będzie”. Oczekujemy, że ludzie z życzliwości dla nas zrobią coś za darmo. Tworzą się w związku z tym zależności – by nie rzec układy – niekiedy wieloletnie. Praktyka pokazuje, że takie świadczenia nie zawsze są solidne. Mogą nawet powodować dodatkowe koszty na innych polach. Dotyczy to w dużej mierze zakupów. Klasztory mają zazwyczaj wielu zaprzyjaźnionych i bliskich dostawców, z którymi współpracują od niepamiętnych czasów. Wystarczy jednak porównać ich ofertę z kilkoma proponowanymi przez inne podmioty, a może okazać się, że nasz wypróbowany „znajomy” czy „przyjaciół” całkiem nieźle na nas zarabia – płacimy niewspółmiernie więcej, niż zazwyczaj płaci się za dane usługi. Tego typu przypadki obserwowane nagminnie przez rozmaite podmioty kościelne wręcz domagają się podejścia rynkowego. I to, paradoksalnie, w imię wierności ubóstwu! Jeśli zbieramy od wiernych pieniądze na wykonanie prac budowlanych przy kościele, uczciwość nakazuje dokonanie przejrzystego przetargu i wybranie – być może z udziałem szerszej komisji – faktycznie najkorzystniejszej oferty. Jest to dużo lepsze, niż zlecenie pracy naszej stałej, sprawdzonej „złotej rączce”, która wcale nie musi być – i zwykle nie jest! – najtańsza.

Niebezpieczne jest także nierealistyczne i nieroztropne podejście do pracy. Nie tylko św. Benedykt zalecał swym mnichom utrzymywanie się z pracy rąk własnych³. Czynił to także św. Franciszek, zebranie dopuszczając jako

³ Por. św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, rozdz. 48, 8.

sytuację wyjątkową⁴. Praca zarobkowa stanowi dla klasztorów kontemplacyjnych wielki problem. Jej dawne formy nie są dzisiaj rentowne. Konieczność przekwalifikowania budzi z kolei liczne opory. Co więc pozostaje? W praktyce, niestety – zajmowanie się pracą, która nie przynosi dochodów i oczekiwanie, że ktoś z zewnątrz wesprze dany klasztor. W takiej sytuacji znalazło się na przykład wiele sióstr zakonnych, które piekły hostie. Producenci oferujący ten produkt w wyższej jakości (lepiej opakowany, niekruszący się, dostarczony do odbiorcy) pozbawili siostry – wykorzystujące stare maszyny i przestarzałe technologie – dotychczasowych odbiorców. Prawa rynku! W pewnym stopniu można je ominąć, kierując się zasadą litości i dobroczynności. Na dłuższą metę nie jest to jednak ani możliwe, ani uczciwe. Jakie jest wyjście dla sióstr? Albo polepszenie oferty, albo przekwalifikowanie się. Obie opcje wymagają inwestycji, często daleko idących zmian – czy w procesie produkcji, czy wręcz w formie wykonywanej pracy. Zakłóca to dotychczasowy styl życia klasztornego. Wymaga też przekroczenia barier mentalnych, a także – większej pokory motywowanej troską o klienta. To, co było dotąd oczywiste, wymaga teraz wysiłku i często staje się przeszkodą nie do pokonania. Nic dziwnego, że podejmuje się próby ratowania sytuacji za pomocą rozmaitych pseudoteologii, które tak naprawdę mają usprawiedliwić niezaradność przełożonych klasztorów. W praktyce pseudoteologie te podważają jednak ostatecznie wiarygodność świadectwa osób konsekrowanych, sprawiając wrażenie, że w dzisiejszych czasach oczekują one jednak przywileju – utrzymania za zanoszoną modlitwę (i wiodą „cieplarniane” życie). Problem właściwej, wydajnej pracy zakonników jest dzisiaj bardzo aktualny. Obejmuje on zarówno umiejętne kształtowanie relacji zewnętrznych klasztoru, jak i jego organizację wewnętrzną. Wobec obecnych wyzwań konieczne jest szukanie nowych standardów i przemodelowanie współpracy ze świeckimi, a także zaangażowanie i odpowiedzialność osób zakonnych.

Warto w tym miejscu zatrzymać się właśnie nad sprawą współpracy osób zakonnych i świeckich. W ciągu wieków ukształtowała się w tej relacji wyraźna asymetria: świeccy są po to, aby utrzymać zakony – czy to poprzez datki i uposażenia, czy to przez dobrowolną pomoc. Czyż taka postawa nie jest kolejną, zakamuflowaną formą uprzywilejowania zakonów? Obecnie jednak coraz trudniej znaleźć osoby gotowe bezinteresownie zaangażować się we wspieranie danego klasztoru czy jego dzieła. W dobie gospodarki rynkowej ludzie liczą swój czas i energię. Przed podjęciem większości inicjatyw pytają, co z tego będą mieli. W związku z tym nie można już utrzymać dotychczasowej formu-

⁴ Por. św. Franciszek z Asyżu, *Reguła niezatwierdzona*, rozdz. 7; tenże, *Reguła zatwierdzona*, rozdz. 5.

ły zaangażowania świeckich w pomoc klasztorom. Owszem, istnieją osoby życzliwe i hojne – gotowe dać z siebie wiele, a nawet wesprzeć zakon sporą sumą pieniędzy. Jednakże w zdobywaniu sponsorów mamy coraz większą konkurencję. Pozyskiwanie środków od dobrodziejów jest coraz bardziej wyspecjalizowaną dziedziną, zwaną fundraisingiem w której prym wiodą Stany Zjednoczone. Nawet, jeśli opaci największych amerykańskich klasztorów są – i zresztą muszą być – skutecznymi fundraiserami, liczyć się muszą z nie-małą konkurencją, także ze strony instytucji dobroczynnych – i to dość często świeckich. Jest to jeszcze jeden wymiar wolnego rynku, jakże innego od placów i ulic, na których w późnym średniowieczu osiągalni swoje cele mendykanci. Wprawdzie świeccy zwykle ufają zakonnikom i zakonnikom i w dużym stopniu są gotowi wesprzeć ich finansowo, często jednak traktują ich jako osoby naiwne, nieznające wartości pieniądza czy zasad ekonomii. Nic dziwnego, że raz po raz zdarzają się przypadki wykorzystywania ekonomicznego podmiotów zakonnych przez sprytnych świeckich. To z kolei rodzi nieufność ze strony zakonów do współpracy ze świeckimi – wolą one jej po prostu nie podejmować. Oznacza to brak możliwości rozszerzenia własnych perspektyw ekonomicznych, jako że – jak już wspomnieliśmy – w dzisiejszych czasach trudno klasztorom bez pomocy świeckich poradzić sobie w sprawach ekonomicznych.

SZANSE

Zanim podsumujemy niniejsze rozważania, konieczna wydaje się jedna zasadnicza uwaga. Jak zauważają obserwatorzy współczesnej kultury, następuje w niej obecnie przełom. Kiedyś wartości związane z chrześcijaństwem – w tym zasadność życia zakonnego – były czymś oczywistym dla każdego uczestnika kultury europejskiej (czy szerzej, świata cywilizowanego), a dzisiaj już tak nie jest. Chrześcijaństwo stanowi tylko jeden z obszarów praktycznie czy intencjonalnie neutralnej światopoglądowo kultury. Istnienie zakonów nie jest już zatem stałym elementem ogólnej kultury, tak jak było przez wiele wieków tworzenia się naszej cywilizacji, do której powstania wydatnie przyczyniały się właśnie zakony. Obecnie są one takimi samymi podmiotami kultury i życia społecznego, jak każda inna organizacja. Coraz częściej ludzie nie wiedzą, w czym wyraża się specyfika życia zakonnego albo – co gorsza – o tym zapomnieli. Tym bardziej konieczne jest wyzwolenie się z resentymentów pozycji uprzywilejowanej i pokorne podjęcie działań odpowiednich do aktualnej sytuacji, w dużej mierze wynikających właśnie z zasad gospodarki rynkowej.

Może to być zaproszeniem do tworzenia nowej jakości ewangelicznego podejścia do spraw materialnych, a tym samym do składania wyrazistego i wiarygodnego świadectwa, tak bardzo potrzebnego w naszych czasach. Określić

by je można jako wiarygodne partnerstwo. Ostatnio podkreśla się, że organizacje non-profit też mają coś do zaoferowania partnerom biznesowym. Skoro dla coraz większej liczby osób we współczesnym świecie coraz mniej czytelną stają się wartości duchowe i religijne, stanowiące istotę życia konsekrowanego, klasztory mają do wyboru jedną z dwóch dróg: albo pozostaną one na marginesie cywilizacji (co ostatecznie oznaczać będzie ich śmierć i, w pewnym sensie, sprzeniewierzenie się ich misji w Kościele), albo spróbują się włączyć we współczesną kulturę – nie tracąc swej tożsamości, ale nawiązując kontakt ze światem na innych niż dotąd zasadach. Chodziłoby tu o przedstawienie takiej oferty, która pozwoliłaby wspólnocie zakonnej uzasadnić i zapewnić owocne funkcjonowanie w świecie. Jest to w istocie pytanie o misję każdej wspólnoty we współczesnym świecie – dokładniej zaś o to, jak chce w nim skutecznie realizować swój charyzmat. Udzielenie konstruktywnej odpowiedzi na to pytanie jest szansą na ocalenie – a nawet uwydatnienie w dyskretny sposób – ubóstwa jako wyrazistego znaku opowiedzenia się za Panem Jezusem. W ostatecznym rozrachunku będzie to bowiem zawsze oferta odnosząca się do dobra i sprawdzonych wartości. Ich wiarygodność – jak to bywa w sytuacji rynkowej – zależy od sposobu ich przedstawienia, a zwłaszcza od świadectwa życia osób zakonnych. Musi być ona na tyle mocna, by zdołała przełamać dotychczasowe stereotypy, pozwalając na przykład przezwyciężyć obawy o postawę zakonników uprawiających biznes i dostrzec szansę dla biznesu w tym, że zajmą się nim zakonnicy. Bez wątpienia jest to ogromne wyzwanie, czyż jednak nie na miarę Ewangelii? Czemu nie spojrzeć na nie w aspekcie ewangelizacji, pokazując, że można z heroiczną niekiedy uczciwością funkcjonować na rynku i odnosić sukcesy? Znamy zbyt wiele przykładów takiej uczciwej działalności osób świeckich, by nie mieć nadziei, że mogą ją podjąć również zakony⁵. Jest to niemały obszar potencjalnej pracy ascetycznej. Wystarczy uświadomić sobie wysiłek firm podejmowany w celu pozyskania klienta. Gdybyż zakonni (ale nie tylko zakonni) kaznodzieje z podobnym zaangażowaniem przystąpili do poprawy jakości głoszonych homilii, a duszpasterze – swojej oferty duszpasterskiej! Ktoś zapewne powie, że „Pan Jezus sam się obroni”. Jego głoszenie zostało jednak powierzone nam i mamy to robić najlepiej jak potrafimy. Dopiero wtedy Duch Święty będzie mógł nas w pełni wspomóc. Zbyt łatwo zwalniamy się z tego wysiłku, który jest czymś normalnym w pracy osób świeckich. O ileż więcej winniśmy go włożyć w przygotowanie naszej „oferty”, jeśli chcemy, by była ona nie tylko przyjęta przez ludzi, ale by uzasadniała też sens naszego istnienia we współczesnym świecie!

⁵ Wspomnijmy choćby wydaną rok temu w języku polskim autobiografię kanadyjskiego przedsiębiorcy Roberta Ouimeta. Zob. J.R. O u i m e t, „*Wszystko zostało wam powierzone...*” *Rozmowy z Yves Semen*, tłum. A. Graboń, M. Panz, Wydawnictwo AA, Kraków 2010.

Zmierzając dalej w tym kierunku, wchodzimy w zaskakujące, ale i fascynujące obszary, z których kilka przedstawimy poniżej. Nieoczekiwanie spotykają się w nich tradycyjne pojęcia duchowości z kategoriami rynkowymi. Jest to obszar otwarty, pozostający do zagospodarowania – a niniejszym jedynie sygnalizowany. Zapewne niektórych zgorszą przedstawione tu sugestie, innym jednak mogą ukazać perspektywę odnalezienia nadziei w niełatwych czasach gospodarki rynkowej.

ASCEZA A REGUŁY RYNKU

Nie proponuję tu bynajmniej ucieczki od Bożej Opatrzności czy popadania w jakąkolwiek formę pychy! Raczej pokorne pogodzenie się z faktem, że nie możemy za bardzo liczyć na pomoc ludzi. Każdy bowiem dba o własne interesy albo pozostaje obojętny. My mamy jednak ważną ofertę. Musimy więc uczynić wszystko, by została zauważona. Potrzebne są do tego środki, trzeba zatem wejść na rynek. Ponieważ tam rozgrywa się współczesność, musimy tam właśnie szukać kontaktu z innymi. Konieczne jest więc spełnienie przez nas podstawowych zasad gry rynkowej. Oferta musi być profesjonalna i racjonalna, musimy planować, kontrolować zgodność naszego działania z planami i ewentualnie je korygować. Nie będzie to możliwe bez spostrzegawczości i rozsądku – innymi słowy: bez ewangelicznej czujności. Niezbędna jest tu także samodyscyplina. Zaniechanie czy błąd mogą drogo kosztować. W klasztorach (a i w Kościele) wiele działań nie podlega żadnej weryfikacji. Jakie konsekwencje spotykają kaznodzieję za złą homilię? Jeśli jednak oferta klasztorного Domu Gości nie będzie atrakcyjna i rzetelna, ludzie z niej nie skorzystają. Podobnie jest z rekolekcjami czy publikacjami. Słabe propozycje nie spotykają się z zainteresowaniem. Komfort życia klasztorного sprawia, że wielu zakonników może przez lata oddawać się czemuś, co tak naprawdę nikomu nie służy. Nie jest to uczciwe wobec wielu ludzi świeckich, którzy muszą robić to, co zapewni utrzymanie. Oczywiście nie chodzi tu o czysty pragmatyzm. Istnieją przecież zagadnienia, którym trzeba się poświęcić, chociaż nie przynoszą korzyści ekonomicznych. Dobrze jednak rozeznaczyć (najlepiej z udziałem przełożonego), czy konkretne działanie zakonnika jest konieczne lub w jakim zakresie jest ono potrzebne. Marnotrawienie czasu stanowi również wykroczenie przeciw ślubowi ubóstwa.

WIARYGODNOŚĆ I MARKA

Coraz częściej poddawane jest analizom jedno z kluczowych pojęć rynku, jakim jest marka. W rynkowej grze nie chodzi bowiem tylko o zakup takiego

czy innego towaru przez konsumenta, ale o nawiązanie głębszej relacji przywiązania do całej linii towarów. Taka jest logika marki – jednego z zadziwiających „wynalazków” ludzkiej przedsiębiorczości. Żyjemy w towarzystwie marek rozmaitych towarów. Są one nie tylko znakiem i wyrazem oryginalności, ale i gwarancją bezpieczeństwa⁶. Marka jest wręcz niezbędnym instrumentem skutecznej i perspektywicznej obecności na rynku. Ponieważ rzeczywistość rynkowa coraz dogłębniej przenika naszą codzienność, nic dziwnego, że pojęcie marki pojawia się w zaskakujących nieraz obszarach. Jeden z bardziej wpływowych znawców tematu zestawia wręcz zjawisko marki z religią⁷. Sednem jakichkolwiek sensownych wywodów o marce jest wiarygodność. Na dłuższą metę żadne manipulacje czy zabiegi wizerunkowe nie są skuteczne. Marka musi być poparta faktyczną jakością. Jeśli tak, to mówiąc o marce, stoimy niemal w centrum życia zakonnego i mocy świadectwa. Choć może to brzmieć szokująco, tak święci, jak i pewne tradycje zakonne funkcjonują właśnie jako marka. Mówimy przecież o „benedyktyńskiej pracy” czy „franciszkańskim ubóstwie”. Jeśli tak właśnie popatrzymy na nasze propozycje skierowane do ludzi, na nasze klasztory – czy miejsca związane z zakonną tradycją – możemy zrozumieć i wykorzystać pewne mechanizmy funkcjonujące w dzisiejszym świecie, aby lepiej realizować swoją misję. Dostrzeżemy wtedy, jak ważny jest wizerunek klasztoru i promocja podejmowanego przez nas dzieła – w praktyce ważny bywa każdy szczegół. To dzięki nim rodzą się przywiązanie, lojalność – ostatecznie zaś poczucie wspólnoty. Nic nowego. Może trzeba wyzbyć się kompleksów, odkrywając, że w istocie współczesność oferuje nam to, co od dawna mamy? Czy jednak potrafimy tym właściwie zarządzać? Świeccy specjaliści od brandingu niejednokrotnie mogą nas zawstydzić, jeśli porównamy ich zaangażowanie i pomysłowość w kreowaniu i sprzedawaniu produktów z naszym podejściem do wartości, których jesteśmy kustoszami i depozytariuszami. Nie chodzi bynajmniej o uczynienie przedmiotu marketingu z Tajemnicy, która stanowi sens naszego życia, ale o uświadomienie sobie ludzkich potrzeb i tęsknot, na które możemy odpowiedzieć dużo pełniej niż najbardziej markowe produkty. Czy jednak jesteśmy tego świadomi? Właściwa troska o powierzone nam dziedzictwo – jak i właściwe nim zarządzanie – w pełni wpisuje się w ślub zakonnego ubóstwa.

⁶ Por. S. A n h o l t, *Sprawiedliwość marek. Jak branding miejsc i produktów może uczynić kraj bogatym, dumnym i pewnym siebie*, tłum. M. Hereźniak, M.A. Boruc, Instytut Marki Polskiej, Warszawa 2006, s. 9.

⁷ Por. M. L i n d s t r o m, *Brand sense. Marka pięciu zmysłów*, tłum. B. Sałbut, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2009, s. 205-239.

WSPÓLNOTA I ZARZĄDZANIE

Aby sprostać wymogom gospodarki rynkowej, firma musi być właściwie zarządzana. W przeciwnym wypadku nie sprosta konkurencji i nie utrzyma się na rynku. Zarządzanie to złożony i delikatny proces łączący sferę ekonomii ze sferą ludzką. Już z tego względu wydaje się intrygującym wyzwaniem duchowym. Jego odniesienia eklezjologiczne są aż nazbyt oczywiste. Odpowiednio rozumiane może być uznawane za przedłużenie Tajemnicy Wcielenia. Wypracowywane w każdym klasztorze dobro musi być odpowiednio zarządzane. To także jeden z wymogów ślubu ubóstwa. Zarządzanie polega na budowaniu określonych relacji ukierunkowanych na określony cel. Bez wątplenia w procesie tym ważny jest przełożony (i ślub posłuszeństwa, którym związani są zakonnicy). Równie ważna wydaje się jednak wspólnota – czyli zespół, który ma podjąć depozyt dobra złożony w danym klasztorze. Sposób zarządzania klasztorami określają reguły, konstytucje oraz Kodeks Prawa Kanonicznego. Warto w tym miejscu wskazać podkreślić, że świadomość określonych i wymiernych celów bardzo sprzyja budowaniu wspólnotowości. Jeśli wiadomo co, jak i kiedy należy zrobić, istnieje szansa, że rzeczywiście zostanie to zrobione. Niestety, często także w klasztorach się zdarza, że zakonnicy nie wiedzą (czy raczej nie czują w praktyce), jaki jest główny cel funkcjonowania ich wspólnot. Każdy sobie coś tam robi – raczej na własną rękę i dla własnej chwały. Czy jednak w ten sposób optymalnie wykorzystujemy powierzone nam środki i możliwości, niech pozostanie kolejnym pytaniem do rachunku sumienia z wierności ślubowi ubóstwa. W takim kontekście konieczna jest nie tylko wcześniejsza refleksja nad naszą tożsamością – jednakże rozumianą nie abstrakcyjnie, lecz sprowadzoną do konkretnego tu i teraz – ale i wypracowanie odpowiednich procedur decyzyjnych, wykonawczych i kontrolnych. Przy takiej organizacji pracy klasztornej nie tylko możemy świadomie osiągać zamierzone efekty, ale stwarzamy też optymalne warunki rozwoju każdemu z członków wspólnoty. O tym, że taki styl zarządzania jest dzisiaj nie tylko możliwy, ale i bardzo potrzebny, świadczą inicjatywy podejmowane w tym zakresie przez znaczące w świecie firmy⁸. Bez wątplenia jest to obszar, w którym teologia i praktyka życia zakonnego mogą się dzisiaj rozwinąć.

POMOC INNYM – UCZESTNICTWO

Częstym argumentem za ubóstwem jest bliskość z ludźmi ubogimi. Rezygnacja z uprzywilejowanej pozycji materialnej ma nas czynić solidarnymi z najuboż-

⁸ Znamienną analizą tego zagadnienia jest praca Ryszarda Stockiego, Piotra Prokopowicza i Grzegorza Żmudy *Pełna partycypacja w zarządzaniu* (Wolters Kluwer Polska, Kraków 2008).

szymi i wiarygodnymi dla nich świadkami Dobrej Nowiny. Przypomnijmy, że – jak wspominaliśmy poprzednio – realia gospodarki rynkowej mogą być konkretną płaszczyzną takiej właśnie solidarności. Być ubogim dzisiaj to znaleźć się na marginesie rzeczywistości rynkowej. Nie sposób też pomóc ubogim bez odniesienia się do rynku. Szukanie dobrodziej, sponsorów, wszelkie kwestowanie, są to działania przypominające zbieranie okruszyn ze stołu bogacza. Klasztory od najdawniejszych czasów były miejscem świadczenia dobroczynności z tej racji, że miały warunki do zaoferowania szerokiego wsparcia, nie tylko materialnego i socjalnego. Przypomniał o tym Benedykt XVI w swej encyklice *Deus caritas est* (por. nr 23). Wobec bezwzględnej niekiedy walki rynkowej tym korzystniejsze wydaje się istnienie silnych podmiotów niezapominających o najbardziej potrzebujących. Jeśli wyłączamy się z tej gry poprzez niewłaściwie rozumiane ubóstwo, być może pozbawiamy ubogich wsparcia; nie otrzymają przecież od bezwzględnych graczy rynkowych nastawionych wyłącznie na własny zysk. W tym kontekście ubóstwo zakonne byłoby zatem tożsame z troską o osoby wykluczone i z takim „rozcąganiem” przestrzeni rynku, by i one mogły skorzystać z oferowanych w niej dóbr. Najłatwiej jest bowiem doraźnie zaspokoić potrzeby ubogich, dając im zupełną czy nawet jałmużnę – z pozycji tego, który ma. To jednak w pewnym sensie wyrafinowana forma uprzywilejowania. Już lepiej razem żebrać. Najwłaściwsze wobec tego wydaje się „podnoszenie” potrzebujących do poziomu równego z dającymi poprzez pomoc w staniu się pełnoprawnym uczestnikiem gry rynkowej. To klasyczne dawanie wędki zamiast dawania ryby. Nie jest łatwe – ale czyż w tym wyzwaniu nie odnajdujemy istoty ślubu ubóstwa: solidarności „aż do końca”? O wadze problemu świadczą tłumy ustawiające się w kolejkach do klasztornych jadalni po darmowe zupki i niewielka liczba chętnych do podjęcia pracy pozwalającej samodzielnie zarobić na utrzymanie. Demoralizacja ubogich to wielki problem społeczny, zakony same go nie rozwiążą. Ale czyż nie powinny być one, jak wielokrotnie miało to miejsce w historii, awangardą środowisk realizujących program kompleksowego, perspektywicznego przeciwdziałaniu ubóstwu? Można – i trzeba to czynić – poprzez promocję postaw prospołecznych, formowanie liderów, wreszcie – tworzenie miejsc pracy. Wspólnota zakonna wydaje się najwłaściwszym środowiskiem promującym odpowiedzialne i gospodarcze podejście do dóbr materialnych. Dzielenie się posiadanym dobrem w przestrzeni działań społeczno-twórczych jest szansą na faktyczne pomnożenie tego dobra, a nie tylko na jego jednorazową konsumpcję.

W podobny sposób można by ukazywać duchowe aspekty takich pojęć, jak komercja, konsumpcja czy konkurencja, ale i świętowanie – oraz wielu innych. Być może jest to temat do podjęcia i rozwinięcia w ramach jakiegoś szerszego projektu, który można by roboczo zatytułować: „Duchowości w epoce rynkowej”. Podsumowując powyższe rozważania, trzeba stwierdzić, że pew-

ne procesy są nieodwracalne. Jeśli wierzymy w obecność Ducha Świętego w Kościele, nie pozostaje nam nic innego, jak twórcze, pełne nadziei i miłości zaangażowanie w tę rzeczywistość, w której przychodzi nam żyć. Tak przecież powstawała i kształtowała się Tradycja, do której należą też śluby zakonne, a którą musimy nie tylko podtrzymać, ale i przekazać następnym pokoleniom.

Kard. Reinhard MARX

UBÓSTWO W SPOŁECZEŃSTWIE DOBROBYTU?

O partnerskie zaangażowanie Kościołów
oraz instytucji europejskich w walkę z ubóstwem w Unii Europejskiej

Ten, kogo odsuwa się na margines, na kogo nie zwraca się uwagi, komu odmawia się podstawowego szacunku, kto wszędzie znajduje zamknięte drzwi – jest wykluczony, a inni ludzie lekceważą jego niezbywalną godność Bożego stworzenia. W Unii Europejskiej powinna powszechnie obowiązywać zasada, że nikt nie jest zbędny, o nikogo nie jest za dużo. Mieszkańcy Unii nie są drużyną piłkarską, która ma swój pierwszy skład i ławkę rezerwowych; Unia nie jest również zakładem przemysłowym ze stałymi i sezonowymi pracownikami.

Głębokie ubóstwo spotykane jest również na początku drugiego dziesięciolecia dwudziestego pierwszego wieku w wolnych i zasobnych społeczeństwach Europy, gdzie jaskrawo kontrastuje z dominującym bogactwem i dobrobytem dużych grup ludności. Stanowi to zaprzeczenie zagwarantowanego – w wielu wypadkach również konstytucyjnie – prawa do społecznej sprawiedliwości. Ubóstwo, jeśli nie jest przedmiotem wolnego wyboru, wyrazem pragnienia alternatywnego sposobu życia, prowadzi do rozgoryczenia i do społecznej niezgody. Od początków nowożytności sprzeczność, jaką jest występowanie ubóstwa w społeczeństwach dobrobytu, stawała się coraz silniejszym motywem działań podejmowanych przez państwo. Kościół natomiast zawsze uważał troskę o los ubogich za swoje zadanie, należała ona do istoty jego samozrozumienia. Dlatego Kościoły i władze państwowe współpracują dziś ściśle w udzielaniu pomocy ludziom potrzebującym i cierpiącym nędzę. Współpraca ta przyjmuje różne formy, zależne od tradycji związków polityki i religii czy Kościoła i państwa w poszczególnych krajach członkowskich Unii Europejskiej, lecz zasada współdziałania w walce z ubóstwem w europejskich państwach dobrobytu jest powszechnie uznawana. W okresie jednoczenia się Europy należy jednak dążyć do tego, aby owo współdziałanie – a nie działanie przeciwko sobie nawzajem – było nadal rozwijane na szczeblu europejskim. Podstawę do tego może stanowić artykuł 17. Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej dotyczący podejmowania przez Unię dialogu z Kościołami i wspólnotami religijnymi, dialogu będącego punktem wyjścia konstruktywnego współdziałania również na płaszczyźnie europejskiej¹. Niewątpliwie instytucje europejskie, a zwłaszcza

¹ Zob. Wersja skonsolidowana Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej, art. 17, „Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej” wyd. pol., t. 53, 30 III 2010, s. 55.

Komisja Europejska, mogłaby uczynić na tej drodze bardziej zdecydowane kroki. Najnowszym przykładem pewnej rezerwy jest komunikat Komisji z 16 grudnia 2010 roku dotyczący europejskiej platformy współpracy w zakresie walki z ubóstwem i wykluczeniem społecznym².

W tym kontekście działania związane z europejskim rokiem walki z ubóstwem i wykluczeniem społecznym, próby zrozumienia postawy Kościoła wobec ubóstwa i jego zwalczania oraz inne propozycje Komisji europejskiej należy uznać za przejaw dobrej woli i wezwanie do zacieśnienia współpracy na rzecz wspólnego dobra.

2010 – EUROPEJSKI ROK WALKI Z UBÓSTWEM I WYKLUCZENIEM SPOŁECZNYM

22 października 2008 roku Parlament Europejski oraz Rada Europy przyjęły rezolucję o ogłoszeniu roku 2010 europejskim rokiem walki z ubóstwem i wykluczeniem społecznym. Najważniejsze jego cele obejmowały pogłębienie społecznej świadomości w tym zakresie oraz odnowienie zaangażowania Unii Europejskiej i jej członków w walkę z ubóstwem i społecznym wykluczeniem. Główną zasadą roku 2010 miało być oddanie głosu tym, którzy doświadczają ubóstwa i wykluczenia społecznego, aby mogli wyrazić swoje troski, oraz zachęcenie obywateli Europy i wszystkich zainteresowanych stron do zmierzenia się z tymi trudnymi tematami. Organizacje społeczeństwa obywatelskiego, w tym Kościoły i ich organizacje charytatywne, a także ich partnerzy społeczni, zostały wezwane do podejmowania inicjatyw związanych z rokiem 2010.

Europejski rok walki z ubóstwem i wykluczeniem, zakończony 31 stycznia 2010, stanowił więc dobrą okazję, aby przypomnieć również w kontekście instytucji europejskich o zasadzie współdziałania Kościołów i organów państwowych, poddać ponownej ocenie jego konkretne formy i zastanowić się nad możliwymi ulepszeniami. Pod koniec września 2010 roku Caritas Europa, Europejska Federacja Diakonii, Komisja do spraw Kościoła i Społeczeństwa Konferencji Kościołów Europejskich oraz Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej sporządziły raport dotyczący przeciwdziałania ubóstwu w Europie. Zawarta w nim analiza fenomenu ubóstwa w europejskich państwach dobro-

² Zob. Komunikat Komisji do Parlamentu Europejskiego, Rady, Europejskiego Komitetu Ekonomiczno-Społecznego oraz Komitetu Regionów *Europejska platforma współpracy w zakresie walki z ubóstwem i wykluczeniem społecznym: europejskie ramy na rzecz spójności społecznej i terytorialnej*, nr 3.1, s. 6, EUR-lex – 52010DC0758 – PL, <http://eur-lex.europa.eu/>.

bytu, a także propozycje inicjatyw na poziomie Unii Europejskiej zasługują na rozpowszechnienie i zainteresowanie³.

W państwach członkowskich Unii Europejskiej za zagrożone ubóstwem uważa się osoby, które uzyskują mniej niż 60% mediany dochodu. Zgodnie z tym kryterium w roku 2008 w Unii Europejskiej ponad osiemdziesiąt milionów ludzi żyło poniżej granicy ubóstwa. Jest to 16,5% ludności Unii, czyli więcej niż populacja Niemiec. W tym samym roku około 8% czynnej zawodowo ludności zostało zaliczonych do grupy tak zwanych „pracujących ubogich” (ang. *working poor*). Dalszym 8% ludności brakuje podstawowych dóbr, takich jak telefon czy wystarczające ogrzewanie; w najuboższych krajach Unii proporcja ta przekracza 30%. Według innego uznanego kryterium ubóstwa 9% ludności Europy było wówczas dotkniętych ubóstwem, to znaczy mieszkało w gospodarstwach domowych, w których nikt przez dłuższy czas nie był zatrudniony. Wszystkie te liczby pokazują, że zjednoczona Europa, ten bogaty obszar ziemi, wciąż daleka jest od spełnienia swoich własnych standardów. Wykluczenie najuboższych i najsłabszych stanowi zaś jeden z najważniejszych aspektów jej podstawowego dylematu. Papież Benedykt XVI pokreślił to dobitnie w homilii wygłoszonej 6 listopada 2010 roku w Santiago de Compostela: „Pozwólcie, że z tego miejsca powiem o chwale człowieka i przestrzegę przed zagrożeniami dla jego godności, jakimi są odarcie go z jego pierwotnych wartości i bogactw, usuwanie na margines najsłabszych i najuboższych czy zadawanie im śmierci. Nie można czcić Boga, nie troszcząc się o człowieka, który jest Jego dzieckiem; nie można też troszczyć się o człowieka, nie zadawszy sobie przedtem pytania, kim jest jego Ojciec, i nie odpowiedziawszy sobie na pytanie o Niego. Europa nauki i technologii, Europa cywilizacji i kultury musi być jednocześnie Europą otwartą na transcendencję i na braterstwo z innymi kontynentami, na Boga żywego i prawdziwego, poczynając od żywego i prawdziwego człowieka”⁴.

UBÓSTWO I WALKA Z UBÓSTWEM W BOGATYM SPOŁECZEŃSTWIE STANOWISKO KOŚCIOŁA

W Kościele katolickim i jego nauczaniu społecznym, przedstawionym w dokumentach soborowych, encyklikach i listach papieskich oraz dokumentach sygnowanych przez biskupów, temat ubóstwa zajmuje dużo miejsca. Pismo

³ Zob. *«Do Not Deny Justice to Your Poor People» (Exodus 23, 6). Proposals for Combating Poverty and Social Exclusion in the EU*, <http://www.comece.eu/>.

⁴ B e n e d y k t XVI, *Nie można czcić Boga, nie troszcząc się o człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na Placu Obradoiro z okazji Jubileuszowego Roku św. Jakuba, Santiago de Compostela, 6 XI 2010), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 31(2010) nr 12, s. 29.

Święte zaświadcza o szczególnej trosce Boga o ubogich i cierpiących (por. Mt 25, 31-46). Należy tutaj przypomnieć ogólne zarysy nauczania Kościoła w tym zakresie. Ubóstwo w naszych bogatych społeczeństwach jest skandalem zwłaszcza dlatego, że stanowi naruszenie godności człowieka. Kościół jest oczywiście świadomy, że „istnieje także ubóstwo będące cnotą, którą należy pielęgnować i wybierać w sposób dobrowolny, jak czyniło to bardzo wielu świętych, i istnieje nędza będąca często wynikiem niesprawiedliwości i powodowana przez egoizm, która prowadzi do biedy i głodu oraz budzi konflikty”⁵. Te dwa rodzaje ubóstwa nie powinny być ze sobą mylone. Niewątpliwie wybrane w sposób wolny ubóstwo przyjmujące postać świadectwa ma wysoką wartość moralną i profetyczną, szczególnie w państwie dobrobytu. Faktu tego nie wolno jednak w żadnym wypadku wykorzystywać jako usprawiedliwienia społecznej nędzy czy nawet jej milczącego dopuszczenia. „Kościół, głosząc słowo Boże, zdaje sobie sprawę, że trzeba «starać się znaleźć ‘korzystną równowagę’ między ubóstwem, ‘które należy wybrać’, i ubóstwem, ‘które trzeba zwalczać’», odkrywając «na nowo umiar i solidarność jako wartości ewangeliczne a jednocześnie uniwersalne. [...] Oznacza to konieczność wyboru sprawiedliwości i umiaru»”⁶.

Istotę kwestii społecznej naszych czasów stanowi „różnica między tymi, którzy z punktu widzenia życia społecznego są «wewnątrz» a tymi, którzy znajdują się «na zewnątrz»; włączenie albo wykluczenie”⁷. Ten, kogo odsuwa się na margines, na kogo nie zwraca się uwagi, komu odmawia się podstawowego szacunku, kto wszędzie znajduje zamknięte drzwi – jest wykluczony, a inni ludzie lekceważą jego niezbywalną godność Bożego stworzenia. W Unii Europejskiej powinna natomiast powszechnie obowiązywać zasada, że nikt nie jest zbędny, o nikogo nie jest za dużo. Mieszkańcy Unii nie są drużyną piłkarską, która ma swój pierwszy skład i ławkę rezerwowych; Unia nie jest również zakładem przemysłowym ze stałymi i sezonowymi pracownikami.

Każdy, kto znajdzie się na terytorium któregośkolwiek z dwudziestu siedmiu państw członkowskich Unii Europejskiej, ma niezbywalne prawo do traktowania odpowiadającego godności człowieka. Ten punkt widzenia nie może być właściwy tylko chrześcijanom, musi to być również punkt widzenia wszystkich mieszkańców Unii. Słusznie mogą się oni chlubić tym, że wraz z wejściem w życie Traktatu z Lizbony zaczęła obowiązywać Karta praw podstawowych. Ściśle rzecz biorąc, powodem do zadowolenia, czy nawet do radości, jest pierwszy artykuł tej karty: „Godność ludzka jest nienaruszalna. Musi być szanowa-

⁵ T e n ż e, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, nr 107.

⁶ Tamże.

⁷ Kard. R. M a r x, *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen*, Pattloch, München 2008, s. 109 (tłum. fragm. – P. M.).

na i chroniona”⁸. Wszelkie działania polityczne instytucji europejskich, a także instytucji państw członkowskich, muszą się nim kierować; nie mogą go pomijać również działania gospodarcze w ramach wspólnego rynku.

To oczywiste, że gospodarka powinna pozostać konkurencyjna na arenie międzynarodowej, również dlatego, by stworzyć finansowe podstawy pomocy społecznej. Z tego też powodu ważny jest wzrost odpowiedzialności i wzmacnianie inicjatywy gospodarczej jednostek. Zbyt wielkie długi oraz wysokie deficyty gospodarstw domowych zakłócają równowagę pokoleń i zagrażają systemowi pomocy społecznej. Dlatego odpowiedzialne postępowanie w zakresie finansów publicznych jest niewątpliwie sprawą priorytetową. Jednakże – i w tym miejscu przywołajmy jeszcze raz nowy traktat o Unii Europejskiej – celem Unii jest wysoce konkurencyjna i jednocześnie społecznie odpowiedzialna gospodarka rynkowa⁹. Oznacza to poszukiwanie możliwości zrównoważenia tych atrybutów europejskiego wariantu gospodarki rynkowej.

Pojęcie „europejskiej społecznej gospodarki rynkowej” powinno zostać w przyszłości silnie zaakcentowane. Można się przy tym opierać na podobnie brzmiących sformułowaniach w konstytucjach Niemiec i Polski¹⁰. Koncepcja ta jest ciekawsza niż „strategia lizbońska” czy też strategia „EU 2020”. Nie wyznacza ona gospodarce Unii Europejskiej konkretnych strategicznych celów, lecz umocowuje je w wartościach, które w znacznej części wywodzą się z tradycji Europy.

Wartości te nie wywołują żadnych następstw, jeśli nie znajdują oddźwięku w ludzkim sercach. Ludzie jednak muszą mieć szansę, by serce okazać. Dlatego przestrzeganie wpisanej również do traktatów europejskich zasady pomocniczości jest tak ważne. Z tego samego powodu Kościół głosi, że również w zwalczaniu ubóstwa pierwszeństwo winna mieć swobodna inicjatywa jednostek. Ludzie będący w potrzebie powinni móc uzyskać pomoc najpierw od członków rodziny, sąsiadów, członków lokalnej społeczności, przyjaciół ze stowarzyszeń, do których należą, i kolegów z pracy. Instytucje państwowe, a także kościelne, powinny wkraczać dopiero wtedy, gdy obciążenie długo-

⁸ Karta praw podstawowych Unii Europejskiej, rozdz. 1, art. 1, <http://www.kartaprawpodstawowych.org.pl/>.

⁹ Por. Traktat z Lizbony zmieniający Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską podpisany w Lizbonie 13 grudnia 2007 roku, art. 2, 3, „Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej” wyd. pol., t. 50, 17 XII 2007, s. 42.

¹⁰ W artykule dwudziestym niemieckiej ustawy zasadniczej Republika Federalna Niemiec została określona jako „federacja demokratyczna i społecznie odpowiedzialna”. Artykuł dwudziesty Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej głosi: „Społeczna gospodarka rynkowa oparta na wolności działalności gospodarczej, własności prywatnej oraz solidarności, dialogu i współpracy partnerów społecznych stanowi podstawę ustroju gospodarczego Rzeczypospolitej Polskiej” (tekst uchwalony w dniu 2 kwietnia 1997 roku przez Zgromadzenie Narodowe, zob. <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm>).

trwałym spełnianiem tego zadania lub jego trudnością staje się zbyt duże dla samej zainteresowanej osoby lub jej bliskich. Bez odnowienia kultury wsparcia ubóstwo i społeczne wykluczenie w zasobnych społeczeństwach będą wprawdzie biurokratycznie obsługiwane czy też zarządzane, lecz nie będą mogły zostać usunięte; ubóstwo bowiem to o wiele więcej niż materialny niedostatek.

PROPOZYCJA DLA INICJATORÓW
EUROPEJSKIEJ PLATFORMY WSPÓŁPRACY W ZAKRESIE WALKI
Z UBÓSTWEM I WYKLUCZENIEM SPOŁECZNYM

Ubóstwo ma wiele aspektów. Wskazuje na to wspomniany raport Kościołów i organizacji kościelnych. Obok materialnego istnieją też emocjonalne, relacyjne i duchowe oblicza ubóstwa¹¹.

W komunikacie o utworzeniu europejskiej platformy współpracy w zakresie walki z ubóstwem i wykluczeniem społecznym nie wspomina się o duchowym wymiarze ubóstwa, również ten tekst rozpoczyna się jednak od stwierdzenia, że ubóstwo jest wieloaspektowe i „obejmuje brak dochodów i wystarczających środków materialnych potrzebnych do godnego życia, nieodpowiedni dostęp do podstawowych usług, takich jak opieka zdrowotna, mieszkalnictwo i edukacja; wykluczenie z rynku pracy i niska jakość pracy”¹². Dokument przedstawia inicjatywy partnerskie na szczeblu narodowym i europejskim, które w grudniu 2010 roku zostały przyjęte do realizacji przez europejskie organy wykonawcze w celu umożliwienia państwom członkowskim osiągnięcia określonego przez Radę Europy w czerwcu 2010 roku celu, którym jest zmniejszenie do roku 2020 liczby ubogich o dwadzieścia milionów osób¹³.

Prawie zawsze zejście do strefy ubóstwa zaczyna się od utraty pracy i – pomijając przysłowiową wygraną na loterii – zatrudnienie jest najważniejszym czynnikiem pozwalającym tę strefę opuścić. Gdyby więc udało się Unii Europejskiej, tak jak zamierza, do roku 2020 podnieść poziom zatrudnienia do 75% zdolnych do pracy mieszkańców, byłby to niewątpliwie najważniejszy i największy krok w kierunku wydzwignięcia z ubóstwa dwudziestu milionów ludzi w Europie. W listopadzie 2010 roku w Unii Europejskiej 10,2% populacji pozostawało bez pracy¹⁴. Liczba ta nie uwzględnia osób, które wsku-

¹¹ Por. „*Do Not Deny Justice to Your Poor People*”, s. 20n.

¹² *Europejska platforma współpracy w zakresie walki z ubóstwem i wykluczeniem społecznym: europejskie ramy na rzecz spójności społecznej i terytorialnej*, nr 3.1, s. 6.

¹³ Por. Konkluzje Rady Europejskiej z 17 czerwca 2010, Załącznik I, s. 12, <http://www.consilium.europa.eu/>.

¹⁴ Zob. „Eurostat Newsrelease. Euroindicators” 6(2011), 7 I 2011, <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/>.

tek wolnego wyboru albo rozczarowania wycofały się z oficjalnego rynku pracy. Dwadzieścia trzy miliony dwieście pięćdziesiąt tysięcy mężczyzn i kobiet w wieku aktywności zawodowej szukało wówczas pracy. Było to o sześćset tysięcy więcej niż w tym samym miesiącu poprzedniego roku. To negatywne zjawisko jest przejawem kryzysu gospodarczego i pokazuje, jak trudno będzie osiągnąć cele wyznaczone na rok 2020.

Szczególnie przygnębiająca jest liczba bezrobotnych młodych ludzi. Bezrobocie młodzieży w Unii Europejskiej w roku 2010 podwoiło się w porównaniu z rokiem poprzednim. W styczniu 2011 roku Europejski Urząd Statystyczny (Eurostat) ogłosił, że w listopadzie roku 2010 co piąty młody człowiek (21%) między piętnastym a dwudziestym czwartym rokiem życia pozostawał bez pracy. Najniższy poziom bezrobocia występował w Holandii (8,4%), Niemczech (8,6%) i Austrii (10,3%), a najwyższy w Hiszpanii (43,6%), na Słowacji (36,6%) i Litwie (35,2%)¹⁵. Dokument roboczy Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju podał niedawno liczbę piętnastu milionów bezrobotnych młodych ludzi w krajach członkowskich¹⁶ – o cztery miliony więcej niż w roku 2007. Autorzy tego dokumentu przewidują, że bezrobocie młodzieży utrzyma się na tym wysokim poziomie co najmniej przez dwa lata. Nawiasem mówiąc, z pewnością nie zachodzi bezpośredni związek między faktem, że Światowe Dni Młodzieży zostały zaplanowane w kraju, w którym bezrobocie młodzieży jest najwyższe wśród krajów rozwiniętych, jednakże Światowe Dni Młodzieży 2011 w Hiszpanii i w Madrycie stanowią dla Kościoła i dla Ojca Świętego sposobność, by podjąć temat światowego skandalu bezrobocia ludzi młodych. Za przytoczonymi liczbami kryją się zbyt wielkie życiowe załamania i gorycz zbyt wielu młodych nie tylko w bogatej Europie, lecz także w innych krajach świata. W tym kontekście stają się słowa papieża Benedykta XVI w Encyklice *Caritas in veritate*: „Tak więc każda decyzja ekonomiczna ma konsekwencję o charakterze moralnym”¹⁷.

Wobec kryzysu gospodarczego, lecz także w związku ze zmianami demograficznymi w europejskich społeczeństwach dobrobytu, przystosowania do nowych zadań wymagają także systemy pomocy społecznej. System rent i emerytur musi zostać zreformowany wszędzie, gdzie to możliwe, aby zapobiec ubóstwu osób starszych. W cytowanym komunikacie Komisja Europejska zwraca uwagę na „aktywność osób starszych”, zalecając w szczególności „stwarzanie warunków umożliwiających starszym pracownikom dłuższe pozostanie na rynku

¹⁵ Zob. tamże.

¹⁶ Zob. S. S c a r p e t t a, A. S o n n e t, T. M a n f r e d i, *Rising youth employment during the crisis: How to prevent negative long-term consequences on a generation?*, „OECD Social, Employment and Migration Papers”, nr 106, 14 IV 2010.

¹⁷ B e n e d y k t XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, nr 37.

pracy”¹⁸. Rosnące koszty opieki stanowią dodatkowe finansowe obciążenie systemu opieki zdrowotnej. Dlatego z zadowoleniem należy przyjąć wysuniętą przez Komisję Europejską propozycję dokonania oceny efektywności nakładów na opiekę zdrowotną oraz opracowania europejskich ram odniesienia „na rzecz zapewniania jakości usług społecznych na poziomie sektorowym, w tym w obszarze usług w zakresie opieki długoterminowej i bezdomności”¹⁹.

Ubóstwo jest następstwem bezrobocia, a bezrobocie – skutkiem niewłaściwego systemu wychowania i kształcenia. Najważniejszym zatem długoterminowym wkładem Europy w zwalczanie ubóstwa i wykluczenia będzie – od strony polityki – osiągnięcie oświatowych celów strategii gospodarczej Rady Europejskiej z 17 czerwca 2010 roku, niezbyt szczęśliwie nazwanej „EU 2020”. Zakłada ona, że do roku 2020 odsetek osób przerywających edukację, których obecnie jest 16-15%, zostanie zmniejszony do 10%. Ponadto w roku 2020 40% rocznika powinno skończyć studia uniwersyteckie. Uzasadnienie tego celu jest proste: poziom bezrobocia wśród osób z dyplomem uniwersyteckim wynosi około 4%, w przypadku osób, które nie ukończyły szkoły średniej, sięga on średnio 10%²⁰. Należy jeszcze poczekać na konkretne ustalenia instytucji europejskich i państw członkowskich co do sposobu osiągnięcia tych celów, może się jednak okazać, że istniejącym systemom kształcenia będzie coraz trudniej towarzyszyć młodym ludziom, a zwłaszcza młodzieży zmarginalizowanej, we włączaniu się w dorosłe życie w społeczeństwach postindustrialnych.

W wielu państwach europejskich szkoły i uniwersytety prowadzone są przez Kościoły. Byłoby rzeczą pożądaną i pozytywnym sygnałem, gdyby mogły się one przyczynić do zasadniczo wcześniejszej realizacji oświatowych celów strategii EU 2020. Nowe formy współpracy wydają się możliwe i wskazane. Potrzebujemy europejskiej „szybkiej ścieżki” kształcenia. Dzisiejsi młodzi bezrobotni nie mogą czekać dziesięciu lat.

Nie tylko jednak szkoły i uniwersytety są źródłem wykształcenia – źródłem pierwszym i podstawowym pozostaje rodzina, rodzice i rodzeństwo. Istnieje też wciąż niedoceniany obszar kształcenia nieformalnego, prowadzonego często przez wolontariuszy. Rok 2011 mógł więc zostać ogłoszony Europejskim Rokiem Wolontariatu. W podobnym kierunku zmierza także rząd węgierski, który w ramach swojej prezydencji Rady Unii Europejskiej zaproponował jak najszybsze ogłoszenie roku rodziny.

Należy wreszcie wspomnieć, że Komisja Europejska, przedstawiając inicjatywę powołania platformy współpracy w zakresie walki z ubóstwem i wyklucze-

¹⁸ *Europejska platforma współpracy w zakresie walki z ubóstwem i wykluczeniem społecznym: europejskie ramy na rzecz spójności społecznej i terytorialnej*, nr 3.1, s. 8.

¹⁹ Tamże, nr 3.1, s. 9.

²⁰ Zob. *Education at a Glance 2010: OECD Indicators*, <http://www.oecd.org/edu/eag2010>.

niem społecznym, zapowiedziała udzielenie wsparcia inicjatywom partnerskim, zachęcając do współpracy nie tylko z organami szczebla krajowego, regionalnego i lokalnego oraz partnerami społecznymi, lecz także z organizacjami pozarządowymi, będącymi „stroną systematycznego dialogu z organami władzy publicznej. [...] Dlatego też ważne jest wzmocnienie i stabilizacja partnerstw”²¹. Nie można nie poprzeć tego życzenia. Pozostaje jednak niezrozumiałe, dlaczego Komisja Europejska właśnie w tym kontekście nie uważa za konieczne uwzględnienia szczególnego wkładu Kościołów oraz ich instytucji służebnych i charytatywnych właśnie w dzieło walki z ubóstwem, dlaczego nie dostrzega ich jako możliwych partnerów, ani nawet nie czyni do nich pośredniej aluzji. Wspomniany artykuł 17 Traktatu o funkcjonowaniu Unii Europejskiej stworzył bezdyskusyjne podstawy do takiej współpracy. Obrady Parlamentu Europejskiego i Rady Europejskiej, w tym jej Komitetu Ekonomiczno-Społecznego, powinny stworzyć sposobność usunięcia tego uchybienia.

*

Ubóstwo i wykluczenie społeczne w europejskich społeczeństwach dobrobytu stanowią niezaprzeczalny fakt. Są one również zgorszeniem (gr. skandalon). Kościół ze swoją nauką społeczną przyczynia się praktycznie i duchowo do jego zwalczania – co należy do istoty samozrozumienia Kościoła. Instytucjom europejskim, które wraz z państwami członkowskimi Unii Europejskiej postanowiły zmniejszyć do roku 2020 liczbę ubogich w Europie o dwadzieścia milionów, powinno zależeć na budowaniu w tej dziedzinie partnerstwa z Kościołami chrześcijańskimi.

Tłum. z języka niemieckiego *Patrycja Mikulska*

²¹ *Europejska platforma współpracy w zakresie walki z ubóstwem i wykluczeniem społecznym: europejskie ramy na rzecz spójności społecznej i terytorialnej*, nr 3.4, s. 18.

RZEŻBA WSPÓŁCZESNA W POSZUKIWANIU UBÓSTWA

Rzeźby twórców obszaru Arte Povera skupiały się na zagadnieniach płynących z wykorzystywanego materiału. Stał się on nadrzędny, co w kontekście jego zwyczajności, taniości i banalności, szokowało i szokować może nadal mimo półwiecza, które dzieli nas od pierwszych prób twórczych w tym obszarze. Zadaniem artysty staje się ponowne odkrycie pierwotnej rzeczywistości tak natury, jak i człowieka – twórcy kultury. Rodzi się nowa relacja między sztuką a życiem – zarówno życiem artysty, jak i oglądającego dzieło sztuki widza.

Wiek dwudziesty był w dziedzinie sztuki wiekiem szaleństw. Wszelkie utrwalone schematy przestały mieć znaczenie. Od samego początku tego stulecia dowodzono co kilka lat, że to, do czego przyzwyczały nas poprzednie wieki, jest niewiele warte. Mimetyzm utracił bardzo wiele ze swojej nienaruszalnej dotąd pozycji wraz z nastaniem abstrakcjonizmu. W roku 1912 Wasyl Kandyński, obserwując zmęczenie publiczności ciągle zmieniającą się sztuką nowoczesną, zażądał twórczości nowej, samą kompozycją precyzyjnie dobranych plam barwnych oddziałującej na duszę człowieka, podnoszącej go wyżej na osuwającej się w bezkresne trzęsawisko mrocznej rzeczywistości piramidy¹. Wkrótce potem, w roku 1915 jego rodak, Kazimierz Malewicz pokazał światu czarny kwadrat: obraz doprowadzony do skrajnej oszczędności, poszukując najmniejszej części kreacji, jeszcze cokolwiek mówiącej². Równolegle, rosyjscy konstruktywiści rozpoczęli swoje eksperymenty związane z przestrzenią i nową definicją rzeźby³. Nieco później natomiast, w roku 1917, Marcel Duchamp uświadomił nam, że przedmiotowi gotowemu, wyjętemu z magazynu sklepowego lub pochodzącemu prosto od wytwórcy, można nadać rangę dzieła sztuki⁴.

Na tle dramatycznych dziejów dwudziestego wieku, z jego koszmarami totalitaryzmów i Shoah z jednej strony, a zmęczeniem konsumpcją i dobrami

¹ Zob. W. K a n d y ŋ s k i, *O duchowości w sztuce*, tłum. S. Fijałkowski, Państwowa Galeria Sztuki w Łodzi, Łódź 1996.

² Zob. K. M a l e w i c z, *Suprematyzm*, w: *Artyści o sztuce. Od van Gogha do Picassa*, red. E. Grab-ska, H. Morawska, PWN, Warszawa 1963, s. 388-399.

³ Zob. *Klasycy konstruktywizmu, abstrakcja geometryczna*, w: A. Kotuła, P. Krakowski, *Rzeź-ba współczesna*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1980, s. 262-298.

⁴ Zob. D. A d e s, *Dadaizm i suprematyzm*, w: *Kierunki i tendencje sztuki współczesnej*, tłum. H. Andrzejewska, red. T. Richardson, N. Stagros, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warsza-wa 1980, s. 182-200.

materialnymi z drugiej, rzeźba, jak i cała kultura, ulegała przeobrażeniom, by na przełomie kolejnych stuleci dojść do nieprzewidywalnych u zarania rozwiązań, których emblematem może być praca Damiena Hirsta z 2007 roku – platynowa czaszka wysadzana tysiącami brylantów. Wśród eksperymentów próbujących definiować na nowo ludzką kondycję, zapisków na temat świata przebogatego i wszechpotężnego człowieka, a w końcu olśniewających projektów Jamesa Turrella i Olafura Eliassona, pozostało marzenie o sztuce najprostszej, odległej od splendoru, który cechował choćby barok i – wielokrotnie – sztukę ostatniego wieku.

Niniejszy tekst poświęcony jest właśnie temu poszukiwaniu, dziejącemu się w obszarze kreacji rzeźbiarskiej – sztuce ubogiej, oszczędnej, dążącej do prostoty, w pewien sposób – choć zróżnicowany – pokornej i rezygnującej ze snów o wielkości, mogącej być, niczym działania Fluxusu, wytchnieniem dla twórców i publiczności. Wytchnienie to nie będzie tak łatwo osiągalne, jak mogłoby się wydawać. Prostota współczesnych dzieł rzeźbiarskich nie przypomina – posłużmy się analogią z dziedziny muzyki – tej, która cechuje utwory Lady Gagi, znacznie częściej odpowiada urzekającej prostocie symfonii czy kwartetów Henryka Mikołaja Góreckiego, a więc dzieł trudnych i wymagających zaangażowania odbiorcy. Elitarność rozwiązań ubogich i prostych, lecz nie prostackich, dających się zaobserwować w dziedzinie sztuki, daje się odczuć bardzo mocno.

Ubóstwo w rzeźbie współczesnej może być rozpatrywane w aspekcie używanego materiału: zwykłego, prostego, taniego lub samym swoim pochodzeniem, kształtem, a nawet zapachem, przywołującego takie skojarzenia. Taki będzie kształt ubóstwa rzeźby Arte Povera. Kategoria ubóstwa odnosi się również do sfery myślenia: rozbierania koncepcji na czynniki pierwsze i jej składania, dokonującego się we wnętrzu artysty. Kolejny wymiar ubóstwa w sztuce to ograniczenie do minimum energii wkładanej w dzieło, rezygnacja z warsztatu przez tysiąclecia charakteryzującego artystę i jego kreację. Te założenia realizuje minimalizm, po części też pararzeźbiarskie realizacje z obszaru land-artu. Ciąg sylwetek i cieni, zarysowanych poniżej, zmierza w stronę jednej z najciekawszych osobowości i twórczości, trudnej i odrzuconej, wartej – w kilkanaście lat po śmierci – przypomnienia i nowego odczytania. Postacią tą jest Władysław Hasiór⁵.

Rozpocząć należy od minimalizmu, nurtu, który odkrywał istotę przestrzeni pustych i stonowanych. W rzeźbie minimalizm oznacza dążenie do realiza-

⁵ Autor w znacznym stopniu jest w tym miejscu winien wdzięczność wobec inicjatywy animatorów kultury z rodzinnego miasta Hasióra, Nowego Sącza, którzy w grudniu 2010 roku zorganizowali niezwykle inspirującą konferencję poświęconą temu artyście. Zob. *Granice sztuki współczesnej – wokół twórczości Władysława Hasióra*, red. M. Raińska, Małopolskie Centrum Kultury Sokół, Nowy Sącz 2011.

cji idei skrajnej prostoty i schludności, połączonej z redukcją ekspresji przekazu i brakiem widocznej hierarchii multiplikowanych elementów. Minimaliści chcieli uniknąć pułapki stylistycznego manieryzmu, w którą wpadały jeden po drugim wszystkie nurty sztuki współczesnej⁶. Radykalnie różne od tego, co wcześniej działo się w sztuce, było przekonanie o istotności dzieła tworzonego fabrycznie, bez udziału dłoni rzeźbiarza; jak choćby pudełek skonstruowanych przez cieślę jedynie według wytycznych podanych przez artystę. Ma to oczywiście korzenie w dokonanym przez Duchampa akcie podniesienia ready-made do rangi dzieła sztuki będącym jednym z najważniejszych wydarzeń w dziejach sztuki współczesnej. Jest w tym swoista pochwała zwyczajności i banalności, wyrzeczenia się rzeczy wielkich i przesadnych⁷.

Jedną z cech minimalizmu jest eliminacja „śladu autorskiego”, rysu indywidualnego, znamionującego konkretną twórczość i postać artysty. Anonimowość dzieł wiąże się z jednej strony z typową dla wielu nurtów sztuki współczesnej fascynacją masową produkcją przemysłową, z drugiej zaś wskazuje na pragnienie powrotu do epok minionych – do średniowiecza i do antyku – po których pozostało wiele dzieł olśniewających, pozbawionych jednak konkretnej atrybucji. Ich wartości nie umniejsza brak dokładnego określenia autorstwa.

Minimaliści, podobnie jak konceptualiści, uważali, że dzieło sztuki jest czymś na kształt twierdzenia. Nie jest kreacją, która ma materialnie przetrwać wieki. W poglądach tych ujawniła się wielka pokora wobec zmienności świata i brak przywiązania do materialnych przejawów aktywności twórczej naszych umysłów. Poszczególne prace będą razić swoją prostotą, a jednocześnie zniewalać precyzją i dokładnością. Seria rzeźb Dana Flavina *Monument for Tatlin* (1964-1969), dedykowanych twórcy konstruktywizmu, składa się z metalowych, polerowanych blach i świetlówek, realizacje Sola le Witta, na przykład *3 Part Set 789* (1968), to głównie siatki i modele prostopadłościanów, natrętnie geometryczne, nienaruszalne i proste. W tym kontekście na uwagę zasługuje też zabawa trójwymiarowością, złudzeniami i powtarzalnością stalowych i aluminiowych modułów obecna w pracach Donalda Judda (np. *Untitled*, 1966).

Finalnie ubóstwo minimalizmu, skutkujące tworzeniem projektów o formalnych kształtach niezwykle prostych i pozbawionych jakichkolwiek ozdób, dało – paradoksalnie – ikony postmodernistycznych gadżetów, takie jak iPod – sztandarowy wytwór firmy Apple z początku dwudziestego pierwszego wieku, zaprojektowany przez Jonathana Ive’a. To prostokąt z lekko wystającym okręgiem, podzielonym horyzontalnie na dwie części, stanowią-

⁶ Por. L. B h a s k a r a n, *Design XX wieku. Główne nurty i style we współczesnym designie*, tłum. P. Broma, ABE Dom Wydawniczy, Warszawa 2006, s. 200.

⁷ Por. E. L u c i e - S m i t h, *Minimalizm, w: Kierunki i tendencje sztuki współczesnej*, s. 362-378.

cym wraz ze środkowym kołem zespół przycisków. Okręg ten jest jedynym elementem odróżniającym się na płaskiej powierzchni tego niewielkiego urządzenia skomponowanego z mieszaniny poliwęglanu z kopolimerem ABS i polewanej stali nierdzewnej⁸.

Uproszczenia formy i widoczna już w modernizmie, a w minimalizmie sięgająca szczytu, rezygnacja z zasobu środków przekazanych przez tradycję, znajdują swój niecodzienny i dla wielu niezrozumiały wyraz w nurcie współczesnej sztuki, który nazwano sztuką ziemi. Land-art od końca lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia frapuje odbiorców podejściem do kreacji, które ogranicza działania artysty do ingerencji w świat zastany, świat natury, z jej przypadkowością i formami „wypracowanymi” przez całe sezony: cykle roczne i geologiczne. Deptanie ścieżki przez Richarda Longa (*A Line Made by Walking*, 1967) niweczyło roślinność, wprowadzając w przestrzeń prywatnej łąki prosty odcinek, ślad obecności przechodzących nią osób. Okrąg wydeptany przez tego artystę na szkockiej plaży (*Walking a Circle in Mist*, 1986) zakłócał przypadkowość piasku wypracowaną przez wiatr i przypyływy. Inny charakter miała zabawa kamieniami na pustyniach i w górach (*A Line In the Himalayas*, 1975; *A Line In Bolivia*, 1981) – zmieniała porządek rzeczy ukształtowany przez setki, tysiące, a nawet miliony lat⁹.

Działania Longa nie wymagają ogromnych nakładów finansowych, jak projekty Christo Jawaszewa i Jeanne-Claude Marie Denat (*Surrounded Islands*, 1981-1983, *Umbrellas*, 1984-1991) czy Roberta Smithsona (*Spiral Jetty*, 1971) – ich realizacje to drugi biegun land-artu. W przypadku Longa (albo na przykład Méreeta Oppenheima) wystarczy koncept, namysł i wykonanie – niezwykle proste. Land-art, sztuka najmocniej osadzona w pejzażu naszego świata, w ukształtowanym przez procesy wznoszące i erozyjne otoczeniu, które od zawsze próbujemy – celowo lub przy okazji innych działań – nieco zmienić, odcisnąć na nim swój ludzki ślad. To działania dostępne każdemu, bo każdy może ułożyć z szyszek serce, wydeptać kwiat w śniegu lub ściąć trawnik, prowadząc kosiarkę po okręgach.

Najistotniejszym – z punktu widzenia interesującego nas tematu – ruchem w obrębie twórczości rzeźbiarskiej dwudziestego wieku, był bez wątpienia ten określany właśnie mianem Arte Povera – sztuki ubogiej. Ruch ten rozwijał się w latach 1967-1977, a zapoczątkowany został we Włoszech. Kraj ten, otrzymujący w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego stulecia ogromną pomoc ze strony Stanów Zjednoczonych, dokonał finansowego i przemysłowo-

⁸ Zob. B h a s k a r a n, dz. cyt., s. 203; R. M o r r i s, *Projektowanie produktu*, tłum. A. Masztalerz, PWN, Warszawa 2009, s. 78.

⁹ Zob. B. R o s e, *The Redefinition American Sculpture: From Minimalism to Earthworks*, w: *Sculpture: From Antiquity to the Present Day*, red. G. Duby, J.L. Daval, Taschen Books, Köln 2002, s. 1114.

wego cudu. Podniesienie jakości życia, rozliczenie z systemem faszystowskim, nowe otwarcie na Europę i współtworzenie zrębów przyszłej Unii Europejskiej – to zjawiska, które musiały wywołać antysystemowe reakcje, charakterystyczne dla świata północnoatlantyckiego końca lat sześćdziesiątych, wiążące się z wystąpieniami studenckimi, pacyfistycznymi i anarchistycznymi. W klimacie tym zaistniało również wystąpienie artystów kojarzonych właśnie z hasłem Arte Povera¹⁰. Ich działalność została opatrzona tym charakterystycznym wspólnym szyldem przez historyka i krytyka sztuki Germana Celanta. To on niejako skodyfikował i zebrał indywidualne dokonania, stając się teoretykiem grupy. Wieńcząc kilkuletnie wysiłki włoskich twórców, pisał: „Artysta ubogi jest alchemikiem. [...] Arte Povera oznacza równoczesne ukryte możliwości materiału i sposób życia poprzez sztukę”¹¹.

W przeciwieństwie do wcześniejszych o pół wieku futurystów, artyści ci mieli za nic rozwój i nowoczesność, negowali osiągnięcia kultury i cywilizacji. Wystawie „When Attitudes Become Form” w 1969 roku w Bernie, gdzie pospołu z minimalistami, postminimalistami i Josephem Beuysem prezentowali oni swoje prace, towarzyszyła atmosfera skandalu. Odkrycie, że rzeczywistość ma wymiar poetycki i sama w sobie jest estetyczna, było udziałem tej grupy włoskich artystów, która już od kilku lat realizowała swoje pomysły, oparte w dużej mierze na „nowych”, odległych od świata techniki i produkcji przemysłowej materiałach, takich jak: rośliny, jutowe worki, tłuszcz, liny, ziemia, drewno. Nawet gdy twórcy identyfikowani z hasłem Arte Povera korzystali w swoich realizacjach z wytworów cywilizacyjnych, były to odpady lub materiały, które się z nimi się kojarzyły.

Rzeźby twórców obszaru Arte Povera skupiały się na zagadnieniach płynących z wykorzystywanego materiału. Stał się on nadrzędny, co w kontekście jego zwyczajności, taniości i banalności, szokowało i po części szokować może nadal mimo półwiecza, które dzieli nas od pierwszych prób twórczych w tym obszarze. Zadaniem artysty staje się ponowne odkrycie pierwotnej rzeczywistości tak natury, jak i człowieka – twórcy kultury. Rodzi się nowa relacja między sztuką a życiem – zarówno życiem artysty, jak i oglądającego dzieło sztuki widza¹².

Jednym z najbardziej znanych twórców wiązanych z Arte Povera był Mario Merz. Swoistym emblematem jego dokonań stała się, wykonywana przez

¹⁰ Zob. J.L. Daval, *The Affirmation of Sculpture: Arte Povera*, w: *Sculpture: From Antiquity to the Present Day*, s. 1118.

¹¹ Cyt. za: tamże; G. Lista, *Arte Povera*, 5 Continents, Milano 2006, s. 17n.

¹² Por. J. Stallabrass, *Reflections on Art, Poverty and Time: An Interview with Michelangelo Pistoletto*, dok. elektr.: http://www.courtauld.ac.uk/people/stallabrass_julian/essays/pistoletto_interview.pdf; J. Goodman, *Michelangelo Pistoletto: A Theater for Everyone*, <http://www.fronterad.com/img/nro72/pistoletto.pdf> [2011-08-13].

dekady, seria różnorodnych igloo, będących emanacją formy idealnej, mieszczącej w sobie zarówno świat, jak i dom. Niekiedy przeszklone (*Da continente a continente*, 1985)¹³, innym razem kryte łupkowymi płytami (*Igloo di pietra*, 1982), oświetlone (*Igloo di giap*, 1968) lub nie, stojące w sterylnej przestrzeni galerii lub w plenerze, zawsze niosły ze sobą przesłanie pierwotności, wyobrażenie najprostszego refugium naszego gatunku. To archetyp domu, miejsca bezpiecznego, zawierający w sobie niezwykle często materiały najłatwiej dostępne, najtańsze, naturalne, współtworzące lub uzupełniające samo igloo – jak gałąź „wyrastająca” z jego wnętrza w *Igloo con pianta* (1969).

W 1967 roku Pino Pascali wykonał rzeźbę, przytwierdzoną następnie do ściany galerii, wysoko ponad poziomem wzroku widza, zatytułowaną *Un mc. di terra e due mc. di terra*. Dwa prostopadłościany zespolonej ziemi różniły się od siebie wymiarami krawędzi, mając – ponoć – tę samą objętość. W tym samym czasie Pascali eksperymentował z rzeźbami wykonywanymi z bloków sprasowanej słomy (*Cornice di fieno*, 1967) oraz lin i włókien naturalnych (*Arco di Ulisse, Trappola, Ponte*, 1968). Te prace również znamionowała prostota. Przenoszenie na obszar sztuki wartości i wrażeń zazwyczaj dla niej obojętnych (zapach!) związane było z pragnieniem odkrywania pierwotności kodów zawartych w świecie, temu celowi służyło też stosowanie najprostszych i najtańszych materiałów, jakie można sobie wyobrazić.

Bardzo ciekawym spojrzeniem cechuje się artysta nadal tworzący, Iannis Kounellis. Wykorzystywane przez niego materiały nie mieszczą się w kanonie materiałów rzeźbiarskich, przyjętych przez tradycję rzeźby. Brudne, poplamione worki, przypadkowo zebrane fragmenty garderoby, płaskie kamienie udające guziki, złożone i zwinięte gumowe maty, pokazane przez Kounellisa na jednej z ostatnich jego wystaw, wyglądają jak znaleziska z wysypiska śmieci lub z zamieszkałych przez biedotę rubieży wielkiego miasta. We wcześniejszych instalacjach rzeźbiarskich artysta ten używał pochodni, dymu i sadzy, węgla, mięsa, lin, przypadkowo znalezionej drewna. Są to więc materiały proste, zwyczajne, codzienne, wyrzucone poza nawias naszego postrzegania sztuki jako niestosowne, brzydko pachnące, niekojarzące się z niczym wzniosłym, wartościowym.

Twórcą wpisywanym w obszar Arte Povera ze względu na specyfikę swoich realizacji rzeźbiarskich jest też Joseph Beuys. Typowe dla niego materiały, zwłaszcza dwa: filc i smalec (*Stuhl mit Fett*, 1963; *Terremoto*, 1981)¹⁴, swoją oczywistością, namacalnym prymitywizmem doskonale współbrzmiały z tym, co proponowali równolegle nieco młodszy od Beuysa włoscy twórcy.

¹³ Jednym z najbogatszych zbiorów fotografii dotyczących zagadnienia Arte Povera jest włoska strona internetowa www.scultura-italiana.com.

¹⁴ Zob. *Nuove ricerche artistiche: la perdita dell'oggetto. Arte Povera*, w: *Storia universale dell'arte: Il XX secolo*, red. R. Bossio, Istituto Geografico de Agostini, Milano 1989, s. 382n.

W czasie, gdy w Italii kształtowała się Arte Povera, w Polsce rozwijała swoją twórczość Magdalena Abakanowicz. Swoje dzieła, niepoddające się zaszufładowaniu, niedające się wpisać w obszar konkretnego „izmu” czy nurtu sztuki współczesnej, nazwała od własnego nazwiska abakanami. Z racji surowości i nietypowego materiału prace te znakomicie pasują do włoskiej rzeźby tamtego czasu. Wykonane z włókna, potężne, swoją lekkością wykraczające poza tradycyjne definicje dzieła rzeźbiarskiego abakany, ze względu na ich klimat i dążenie do uchwycenia tajemnicy świata w kontekście kondycji człowieka, nie są odległe od poszukiwań Pascaliiego czy Merza. Najpierw w abakanach, potem zaś w pustych odlewach ludzkich korpusów, Abakanowicz snuje opowieść o samotności i lękach człowieka, o jego tęsknotach i anonimowości. Artystka zazwyczaj ukazuje człowieka nieposiadającego twarzy, zaznacza pustkę dookoła nieobecnego ciała. W *Embriologii* czy *Grach wojennych* prostota materiału, którym stały się znalezione przy szosie kawały poszarpanego, nikomu niepotrzebnego drewna czy pozszywane kłęby grubego materiału, przybierające kształt zarodków-embrionów, również świadczy o dążeniu do najprostszych środków wyrazu, w jakimś sensie pospolitych, skromnych i ubogich¹⁵.

Gdzieś opodal Abakanowicz sytuuje się Jan Kucz, inny współczesny nam rzeźbiarz. Jego rzeźby monumentalne posiadają rozmach, cechę odległą od sztuki ubogiej, jednakże formy szyte, w których Kucz wypowiada się od kilku dekad, mają wiele wspólnego z dziełem Abakanowicz, a co za tym idzie, wpisują się również w nurt doświadczeń artystów europejskich końca lat sześćdziesiątych i późniejszych. Rozrzucone jutowe poduszki w *Szyjących* (2000) lub formy takie, jak *Niepokój* (2005) czy *Biała szyta* (2006) mają w sobie podobną prostotę jak *Embryony* Abakanowicz, a lichota materiału sytuuje prace Kucza w obrębie sztuki dążącej do ubóstwa. Ubóstwa, za którym zaczynamy tęsknić zwłaszcza wtedy, gdy zostajemy postawieni w konfrontacji z luksusem i zbytkiem sztuki otaczającej – i osaczającej – nas zazwyczaj w galeriach i muzeach¹⁶.

Władysław Hasior w swych asamblażach wielokrotnie wykorzystywał przedmioty tak oczywiste i pospolite, że aż tandetne. Jego sztuka stanowi duży problem dla krytyków, którzy próbują odpowiedzieć na pytanie, czy Hasior, niezależnie od brytyjskich trendów zmierzających w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia w tym właśnie kierunku, wynalazł pop-art. Twórca ten miał głęboką

¹⁵ Por. E. H o r n o w s k a, *Wspólna przestrzeń*, w: *Abakanowicz: Gry Wojenne. Mutanty*, katalog wystawy, Muzeum Narodowe w Poznaniu, Poznań 2002, s. 5-12.

¹⁶ Zob. W. W i e r z c h o w s k a, *Jana Kucza dwie opowieści o człowieku*, „Rzeźba Polska” t. 13 (2006-2008), „Rzeźba w Polsce (1945-2008)”, red. K. Chrudzińska-Uhera, B. Gutowski, s. 165-172; t a ż, *Wywiad z Janem Kuczem*, w: *Jan Kucz*, red. G. Wielicka, Akademia Sztuk Pięknych w Warszawie, Warszawa 2008, s. 32n.

świadomość nowoczesnych nurtów i aktualnych zamierzeń sztuki europejskiej. Wprawdzie przyszło mu kształcić się artystycznie w ponurej epoce stalinizmu, jednak wyjazdy na Zachód otwierały mu oczy i umysł na doznania niedostępne nad Wisłą¹⁷.

Ubóstwo świata, w którym Hasiór wyrastał, w naturalny sposób zyskało swoje przedłużenie w kreowanych przez niego wytworach sztuki. Uderzające jaskrawą kolorystyką, wykonane z tandetnych materiałów, wygrzebanych niemalże na śmietniku, prace Hasióra są odległe od kreacji pop-artowych z Europy zachodniej lub zza oceanu, tworzonych przez artystów wyrosłych w świecie nadmiaru i przesytu. U zarania dekady lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia, a więc przed sześćdziesięciu laty, swoje pierwsze kompozycje z egzotycznych przedmiotów i odpadków tworzył – w trakcie swojej podróży po Italii i północnej Afryce – Robert Rauschenberg. W roku 1955 pokazał on *Łóżko* – pionowo ustawione, z realnymi poduszką i kołdrą, skropione obficie farbą. Nagroda uzyskana przez Rauschenberga kilka lat później na weneckim biennale nie przeszła niezauważona w Polsce, prasa krajowa pisała wówczas, że ubiegł on Hasióra, ukazując światu siłę, jaka tkwi w asamblażach. Domniemana oryginalność pomysłu Hasióra przekładała się na oczywiste zapóźnienie PRL-u, w konfrontacji z Zachodem byłby on jednym z wielu para-pop-artowych twórców¹⁸ (il. 1, 2, 4).

Pomniki i realizacje monumentalne Hasióra znakomicie wpisują się w podjęty tutaj temat. Ze względu na proste, ubogie i pierwotne kształty oraz typowe materiały, z jakich korzystał Hasiór, szczególnie reprezentatywne są trzy z nich: dwie niemal bliźniacze realizacje płonących ptaków z Koszalina i Szczecina oraz *Żelazne organy* z przełęczu Snozka pod Czorsztynem (il. 3). Chronologicznie pierwsze, *Żelazne organy* są obiektem, wokół którego narosło wiele kontrowersji, związanych zwłaszcza z dedykacją odnoszącą się do „utrwalających władzę ludową” na Podhalu, którzy polegli w walce z niepodległościowym podziemiem, reprezentowanym między innymi przez Józefa „Ognia” Kurasia. Prostota form i samego pomysłu, na którym pomnik został oparty, stawia go jednak na poziomie powszechnie uznawanym za najwyższy w dziejach powojennej sztuki polskiej¹⁹.

¹⁷ Por. B. K o w a l s k a, *Hasiór jako prekursor i twórca własnej wersji pop-artu*, w: *Granice sztuki współczesnej – wokół twórczości Władysława Hasióra*, s. 9n.

¹⁸ Zob. A. Ż a k i e w i c z, *Miedzy tradycją a współczesnością. O sztuce Władysława Hasióra*, w: *Hasiór: powrót. Katalog wystawy. MCK „Sokół”*, Nowy Sącz 2010/2011, Małopolskie Centrum Kultury Sokół, Nowy Sącz 2010, s. 36.

¹⁹ Zob. P. S m o l e Ń s k i, B. K u r a ś, *Organy. Awantura o Hasióra*, „Gazeta Wyborcza” 2008, nr 279, s. 18; zob. też: B. Z a l o t, *Precz z Hasiorem*, „Tygodnik Podhalański” 2008, nr 42(978), s. 1; K.S. O ż ó g, *Zapomniane Organy, Ptaki i takie tam... O recepcji dzieł Hasióra po 1989 roku*, w: *Granice sztuki współczesnej – wokół twórczości Władysława Hasióra*, s. 36-38.

Pomysł na grający pomnik, „napędzany” podmuchami wiejącego w tym miejscu stale wiatru – ostatecznie niezrealizowany w takiej formie – stanowił swego rodzaju dialog sztuki z pierwotnością żywiołów otaczających człowieka od zarania dziejów. Idea ta, do której Hasior miał powracać przez długie lata, po raz pierwszy pojawiła się podczas realizacji upamiętniającego poległych partyzantów monumentu *Prometeusz rozstrzelany* (1964), zlokalizowanego przy drodze prowadzącej do Kuźnic, w którym artysta połączył proste elementy granitowe i spawane, metalowe formy z przepływającą przez nie wodą. *Żelazne organy* imponują swoim brutalnym prymitywizmem – wrażenie to zostało spotęgowane przez rytmiczny ciąg najeżonych kołców, zwróconych ku odległym tatrzańskim graniom. Użyta blacha, kształtowniki połączone nitami, to materiały zasadniczo różne od tych, które w rzeźbie pomnikowej stosowano przez wieki, zgodnie z tradycją i kanonem²⁰.

Piszczalki *Żelaznych organów* wyrastają drapieżnie z masywnej, żelaznej podstawy. Ich niewymyślne kształty mogą kojarzyć się z twórczością Jerzego Jarnuszkiewicza, posiadają jednak zdecydowanie mniej finezji. O ile warszawski mistrz rzeźby, tworząc przy pomocy spawarki i nitownicy, kreował formy cyzelowane, niczym dzieła dłuta najlepszych snycerzy, o tyle kreacje Hasiora, posługującego się podobnym językiem materiału i formy, kojarzą się ze szkieletową pracą rzeźbiarza krzepko dzierżącemu w dłoni siekiere. Twórczość autora *Żelaznych organów* wyrasta ze zwyczajności. Mimo rozległych kontaktów ze światem sztuki spoza żelaznej kurtyny, mimo obecności w słynnych salonach wystawowych i udziału w najważniejszych pokazach, świadomie pozostał w przerażająco szarym i biednym świecie tej strony podzielonej Europy. Ten przaśny świat po części go cieszył, po trochu też był przez niego sarkastycznie komentowany (il. 5, 6).

Znaczny wpływ na Hasiora wywarła twórczość ludowa; zarówno ta powstająca pod dółtem czy pędzlem wiejskich amatorów, jak i komercyjna, tworzona na potrzeby straganów pamiątkarskich i sklepów. Od najmłodszych lat zbierał wszystko, co określić można mianem odpustowego kiczu. Na fotografiach dokumentował zwyczajność i powszechność piękna, ocenianego zazwyczaj jako niskie – powstał w ten sposób ogromny zbiór negatywów i diapoztywów, prezentowanych w czasie wieczorów autorskich i prelekcji nazywanych przez samego artystę „kinem”. Wiele radości dawały Hasiorowi obserwacje obiektów składających się na „powiatową ikonosferę”. Mieściły się w niej wiejskie kapliczki i krzyże, zawsze zdobione sztucznymi kwiatami, wymyślne podmiejskie płoty, fasady zdobione tłuczoną ceramiką, lusterkami i kolorowymi butelkami, a także – pokoleniu dzisiejszych studentów znanych już

²⁰ Por. R. B o c h y ń s k i, *Wczesna twórczość Hasiora a nowe tendencje w rzeźbie lat 60.*, w: *Granice sztuki współczesnej – wokół twórczości Władysława Hasiora*, s. 12n.

tylko z filmów Stanisława Barei – tablice i transparenty z propagandowymi hasłami czy zaleceniami BHP²¹.

Źródłem ważnej inspiracji była dla Hasiora podróż przez Prowansję na początku lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, a szczególnie obserwacja poczyniona na jednym z opuszczonych cmentarzy. Ciała zmarłych składano tam niegdyś w głębokich, podłużnych zagłębieniach wykutych w rodzimej skale, swoistych sarkofagach, zapełnianych następnie ziemią. Te właśnie skalne otwory, opróżnione, zapomniane, wypełnione wodą deszczową, stały się zaczątkiem kontynuowanego z powodzeniem przez kilkanaście lat projektu odlewów czynionych w formie wymodelowanej w ziemi. Zbrojone prętami, zalewane betonem, stygnące i podnoszone przy pomocy dźwigu, dawały w efekcie rzeźby, jakich świat do tej pory nie widział. Początkowo zanieczyszczone przyległą do odlewu ziemią, w trakcie obróbki pozbawiane tego nadmiaru, ustawiane były w pozycji pionowej i nierzadko, zgodnie z „metodycznym szaleństwem” ich autora, przepalane podczas swoistych misterii, kreowanych przez Hasiora na podobieństwo obrzędów pogańskich i chrześcijańskich.

Najprostszy pomysł, banalna koncepcja: podobnie możemy uczynić, wykonując gipsowy odlew znalezionej śladu na mokrej ziemi; tutaj artysta sam ten ślad zostawia, utrwalając go następnie w posępnym, chropawym, tanim (choć, rzecz jasna, jak wszelkie materiały budowlane, trudno dostępnym w latach PRL-u) materiale, jakim jest beton. Sztuka dla ubogich? Bardziej może sztuka, która świadomie rezygnuje z przysługujących jej przywilejów, która nie potrzebuje zgietku świata z oferowanymi przez niego możliwościami i dobrami, która usuwa się na pustynię, aby zachować dystans. To sztuka skupiająca się na prostocie i zwykłości.

Wszelkie techniki odlewnicze bazują na używaniu materiałów czystych, nieingerujących w strukturę i fakturę powstającego odlewu. Wyrzucie formy w ziemi, z jej wszystkimi niedoskonałościami, nieprzewidywalnością zachowań powstałych ścian, związaną choćby z ich osypywaniem, daje do myślenia. To sztuka pełna franciszkańskiej pokory wobec majestatu gruntu, po którym stąpamy i form, które możemy z niego wydobyć; a wydobywamy je stale: pozyskując kamienie, minerały, ropę naftową czy kosztowne trufle. Tutaj nie wydzieramy ziemi dobra luksusowego i rzadkiego. Wydobywamy z niej betonowy kształt – najzwyczajniejszy i jednocześnie całkowicie nie-zwyczajny²².

Pokora i szukanie najprostszych elementów konstytuujących naszą obecność w świecie i uzasadniających kształt tworzonej sztuki doprowadziły Ha-

²¹ Zob. A. Matynia, U. Latuszewska-Dubowska, *Hasiore i fotografia*, w: *Granice sztuki współczesnej – wokół twórczości Władysława Hasiora*, s. 54-61; A. Matynia, *Sztuka plebejska i kicz, czy sztuka? Fascynacje i inspiracje Władysława Hasiora*, w: *Hasiore: powrót*, s. 72n.

²² Por. A. Micińska, *Władysław Hasiore*, Arkady, Warszawa 1983, s. 59, 63.

siora do odczytania istotności żywiołów, porównywanych przez niego z temperamentami. Odkrycie, że niektóre z nich, takie jak ogień, obecne są we wszystkich kulturach i religiach jako symbol podobnej mocy i żarliwości, skłoniło go do wykorzystywania w swoich dziełach luster, szkielec, zapalonych świec i lamp naftowych, jednocześnie zaś do posłużenia się ogniem, jako czynnikiem współtworzącym, współkreującym dzieła monumentalne²³. Palone, przepalane miały być nie tylko prace powstałe z odlewów z form ziemnych. Ogień stanowił też istotny element *Pomnika rozstrzelanych zakładników* zaprojektowanego dla Nowego Sącza (pomniejszona, zrealizowana wersja stanęła przy Muzeum Architektury we Wrocławiu), *Płonącej piety* przy Muzeum Louisiana w Humlebaek w Danii, *Słonecznego rydwanu* w Södertälje pod Sztokholmem. Przepalane miały być też regularnie pomniki z Koszalina i Szczecina, mimo bajecznych kolorów, którymi z czasem, w efekcie przekształceń i zmiany miejsca prezentacji, pokryto te ptaszyska²⁴ (il. 7).

Hasiorowe sztandary również ujawniają marzenie o przełożeniu czegoś niezwykle dostojnego i bogatego na język prosty, zwyczajny, a w konfrontacji ze splendorem i duchowością dzieła inspirującego – nawet wulgarny. Państwowe chorągwie, herbowe godła, kościelne sztandary i feretrony, pontyfikalne i magnackie szaty – to wszystko stanęło u podstaw pomysłu na sztandar w wydaniu podhalańskiego mistrza. Mocno wpłynęła na Hasiora dokumentacja wykonana przy okazji święta Bożego Ciała w Czarnym Dunajcu, po góralsku kolorowego i pełnego napięć związanych z udziałem dostojnych ozdób. Istotne okazały się również skojarzenia ze sztywnością wiszących na mrozie ręczników, zastygłych, nieruchomych i mających w sobie ogromny potencjał. Sztandary wykonywane przez Hasiora stały się odwrotnością dostojności i bogactwa sztandarów kościelnych i państwowych. Pompatyczność i sposób wykonania tych ostatnich zostają przez artystę przełożone na język asamblażu: pełen przypadkowości związanej z wykorzystaniem gotowych elementów, nieprzewidywalności wynikającej z nieskończonych możliwości ich montowania, tymczasowości oraz mniejszej odporności na upływ czasu i eksploatację²⁵.

Język dzieł Hasiora bierze się z poszukiwania zwyczajności i bezpośredniości przekazu. Oto przykład: W wyobraźnię artysty wrosła wysłuchana w młodości legenda o św. Kindze, która ocaliła Stary Sącz przed Tatarami, rzucając za siebie grzebień i wstążkę, z których wyrósł las i w głębokim wąwozie zaczęła wic się rzeka. Próby narysowania tej historii okazywały się zbyt trudne i kończyły się niepowodzeniem. Dopiero późniejsze odkrycie sedna legendy, ucie-

²³ Por. R. Dąbrowiecki, *Upadły Anioł. Rzecz o Władysławie Hasiorze*, Wydawnictwo Naukowe Śląsk, Katowice 2004, s. 16; A. Żakiewicz, *Władysław Hasiór: 1928-1999*, katalog wystawy, Muzeum Narodowe w Warszawie, Warszawa 2005, s. 83n.

²⁴ Por. Ożóg, dz. cyt., s. 34-36.

²⁵ Por. Micńska, dz. cyt., s. 77.

leśnionego w jej materialnych elementach i ich naturalnych odpowiednikach, naprowadziło go na użycie prawdziwego grzebienia i prawdziwej wstążki²⁶.

Duch twórczości Hasiora, ubogiej, sytuującej się w dużej mierze poza światem północnoatlantyckim, a jednak na poły dadaistycznej i surrealistycznej, wyrażał wprost z ducha społeczności, w której żył i tworzył. Sam o tym mówił: „Toż właśnie ta społeczność, której jestem członkiem, używa dla poinformowania się nawzajem tak surrealistycznego sformułowania, jak np.: «utopiłby kogoś w łyżce wody». Jest to konstrukcja czysto surrealistyczna i nie muszę ideologii artystycznej szukać w Paryżu, gdy okazuje się, że mój surrealizm istnieje tu – pod Giewontem”²⁷. Ubogość i zwyczajność używanych materiałów wyjaśniał zaś w ten sposób: „Marmur mi nie wystarczy, ja wcale nie poświęcę tematu, robiąc go w kararyjskim marmurze. Bez skrupułów ulepię tę Niobe z mydła, bo w moim przekonaniu mydło najlepiej sugeruje materialność ciała ludzkiego”²⁸.

Niezliczone dokumenty telewizyjne, wywiady z Hasiorą i jego fotografie ukazują sylwetkę artysty zwyczajnego, pełną chropowatości i ciepła. Nie wyczuwamy w nim bywalca ekskluzywnych salonów, dobrze zarabiającego i elegancko ubranego. Pierwsze wrażenie często sprowadza nas na manowce – wydaje się nam, że oglądamy prostaka i człowieka nie do końca szczerego. Lektura jego tekstów odsłania nam natomiast nietuzinkowy umysł tego niezwykle inteligentnego i czytanego twórcy, znakomitego znawcy sztuki, współczesnej i dawnej, badacza kultury, w której przyszło mu żyć, filozofa zastanawiającego się nad ludzką kondycją i potrzebami kulturowymi obecnych pokoleń. Hasior to człowiek wycofany, w jakiejś mierze skupiony na osobistych ograniczeniach i nieszczęściach, mający świadomość siły, z jaką przyszło mu w pewnym czasie oddziaływać, a jednocześnie pokorny i skromny, rezygnujący ze splendorów. Ubrany lichy, ze zbyt często nieuczesanymi, przetłuszczonymi włosami, w swojej przasanej pracowni, zatłoczonej jego wytworami, wciąż na nowo komponowanymi i przesuwanymi, przygląda się światu. Z ułamków tworzy obraz naszej kultury i cywilizacji: z jednej strony przebogaty, poprzez nagromadzenie niespodziewanych elementów, barw i zaskakujących, manierystycznych i kiczowatych odwołań; z drugiej – ubogi i prosty dzięki wykorzystaniu elementów rzeczywistości. Jak anegdotyczna ikona, której tło stanowią wyprostowane i posklejane papierki po kostkach masła, prócz złotego blasku zachowujące nadruki, nieodłączny składnik takiego opakowania.

²⁶ Por. R. Dąbrowiecki, *Upadły anioł. Rzecz o Władysławie Hasiorze*, Wydawnictwo Naukowe Śląsk, Katowice 2004, s. 32.

²⁷ Zob. Władysław Hasior rozmawia z redakcją, „Projekt” 1988, nr 4, s. 17.

²⁸ K. R a j n a, „Asamblaże kiczu” – technika wykorzystywania kiczu jako pretekst do polemiki z pretensjonalnością, standaryzowaniem i kalkami myślowymi na temat wiary w sztuce Władysława Hasiora, w: *Granice sztuki współczesnej – wokół twórczości Władysława Hasiora*, s. 46.

I jak na początku niniejszego tekstu pojawiła się platynowa czaszka Hirsta (*For the Love of God*, 2007), wysadzona ośmioma tysiącami brylancików, w samym swym materiale warta czternaście milionów funtów, tak niech na zakończenie pojawi się jej odbicie, będące prześmiewczym żartem, wyrazem niezgody na twórczość zmanierowaną, wyrastającą z przesadnego dobrobytu, i symptomem zmęczenia tym nadmiarem dóbr, możliwości, sztucznie modelowanych cen. Odbiciem tym jest czaszka będąca dziełem polskiego artysty street-artowego Petera Fussa, nosząca tytuł *For the Laugh of God* (wykonana również w roku 2007). Plastikowy odlew, najeżony blisko dziesięcioma tysiącami szklanych „brylantów” powstał w pięciu egzemplarzach, niezwykle tanich, sprzedawanych po 1000 funtów (to 0,002% ceny, której żądał za swoje dzieło Hirst)²⁹. Żart Fussa – złośliwy komentarz do sytuacji współczesnej sztuki – wpisuje się w przewodni temat tego tekstu, unaoczniając pragnienie sztuki prostej, w prosty sposób tworzonej, nieepatującej niedostępnością, bezpretensjonalnie bliskiej odbiorcy poprzez swoją pokorę, wyciszenie, zasób zwyczajnych, naturalnych, ubogich, ale modelowanych form.

Taka sztuka istnieje i będzie istnieć.

²⁹ Zob. D. J a r e c k a, *Moja czaszka też się błyszczy. Rozmowa z Peterem Fussem*, „Gazeta Wyborcza” 2007, nr 180, s. 14.

Kard. Karol WOJTYŁA

FUNKCJE SPOŁECZNE UNIwersYTETÓW KATOLICKICH*

Więź, jaka zachodzi pomiędzy ludźmi na zasadzie wspólnego dążenia do prawdy w nauce, jest całkowicie swoista i oryginalna. Właśnie swoistość i oryginalność tej więzi stoi u podstaw autonomii uniwersytetu. Jeżeli uniwersytet ma spełnić swoją rolę, to musi mu być zagwarantowana autonomia.

Z okresu kiedy sam wykladałem katolicką etykę społeczną znam bardzo podstawową dla całej filozofii społecznej prawdę metafizyczną: człowiek, osoba ludzka jest zawsze bytem substancjalnym; natomiast społeczności, różne formacje socjologiczne, mają charakter przypadłościowy – żadne społeczeństwo nie jest substancją. Ta definicja pomogła mi zabrać głos wobec obecnych tu socjologów, organizatorów i uczestników Tygodnia Społecznego, na temat funkcji społecznych uniwersytetów katolickich. Wymieniona definicja o charakterze metafizycznym ma również podstawowe znaczenie dla zrozumienia tej funkcji.

Na ten temat pragnę mówić raczej w sposób elementarny, nie zaś erudycyjny. W sferze założeń jeszcze, chcę stwierdzić pozorny truizm – nie bez znaczenia: uniwersytety katolickie są instytucjami Kościoła. To jest ich pion właściwy, w nim należy szukać ich istnienia, a także rozumieć ich naturę. Ma to swoje konsekwencje organizacyjne, ustrojowe; ma to także i swoje konsekwencje w dziedzinie charakteru tych uczelni: ale to są już tylko konsekwencje. W każdym razie w referacie tym będzie mowa o funkcjach społecznych uniwersytetów katolickich, związanych – szczególnie w drugiej części referatu – z misją Kościoła.

* Niepublikowany referat kard. Karola Wojtyły wygłoszony 27 kwietnia 1968 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim podczas Tygodnia Społecznego. Ks. Adam Boniecki w opracowaniu *Kalendarium życia Karola Wojtyły* (Znak, Kraków 2000, s. 254) błędnie podaje, że poniższy tekst był publikowany jako: *Uniwersytet katolicki. Koncepcja i zadania (na 50-lecie KUL)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 11(1968) nr 3-4, s. 13-16 (artykuł ten został przedrukowany w: „Ethos” 22(2009) nr 1-2(85-86), s. 201-205). W rzeczywistości są to dwa różne teksty, choć niewątpliwie treściowo i czasowo bliskie. Maszynopis publikowanego poniżej referatu pochodzi z archiwum ucznia i współpracownika kard. Karola Wojtyły, ks. prof. Tadeusza Stycznia; obecnie jest w posiadaniu Instytutu Jana Pawła II KUL. Opracowanie redakcyjne zostało ograniczone do minimum, aby zachować oryginalny charakter referatu (przyj. red.).

WIĘŹ SPOŁECZNA U PODSTAW
FUNKCJI SPOŁECZNEJ
UNIwersYTETÓW KATOLICKICH

Ażeby mówić o funkcji społecznej uniwersytetów katolickich, należy się skupić na bardzo elementarnej więzi społecznej: więź ta stoi u podstaw wszelkiego uniwersytetu, wszelkiej szkoły – również uniwersytetu katolickiego; całą instytucję zwaną uniwersytetem, do głębi określa. Jest to szczególna więź międzyosobowa, wspólna dla ludzi dążących do prawdy.

Najpierwotniejsze źródła wskazujące na funkcje uczelni katolickiej można odczytać w dokumentach soborowych, zwłaszcza w Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae. W pierwszej części tej deklaracji szeroko mówi się o człowieku jako o osobie, której konstytutywną właściwością jest dążenie do prawdy: dynamiczne przyporządkowanie do prawdy. W konsekwencji takiej dynamicznej właściwości osoby ludzkiej, jest rzeczą łatwo zrozumiałą, że pomiędzy osobami powstaje więź: tworzy się wspólnota na zasadzie dążenia do prawdy. To jest więź elementarna, której do końca nie można tracić sprzed oczu. Bardzo ważną jej kwalifikacją jest doświadczenie, że jest międzyosobowa.

Jeżeli człowiek – jako osoba – charakteryzuje się dynamicznym dążeniem do prawdy, to powstająca na zasadzie tego dążenia więź pomiędzy ludźmi, ma szczególną wartość dla człowieka jako osoby, dla społeczności osób. Jest to więc więź społeczna: charakterystyczna na zasadzie wspólnego dążenia do prawdy, zwłaszcza pomiędzy nauczycielem a uczniem, ale spotykana również na różnych szczeblach; więź bardzo uniwersalna. Oczywiście, że zachodzi ona także – poniekąd już wtórnie – pomiędzy uczniami tego samego nauczyciela albo i różnych; pomiędzy różnymi nauczycielami czy też mistrzami.

U podstaw rozważania funkcji społecznej uniwersytetu powinna leżeć kontemplacja tej specyficznej więzi, która może doprowadzić do odkrycia na nowo dobrze znanych w historii kultury, w historii filozofii faktów, jak na przykład akademia platońska, czy perypat, czy też stoa poikile. Bo te fakty w swojej książkowej wersji bardzo często już nam nie mówią o tej więzi; odrywają nas niejako od doświadczenia, od oglądu więzi. Trzeba, ażebyśmy na nowo uzyskali w swoim przeżyciu ten ogląd, to doświadczenie, ponieważ wówczas odkrywamy sam rdzeń universitas.

Kontemplacja psychicznej więzi, jaka powstaje pomiędzy ludźmi na zasadzie wspólnego dążenia do prawdy, musi doprowadzić także do Ewangelii; tam odkrywamy również więź: Nauczyciel-Mistrz i uczniowie. Może odkrycie tej specyficznej więzi międzyosobowej i społecznej tłumaczy nam także fakt, że w chrześcijaństwie – od początku – istnieją różne szkoły; że Kościół od ty-

siąca lat tworzył uniwersytety; oraz – współcześnie – fakt, że istnieją uniwersytety katolickie.

CHARAKTERYSTYKA WIĘZI MIĘDZYLUDZKIEJ

Wydaje się, że więź, jaka istnieje pomiędzy ludźmi, a zwłaszcza pomiędzy nauczycielem i uczniem, na zasadzie wspólnego dążenia do prawdy, ma stosunkowo największe podobieństwo do więzi rodzinnej: do tego, co wiąże rodziców i dzieci. To tylko analogia, to nie jest tożsamość. Każda z tych więzi jest niepowtarzalna, ale analogia jest dość uderzająca. To jest ważne dla wszystkich szkół; to jest ważne również dla uniwersytetów katolickich, bo wiadomo, że szkoły i uniwersytety skupiają w sobie i funkcję wykształcenia, i funkcję wychowania: każda z nich ma w sobie coś z duchowego rodzicielstwa.

Oprócz tego więź rodzinna jest chyba najbardziej osobowa: międzyosobowa i osobowa. Można by powiedzieć, że jest najbardziej personalistyczna: w niej najbardziej liczy się osoba. Nie liczy się człowiek jako uczestnik tylko czy członek pewnej społeczności czy wspólnoty: wspólnoty działania, bytowania, ale liczy się człowiek jako „ten”; w pewnym sensie człowiek jako „ja”.

Nie znaczy to, żeby więź rodzinna była podłożem egoizmu; wiemy dobrze, że pomiędzy „ja” a egoizmem jest zasadnicza różnica: pomiędzy osobą a egoizmem czy indywidualizmem, jest zasadnicza różnica.

Otóż więź pomiędzy nauczycielem, mistrzem i uczniem, ma w sobie też potężny rys personalistyczny: liczy się „ten” człowiek. Owszem, liczy się on ze względu na swoje zdolności, pracowitość, efektywność swojej pracy, na osiągnięcia w dziedzinie nauki – to prawda; ale liczy się jakoś poprzez to wszystko „on”, inaczej niż w rodzinie, w której poniekąd liczy się bez względu na to wszystko – ale tylko „poniekąd”; tutaj liczy się bardzo „ze względu”: ale jakaś analogia pomiędzy jednym a drugim odniesieniem istnieje.

Zasadniczo chcę stwierdzić, że więź, jaka zachodzi pomiędzy ludźmi na zasadzie wspólnego dążenia do prawdy w nauce, jest całkowicie swoista i oryginalna. Uważam, że właśnie swoistość i oryginalność tej więzi stoi u podstaw autonomii uniwersytetu. Jeżeli uniwersytet – zwłaszcza uniwersytet na stopniu realizowania, uprawiania więzi na zasadzie wspólnego dążenia do prawdy – ma spełnić swoją rolę, to musi mu być zagwarantowana autonomia. Zasada autonomii w tym wypadku tłumaczy się po prostu poszanowaniem dla tej specyficznej więzi: dla jej swoistości i oryginalności. Tłumaczy się także przekonaniem, iż z braku autonomii więź ta musi stracić swoją oryginalność; w pewnym sensie może – a może i musi – przestać istnieć. Zasada [autonomii] uniwersytetów tłumaczy się także zaufaniem do ludzi, którzy są taką właśnie więzią ze spoleni: nastawieni na wspólne szukanie prawdy.

ZASADA AUTONOMII UNIwersYTETU SPRAWDZIANEM WARTOŚCI PRAWDY

Zasada autonomii uniwersytetu tłumaczy się przekonaniem o wartości samej prawdy. Jeżeli bowiem skupiają się tam ludzie nastawieni na szukanie prawdy, istnieje więc i zaufanie do tych ludzi z uwagi na wartość samej prawdy. Prawda bowiem może tylko pomagać i służyć rozwojowi. Zasadniczo nie może nikomu przeszkadzać: taka jest jej natura.

Wszystko, co powiedziałem tu o zasadzie autonomii uniwersytetu, powiedziałem ze względu na charakterystykę więzi: szczególnej, międzyosobowej i społecznej więzi, jaka istnieje na zasadzie wspólnego dążenia w poznaniu naukowym. Wiąż ta – jak powiedziałem – jest całkowicie swoista i oryginalna, i chyba tą właśnie swoistością i oryginalnością więzi pomiędzy ludźmi dążącymi do poznania prawdy w nauce tłumaczy się ostatecznie zasada autonomii uniwersytetu.

*Rzecz jasna, iż owa podstawowa więź, kiedy wchodzi w strukturę uniwersytetu, bardzo się wówczas rozrasta; to już nie jest jakaś więź międzyosobowa, łącząca nauczyciela z uczniem, czy łącząca uczniów wokół nauczyciela: jest to wtedy więź bardzo wielokrotna, która łączy wielu nauczycieli i łączy wielu uczniów połączonych, skupionych wokół nauczycieli. Wiemy, że więź ta bardzo daleko się rozrasta, a miara rozrastania jest proporcjonalna do wielości, wielokierunkowości naszego poznania. Na pewno u podstaw uniwersytetu, nawet etymologicznie (*universitas*), stało nastawienie na poznanie wszystkiego co – zwłaszcza w pewnym okresie – oznaczało jakieś sprowadzenie wszystkiego do tego, co wspólne myślowo; co – tym niemniej – zawsze musiało oznaczać (a dzisiaj szczególnie oznacza), jakieś bardzo daleko idące rozszczepienie i rozkierunkowanie w tym poznaniu wszystkiego.*

W ten sposób więc struktura uniwersytetu daje okazję do wielkiego wzbogacenia zasadniczej więzi: do wielkiego jej – powiedziałbym nawet – skomplikowania. Już się tego bogactwa więzi nie da utrzymać w ramach jednej instytucji: tworzy się w ramach tej instytucji podinstytucje – wydziały, sekcje, wreszcie różne instytucje. To zróżnicowanie rodzi się także na płaszczyźnie uprawiania nauki i uprawiania nauczania. Jesteśmy świadkami tego, jak uprawianie nauki przenosi się do instytutów; w uniwersytetach zaś pozostawia się uprawianie nauczania – chociaż nie wyłącznie, oczywiście. Wszystko to ma jedno, wspólne źródło – i dla zrozumienia funkcji społecznej uniwersytetów w ogóle, a katolickich w szczególności, jest rzeczą zasadniczą. Jeżeli mamy przed oczyma tę elementarną więź, która powstaje pomiędzy ludźmi na zasadzie wspólnego dążenia do prawdy w nauce, wówczas właściwie także ujmujemy społeczną funkcję uniwersytetu. To jest kwestia poznania, oceniania, ale oczywiście dla

samego uniwersytetu najważniejsza jest kwestia realizowania swojej społecznej funkcji. Dla realizowania społecznej funkcji uniwersytetu rzeczą zasadniczą jest mieć stale przed oczyma tę elementarną więź, która istnieje pomiędzy ludźmi na zasadzie wspólnego dążenia do prawdy w nauce.

FUNKCJA SPOŁECZNA UNIWERSYTETÓW KATOLICKICH A MISJA KOŚCIOŁA

Chciałbym spojrzeć na funkcję społeczną uniwersytetów katolickich w związku z misją Kościoła; spojrzeć wyrywkowo, fragmentarycznie, i może pod kątem pewnej aktualizacji tematu.

Uniwersytety katolickie są instytucjami Kościoła: strukturalnie i organizacyjnie, a także w swojej linii, związane są z Kościołem. Dlatego też i funkcja społeczna musi być rozumiana w łączności z misją Kościoła.

Dlaczego Kościół tworzył uniwersytety? Czy zaczął je tworzyć w dobie uniwersalizmu chrześcijańskiego w Europie, w dobie średniowiecza? Czy zaczął je tworzyć pod tym kątem? Czasem bylibyśmy skłonni do takiej odpowiedzi na gruncie samych faktów. Wtedy de facto powstały te uniwersytety, i powstały de facto z inicjatywy Kościoła, z kościelną autoryzacją, z kościelną legitymacją.

Myślę, że sprawa na pewno sięga swoimi korzeniami poza tę epokę; sięga na pewno do więzi, jaką stwierdzamy w Ewangelii. Tam jest więź pomiędzy Nauczycielem i uczniami, i Kościół w swoją strukturę, w swoją misję, w swoją historię, raz na zawsze wziął tę więź: stoi ona skądinąd u korzenia wszystkich w ogóle uniwersytetów.

Oczywiście, że Kościół wziął tę więź w swoją strukturę i w swoją misję, i w swoją historię w specyficznym znaczeniu: w takim, w jakim została ona ukształtowana przez najwcześniejszą więź, która istniała pomiędzy Nauczycielem-Chrystusem i Jego uczniami. Tak więc widziałbym początek uniwersytetów, a raczej początek uniwersytetów w Kościele, czy też Kościoła na uniwersytetach – jeśli ktoś woli – o wiele wcześniej, aniżeli w dobie średniowiecznego chrześcijańskiego uniwersalizmu.

Wiadomo, że potem epoka uniwersalizmu minęła – uniwersytety pozostały. Uniwersytety tworzone kiedyś (przede wszystkim) w Europie przez Kościół, posiadające kościelną legitymację, w pewnym sensie nawet kościelny ustrój, pozostały: przejęła je z biegiem czasu władza świecka. Nie da się kościelnej przeszłości uniwersytetów – przynajmniej gdy chodzi o wiele z nich – zatrzeć.

W krakowskim kościele św. Anny podczas uroczystości sześćsetlecia Uniwersytetu Jagiellońskiego powiedziałem, że nie da się zmienić faktu, iż niegdyś krakowscy biskupi byli wielkimi kanclerzami Uniwersytetu Krakowskiego. (A po-

tem w jednym z naszych pism przeczytałem, że to była bezceremonialność. Ciekaw jestem, na czym w takim razie miałyby polegać owa bezceremonialność.) Pod tym względem bardzo znamienna jest historia uniwersytetu w Lovanium, opowiedziana mi przez obecnego rektora tego uniwersytetu. Uniwersytet lowański, podobnie jak i nasz, krakowski – nieco później, bo w wieku piętnastym – już stworzony na tych samych zasadach, z tą samą legitymacją kościelną i organizacją, stawał się uniwersytetem katolickim w tamtym stuleciu. Ale zdaje się, że historia Lovanium jest raczej wyjątkowa. Uniwersytety „katolickie” w dzisiejszym tego słowa znaczeniu powstały przede wszystkim w ostatniej epoce historii, w ostatnich dziesięcioleciach, w ścisłym związku z misją Kościoła. Że Kościół powołuje uniwersytety katolickie w różnych narodach, że są one jakimiś sprawdzianami ich dojrzałości chrześcijańskiej, to jest rzecz oczywista.

Chciałbym natomiast zwrócić uwagę na to, że misja Kościoła zasadniczo pozostaje wciąż ta sama. A jednak, w obrębie tej tożsamości, ta sama misja Kościoła w różnych epokach *quod modum* różnie się kształtuje: ta sama misja Kościoła – więc jest tu i tożsamość, i różnica zarazem. Sądzę, że to jest bardzo ważne dla naszej epoki: dla nas, żyjących w epoce *Vaticanum Secundum*. Jesteśmy bowiem niejako naoczniymi świadkami tego, jak misja Kościoła – zachowując swoją zasadniczą tożsamość – zaczyna się kształtować *quod modum*, inaczej, aniżeli w epoce poprzedniej. To, że inaczej, można bardzo łatwo udowodnić prostymi faktami: istnieje Sekretariat dla Jedności Chrześcijan, Sekretariat dla Niewierzących, czy Sekretariat dla kontaktów z religiami pozachrześcijańskimi; można by tych faktów znaleźć dużo więcej.

Bardzo to jest ważne dla uniwersytetu katolickiego, właśnie z tego powodu, że jest on związany z misją Kościoła. Jeżeli na przykład w epoce poprzedniej, nie *quod substantiam*, a *quod modum*, w tej misji Kościoła bardzo była – przede wszystkim – akcentowana obrona prawdy, to zauważmy, że w epoce *Vaticanum Secundum*, w misji Kościoła akcentowany jest nade wszystko dialog w imię prawdy. Nie można powiedzieć, że to oznacza zmianę misji zasadniczo, ale trzeba przyznać, że oznacza to zmianę sposobu realizowania tej misji: „Kościół dialogu” mówi się dziś. Dialog jest – jak wiadomo – jednym z głównych terminów Soboru. Jest dialog jednym z głównych tematów nauczania obecnego Papieża: od pierwszej Jego encykliki dialog się tam znajduje – dialog w imię prawdy, ale także w imię sprawiedliwości, w imię pokoju: to wszystko są skutki-owoce, jakich oczekujemy po dialogu w najszerszym zasięgu. Kościół dialogu, to jest Kościół nawiązujący do wszystkiego, co znajduje się we współczesnym świecie: Kościół otwarty w kierunku wszystkich ludzi.

Oczywiście, że otwarcie w kierunku wszystkich ludzi wynika z zasadniczej misji Kościoła; ale w imię Jego zasadniczej misji mogłoby się także – przede

wszystkim – nastawić na obronę prawdy-depozytu. *Vaticanum Secundum* stawia się na wiarę.

Ponieważ uniwersytet katolicki jest instytucją Kościoła, uczestniczy więc w misji Kościoła. Jeżeli Kościół *Vaticanum Secundum* widzi swoją misję na drodze dialogu, to uniwersytet katolicki uczestniczy w misji Kościoła na tej drodze. Jeżeli misja Kościoła jest uniwersytetowi katolickiemu z natury rzeczy niejako zawsze bliska i właściwa, to misja Kościoła realizowana na drodze dialogu jest uniwersytetowi szczególnie bliska. Można powiedzieć, że to jest „uniwersytecka droga” – przecież to jest właściwość naszej pracy, gros realizacji tej więzi, jaka tutaj, i w każdym katolickimi uniwersytecie, łączy ludzi szukających prawdy w nauce, przez naukę: droga dialogu.

Można by też powiedzieć, że może właśnie uniwersytety katolickie przygotowały Kościół: przygotowały grunt w Kościele do wejścia na drogę dialogu. Równocześnie trzeba stwierdzić, że uniwersytet katolicki jest bardzo ważnym środkiem spełnienia misji Kościoła na tej drodze.

To wszystko świadczy – przynajmniej pośrednio – o funkcji społecznej uniwersytetów katolickich. Świadczy może nie o samych jeszcze skutkach ich działania, ale świadczy o założeniach. Wiadomo zaś, że skutki są proporcjonalne do założeń. Poruszałem się w referacie raczej w obrębie założeń – nie dotykałem sfery skutków. Czyniłem to jednak w przekonaniu, że założenia najlepiej może pozwalają zrozumieć skutki. Funkcję społeczną każdego człowieka chętnie oceniamy po skutkach; mówimy: to był wielki społecznik, ponieważ pozostawił po sobie dzieła o wymiarze społecznym.

Ograniczyłem się tutaj tylko do założeń; ale wraz z tym ograniczeniem się do założeń jestem przekonany, że istnieje ścisła łączność i zależność pomiędzy założeniami a skutkami. W oparciu o to przekonanie twierdzę, że uniwersytet katolicki – naprzód jako uniwersytet, który pielęgnuje w sobie wspaniałą, szlachetną więź międzyludzką i społeczną, na zasadzie wspólnego dążenia do prawdy, następnie jako uniwersytet katolicki, który uczestniczy w misji Kościoła współczesnego, w misji uniwersalnego dialogu, mającego na celu prawdę, sprawiedliwość i pokój – przez to wszystko spełnia wspaniałą misję społeczną. Spełniał ją dotychczas i Uniwersytet Lubelski – i daj Boże, aby mógł ją spełniać w całej swojej oryginalności, przez jak najdłuższe lata i pokolenia.

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

KU LIBERALIZMOWI OTWARTEMU

Książka Wilfrieda Ver Eeckiego *Ethical Dimensions of the Economy: Making Use of Hegel and the Concepts of Public and Merit Goods* [„Etyczne wymiany gospodarki. Wykorzystanie myśli Hegla oraz pojęć dóbr publicznych i dóbr społecznie pożądanych”]¹ powstała w oparciu o artykuły autora powstałe na przestrzeni dwudziestu pięciu lat. Wskazując na źródła idei zawartych w tych tekstach, wymienia on nazwiska takich myślicieli, jak Georg W.F. Hegel, Karol Marks, Immanuel Kant, Adam Smith, i przywołuje nauczanie społeczne Kościoła katolickiego. Zgadza się z tezą Smitha, że racjonalne i kierujące się własnym interesem jednostki – pozostawione same sobie – zbudują system ekonomiczny o wiele bardziej efektywny i godny zaufania, niż mógłby to zrobić jakikolwiek rząd. Wbrew Smithowi natomiast uważa, że rząd ma do spełnienia istotną rolę, polegającą na tym, by poprzez właściwe regulacje i odpowiednie instytucje zagwarantować bardziej skuteczny, a zarazem sprawiedliwy sposób rozwijania gospodarki.

Książka podzielona jest na dwie części: „Normative reflections on the Economy” [„Normatywne refleksje nad gospodarką”] oraz „Applications” [„Zastosowania”]. Każ-

da z części zawiera sekcje numerowane cyframi rzymskimi, każda z sekcji – rozdziały numerowane cyframi arabskimi, przy czym numeracja rozdziałów jest ciągła (1-10), a w ramach rozdziałów punkty numerowane są ponownie cyframi rzymskimi. Taki układ i sposób numerowania jest dla czytelnika nieco mylący. Zamieszczone na końcu indeksy, osobowy i rzeczowy, znacznie jednak ułatwiają odnajdywanie najważniejszych wątków. Książkę opatrzono też obszerną, czternastostronicową bibliografią.

Jak wyjaśnia sam autor, w opublikowanych tekstach rozwija on cztery zasadnicze tezy: (1) Można mówić o podwójnej ontologii sfery ekonomicznej – porządek ekonomiczny należy do sfery i natury, i wartości. (2) W analizie gospodarki nieodwołalnie splecione są ze sobą dyskursy: moralny, ekonomiczny i polityczny. (3) Dobra ekonomiczne i usługi powinny zostać uporządkowane ze względu na ich naturę – istnieją dobra prywatne, dobra publiczne i dobra społecznie pożądane (ang. merit goods), a mylenie tych kategorii sprawia, że nie można dojrzeć porządku społecznego, koniecznego dla właściwego funkcjonowania rynku. (4) Gospodarka pozostaje w relacji do etyki.

Mimo skomplikowanej struktury książki jej poszczególne fragmenty można czytać niezależnie, a sam autor na wstępie kieruje czytelników zainteresowanych konkretnymi kwestiami do poszczególnych rozdziałów.

¹ Wilfried Ver Eecke, *Ethical Dimensions of the Economy: Making Use of Hegel and the Concepts of Public and Merit Goods*, seria „Studies in Economic Ethics and Philosophy”, Springer Verlag, Berlin–Heidelberg 2008, ss. 301.

Część pierwszą rozpoczyna sekcja zatytułowana „Multiple discourses on the economy” [„Wielość dyskursów o gospodarce”]. Analizy wychodzą od stwierdzenia, że gospodarkę można rozważać z wielu punktów widzenia, przy czym najistotniejsze są aspekty: ekonomiczny, moralny i polityczny. Nawiązując do listu pasterskiego biskupów Ameryki z roku 1975², autor wskazuje trzy niebezpieczeństwa, które zagrażają moralnemu dyskursowi o gospodarce: naiwność, techniczną niespójność propozycji i uprzedzenia ideologiczne. Stwierdza też, że dyskurs ekonomiczny – przynajmniej na Zachodzie – faworyzuje wolny rynek, ignorując fakt, że istnieją dobra, których natura nie pozwala na wykorzystywanie mechanizmów czysto rynkowej wymiany (są to dobra publiczne, jak na przykład park, i dobra społecznie pożądane, takie jak edukacja), co niejako moralnie usprawiedliwia interwencję władzy. Z tych przesłanek Ver Eecke wyprowadza dwa wnioski: Dyskurs moralny nie może ograniczyć się do „wzywania do etyczności”, ale musi doprowadzić do przedstawienia jasnej oceny polityki gospodarczej. Dyskurs ekonomiczny nie może być wolny od wartości, jeśli rozważania mają dotyczyć także dóbr publicznych i społecznie pożądanych. Oba dyskursy o gospodarce – moralny i ekonomiczny – są nieuchronnie ze sobą splecione.

Aby ukazać etyczny wymiar sfery ekonomicznej, Ver Eecke odwołuje się do myśli Hegla i do jego koncepcji związku gospodarki i polityki. Koncepcja Hegla omówiona jest w sekcji drugiej, zatytułowanej „Hegel and Political Economy” [„Hegel a ekonomia polityczna”]. To właśnie porządek ekono-

miczny – twierdzi autor książki – pozwala Heglowi pogodzić to, co jednostkowe, z tym, co uniwersalne, bez popadania w utopie polityczne. Przypomina jednak, że rozwiązanie Heglowskie, wyłożone przede wszystkim w *Zasadach filozofii prawa*, może nie być akceptowalne, zarówno z powodów teoretycznych, jak i praktycznych. Ver Eecke zakłada, że skoro Hegel rozumiał historię jako wysiłki zmierzające do zbudowania instytucji, które zapewniałyby wolność żyjącym razem ludziom, i włączył do swojej filozofii prawa analizy porządku ekonomicznego (a był to czas wyłaniania się gospodarki wolnorynkowej), to można zasadnie przyjąć, iż Hegel uznawał wolny rynek za ucieleśnienie wolności. Na podstawie tego założenia Ver Eecke rozwija szereg Heglowskich argumentów na rzecz wartości takiej postaci sfery ekonomicznej, w której gospodarka to instytucja etyczna będąca obiektywnym warunkiem realizacji wolności człowieka, ale wymagająca wsparcia ze strony władzy (rządu), by wypełnić cele stawiane jej właśnie jako instytucji etycznej. Wykorzystując Heglowskie rozważania, autor dyskutuje z tezą Adama Smitha, że wolny rynek jest naturalnym systemem, który wyłania się wtedy, gdy rząd nie ingeruje w sferę ekonomiczną i który – właśnie jako naturalny – nie przewiduje żadnego miejsca dla etyki. Odwołując się natomiast do neoliberalnej myśli Ludwiga von Misesa i Friedricha von Hayeka, Ver Eecke broni tezy, że wolny rynek jest słabą ludzką instytucją, która wymaga wsparcia i ochrony. Owszem – konkluduje – własność prywatna i gwarantowana konkurencyjnością efektywność gospodarki są, w myśl koncepcji Hegla, konieczne, by osiągnąć wolność, ale nie można dopuścić, by własność prywatna czy efektywność zagroziły wolności; wszak wolny rynek nie jest wartością absolutną, ale instrumentalną, „pracującą” na rzecz wolności. Ujęcie takie pozwala też wyjaśnić rolę rządu w dostarczaniu dóbr publicznych (społecznych) i społecznie po-

² Zob. United States Catholic Bishops, *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, 1986, http://www.usccb.org/upload/economic_justice_for_all.pdf.

żądanych, a zarazem pokazać, że wolny rynek jest nieodwołalnie związany z etyką.

W tekstach zawartych w sekcji trzeciej, zatytułowanej „Tightening the Argument. A Philosophical Dialogue with Economists” [„Zacieśnianie argumentacji. Filozoficzny dialog z ekonomistami”], autor zmierza do doprecyzowania argumentacji na rzecz tezy, że polityczne narzucenie pewnego porządku instytucjonalnego jest konieczne dla efektywnego i „ludzkiego” funkcjonowania sfery ekonomicznej. Jądro argumentacji stanowi pojęcie dóbr społecznie pożądanych, wprowadzone przez Richarda M. Musgrave’a jako trzeci – obok dóbr prywatnych (jak chleb czy owoce) i publicznych (drogi, mosty, czyste powietrze) – rodzaj dóbr obecnych w sferze ekonomicznej. Dobra społecznie pożądane to takie dobra, w przypadku których usprawiedliwione jest ingerowanie rządu w preferencje jednostek. Są to dobra tak istotne, że gdy kompetentna władza ocenia poziom konsumpcji wykreowany przez wolny rynek (na przykład w zakresie edukacji czy spożycia alkoholu) jako niewłaściwy, może interweniować nawet wbrew woli konsumentów. Ver Eecke akceptuje podział dóbr zaproponowany przez Musgrave’a, ale poszerza aplikację terminu „dobra społecznie pożądane”. Stwierdza, że pewne dobra są postrzegane jako posiadające szczególną wartość moralną, a zarazem uważa się, że wolny rynek nie zapewni wystarczającego poziomu konsumpcji tych dóbr. Fakt istnienia takich dóbr powinien wyznaczać normatywną teorię ekonomiczną, w której wymiar etyczny pojawia się w sposób konieczny – wartości pozwalają bowiem uprawomocnić ekonomiczne decyzje podejmowane niejako wbrew życzeniom jednostek – nawet tym wyrażonym *explicite*. Ver Eecke pokazuje więc, że ostatecznie u podstaw sądów ekonomicznych leżą sądy wartościujące, a co więcej – sądy te nie są kulturowo zrelatywizowane, choć kulturowe preferencje i układy instytucjonalne grają

doniosłą rolę w realizacji dóbr – rzecz by się chciało – obiektywnych. Na uwagę zasługuje przeprowadzona w rozdziale zatytułowanym „Objecting to a Libertarian Attack on Governmental Functions in the Economy: The Concept of «Public Good»” [„Sprzeciw wobec libertariańskiego ataku na rolę rządu w gospodarce. Pojęcie dobra publicznego”], analiza pojęcia „dobra publicznego” i obrona jego obecności w ujęciach teoretycznych sfery ekonomicznej. Autor proponuje przy tym, by te trzy rodzaje dóbr traktować jako typy idealne i za ich pomocą oceniać, w jakim stopniu konkretne przedsięwzięcie gospodarcze służy realizacji tych dóbr. Przy takim rozumieniu sfery gospodarczej okazuje się, że właściwie nie ma problemów „czysto ekonomicznych”, ponieważ w decyzje ekonomiczne zawsze zaangażowane są wartości pozaekonomiczne. Tezę tę ilustruje przedstawiona w rozdziale „Implementation Problems” [„Problemy związane z wdrażaniem”] dyskusja nad różnymi rozwiązaniami finansowania dóbr publicznych. W tej perspektywie alternatywa: albo prywatna inicjatywa, albo rząd, okazuje się dylematem fałszywym.

Pierwsza sekcja w części drugiej książki, zatytułowana „Reflections on the Political Economy in the US” [„Refleksje nad ekonomią polityczną Stanów Zjednoczonych”], zawiera rozdział poświęcony strukturalnym słabościom amerykańskiego systemu ekonomicznego („Structural Deficiencies in the American System” [„Strukturalne słabości systemu amerykańskiego”]) oraz rozdział, który ilustruje jedną z owych słabości – nieefektywność amerykańskiego systemu finansowania pomocy dla dzieci („Unjust Redistribution in the American System” [„Niesprawiedliwa redystrybucja w systemie amerykańskim”]). Na przeprowadzoną przez autora analizę strukturalnych słabości kapitalizmu warto zwrócić szczególną uwagę. Ver Eecke pokazuje bowiem, jak późny kapitalizm został prze-

kształcony w nowy porządek ekonomiczno-polityczny zwany liberalizmem grup interesu lub leseferowskim pluralizmem. W systemie tym poszukiwanie sprawiedliwości i dobra wspólnego jest faktycznie nieobecne. Na przykład przekazanie rządowi federalnemu funkcji regulacji (czyli polityki ekonomicznej) i dystrybucji (polityki fiskalnej i monetarnej) doprowadziło nie tylko do zwiększenia biurokracji, ale także do przesunięcia władzy z Kongresu do agend administracyjnych. Decyzje ekonomiczne przestały być przedmiotem publicznej debaty dotyczącej ich celowości oraz ich moralnego wymiaru, nastąpił natomiast proces targowania się rządu z grupami interesu. W rezultacie zagrożona została sprawiedliwość, a przez to i demokracja. Warto w tym miejscu przypomnieć – choć autor do tego nie nawiązuje – ostrzeżenie Jana Pawła II, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm³.

Autor przywołuje analizy Goetza Briefsa ukazujące wyłanianie się tego nowego porządku. Otóż w miejsce regulującego relacje międzyludzkie porządku religijno-moralnego czasy nowożytnie wprowadziły model oparty na przeciwstawianiu sobie grup niejako konkurencyjnych (na przykład kupujący–sprzedający), a nowa etyka miała na celu obronę prawa jednostki do postępowania zgodnie z osobistym interesem. Uważano przy tym, że ów interes jest „oświecony”, a nie czysto egoistyczny; zakładano, że ludzie będą respektować tradycyjne standardy etyczne, a próby realizacji własnych interesów z krzywdą dla innych zostaną ograniczone przez konkurencję. Tymczasem w rezultacie budowy nowego społeczeństwa powstał zamęt i nastąpiła szybka erozja standardów etycznych. Jedną z reakcji na ten stan rzeczy było organizowanie się ludzi w grupy zdolne do prze-

prowadzenia pożądanych działań – wolnorynkowa konkurencja między jednostkami zastąpiona została konkurencją między grupami. Po pewnym czasie „darwinizm społeczny” ustąpił wobec potrzeby stabilności, bezpieczeństwa i przynależności do silnej grupy – pojawiły się warunki umożliwiające dojrzewanie grup interesu: związków zawodowych, farmerskich i innych. Miały one zapewnić sprawiedliwość, której nie były zdolne zagwarantować „ślepe siły” wolnego rynku. Wydawało się, że te grupy interesu staną się instrumentem reformy porządku społecznego.

W drugiej fazie liberalizmu, w której interesy własne jednostek zostały zastąpione przez interesy grup, nieuchronnie postępuje erozja standardów etycznych, przy czym zorganizowane grupy są w stanie przerzucić ciężary swoich nieetycznych posunięć na niezorganizowane masy. Ver Eecke – za Briefsem – podaje następujące powody tej erozji: niepohamowany apetyt na zyski, chęć poszerzania zakresu wpływów, poszukiwanie bezpieczeństwa w zsekularyzowanej cywilizacji, odrzucanie zasady pomocniczości, odrzucenie przez władzę prawa naturalnego. Pod wpływem nacisku grup interesu i z powodu braku metafizycznej koncepcji człowieka i społeczeństwa zmieniła się sama demokracja. Najpierw oświeceniowy racjonalizm, odwołując się do kontraktu społecznego czy suwerenności, podważył potrzebę metafizycznych fundamentów państwa; potem okazało się, że racjonalizm nie był w stanie zdefiniować wspólnego dobra i w rezultacie demokracja stała się „transakcyjna”. Polega ona na tym, że rząd negocjuje rozwiązania z grupami interesów, przy czym żadna ze stron nie może – ani nawet nie chce – podejmować decyzji w świetle wspólnego dobra. Autor odwołuje się do tezy Hegla, że środki siły wolnego rynku i niemożność rozwiązania problemu ubóstwa wskazują na konieczność istnienia systemu politycznego, który niejako „wymuszałyby” na wol-

³ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46.

nym rynku budowanie dobrego społeczeństwa. To właśnie wolny rynek połączony z demokracją grup interesu przekształcił społeczeństwo amerykańskie w społeczeństwo niesprawiedliwe. Ta diagnoza – twierdzi Ver Eecke – stanowi punkt wyjścia listu pasterskiego biskupów Ameryki z roku 1984, w którym wskazali oni na fakt, że mimo niewątpliwych osiągnięć amerykańskiej gospodarki struktura społeczna pozostała w jej warunkach niesprawiedliwa – utrzymują się ubóstwo, bezrobocie, dyskryminacja.

Ver Eecke podkreśla, że źródło niesprawiedliwości (w tym ubóstwa) tkwi w fakcie, że społeczeństwo zbudowane jest na jednostronnej koncepcji wolności (ang. freedom) rozumianej jako swoboda (ang. liberty). Nie rozwija jednak tej myśli, a szkoda, gdyż dalsza analiza pozwoliłaby zapewne na wyraźne wykazanie, że u podstaw niesprawiedliwości leży błąd antropologiczny. Jan Paweł II wskazywał, że straszliwe skutki nazizmu czy komunizmu były pochodną tego błędu. Błąd antropologiczny, którego wyrazem jest owa jednostronna (a więc redukcyjna) koncepcja wolności, pojawił się – jak widać – także w systemie wolnorynkowym. Ver Eecke dostrzega znaczenie koncepcji antropologicznej, choć nie używa tego terminu. Uważa, że wyłożona w liście pasterskim biskupów Ameryki etyka oparta na religii jest jednym ze środków zaradczych na niesprawiedliwości gospodarki wolnorynkowej. Etyka ta odwołuje się do koncepcji antropologicznej przyjmującej, że człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, posiada transcendentną wartość, a jego godność realizuje się we wspólnocie z innymi. Stąd zaś wynika postulat, by gospodarka nie tylko była efektywna, ale także – respektując prawa osoby w sferze ekonomicznej – pozwalała wszystkim aktywnie uczestniczyć w życiu społeczeństwa. Tezy te są w książce uzupełnione nawiązaniem do koncepcji filozoficznych: koncepcji pracy jako

realizacji powołania, koncepcji gospodarowania stworzonym światem dla dobra wszystkich, oraz do zasady pomocniczości i ponadnarodowego zobowiązania wobec całej rodziny ludzkiej. Demokratyczny kapitalizm grup interesu – twierdzi Ver Eecke – zagraża realizacji tego postulatu. Źródłem problemu nie jest jednakże sam wolny rynek, ale panujący ethos, który dopuszcza nieograniczone niczym poszukiwanie własnych interesów, a nawet do niego zachęca. Jeśli więc społeczeństwo wolnorynkowe ma być sprawiedliwe, konieczna jest refleksja na temat wartości moralnych; nie zastąpi jej wolnorynkowy mechanizm dystrybucji dóbr i usług. Taką właśnie refleksję moralną prezentuje przywoływany przez autora książki list pasterski. Ver Eecke nie uważa więc, że tego rodzaju wypowiedzi Kościoła są nieuprawnionym wtrącaniem się w politykę czy gospodarkę. Przeciwnie, uważa, że dają one szansę na budowanie lepszego społeczeństwa.

Sekcja druga części „Applications” nosi tytuł „Challenges in Transforming Command Economies” [„Wyzwania dla transformacji gospodarek sterowanych”] i zawiera jeden artykuł („The Role of Religion and Civil Society in a Transformed Command Economy” [„Rola religii i społeczeństwa obywatelskiego w przekształconej gospodarce sterowanej”]). Chociaż dla uczestników faktycznych transformacji tego rodzaju stawiane w nim tezy czy postulaty mogą niekiedy brzmieć naiwnie, transformacja ekonomiczna w krajach postkomunistycznych jest dla autora jedynie okazją do wyłożenia jego własnej koncepcji roli państwa w gospodarce. Punkt wyjścia stanowi „kwestia społeczna” w kapitalizmie, czyli ubóstwo klasy robotniczej i osób bezrobotnych. Gospodarki socjalistyczne dysponowały instrumentem rozwiązywania tego problemu – wszechmocnym państwem, ale okazały się niewydolne ekonomicznie. Ver Eecke zakłada – choć prawdziwość tego założenia nie jest bynajmniej oczywista –

że gospodarki te, przekształcając się w gospodarki wolnorynkowe, chcą się zająć kwestią społeczną. Jego zdaniem jednak sam wolny rynek nie może tej kwestii rozwiązać. Zasadniczy argument na rzecz tej tezy brzmi następująco: Celem sfery ekonomicznej jest produkowanie dóbr i usług, które są potrzebne i pożądane, a wolny rynek stanowi skuteczny sposób organizowania tej sfery, ponieważ koreluje konsumpcję z produkcją. Choć tworzy wolność wyboru, zapewniając dostęp do dóbr i usług niezbędnych do życia, to jednak zmusza do produkowania tego, co inni gotowi są kupić. A przecież w każdej społeczności istnieją osoby niezdolne do uczestniczenia w gospodarce i bez pomocy będą one skazane na wegetację w nieludzkich warunkach. Ponadto wolny rynek powoduje niesprawiedliwy podział trudności i ciężarów i rodzi niezawinione krzywdy jednostek (na przykład pewne umiejętności przestają być potrzebne). Są też inne problemy: wolny rynek osiąga swe cele, gdy występuje konkurencja, ale sam jej nie generuje – musi to czynić jakaś instytucja. Mechanizm „niewidzialnej ręki” zabezpieczony interesem własnym jest skuteczny na poziomie mikroekonomicznym, ale ten sam mechanizm nie działa dobrze na poziomie makro (gdy pojawia się groźba bezrobocia, racjonalnie jest oszczędzać, ale wtedy spada konsumpcja, a więc i produkcja – w rezultacie wzrasta bezrobocie). Skoro wolny rynek oparty jest na interesie własnym, trudno się spodziewać, że „wyprodukuje” obiektywnie pożądany stan rzeczy (na przykład zastosowana zostanie tańsza metoda produkcji, jeśli nawet zanieczyści ona środowisko).

Skoro wolny rynek „nie radzi sobie”, to do jakich instytucji należy się zwrócić, by rozwiązać kwestię społeczną i inne problemy płynące z wolnego rynku? Autor rozpatruje dwa aspekty tego zagadnienia: redystrybucję (kwestię sprawiedliwości) i efektywność gospodarki (zmierzającą do

tego, by było co dzielić). Co do pierwszej kwestii, uważa, że odchodząc od modelu „wszechmocnego państwa” ku wolnemu rynkowi, państwo powinno poszukiwać sojuszników, i jako jednego z nich proponuje Kościół, który w krajach komunistycznych był symboliczną i faktyczną opozycją, a teraz może stać się siłą kształtującą sumienia obywateli. Gospodarka natomiast powinna być efektywna, by dostępne były środki na likwidowanie ubóstwa. Własny interes jest siłą napędową gospodarki, ale – tu autor podąża za myślą Amartyi Sena – motywem działania jest też zobowiązanie: ludzie robią coś dlatego, że jest to słuszne, a nie tylko dlatego, że przynosi im to osobistą korzyść. Tradycyjna ekonomia myli się więc, przypisując wszelką aktywność „interesowi własnemu”. Ponadto teoria ekonomiczna pokazuje, że nieograniczana niczym realizacja interesu własnego prowadzi do zanikania realizacji dóbr publicznych i społecznie pożądanych, takich jak edukacja czy opieka zdrowotna. To dlatego należy przyjąć, iż rząd powinien wypełniać w gospodarce różne zadania oraz legitymizować i wspierać organizacje zawodowe i środowiskowe, które dbają o określone wartości, tak by gospodarka zmierzała w kierunku etycznie pożądanym. Ver Eecke wymienia jedenaście zadań dla rządu, ale twierdzi, że musi też istnieć przestrzeń dla samorządów rozmaitych wspólnot, które posiadając więcej informacji i silniejszą motywację, są często skuteczniejsze niż rynek i rząd.

Sekcja trzecia książki nosi tytuł: „Philosophy of Economics and Catholic Social Thought” [„Filozofia ekonomii a katolicka myśl społeczna”]. Zdaniem autora istnieją idee wspólne dla teorii ekonomicznej i nauczania społecznego Kościoła. Obie te dziedziny mają też charakter preskryptywny, obie mają rangę autorytetu i obie napotykają ograniczenia swoich kompetencji. Ekonomia jest autorytetem absolutnym co do konkluzji płynących z mo-

delu, nie zaś jednak co do stosowalności modelu do konkretnych przypadków. Ograniczenia autorytetu ekonomii tkwią też w samej konstrukcji i interpretacji modeli. Jako przykład Ver Eecke analizuje zaproponowany przez Francisa Batora model maksymalizacji dobrobytu – w modelu tym obecny jest aspekt etyczny, ponieważ ostatecznie jego przedmiotem jest sprawiedliwość: jeśli dobrobyt nie jest maksymalizowany, pewni ludzie otrzymują mniej, niż mogliby otrzymać. Analiza tego modelu pokazuje, że rozumowania w sferze gospodarki są nieuchronnie związane z kwestiami moralnymi.

Z kolei autorytet religijno-moralny powołuje się na fakt, że żaden z wymiarów ludzkiego życia nie leży poza Bożą Opatrznością. Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże jako wolny i rozumny, czyni sobie ziemię poddaną – i dlatego ma pracować produktywnie, współpracując z innymi. Autorytet religijno-moralny jest ograniczony w tym sensie, że nie wypowiada się o technicznej stronie gospodarki i nie przedstawia propozycji reformy.

Jest też i trzeci autorytet: mówiąc po heglowsku – „duch czasów”. Biskupi amerykańscy postulują budowanie kulturowego konsensu wokół idei dlatego właśnie, że warunki ekonomiczne są istotne dla ludzkiej godności i należą się osobie jako jej prawo. W tym kontekście Ver Eecke przywołuje też *Centesimus annus* Jana Pawła II. Autor książki ostatecznie twierdzi, że jeśli rozumiemy gospodarkę, to rozpoznajemy jej dwojaką ontologiczną strukturę: jest jak przyroda, bo ma „żelazne prawa” (Smith), i jest „instytucją etyczną” promującą wolność (Hegel) – stąd potrzebny jest zarówno ekonomiczny, jak i moralny dyskurs o gospodarce. Wprowadzenie dyskursu moralnego to nie deformacja, lecz respekt dla dwojakiej ontologicznej natury sfery ekonomicznej. Autor stwierdza jednoznacznie, że w swojej książce nie odrzuca wolnorynkowej gospodarki, a raczej podej-

muje próbę pokazania remedium na jej bolączki.

W zakończeniu książki Ver Eecke raz jeszcze powtarza myśl przewodnią rozważań, niekiedy ją uszczegóławiając. Zgadza się z główną ideą Smitha, że własny interes jednostek kreuje wydajną gospodarkę. Nawiązując do idei Hegla i Jana Pawła II, twierdzi natomiast, że wolność indywidualna – podstawa wolnorynkowej gospodarki – wymaga właściwego środowiska społecznego. Z tego zaś płyną zadania – jeśli nie obowiązki – rządu, co ekonomiści i przedsiębiorcy powinni rozumieć i akceptować. Idea, że konkurencyjny wolny rynek wymaga pewnej struktury instytucjonalnej, oczywiście wprowadza politykę do gospodarki, co niesie z sobą i obietnicę, i ryzyko. Obietnica dotyczy tego, że polityka wpłynie na realizację przez gospodarkę celów etycznych; ryzyko zaś polega na tym, że rząd stanie się zakładnikiem grup interesu, co podważy realizację dobra wspólnego. Dlatego właśnie konkurencyjny wolny rynek w połączeniu z konstytucyjnym rządem nie jest wystarczającym lekarstwem na bolączki ubóstwa czy bezrobocia. Tak w poglądach Hegla, jak i w nauczaniu społecznym Kościoła – podkreśla Ver Eecke – odnajdujemy myśl, że dyskurs etyczny może wesprzeć wysiłki na rzecz likwidacji tych bolączek. Wsparcia tego nie można minimalizować, uważając, że jeśli nie jest ono w stanie wszystkiego „zaleczyć”, to nie warto go podejmować. Przyznanie, że etyczny dyskurs dotyczący kwestii gospodarczych wykazuje chociaż minimalną skuteczność, daje motywację do pracy nawet nad drobnymi ulepszeniami, poprawiającymi los choćby niewielu.

Książka jest trudna w lekturze. Stanowi „składankę” artykułów (pewne fragmenty są nawet drukowane inną czcionką, co jest już błędem wydawcy), a to sprawia, że pojawia się w niej sporo powtórzeń, powrotów do tematów, a nawet twierdzeń na pierwszy rzut oka niespójnych. Na przy-

kład grupy interesu ukazane są jako zagrożenie dla „prawdziwej” demokracji, a tworzenie wspólnot, które są czy mogą stać się grupami interesu, zalecane jest jako konieczne do rozwiązania kwestii społecznej. Zlikwidowanie tej niespójności wymaga analizy pojęcia grup interesu, której autor nie przeprowadza. Ponadto rozważania są interdyscyplinarne, jeśli nie transdyscyplinarne, co powoduje, że dla przedsiębiorcy kwestie filozoficzne mogą być niezrozumiałe, a filozof może się pogubić w terminologii ekonomicznej. Znaczący Hegla zarzuciłby zapewne autorowi książki upraszczanie myśli niemieckiego idealisty, zwłaszcza że odniesienia do Hegla – pomijając artykuły wprost jemu poświęcone – pojawiają się znikąd i sporadycznie. Nie uważam jednak tego za wadę. Ver Eecke realizuje to, co obiecał w tytule – wykorzystuje myśl Hegla oraz pojęcie dóbr publicznych i społecznie pożądanych, by przedstawić własne poglądy na gospodarkę. Można je streścić następująco: „Przy całym swoim bogactwie społeczeństwo oparte na wolnym rynku nie jest wystarczająco bogate, by poradzić sobie z ubóstwem” (s. 151; tłum. fragm. – A.L.-K.), dodając, że poradzić z nim sobie należy, bo to kwestia sprawiedliwości. Poglądy autora książki lokują się w obrębie liberalizmu w duchu Richarda J. Neuhausa. Ten ostatni już w roku 1967 pisał o dwóch liberalizmach: o liberalizmie otwartym na biednych i bezbronnych, rządzącym się transcendentnym porządkiem sprawiedliwości oraz o liberalizmie zamkniętym i nieuznającym żadnego prawa wyższego od indywidualnej samowoli⁴. Przywoływana wielokrotnie przez Ver Eecke’go erozja

standardów etycznych jest, jak sędzę, znakiem przechodzenia wolnego rynku na pozycję tego drugiego liberalizmu, tym groźniejszego, że graczami wolnego rynku są grupy interesów, z którymi rząd – o ile w ogóle go to obchodzi – targuje się o realizację dobra wspólnego.

Główne idee autora nie są nowatorskie, ale książka porusza kwestie niezwykle dla Polski aktualne – i te właśnie kwestie rozwinęłam, pomijając inne niewątpliwie ważne wątki teoretyczne, jak choćby analizę dóbr społecznie pożądanych. Zachłysłeniśmy się bowiem skutecznością wolnego rynku w kreowaniu dobrobytu, a znikają nam z oczu jego słabości. Wyśmialiśmy ideę „grup trzymających władzę”, a Ver Eecke pokazuje, że rząd staje się zakładnikiem grup interesu w takim stopniu, iż demokracja całkowicie zmienia swój charakter. Sarkamy, uważając, iż Kościół wtrąca się w nie swoje sprawy, gdy Benedykt XVI pisze encyklikę *Caritas in veritate* lub formułuje wobec rządów postulat podjęcia skutecznych działań, aby wszyscy mieli dostęp do godnej, stabilnej i dobrze płatnej pracy, a dzięki niej będą mogli aktywnie uczestniczyć w rozwoju społeczeństwa, łącząc intensywne i odpowiedzialne życie zawodowe z bogatym, harmonijnym i owocnym życiem rodzinnym – brak pracy i niepewne warunki zatrudnienia są bowiem zamachem na godność człowieka i nie tylko przyczyniają się do niesprawiedliwości i biedy, które często prowadzą do rozpacz, przestępczości i przemocy, ale powodują także kryzys tożsamości u ludzi (Papież mówił o tym 10 listopada 2011 roku w związku z odbywającym się w tym czasie w Ekwadorze II Krajowym Kongresem o Rodzinie, z okazji którego skierował list do Konferencji Episkopatu tego kraju).

Autor książki argumentuje, że religia jest istotnym czynnikiem budowy sprawiedliwego społeczeństwa, a Kościół – bezcennym sojusznikiem dla państwa i przedsię-

⁴ Zob. R. J. Ne u h a u s, *Liberalizm Jana Pawła II*, w: tenże, *Prorok z Nowego Jorku. Wybór publicystyki i wywiadów*, Fronda, Warszawa 2010, s. 261-281. W artykule tym Neuhaus przywołuje swoje stanowisko sprzed roku 1967 i potwierdza, że nie zmienił co do niego zdania.

biorców. Wilfried Ver Eecke, profesor na Georgetown University w Waszyngtonie, opiera się zarówno na amerykańskich doświadczeniach, jak i na analizach ekonomistów i filozofów tego kraju. Zważywszy,

że w Stanach Zjednoczonych wolny rynek funkcjonuje niemal nieprzerwanie od ponad dwustu lat, warto zapoznać się z zawartym w książce materiałem – i to zanim uznamy wolny rynek za wartość absolutną.

Maciej T. KOCIUBA

ŚWIAT WEDŁUG BARUYA

Maurice Godelier to we francuskiej antropologii człowiek-instytucja, żywy klasyk, uhonorowany najwyższymi tytułami i nagrodami. Oficer Legii Honorowej, członek Akademii Francuskiej, laureat nagrody w dziedzinie nauk społecznych imienia Alexandra Humboldta, by wymienić tylko trzy najbardziej prestiżowe. Przez wiele lat pełnił funkcję dyrektora Centre National de la Recherches Scientifique (CNRS) i od tej instytucji w 2001 roku otrzymał wyróżnienie w postaci Złotego Medalu. Autor wielu książek i opracowań, zaliczanych do antropologii ekonomicznej. Przedstawiciel francuskiego neomarksizmu. Z ducha lewicowy – więc życzliwie akceptowany w poprawnych politycznie mediach – ten komentator współczesności. Wpisuje się w ten sposób Godelier we francuską tradycję intelektualisty zaangażowanego. Tak funkcjonowali w życiu społecznym Francji Jean-Paul Sartre, Michel Foucault i w jakimś stopniu także Claude Lévi-Strauss.

Dzieło *L'énigme du don*¹ w oryginale ukazało się w wydawnictwie Fayarda w Paryżu w roku 1996. Czytelnik polski może się z nim zapoznać dzięki edycji Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, w przekładzie Marty Höffner.

We wstępie Godelier wyjaśnia, dlaczego napisał książkę o darze. Podkreśla, że

praktyka daru, mimo zróżnicowań i oboczności zależnych od miejsca i czasu, w jakim się pojawia, ma charakter uniwersalny. Dar to jeden z elementów powszechnie występujących we wszystkich społeczeństwach, podobnie jak spajające ludzi więzy rodzinne, systemy wierzeń religijnych czy elementy struktur o charakterze politycznym. Autor wyjaśnia, że książka wyrosła z dwóch silnych motywacji: z jednej strony powołała ją do życia konieczność rozumienia rzeczywistości społecznej i ekonomicznej, w którą zanurzony jest każdy człowiek Zachodu, z drugiej zaś zawodowa konieczność zajmowania się problemami teoretycznymi i uczestniczenia w debacie antropologicznej naszego czasu.

W *Zagadce daru* Godelier powraca do analizy spuścizny Marcela Maussa, którą zajmował się przed laty, uważa bowiem, że współczesność stawia przed nami problem daru w nowy i niezwykle dramatyczny sposób. Formy kapitalizmu i systemu demokratycznego, które zapanowały w rozwiniętych społeczeństwach Zachodu i wskutek procesów globalizacyjnych upowszechniają się wciąż na całym świecie, mają swoje ciemne strony. Godelier kreśli obraz systemu społeczno-ekonomicznego, który w imię wydajności, produktywności i konkurencyjności, a ostatecznie w imię maksymalizacji zysku, eliminuje wielką rzeszę ludzi z aktywności zawodowej. Strukturalne bezrobocie i ogromne strefy społecznego (nie tylko stricte ekonomicznego) wykluczenia we współczesnych społeczeńs-

¹ Maurice G o d e l i e r, *Zagadka daru*, tłum. M. Höffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, ss. 268.

twach nikogo już nie dziwią, stały się złą normą. Państwo, które w ramach systemu neoliberalnego już wcześniej zostało ograniczone w swych kompetencjach organizatora życia gospodarczego, próbuje jednak scalać coraz bardziej rozdarte wewnętrznie społeczeństwo poprzez wprowadzanie wyższych podatków i dotowanie rosnącej wciąż rzeszy biednych. Organizacje pozarządowe również podejmują akcje mające na celu łagodzenie kontrastów wynikających ze zróżnicowanego poziomu konsumpcji – próbują działaniami charytatywnymi łagodzić skutki ubóstwa. Wszystkie te formy ratowania całości społecznej charakteryzuje instytucjonalizacja i biurokratyzacja praktyki daru i dobroczynności. Zdaniem Godeliera zyskują one nowy wymiar także przez to, że propaguje się je szeroko za pomocą mediów. Dotyczy to na przykład zbiorów darów, mających niektóre cechy potlacz. Za pomocą telewizji i innych środków masowego przekazu perswaduje się społeczeństwu, by w każdym kolejnym roku było nowe rekordy zbiorowej ofiarności. Jedną z konstytutywnych cech daru – dobrowolność (por. s. 18) staje pod znakiem zapytania, gdyż praktyka daru w jakimś stopniu zostaje wymuszona subtelną grą socjotechniczną.

Wszystko to spowodowało, że Godelier powrócił do swych lektur z lat młodości na temat daru, powrócił właśnie dlatego, że kontekst kulturowy, w którym funkcjonuje praktyka daru, zmienił się dziś diametralnie.

Już plan rozważań zarysowany we wstępie książki pokazuje, że antropologia, którą uprawia Godelier, nie jest oderwana od rzeczywistości. Zawile i szczegółowo analizowane zagadnienia etnologiczne, finezyjne analizy porównawcze teorii Maussa, Lévi-Straussa i swojej własnej prowadzi po to, by móc interpretować rzeczywistość społeczną, w której przyszło nam żyć tu i teraz.

Wypada zauważyć, że nawet gdy Godelier przytacza obszernie materiały z włas-

nych badań terenowych nad ludem Baruya z Nowej Gwinei, nie stroni od komentowania i interpretowania współczesnej sytuacji kulturowej i ekonomicznej w obrębie cywilizacji zachodniej. Na marginesie można odnotować, iż mamy tu do czynienia z zasadniczą różnicą w stosunku do Lévi-Straussa, który uważał, że antropolog powinien wypowiadać się raczej o cywilizacjach obcych, nie zaś o swojej, do której nie ma właściwego dystansu. Tu przebiegała zasadnicza linia kontrowersji między Lévi-Straussem a René Girardem, który nie czynił takich rozróżnień, a nawet uważał, że interpretacja własnej kultury i własnej cywilizacji jest sprawą o znaczeniu pierwszorzędym. Oczywiście kontrowersję tę znamy głównie z komentarzy Girarda, gdyż Lévi-Strauss „polemizował” z nim, przemilczając poglądy autora *Kozła ofiarnego* i tylko pośrednio odnosząc się do jego dokonań². Godelier znalazłby się w tym sporze po stronie Girarda, choć bezpośrednio też nigdzie do niego się nie odwołuje – nawet wtedy, gdy pisze o mechanizmach rodzących przemoc.

Nie jest możliwe, by w krótkim szkicu streścić dzieło o tak bogatej treści, ale można odtworzyć zarys jego struktury, pokazać, jak jest zbudowane. Otóż po ogólnym wprowadzeniu ukazującym aktualność problematyki daru Godelier poświęca obszerny rozdział pierwszy dziedzictwu Maussa. *Szkic o darze*³ Marcela Maussa zostaje podany wnikliwej analizie w kontekście tak ważnej historycznie, choć – zdaniem Godeliera – niewystarczającej krytyki dokonanej przez Lévi-Straussa. W tych szcze-

² Por. R. G i r a r d, *Celui par qui le scandale arrive. Entretiens avec Maria Stella Barberi*, Hachette Littératures, Paris 2001, s. 10n.

³ Zob. M. M a u s s, *Szkic o darze. Forma i podstawa wymiany w społeczeństwach archaicznych*, tłum. K. Pomian, w: tenże, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

głównych analizach Godelier antycypuje już swoje własne podejście do problematyki daru, akcentując jego odwrotną stronę – rolę daru jako rzeczy, „której nie należy dawać ani sprzedawać, lecz należy ją zatrzymać” (por. s. 43). Tak więc od początku wiemy, że strukturalistyczna krytyka daru – mimo całego szacunku dla historycznej roli jej autora – nie satysfakcjonuje Godeliera. Zwraca on szczególną uwagę na tak zwane czwarte zobowiązanie. Mauss, tworząc swą antropologię daru, podkreślał nierozzerwalność trzech zobowiązań z nim związanych. Po pierwsze, istnieje powinność dawania, po drugie – powinność przyjmowania i po trzecie – powinność zwracania, odwzajemniania darów. Czwarte zobowiązanie kojarzy się ze sferą religijną i z rozwarstwieniem społecznym. Chodzi o przekazywanie darów osobom o dużo wyższym statusie społecznym oraz o ofiary składane siłom natury czy zmarłym przodkom. Godelier podkreśla, że czwarte zobowiązanie nie zostało przez Maussa dostatecznie opisane, a i późniejsi komentatorzy nie docenili jego znaczenia. Tymczasem dopiero koncentracja uwagi na czwartym zobowiązaniu pozwala – zdaniem Godeliera – zrozumieć, jak rozważania Maussa ze *Szki-cu o darze* powiązane są z *Esejem o naturze i funkcji ofiary*⁴.

Rozdział drugi książki nosi tytuł: „Przedmioty zastępujące ludzi i bogów”. Po opartej na analizie tekstów, komparatystycznej części pierwszej następuje prezentacja szczegółowych danych etnologicznych. O ile pierwszy rozdział to rozważania ściśle teoretyczne, o tyle w drugim Godelier sięga do własnych badań terenowych. Wydaje się, że jest on jednym z ostatnich badaczy, którzy zdołali opisać i przeanalizować kulturę, na której zachodni modus

vivendi nie zdołał jeszcze odcisnąć swego piętna. Coraz mniej takich miejsc i społeczeństw na ziemskim globie, które zachowały się w stanie pierwotnym, to znaczy nie zostały zmodyfikowane kontaktami z cywilizacją globalną.

Zawarte w rozdziale drugim drobiazgowo opisy mają szczególną wartość, gdyż są owocem siedmiu lat pracy badacza w górach Papui-Nowej Gwinei. Godelier od roku 1966 do 1981 badał lud o nazwie Baruya. Zebrane wówczas dane stanowią w jego twórczości bazę empiryczną, którą stara się wykorzystywać przy rozwiązywaniu różnych problemów antropologicznych. W tej części analiz francuski antropolog dokonuje zasadniczego zwrotu w analizie przedmiotów, którymi w różnych kulturach ludzie się obdarowują, kreując system wymian służący tworzeniu i odtwarzaniu więzi społecznych. Sięga on do odwrotnej strony daru, do przedmiotów uznawanych za święte, a więc takich, których nie wolno się pozbywać, które się zachowuje, chroni i ewentualnie przekazuje odpowiednio przygotowanemu następcy. Te właśnie przedmioty tworzą sferę wierzeń religijnych, chciałoby się rzec – sferę sacrum, choć antropolog nie używa tego terminu, konsekwentnie pozostając przy określeniu: „przedmioty święte”. Godelier szczegółowo opisuje, jak takie przedmioty (rodzaj fety-szów nazywanych kwaimatnie) są przechowywane, jaką rolę odgrywają w rytach inicjacyjnych, jak funkcjonują u Baruya jako źródło siły i życia dla całej społeczności i jak odsyłają do absolutnych początków opisywanych w mitach. Opowieści o charakterze mitologicznym ukazują bóstwa, które są ostatecznym dysponentem sił ukrytych w przedmiotach świętych. Wiele dowiadujemy się również o systemie pokrewieństwa Baruya, o ich wymianie kobiet, produkcji soli i jej zróżnicowanych funkcjach wymiennych w obrębie samego ludu Baruya, jak i poza tą społecznością. Słowem – istny gąszcz szczegółowych danych,

⁴ Zob. H. H u b e r t, M. M a u s s, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, tłum. L. Trzcionkowski, Nomos, Kraków 2005.

które Godelier porządkuje i stara się ustrukturuować tak, by mogły posłużyć jako punkt wyjścia do analizy fenomenu świętości jako takiej.

Trzeci rozdział poświęcony jest właśnie świętości. Autor pyta, czym jest świętość, i odpowiada, że to „pewien typ stosunku ludzi do początków rzeczy” (s. 209). Dalej w duchu Freuda i Marksa snuje swe rozważania o niemożności funkcjonowania społeczeństw bez wypierania tej podstawowej prawdy, iż u początków kulturowego bytu człowieka znajdziemy zawsze tylko człowieka i jego samostwórczą aktywność. W ten sposób od analiz stricte etnologicznych i antropologicznych Godelier przechodzi do krytyki religii i swojej teologii *à rebours*.

Rzecz cała kończy się krótkim rozdziałem czwartym, w którym Godelier podkreśla, że istnienie społeczeństwa zależy w istocie od dwóch sfer: sfery wymian (niezależnie od tego, co się wymienia) i sfery zachowywania pewnych elementów dla siebie i potomnych. Mogą to być jakieś przedmioty, opowieści czy struktury myślenia. Dzięki elementom należącym do tej drugiej sfery możliwe jest zachowanie tożsamości jednostek i utrzymanie tożsamości zbiorowej. Odsyłają one często do początków danego społeczeństwa, które sytuują jakby poza czasem, jako pewien inwariant, absolutny punkt odniesienia. Jeśli pamiętamy, co Godelier pisał wcześniej, nie pomylimy się, twierdząc, że ostatecznie chodzi o wszelkie systemy religijne. Godelier zdaje się milcząco zakładać, że powinny one jak najszybciej zaniknąć. Zastanawia się tylko, „jakie siły są potrzebne, by zniszczyć te punkty zakotwiczenia, czy to stopniowo, powolnym drażnieniem, czy też brutalnie – jednym gestem” (s. 243). Jego zdaniem „nie jest obojętne dla przyszłości społeczeństwa, czy siły te wyłonią się z samego wnętrza określonych sposobów życia i myślenia, czy przyjdą z zewnątrz, narzucone przez przymus” (tamże). Trzeba za-

uważyć, że dla ludzi mających jeszcze jakieś wierzenia religijne – a tych wciąż jest немало – brzmi to raczej złowieszczo. Czy warto niszczyć te punkty zakotwiczenia i źródła tożsamości, skoro nie proponuje się innych tożsamości, innych punktów zakotwiczenia? Czy takim punktem może być konstytucja i – kolportowany przez Godeliera na końcowych stronach książki – mit republikański? To już jednak pytania, które wykraczają poza, choćby schematyczne, streszczenie książki i wynikają z namysłu o charakterze polemicznym.

Godelier kończy swoje rozważania pochwałą instytucji politycznych, które we Francji ukształtowały się po rewolucji. Píše: „Dzięki temu widzimy, jak polityka zajęła miejsce religii w naszych społeczeństwach i jak Konstytucje, które ludzie sami sobie nadają, w pewien sposób okazują się ekwiwalentami przedmiotów świętych, którym towarzyszyła wiara, iż otrzymano je od bogów” (s. 251).

Nie wchodząc w zbyt szczegółowe konteksty polemiczne, sformułujmy jednak kilka ogólnych uwag na temat treści zawartych w *Zagadce daru*.

Wydaje się, że centralna kategoria dzieła – dar – zostaje w refleksji Godeliera przekroczone, by nie powiedzieć rozsadzona od wewnątrz. Zaczyna on bowiem od analizy tajemnicy daru, a kończy na analizie świętości jako takiej, a więc sfery sacrum powiązanej z mechanizmami tworzenia się stratyfikacji społecznej i władzy politycznej.

O ile w refleksji Foucaulta kategoria władzy organicznie powiązana była z kategorią wiedzy, o tyle w refleksji Godeliera władza i związane z nią relacje dominacji, panowania, a nawet przemocy zawsze mają pojawiać się wraz z powstawaniem świętych przedmiotów i ogólnie świętości jako takiej. Generalnie autor książki jest przekonany, że to sam człowiek wytwarza systemy wyobrażeń o dużym zasięgu społecznym, którym następnie się podporządkowuje. Zaczynają one działać

jak siła zniewalająca, choć jest to tylko ludzka siła i ludzka działalność fundująca społeczeństwo i kulturę u jej zarania. Problem w tym, zdaje się ostrzegać Godelier, że zróżnicowana ludzkość, znajdująca się na różnych etapach rozwoju kulturowego, nie jest w stanie rozpoznać swoich własnych początków, uświadomić sobie, że jest autorem własnego rozwoju oraz wytworem własnych wysiłków.

Co ciekawe, marksizm Godeliera nie ma charakteru jakiejś radykalnej krytyki systemu kapitalistycznego i związanych z nim nierówności społecznych. Antropolog ten sprawia wrażenie, jakby godził się na dominację zglobalizowanego kapitalizmu i towarzyszącej mu ideologii neoliberalnej. Postrzega jego rozszerzanie jako proces naturalny i nieodwracalny. Ostrze swej krytyki kieruje raczej w stronę religii, choć i tu nie przekracza horyzontu wyznaczonego przez oświecenie (religia jako błąd rozumu), Feuerbacha (religia jako alienacja istoty człowieka) czy Marksa (religia jako „opium dla ludu”, a więc mechanizm sprawowania władzy i utrzymywania dominacji jednych klas społecznych nad innymi). Sugeruje, że społeczeństwa są w naszym świecie wielokrotnie powiązane i wzajemnie uwikłane w system wielorakich zależności. Dlatego nie można decydować o losach jakiegoś społeczeństwa bez uwzględniania tego szerokiego kontekstu.

Ostatnia teza w zasadzie jest prawdziwa, choć procesy globalizacyjne nie wydają się tak żywiołowe i niezależne od woli ludzi, jak chciałby tego Godelier. Zygmunt Bauman zwraca uwagę na fakt, że na naszych oczach zmienia się globalna struktura własności i następuje gigantyczna koncentracja kapitału. Píše on: „Trzech najbogatszych ludzi świata dysponuje bogactwem przewyższającym produkt krajowy brutto 48 najbiedniejszych krajów razem wziętych; fortuna piętnastu najbogatszych osób przewyższa PKB całej Afryki subsaharyjskiej. [...] Wystarczyłoby mniej niż

4% wartości dóbr należących do 225 najbogatszych ludzi, żeby wszystkim nędzarzom na świecie zapewnić podstawową opiekę medyczną, podstawowe wykształcenie i odpowiednie odżywianie”⁵. Jeszcze nigdy w dziejach świata tak niewielu ludzi nie zgromadziło w swoich rękach tak gigantycznych środków, tak monstrualnej władzy ekonomicznej. Musi to niepokoić, gdy się wie, że z władzą tą nie wiąże się w proporcjonalnym stopniu odpowiedzialność za los świata. Ta jest skrywana za rzekomo automatycznie działającą niewidzialną ręką rynku, za jakoby obiektywnie działającymi, niemającymi swych autorów, całkowicie bezosobowymi mechanizmami ekonomicznymi. W ideologii neoliberalnej przedstawiane są one nieomal jak prawa przyrody, z którymi należy się pogodzić, z którymi nie warto walczyć.

Na ten sam proces wskazuje także pierwszy dysydent Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej Noam Chomsky, demaskujący wszechwładzę ekonomiczną multikorporacji. Jest oczywiste, że gigantyczne pieniądze dają olbrzymią władzę i możliwość kształtowania procesów ekonomicznych oraz społecznych w skali prawdziwie globalnej.

Tak oto okazuje się, że sytuacja jest znacznie poważniejsza, niż to sobie wyobraża Godelier. W warunkach niesprawiedliwości społecznych, których źródła tkwią głęboko w strukturze ekonomicznej współczesnego świata, namawianie ludzi do ofiarności w obdarowywaniu biednych jest listkiem figowym ledwo przykrywającym nagą prawdę o globalnym systemie gospodarczym i społecznym. Godelier zdaje się wyczuwać hipokryzję w takich działaniach, choć otwarcie o tym nie mówi. Raczej zwraca uwagę na rolę państwa i mediów, których

⁵ Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo*, tłum. O. Kubińska, W. Kubiński, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008, s. 142.

zadaniem jest scalić pękające więzi społeczne. Więzi te francuski antropolog uznaje za ważne, gdyż – zgodnie z tezą szóstą z Marksa *Tez o Feuerbachu* – konstytuują one całość społeczną. Owa całość, nowy byt, może zaistnieć dzięki temu, że natura ludzka to w istocie system dynamicznych relacji. Całość tę Godelier traktuje jako zupełnie nową jakość i daje temu wyraz, pisząc czasem to słowo dużą literą. W ten sposób utworzona całość ma nadawać swym składowym nową tożsamość, której inaczej nie miałyby. Godelier uważa, że całości społecznej nie tworzą relacje o charakterze powiązań rodzinnych, a więc więzy krwi, ani relacje ekonomiczne. Dominującą rolę w tworzeniu się całości społecznej mają odgrywać relacje o charakterze polityczno-religijnym. To dzięki nim może wytworzyć się względnie stabilna struktura zhierarchizowana, w której jakieś grupy ludzi dominują nad innymi i mogą opanować i eksploatować określone terytorium⁶.

Ratowanie tak drogiej Godelierowi całości społecznej na dłuższą metę jednak powieść się nie może, gdyż niemożliwe jest utrzymywanie rosnącej rzeszy bezrobotnych z samej tylko dobroczynności. Światu bardziej potrzebne są zmiany w globalnej strukturze ekonomicznej niż nawoływanie do ofiarności.

Zagadka daru wydaje się książką wewnętrźnie zróżnicowaną i bogatą – można nawet odnieść wrażenie, że nadmiernie rozbudowaną. Dwa pierwsze rozdziały mogłyby stanowić samodzielne studia. Dwa następne, znacznie krótsze, mają charakter bardziej filozoficzny, stanowią rodzaj komentarza i katalogu wniosków wynikających z rozważań ściśle naukowych. Na-

suwają się jednak pewne wątpliwości, czy owe bardzo ogólne wnioski wynikają bezpośrednio ze szczegółowej zawartości dwóch pierwszych rozdziałów. Jedną z nich wiąże się z pytaniem, czy prawidła odkryte w trakcie badania fenomenu świętości u Baruya, a więc w kulturze osiadłej, ale niezurbanizowanej i przedpiśmiennej, można ekstrapolować na wszystkie typy świętości i każde sacrum – także w kulturach, które od tysięcy lat budują miasta i posługują się pismem. Oczywiście wyznacznikiem rozwoju danej kultury nie muszą być miasta i pismo. Za wyznacznik można przecież przyjąć ogólny poziom jej materialnego rozwoju. I zauważmy, że w tym kontekście nie będzie to zabieg – jak się przeniósł wyrażają zlaicyzowani Francuzi – pas très catholique, czyli wątpliwy albo podejrzany, gdyż materialny wymiar kultury to dla każdego marksisty rzecz zasadnicza. Czy zatem świętość kwaimatnie – pakunku z kory zawierającego zaostrzoną kość orla i trzy kamienie – to ta sama świętość, którą starożytni Izraelici sytuowali w centralnym miejscu Świątyni jerozolimskiej, budowli o pięknej formie architektonicznej i bogatym wystroju, tak szczegółowo opisanym w Biblii w Pierwszej Księdze Królów i Księdze Ezechiela?

Zagadka daru jest dziełem naukowym, a jednak – co niezwykle cenne – autor nie unika w niej bardzo osobistego tonu. W rozdziale pierwszym, poświęconym Maussowi, prowadzi swą narrację tak, jakby pisał pamiętnik intelektualny. Komentuje wrażenia, jakie wywarła na nim lektura, gdy w roku 1957 czytał *Szkic o darze* po raz pierwszy. Książka Godeliera została zrehabilitowana w swobodnej formie językowej, zbliżonej do żywego słowa, co doskonale wpływa na atrakcyjność tekstu. Pisarstwo tego francuskiego antropologa sprawia wrażenie finezyjnych, lekko i z połotem prowadzonych dywagacji. W potocznej narracji czasem jednak gubi się ciąg logicznego wynikania. Czytelnik z trudem śledzi

⁶ Por. M. Godelier, *Jakie relacje tworzą społeczeństwo?*, w: *Francuska antropologia kulturowa wobec problemów współczesnego świata*, red. A. Chwieduk, A. Pomieciński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 30-32, 43-60.

wywód autora, który dokonuje przeskoków myślowych, by potem powracać do przerwane go wątku, albo zapowiada jakąś myśl, choć w tym miejscu jeszcze jej nie rozwija. Zdaje się krążyć wokół centrum, jakim jest pojęcie daru, gromadząc opisy koncentrycznie je okalające. W tym sensie jego pisarstwo nie ma charakteru li tylko dyskursywnego, gdzie argumenty i ciągi implikacyjne zestawia się na kształt łańcucha deterministycznego. Może także dlatego nie jest to książka nudna.

Na koniec kilka słów na temat jej walorów edytorskich. Uwagę zwraca okładka, na której wykorzystano piękne zdjęcie Amandy Rohde, przedstawiające dwie wyciągnięte dłonie, skierowane w kierunku widza w ostrożnym geście ochraniającym kwiat, jak coś najbardziej cennego. Kwiat przyciąga uwagę krwistoczerwoną barwą, gdy dłonie i tło pozostają czarno-białe. Obraz stanowi doskonały graficzny skrót, ilustrujący centralne pojęcie – dar. Książkę wydało Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego w serii „Cultura”.

Nie ma jednak róży bez kolców. Do silnej irytacji może doprowadzić czytelnika liczba błędów literowych. Można by te błędy uznać za skutek pośpiechu i – tak częstych dziś w wydawnictwach – oszczędności, gdyby nie fakt, że książka, opublikowana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego w serii „Cultura”, dotowana była przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego i została zatwierdzona jako podręcznik akademicki. Nic zatem nie zwalnia Wydawnictwa z odpowiedzialności za poprawne opracowanie tekstu.

Zagadkę daru na pewno warto przeczytać, choć – mimo wysokiej naukowej pozycji Godeliera – nie należy jej czytać bezkrytycznie. Najważniejsza zaleta książki polega na tym, że skłania ona do myślenia, że zmusza do czujnego podążania tropem rozważań autora. Nie zawsze na ścieżce myślowej, którą proponuje francuski antropolog, będziemy czuć się komfortowo, ale to przecież mobilizuje do ściślejszego określenia naszej własnej drogi.

Krzysztof POLIT

PROBLEM „ANACHRONICZNY” – ALE JAKŻE AKTUALNY

Czy z tego, że Bóg jest stwórcą świata, wynika, że jest on również stwórcą zła? Czy możemy obarczyć Boga odpowiedzialnością za stworzenie zła i czy jako takiemu można Mu jeszcze przypisać dobroć? Czy wiedza Boga o przyszłych wyborach istot wolnych nie stoi w sprzeczności z ich wolnością? Te i inne pytania, jakie napotyka czytelnik książki Krzysztofa Hubaczka¹, nie są nowe i zapewne dlatego sam autor problem zła nazywa „aktualnym «anachronizmem»” (s. 7), ale chwila refleksji wystarczy, by zrozumieć, że ta anachroniczność – i samego problemu, i pytań z nim związanych – wynika w sposób konieczny z ich złożonej natury, którą rozum ludzki od wieków próbuje pokonać, udzielając na nie takich czy innych odpowiedzi.

Rozdział pierwszy książki zawiera ogólne refleksje nad problematyką zła. Trudno się nie zgodzić ze stwierdzeniem, że „zło [...] powraca jako przedmiot myślenia nie tylko dlatego, że problem ten nie znajduje satysfakcjonującego rozwiązania. Umysł ludzki zмага się, co widać wyraźnie na gruncie nauki, z ogromem wielu innych pytań, na które nie znamy odpowiedzi, a mimo to brak ten nie wzbudza w nas tak wielkiego zmartwienia. Kłopotliwość pytania o zło wynika raczej z czegoś innego. Doświadczenie zła jest jed-

nym z najbardziej dojmujących doznań, przed jakimi staje człowiek na przestrzeni swego życia. Nie można przejść obojętnie obok takich wydarzeń, jak śmierć, krzywda, cierpienie itd. Człowiek częstokroć staje bezradny wobec napotykanego zła” (s. 9).

Na gruncie religii monoteistycznych, przyjmujących ponadto tezę o creatio ex nihilo, problematyka zła staje się jeszcze bardziej złożona. Skoro bowiem Stwórca przestaje być Platońskim Demiurgiem i z konstruktora przekształca się w kreatora, czyli źródło wszystkiego, to w sposób naturalny zostajemy postawieni przed pytaniem o źródło zła. W tym rozdziale książki Hubaczka znajdzie zatem czytelnik liczne odniesienia do toczącej się na ten temat od wieków debaty, a więc do swoistych „klasyków” problemu (św. Augustyna, św. Tomasza, Wilhelma Leibniza) i do autorów współczesnych (takich jak Bronisław Baczko, Cezary Wodziński czy Odo Marquard). Obszerną część rozdziału stanowi ogólna charakterystyka dyskusji nad problemem zła, jaka toczy się w obrębie filozofii analitycznej. Dyskusja ta występuje tutaj w dwóch zasadniczych odmianach, w „wersji logicznej, wedle której istnienie zła jest logicznie sprzeczne z istnieniem wszechmocnej, wszechwiedzącej i w pełni dobrej istoty, oraz w wersji probabilistycznej, wedle której zło istniejące w świecie jest wprawdzie logicznie niesprzeczne, ale mimo to świadczy przeciw istnieniu Boga. Argument logiczny zwany jest również argumentem dedukcyjnym, zaś argu-

¹ Krzysztof Huba c z e k, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, ss. 339.

ment probabilistyczny – argumentem indukcyjnym lub ewidencjalnym (ang. evidential). Argument dedukcyjny bywa również określany jako aprioryczny argument ze zła przeciwko istnieniu Boga, zaś argument indukcyjny nosi czasem miano aposteriorycznego” (s. 49).

W rozdziale drugim następuje uściślenie tej problematyki. Autor koncentruje się w nim na tych obszarach dyskusji myślicieli uprawiających filozofię analityczną, na których podejmują oni próbę odpowiedzi na pytanie, czy teizm jest poglądem wewnętrznym sprzecznym. Analizy zawarte w tym rozdziale mają za zadanie „pokazać, iż istnienie zła nie wyklucza istnienia Boga – jedno jest w świetle drugiego możliwe” (s. 132). Okazuje się bowiem, że mimo pozornie mocnego argumentu ze zła przeciw istnieniu Boga, wzmocnionego jeszcze przez pewne przesłanki dodatkowe w rodzaju: „Nie istnieją żadne ograniczenia tego, co może uczynić istota wszechmocna” (s. 54), wykazanie logicznej sprzeczności w obrębie teizmu jest zadaniem trudniejszym, aniżeli sądzić ci, którzy usiłują podważać jego tezę na drodze apriorycznej.

Rozdział trzeci książki prowadzi czytelnika przez teorie, których autorzy pragną wykazać możliwą fałszywość postawy teistycznej w oparciu o przesłanki aposterioryczne. Odwołując się do zjawisk zewnętrznych wobec samej doktryny, a w szczególności opierając się na doświadczanym przez człowieka – a zachodzącym w świecie – złu, teorie te podejmują siłą rzeczy tę samą problematykę, którą spotykamy już w Hume’a *Dialogach o religii naturalnej*. To właśnie David Hume jako pierwszy wysunął tezę, że nawet jeśli uznamy, że doświadczane w świecie cierpienie nie pozostaje w sprzeczności z takimi cechami Boga, jak wszechmoc i nieskończona dobroć, to i tak obecność cierpienia nie do końca da się pogodzić z naszymi oczekiwaniami w stosunku do istoty wszechmocnej, wszechwiedzącej i nieskończenie dobrej.

Sednem argumentacji tych teorii jest teza, że sytuacje straszliwego cierpienia czynią racjonalność postawy teistycznej bardzo mało prawdopodobną, natomiast udzielają w sposób niejako automatyczny wsparcia stanowisku przeciwnemu, czyli twierdzeniu, że bycie ateistą jest racjonalnie uzasadnione. Z pewnymi bliżej lub dalej idącymi modyfikacjami teorie te opierają się na argumentacie sformułowanym przez Williama Rowe’a, a zawartym w następującym rozumowaniu:

„(WR1) Istnieją przypadki głębokiego cierpienia, któremu wszechmocna, wszechwiedząca istota mogłaby zapobiec bez utraty jakiegoś większego dobra lub dopuszczenia jakiegoś zła równie niedobrego lub gorszego.

(WR2) Wszechwiedząca, w pełni dobra istota zapobiegłaby pojawieniu się jakiegokolwiek głębokiego cierpienia, chyba że nie mogłaby tego uczynić bez utraty jakiegoś większego dobra lub dopuszczenia jakiegoś zła równie niedobrego lub gorszego.

Zatem:

(WR3) Nie istnieje wszechmocna, wszechwiedząca i w pełni dobra istota” (s. 137).

Autorzy tak zwanych argumentów probabilistycznych przeciwko istnieniu Boga nie mówią już o sprzeczności między jego istnieniem a istnieniem zła w ogóle. Akceptują natomiast tezę, że Stwórca miałby prawo dopuścić istnienie zła, o ile istniałby ku temu moralnie wystarczający powód – zagrożenie utraty większego dobra lub dopuszczenie do zaistnienia równie niedobrego lub jeszcze gorszego stanu rzeczy. W argumentacji tej Bóg nie jest już zatem zobowiązany do eliminacji wszelkiego zła w dziele stworzenia. Mówi nam ona jedynie o tym, że istota wszechmocna, wszechwiedząca i nieskończenie dobra usunęłaby ze świata te wszystkie wypadki zła, które posiadają charakter daremny czy bezcelowy. Zdaniem Hubaczka wadą tego typu

rozumowania jest przyjmowanie własnych, subiektywnych założeń natury aksjologicznej, które przecież strona przeciwna może odrzucić. Istota problemu sprowadza się zatem do pytania, czy człowiek jest wystarczająco kompetentny, by stwierdzić, że to właśnie, a nie jakieś inne występujące w świecie zło jest złem daremnym i bezcelowym. „Wadą argumentów probabilistycznych jest to, że odwołują się do naszej intuicji, do tego, co wydaje się nam prawdopodobne. Taka ich konstrukcja powoduje, iż – w przeciwieństwie do argumentu logicznego – ocena argumentacji Rowe’a i Drapera uzależniona jest nie tylko od poprawnej formalności przedstawionych rozumowań, ale w znacznej mierze zależy od tego, czy podzielamy pewne intuicje (aksjologiczne, modalne itd.) tych dwóch autorów” (s. 233).

Rozdział czwarty, zatytułowany „Teodyceę zbawczego cierpienia”, ma charakter szczególny, przedstawia bowiem te koncepcje w filozofii analitycznej, „które rozwijały się poza głównym nurtem debaty na temat problemu zła” (s. 236). Czytelnik podczas lektury tego fragmentu książki uświadamia sobie, jak różnorodny charakter ma dyskusja nad problemem zła we współczesnej filozofii amerykańskiej i jak dalece niektóre jej wątki wykraczają poza to, czego moglibyśmy oczekiwać po teoriach wyrosłych, tak czy inaczej, na gruncie silnie nasyconym wpływami kalwinizmu. Mamy tu do czynienia z próbami rozwiązania problemu zła oddalającymi się w znacznym stopniu od drogi wytyczonej przez św. Augustyna i wykorzystującymi treści, które zawiera Księga Rodzaju, a przede wszystkim stwierdzenie, iż „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (1, 31), oraz stanowiącą część Księgi Rodzaju opowieść o upadku pierwszych ludzi. „Wbrew pozorom Augustyńska wizja, wedle której zło w świecie jest przede wszystkim grzechem lub karą za grzech, nie wyczerpuje religijnego, a zwłaszcza biblijnego obra-

zu zła. Augustyn skupił się wyraźnie na Księdze Rodzaju, pomijając fragmenty Biblii, zwłaszcza Księgę Hioba, gdzie zakwestionowana zostaje teoria retrybucji – spotykające nas zło nie jest prostym odzwierciedleniem naszych grzechów. Cierpienie może spadać na sprawiedliwych, podczas gdy niesprawiedliwi będą wieść życie spokojne i dostatnie. W religijnym doświadczeniu zło nie występuje zatem jako kara, ale jest przede wszystkim tajemnicą, wobec której staje człowiek” (s. 239).

Wyraźnie widzimy tutaj odwrócenie pojmowania zła, które spotykamy zarówno w Augustyńsko-Leibnizjańskim rozumieniu teodycei, jak i w podejściu zdroworozsądkowym. Nie jest ono zatem ani skazą uczynioną przez wolne istoty na pierwotnym projekcie Boskiego, doskonałego dzieła, ani warunkiem zaistnienia większego dobra, ani też karą za niemoralne postępowanie. „Augustyńska wizja świata pierwotnie pozbawionego zła (przed upadkiem) oraz koncepcja zła fizycznego jako kary za grzech (zło moralne) wolnych istot nie pokrywa się również z tym, co na ten temat mówi nauka, zwłaszcza teoria ewolucji: ból, choroby, cierpienie, a także śmierć były obecne na świecie na długo, zanim pojawił się człowiek. Zło fizyczne zdaje się zatem wpisane w prawa natury, leżące u podstaw świata, a nie jedynie karą, wymierzoną człowiekowi za jego grzech” (s. 239). Autor zauważa przy tym wprawdzie, że to odwrócenie tradycyjnego rozumienia zła, które z kary zamienia się oto w „błogosławieństwo cierpienia” mające nas szybko doprowadzić do bliskości Boga, obala założenie Hume’a, że celem nieskończonego dobrego i wszechmocnego Stwórcy „winno być stworzenie wygodnego i przyjemnego świata” (s. 328), ale zbyt słabo, moim zdaniem, akcentuje wątpliwości, do których tego rodzaju rewolta może obecnie prowadzić. Teza taka, która mogła mieć głęboki sens na przykład w wieku piętnastym – chociażby u Tomasza á Kempis – głosz-

na na początku wieku dwudziestego pierwszego staje się, z praktycznego punktu widzenia, problematyczna z trzech powodów. Po pierwsze, pozbawia sensu podstawowy cel rozwoju nowożytnej cywilizacji zachodniej, który polega właśnie na minimalizacji cierpienia i który – o ile pominiemy problem pustego hedonizmu i konsumpcjonizmu coraz częściej zdającego się dominować nad celem pierwszym – nie budzi raczej moralnych wątpliwości. Po drugie, pozbawia sensu pewne indywidualne działania jednostek, którym powszechnie przyznaje się prawo do unikania lub minimalizacji niepotrzebnego cierpienia, przy czym prawo to uznawane jest za oczywiste. Po trzecie, przy założeniu – a takie założenie, o ile dobrze zrozumiałem intencje autora, przyjęto w omawianej książce – że logika stanowi właściwe narzędzie rozstrzygania sporów na płaszczyźnie metafizyki, teza taka w sposób nieuchronny sprowadza dyskurs w kierunku przeżyć o charakterze mistycznym. Brakuje mi zatem w tym skądinąd bardzo ciekawym rozdziale pogłębionej refleksji zmierzającej do wyjaśnienia tego rodzaju wątpliwości. Uwagi w rodzaju: „Czy teista winien przyjąć postawę aktywnego zabiegania o to, by dobro przepelniało świat, a zło było ograniczane, czy też – jeśli tak zinterpretować niektóre tezy Weil – biernej akceptacji cierpienia i zła” (s. 289) – to wobec wagi problemu zdecydowanie za mało.

Trudno wprawdzie zakładać, że książka *Bóg a zło* trafi w ręce czytelnika przypadkowego, a bardziej prawdopodobne wydaje się, że sięgnie po nią jedynie ten, kto wie, z jakim rodzajem filozofowania będzie miał w niej do czynienia, niemniej jednak dobrze byłoby, żeby ów potencjalny czytelnik pamiętał, iż spotka się tu z myślą powstałą głównie w Stanach Zjednoczonych, a zatem przesyconą nieco odmiennym od kontynentalnego klimatem filozofowania. Można by powiedzieć: z filozofią stanowiącą swoiste signum temporis współ-

czesności, która ma to do siebie, że – może niekiedy ze zbyt daleko idącą bez troską – miesza ze sobą to, co przez tradycję zostało dokładnie oddzielone, a zatem śmiech i powagę, piękno i brzydotę, wysiłek i zabawę, sacrum i profanum. Znakomity przykład tego sposobu snucia filozoficznej refleksji stanowi cytowany przez autora fragment książki Alvina C. Plantingi *Bóg, wolność i zło*:

„W jakiejś chwili t, w niedalekiej przyszłości, Maurycy będzie wolny w zakresie pewnej mało znaczącej czynności – powiedzmy zjedzenia na śniadanie płatków owsianych. To znaczy, w chwili t Maurycy będzie mógł w sposób wolny wybrać zjedzenie płatków owsianych, ale także czegoś innego – powiedzmy kaszy gryczanej. Załóżmy dalej, że rozważymy S', stan rzeczy zawarty w świecie rzeczywistym i zawierający bycie Maurycego wolnym do zjedzenia w chwili t płatków owsianych. To znaczy, stan rzeczy S' zawiera bycie Maurycego wolnym w czasie t do wybrania płatków owsianych i bycie wolnym do ich odrzucenia. S' nie zawiera jednak zjedzenia przez Maurycego płatków owsianych, nie zawiera także ich odrzucenia. Co do pozostałych elementów, stan rzeczy S' jest równie możliwy, jak świat rzeczywisty. [...] Bóg bez wątpienia wie, co Maurycy zrobi w chwili t, jeśli zajdzie stan rzeczy S'. Wie On, jakie działanie wykonałby Maurycy w sposób wolny, gdyby stan rzeczy S' był rzeczywisty” (s. 107).

Intencje autora fragmentu są oczywiście jasne. Znużony umysł potrzebuje od poczynku, swoistego relaksu, przynajmniej chwilowego odwrócenia się od problemów tak trudnych i głębokich, że budzących niemalże przerażenie. Z drugiej strony jednak umysł „tradycyjny” i „nienowoczesny”, nawykły do obracania się w świecie pewnych oczywistych kategorii, które ubiegłe stulecie oczywistości pozbawiło, może się poczuć nieco zaskoczony, zmieszany i zakłopotany ową próbą wyjaśnienia re-

lacji między Boską wszechwiedzą a ludzką wolnością poprzez odwołanie się do Maurycego i zjedzenia przezeń (bądź nie) śniadaniowej owsianki. Takie czy inne przykłady, będące, jak to wyraźnie zazaczyłem, jedynie formą filozofowania, nie mają absolutnie żadnego wpływu na poznawczą wartość tekstu, ale to, co dla amerykańskiego czytelnika jest oczywiste, czytelnik polski może niekiedy odebrać jako naruszenie pewnego intelektualnego klimatu. I wyłącznie dlatego pozwoliłem sobie na umieszczenie i skomentowanie powyższego cytatu z książki Plantingi.

Rozdział piąty książki Krzysztofa Hubaczka stanowi swoistą kulminację dotychczasowych rozważań. Autor stawia tu bowiem pytanie zasadnicze dla celowości podjętego przezeń trudu: „Czy debata toczona na gruncie filozofii analitycznej przybliży nas do rozstrzygnięcia problemu zła?” (s. 290). Obiektywne odpowiedzi na tego rodzaju pytania należą do najtrudniejszych ze względu na naturalną tendencję każdego badacza do pozytywnej oceny wykonanej przezeń pracy. W omawianym przypadku chodzi wszak o stwierdzenie, czy debaty na temat zła toczone w obrębie filozofii analitycznej rzeczywiście zbliżają nas do rozwiązania problemu, czy też stanowią jedynie rodzaj „intelektualnej krzyżówki” o najwyższym co prawda poziomie trudności, ale której jedynym celem jest takie ułożenie wyrazów, by te odpowiednio ze sobą współgrały. Jeśli bowiem dyskusja na temat problematyki teodycealnej w filozofii analitycznej nie jest autentyczna, to wzbogaca ona jedynie zbiór tych debat, w których chodzi nie tyle o rozwiązanie problemu, ile o pogniębienie przeciwnika, a przy okazji o wykaza-

nie swoich własnych kompetencji. I nie ulegamy złudzeniom, że ten ostatni rodzaj debat musi być nudny czy mało widowiskowy. Wprost przeciwnie, dyskusje „puste” bardzo często bywają wyjątkowo błyskotliwe. I dlatego też oddzielenie formy od treści jest niekiedy w ich przypadku niezwykle trudne.

Odnoszę wrażenie, bo tylko o wrażeniu mówić tutaj mogę, że autor książki *Bóg a zło* dobrze wywiązał się z tego zadania, osadzając to ostateczne podsumowanie na fundamentach odnoszących się do tradycji filozofii kontynentalnej, a konkretnie do Kanta. I nie powinien zniechęcić czytelnika tytuł jednego z końcowych podrozdziałów – „Nieuchronna niekonkluzywność”, gdyż niekonkluzywność ta wynika nie z braku kompetencji autora książki czy uczestników dyskusji, ale z samej istoty poruszanego problemu. „Należy podkreślić, iż zło – nawet jeśli nie stanowi podstawy konkluzywnego argumentu przeciw istnieniu Boga – jest istotnym wyzwaniem dla wiary. [...] teista może odeprzeć zarzut o irracjonalności teizmu w obliczu zła, jeśli przedstawi wyjaśnienie, dlaczego Bóg mógł dopuścić zło, które mogłoby być prawdziwe, gdyby Bóg istniał. Jednak [...] w filozofii nie ma nic za darmo – nie da się pogodzić istnienia zła i teizmu bez przyjęcia określonych, dla wielu zapewne kontrowersyjnych, założeń metafizycznych i aksjologicznych. Dlatego właśnie nikt nie przedstawił konkluzywnej teodycei – tj. takiej, która ograniczałaby do minimum założenia aksjologiczne czy metafizyczne – będąc tym samym przekonująca dla tych, którzy nie podzielają wielu elementów tego, co składa się na teistyczny obraz świata i człowieka” (s. 310n.).

Ks. Wojciech DERLUKIEWICZ

W OBRONIE WSPÓLNOTY

Filozofia polityczna komunitaryzmu, bardzo popularna na Zachodzie, nie odegrała znaczącej roli w krajobrazie polskich przemian politycznych dwudziestego wieku. Dopiero na przełomie tysiącleci stała się obszarem zagadnień intensywnie eksplorowanych przez polskich filozofów. Przyczyn owej nieobecności myśli komunitarystów w rodzimym środowisku politycznym i akademickim można upatrywać zarówno w powolnej recepcji dzieł klasyków tej dziedziny, jak i w specyficznym dla Polski kontekście burzliwych oddziaływań myśli socjalistycznej i konserwatywnej (w tym także chrześcijańskiej). W tym okresie zmagania z ideologią totalitarną, uwieńczonych tryumfem idei solidarnościowych, myśl komunitarystów, ich wizja jednostki i wspólnoty, nie znalazła w naszym kraju podatnego gruntu. Warto jednak zauważyć, że właściwą osnową tego nurtu była i nadal pozostaje dyskusja z liberalizmem (a raczej liberalizmami) prowadzona w kontekście żywych problemów społeczeństwa amerykańskiego. Z biegiem czasu na Zachodzie – jak zauważył Michael Walzer – komunitaryzm jako zainteresowanie wspólnotą stał się swoistą modą, jak moda na spodnie w kant, a według innego klasyka omawianego nurtu, Alasdaira MacIntyre’a – szansą na powstrzymanie pochodzenia barbarzyństwa przez powrót do refleksji nad wspólnotowym wymiarem ludzkiej egzystencji.

Książka Łukasza Dominiaka¹, filozofa polityki związanego ze środowiskiem Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w To-

runiu, jest pierwszą w Polsce tak obszerną monografią poświęconą zagadnieniu filozofii komunitaryzmu, prezentującą poglądy czterech autorów uważanych dzisiaj za czołowych myślicieli tego nurtu: Alasdaira MacIntyre’a, Michaela Sandela, Charlesa Taylora i Michaela Walzera (wcześniej ukazała się tylko antologia tekstów *Komunitarianie*² oraz jedna książka w całości poświęcona komunitaryzmowi – praca Anety Gawkowskiej³).

Komunitaryzm nie jest zjawiskiem jednorodnym. Według Dominiaka początków i źródeł tego nurtu należy szukać jeszcze w dziewiętnastym wieku. Sam termin „komunitaryzm” został użyty około 1940 roku przez założyciela Universal Communitarian Association, Johna Barnby’ego, w odniesieniu do dziewiętnastowiecznych programów politycznych postulujących konieczność reform socjalnych. Od początku termin ten był bardzo popularny, odnoszono go do różnorodnych, niekiedy sprzecznych z sobą stanowisk – od programów stowarzyszeń promujących ideały rewolucyjne

¹ Łukasz Dominiak, *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, ss. 352.

² Zob. *Komunitarianie. Wybór tekstów*, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, wybór P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 2004.

³ Zob. A. Gawkowska, *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004.

i socjalistyczne, poprzez program partii pan-komunitarystycznej uważającej całą Europę za jeden naród, po ujęcia personalistyczne, chrześcijańskie. Jednoznaczne ujęcie tego intelektualnego nurtu przedstawił Michael Sandel w swoim słynnym dziele *Liberalizm a granice sprawiedliwości*⁴. Odtąd komunitaryzm określany jest głównie jako antyliberalny nurt we współczesnej filozofii politycznej i społecznej, akcentujący pierwszorzędną i niezastąpioną rolę wspólnoty jako elementu konstytuującego tożsamość jednostki, a nawet warunkującego możliwość jej moralnego i osobowego rozwoju.

Łukasz Dominiak wzbrania się jednak przed poszukiwaniem wspólnego mianownika komunitaryzmu głoszonego przez różnych autorów. Z jednej strony zauważa, że istnieje szereg cech wspólnych łączących odmienne koncepcje komunitarystyczne – bo niemal wszystkie jednomyślnie krytykują negatywne aspekty życia w liberalnym społeczeństwie, w tym zanik wartości moralnych, egoistyczną rywalizację wynikającą z aspołecznego indywidualizmu czy ograniczenie udziału ubogich w debacie publicznej. Z drugiej strony proponuje zwrócenie uwagi na różnice w koncepcjach poszczególnych autorów, w sposobie traktowania przez nich problemu wspólnoty, by odnaleźć taką wersję komunitaryzmu, którą cechować będzie najgłębsza filozoficzna troska o wspólnotę.

Zdaniem Łukasza Dominiaka najlepiej warunek ten spełnia filozofia Alasdaira MacIntyre'a. Sam MacIntyre nie uważa siebie za komunitarystę, ponieważ nie godzi się, jak inni przedstawiciele tego nurtu, na korektę liberalizmu. Twierdzi, że istnieje tylko jeden sposób, by uratować wspólnotę – odrzucenie wszelkich projektów liberalnych. Dominiak nazywa więc MacInty-

re'a komunitarystą bez kompromisu, który odcina się od nowoczesności, widząc w niej zagrożenia dla wspólnoty. Przypisuje mu jednak miejsce pierwszorzędne wśród przedstawicieli tego nurtu, ponieważ MacIntyre nie skupia się na jednym szczegółowym problemie lub polemice z określoną wersją liberalizmu, ale ogłasza alarm dla całej współczesnej myśli filozoficznej, wytykając nowożytności „zamęt moralny” (s. 92), czyli brak uporządkowania w teoretycznym i praktycznym rozumieniu moralności. Winą za ten stan rzeczy obarcza filozofię oświeceniową, a zwłaszcza: Machiavellego, Lutra, Kalwina, Hobbesa i Spinozę. Główny problem widzi w odejściu od klasycznej etyki Arystotelesa i Platona, a szczególnie w fakcie zanegowania przez reformatorów myśli moralnej znaczenia wspólnotowego wymiaru egzystencji człowieka. Doprowadziło to do „prywatyzacji dobra”, a także indywidualistycznego i kontraktualistycznego traktowania społeczeństwa, gdyż wymienieni przez niego autorzy nowożytni za punkt wyjścia własnych teorii przyjęli właśnie pojęcie jednostki ludzkiej. Odtąd dyskusję nad problemami etycznymi zdominowały liczne stanowiska jednostkowe nieprzystające do siebie, zmierzające raczej do wyrażania niezgody na coś niż do poszukiwania moralnych rozwiązań.

Niemniejszą rolę w degradacji moralności przypisuje MacIntyre pozytywistycznemu emotywizmowi, metaetycznej koncepcji, która – zgodnie z pozytywistyczną wizją nauki posiadającej cele praktyczne – odebrała sądom moralnym funkcję informującą i poznawczą. Według emotywizmu sądy te występują jedynie jako wykrzykniki wyrażające preferencje, skłonności i uczucia. Dodatkowo, jak stwierdza autor *Dziedzictwa cnoty*⁵, moralność pograżyły kolejne fazy pozytywizmu, związa-

⁴ Tłum. A. Grobler, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.

⁵ Tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

ne między innymi z empiriokrytycyzmem, ograniczającym naukę do czystych faktów biologicznych, oraz z popularyzacją tak zwanej weryfikacyjnej teorii znaczenia, ogłoszonej przez nastawione antymetafizycznie środowisko Koła Wiedeńskiego. Zgodnie z tą teorią istnieje jednorodność strukturalna między zdaniem a doświadczaną rzeczywistością, co w konsekwencji oznacza, że zdania pozbawione treści empiryczno-sensualnej, w tym także sądy etyczne i estetyczne, niepoddające się empirycznej weryfikacji, są zdaniami bezsensownymi lub też wyrażeniami odnoszącymi się do problemów pozornych. Według neopozytywistów język moralny może wyrażać jedynie stany emocjonalne umysłu, niedające się podzielić na prawdziwe i fałszywe. Jak słusznie zauważa MacIntyre, takie podejście do moralności musiało stać się podstawą pewnego „utajonego” typu antropologii, zakładającej emotywistyczną jaźń i strukturę społeczną o manipulacyjnym charakterze, gdzie każda osoba traktuje inne istoty ludzkie przede wszystkim jako środek do własnych celów. Alasdair MacIntyre nazywa to zjawisko „pochodem nowego barbarzyństwa” (s. 108), degradującego kulturę zachodnią, który bezwzględnie należałoby powstrzymać, naprawiając błąd wyjściowy popełniony przez filozofów oświeceniowych. Starali się oni oprzeć moralność na pojęciu natury ludzkiej lub jakiejś jej cesze, nie mogąc poradzić sobie w etyce z klasycznym pojęciem celu (gr. telos), które wyparte zostało między innymi przez szybko spopularyzowaną mechanistyczną koncepcję nauki. MacIntyre wskazuje na potrzebę powrotu do wzorcowego schematu moralnego, jakim jest arystotelizm i przedstawia go jako najdoskonalszą tradycję dociekań moralnych w historii cywilizacji.

Pierwotnie schemat Arystotelesowski miał charakter teleologiczny, akcentujący rozbieżność między tym, jaki człowiek faktycznie jest, a tym, jaki mógłby się stać,

realizując swój własny telos. Etyka Stagiryty była właśnie próbą pokonania tej rozbieżności – przejścia od stanu pierwszego do drugiego (od potencjalności do aktualności) przez odkrycie zasad moralnych na drodze dociekania, co jest dobre dla mnie oraz co jest najwyższym dobrem dla człowieka w ogóle, i przez stosowanie tych zasad. To poszukiwanie jednak nie może się odbywać poza sferą wspólnotową, która jest wpisana w ciągłość ludzkiego życia. MacIntyre mówi o specyficznej narracji, na którą składają się poszczególne role społeczne w określonym historycznym punkcie tych wspólnot, z których przecież każdy człowiek-jednostka wywodzi swoją tożsamość. Dopiero w tej perspektywie człowiek jawi się jako ktoś, kto w zasadzie spędza swoje całe życie na poszukiwaniach dobrego życia w tym, co dziedziczy z tradycji, w której żyje i którą przekazuje kolejnym pokoleniom. Tak rozumiana tradycja okazuje się rozciągniętym w czasie sporem wokół najważniejszych pytań ludzkiej egzystencji: „kim jest człowiek?”, a dokładniej „kim sam jestem jako człowiek?”, i „czym jest moje największe dobro?”. W tym też kontekście nowego znaczenia nabiera pojęcie cnót, będących osobowymi cechami pozwalającymi jednostkom i wspólnotom wytrwać w owych poszukiwaniach dobrego życia.

W zupełnie innej, już nie tak rozległej kulturowo perspektywie, pojawił się komunitaryzm Michaela Sandela, kolejnego autora omawianego w książce Łukasza Dominiaka. Ten rodzaj komunitaryzmu odbił się głośnym echem w dyskusji nad *Teorią sprawiedliwości* Johna Rawlsa⁶. Podobnie jak poprzednio przedstawiony myśliciel, Michael Sandel podkreślał znaczenie wspólnoty dla ludzkiej tożsamości, nie czynił jednak tego w ogniu radykalnej dyskusji z liberalizmem, ale w próbie krytycznej

⁶ Tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

analizy epistemologicznych i ontologicznych założeń szczególnego przypadku liberalizmu – Rawlsowskiego liberalizmu deontologicznego, zmierzając do poprawienia go w wielu punktach. Odnosił się między innymi do wspólnej dla komunitarystów kwestii antropologicznej – rozumienia wspólnoty. Sandel nie uważa się za myśliciela skupionego wyłącznie na negacji tezy o moralnym priorytecie jednostkowych uprawnień czy też na forsowaniu pierwszeństwa wspólnoty wobec wolności indywidualnej. Widzi natomiast siebie jako komunitarystę w tym sensie, że podaje w wątpliwość tezę o możliwości uzasadnienia sprawiedliwości i jej pierwotnych zasad stojących na straży porządku społecznego bez odniesienia do dobra. Dominiak określa Sandela mianem komunitarysty-perfekcjonisty, gdyż dokonuje on rewizji założeń antropologicznych Rawlsowskiego liberalizmu. Odkrywa między innymi wewnętrzną sprzeczność priorytetu sprawiedliwości w kategoriowym sensie, odsłania utajoną w teorii Rawlsa koncepcję osoby zredukowanej do podmiotu antecedentnie zindywidualizowanego (jaźni nieuwarunkowanej, która jest uprzednia względem swoich celów), czyli podmiotu niedoświadczającego w pełni moralnego wymiaru egzystencji, polegającej na przeżywaniu rozdarcia między wykluczającymi się wartościami czy koncepcjami dobrego życia. Powyższe sprzeczności antropologiczne wskazują na błędne zinterpretowanie przez Johna Rawlsa koncepcji wspólnoty, która w tym ujęciu pozostaje jedynie echem indywidualistycznej filozofii politycznej. Sandel bardzo mocno podkreśla konstytutywne znaczenie wspólnoty jako rzeczywistości decydującej o tożsamości każdego człowieka, z uwzględnieniem różnych rodzajów wspólnotowych więzów – rodzinnych, plemiennych czy narodowych, których ewentualna utrata mogłaby skutkować w życiu jednostki wykorzenieniem, a nawet samozatrącią.

W rozdziale poświęconym Michaelowi Sandelowi, obok omówienia jego komunitarystycznych poglądów, odnaleźć możemy cenne odniesienia do szczegółowych kwestii życia politycznego i społecznego, którym Sandel poświęcał wiele uwagi w publicznej debacie, w tym do zagadnień bioetycznych czy problemu homoseksualizmu. Dominiak podejmuje ciekawą polemikę z Sandelem – umiarkowanym zwolennikiem legalizacji homoseksualizmu i zdecydowanym propagatorem ułatwionego dostępu do aborcji. Sandel przeciwstawia się liberalnej tendencji do brania w nawias wszelkich kontrowersji natury moralnej i popiera drogę poszukiwania racjonalnych rozwiązań, które pomogą dokonać moralnej oceny tych społecznie dyskutowanych zjawisk, a może nawet doprowadzą do przyjęcia odpowiednich formuł prawa państwowego. Następnie Sandel przytacza – zgodnie z głoszoną przez niego ideą publicznej debaty – zdania przeciwników (m.in. Johna Finnisa) oraz zwolenników (czyli w głównej mierze siebie samego) praw związków tej samej płci. Podważa między innymi argument wskazujący na niedoskonałość praktyk homoseksualnych w związku z brakiem możliwości osiągnięcia w nich najwyższego dobra seksualności, jakim jest prokreacja. Uważa, że dotyczy to także bezpłodnych małżeństw heteroseksualnych, i stawia pytanie, czy takie relacje należałoby również ocenić negatywnie. Dominiak słusznie zauważa, że ten gorąco dyskutowany problem nie dotyczy wcale braku wyrozumiałości dla prywatnych koncepcji dobrego życia czy szacunku dla homoseksualistów. Jest to raczej problem wynikający z błędnego odczytania argumentacji zwolenników prawa naturalnego. Zdaniem autora monografii Sandel nie docenia coraz częściej wysuwanego w przestrzeni publicznej argumentu personalistycznego, mówiącego o naturze aktu małżeńskiego jako dowodu najgłębszego oddania się małżonków, który w wersji jednopłciowej nie mógłby

być wyrazem jedności dwojga osób. W tej optyce akceptowanie związków homoseksualnych może być jedynie uznaniem ludzkich czynności seksualnych za narzędzia gratyfikacji, a nie znak międzyosobowej komunii.

Nie mniej nieporozumień pojawia się również w jednej z ostatnich publikacji Michaela Sandela – *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering* [„Przeciwko doskonałości”]⁷, poświęconej problematyce bioetycznej; dotyczą one zwłaszcza kwestii początku życia ludzkiego. Jak powszechnie wiadomo, kwestia ta wiąże się z wieloma podejmowanymi współcześnie problemami, takimi jak aborcja, badania prenatalne, badania nad komórkami macierzystymi czy zapłodnienie „in vitro”. W związku z tym, zdaniem Sandela, nieuniknione jest zaangażowanie się w dyskusję z różnymi stanowiskami, a zwłaszcza z substancjalistycznymi doktrynami moralnymi i religijnymi, czego – w imię postulowanej neutralności, czyli niewnikania w kontrowersje moralne – chcieliby uniknąć liberałowie. O ile jednak słusznie Sandel pragnie włączyć się w debatę publiczną uwzględniającą wszystkie istotne poglądy na sprawę statusu embrionu ludzkiego, o tyle przedstawiane przez niego argumenty – przemawiające zdecydowanie na niekorzyść dziecka poczętego – wydają się groteskowe. Dominiak w zwięzłej refleksji krytycznej obnaża słabość rozumowania tego wybitnego komunitarysty. Pierwszy błąd widzi w próbie poszukiwania konkretnego momentu w rozwoju embrionu, w którym miałyby pojawić się osoba ludzka. Kolejne dotyczą stosowania nieadekwatnych analogii, na przykład porównania człowieka do dębu, zaś embrionu do żółędzia, który nie jest tym samym co drzewo. Autor monografii odpiera także

koronny argument Sandelowskiej kazuistyki, zawarty w przykładzie niesienia ratunku istotom uwięzionym w płonącej klinice leczenia bezpłodności (Sandel pyta, czy w pierwszej kolejności próbowalibyśmy ratować pięcioletnie dziecko, czy tacę z dwudziestoma zamrożonymi embrionami).

Kolejnym myślicielem zaprezentowanym w książce Łukasza Dominiaka jest Michael Walzer, który podobnie jak Sandel, próbuje w pewnych aspektach poprowadzić liberalizm. W liberalizmie dostrzega on wiele pozytywnych cech, istotnych dla społeczeństwa demokratycznego. Według Walzera niektóre liberalne postulaty trzeba uznać za historycznie doniosłe osiągnięcia całej ludzkości, na przykład ograniczenie wpływu władzy państwowej i jej dominacji w wielu dziedzinach, takich jak: religia, edukacja, gospodarka, przestrzeń publiczna czy życie prywatne. Należy pamiętać o zasługach liberalizmu dla współczesności, gdy chodzi o ubieganie się o fundamentalne prawa równości obywatelskiej. Zdaniem Walzera myśl liberalna nie ma jednak żadnej ponadczasowej wartości. Co więcej, autor książki *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*⁸ przestrzega przed odnoszeniem idei liberalizmu do innych kultur, gdyż mogłoby to być wyrazem braku szacunku dla tych społeczeństw, które nie osiągnęły konkretnego momentu politycznego rozwoju, cechującego cywilizowany Zachód. Nie zawsze i nie wszędzie liberalizm jest najodpowiedniejszym rozwiązaniem, nie jest też jedyną, idealną teorią społeczną. Mimo że myśl liberalna wydaje się głęboko zakorzeniona w kulturze wielu społeczeństw, Walzer skłania się ku odebraniu mędrcom liberalizmu mandatu nieomyślności i uniwersalności. Pierwszym i głównym adresem tej uwagi jest John Rawls – w dużej mierze odpowiedzialny za przyklejenie li-

⁷ The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 2007.

⁸ Tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

beralizmowi etykiety teorii uniwersalnej, odpornej na wszelki partykularyzm kulturowo-historyczny.

Łukasz Dominiak słusznie nazywa Walzera komunitarystą kompromisowym. Traktuje on bowiem moralność jako rzeczywistość podlegającą ciągłej społecznej interpretacji, łącząc ją z określoną wspólnotą. Twierdzi, że w odkrywaniu zasad moralnych wiążących wszystkie jednostki w społeczeństwie biorą udział intuicje moralne ludzkości, istniejące w „gęstym, wielowspółnotowym, aktualnie istniejącym świecie moralnym” (s. 312). Przy takim założeniu otrzymujemy zupełnie inną wizję moralności, gdzie głównym problemem okazują się nie sposoby ustalania podstawowych zasad, ale ocena rzetelności interpretacji moralnych. Właśnie ten problem Michael Walzer przyjmuje za najistotniejsze wyzwanie dla filozofów, którym powierza prowadzenie dyskusji nieraz przeradzającej się w spór, mający na celu osiągnięcie optymalnego rozwiązania, a z czasem powszechnej zgody. Poszukiwanie racjonalnych argumentów w obliczu spiętrzonych dylematów moralnych powinno być źródłem niewyczerpanych pokoleniowych konwersacji, odradzających się stale w różnych momentach kulturalnego i politycznego rozwoju.

Łukasz Dominiak, kończąc referowanie poglądów Walzera, słusznie postawił mu zarzut moralnego subiektywizmu. Skoro moralność i związane z nią wszelkie dobra nie posiadają żadnego przedspołecznego obiektywnego znaczenia, a ich poprawna ocena zależy wyłącznie od interpretacji zmian zachodzących w historii i kulturze danego społeczeństwa, to czyż konsekwencją takiego poglądu nie będzie chwiejna teoria moralności? Oczywiście w Walzerowskiej teorii można by znaleźć pewne sugestie przynajmniej w części odpierające ten zarzut. Sam Walzer jednak zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa subiektywizmu i wydaje się zapewniać, że nie jest zwolennikiem nieograniczonego relatywi-

zmu. Na obronę swego stanowiska przywołuje tezę o możliwości istnienia podstawowej „moralności minimalnej”, która byłaby wspólnym mianownikiem wszystkich *ethosów* tworzonych przez wolne i racjonalne istoty. Na ten fundament moralności miałyby się składać między innymi podstawowe prawa człowieka, pokojowe współżycie oraz elementarne zakazy i uprawnienia (np. zakaz zabijania lub prawo do wolności sumienia).

Kompromisu z liberalizmem na próżno szukać u kolejnego myśliciela zaliczanego do komunitarystów-kłasyków, Charlesa Taylora, autora książki *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*⁹. Taylor z jednej strony pozytywnie odnosi się do osiągnięć filozofii nowożytnej, zwłaszcza w dziedzinie antropologii i moralności, z drugiej zaś dość krytycznie charakteryzuje rozwój myśli zachodniej, wytykając jej pominięcie wielu istotnych „źródeł moralnych” (s. 258), zapomnianych lub zlekceważonych przez przedstawicieli moderny. Podobnie zresztą jak MacIntyre, przedmiotem swych badań czyni on dzieje moralnej kultury zachodu, ale w odróżnieniu od autora *Dziedzictwa cnoty*, spogląda na nie z wielką nadzieją, widząc we współczesnej koncepcji podmiotowości wiele niedocenionych walorów.

Taylor zaczyna od wykazania problemów będących źródłem licznych nieporozumień, szczególnie wśród obrońców „modernitas”. Pierwszy z nich dotyczy nędzy filozoficznego języka, nieudolnie wyrażającego rzeczywistość moralną. Drugim ważkim problemem są atomistyczne uprzedzenia wygenerowane we współczesnej ontologii wprost z założeń z liberalizmu. Na pierwszy plan Taylor wysuwa kontrowersję związaną ze współczesnym pojmowaniem dobra wspólnego, które przecież – wbrew tendencjom atomistycznym – nie

⁹ Tłum. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

zawsze jest sumą dóbr indywidualnych. Podobnie ma się rzecz z samym pojęciem wspólnoty, którego bogactwo znaczeniowe zostaje zaprzepaszczone wskutek utożsamiania go z pojęciem zbiorowości kolektywnej.

Według Taylora znaczący wpływ na ukształtowanie się takiej tendencji w pojmowaniu wspólnoty miały koncepcje Locke'a, Bentham'a i Hobbesa, którzy w swoich filozoficznych dociekaniach zagubili właściwy sens uczestnictwa, patriotyzmu, a przede wszystkim przestrzeni publicznej jako naturalnego warunku dialogu przybliżającego człowieka człowiekowi. Jak słusznie zauważa Dominiak, autor *Źródeł podmiotowości*, będąc zwolennikiem dialogicznej natury człowieka, często powołuje się na tradycję filozofii dialogu, która zwraca uwagę na sprawczą rolę słowa jako siły stwarzającej pośród jednostek sferę „między” – czyli rzeczywistość wielu istotnych wspólnotowych dóbr dotąd niedostrzeganych w liberalizmie. Nie są to tylko tak zwane dobra zbieżne: bezpieczeństwo, dostatek czy zewnętrzne warunki sprzyjające indywidualnemu rozwojowi jednostek, ale nade wszystko dobra wspólnie przeżywane (należy do nich m.in. sztuka) oraz dobra najbardziej wartościowe, czyli „bepośrednio wspólne” (s. 263), do których zalicza się miłość bądź przyjaźń. Ponadto liberalizm nie docenia wystarczająco cnoty patriotyzmu. Dla Taylora zaś, podobnie jak dla Sandela, istnienie więzi patriotycznej jest warunkiem wolnego społeczeństwa jako wspólnoty historycznej.

Proponując poprawki do liberalizmu, Taylor nie mógł pominąć antropologii filozoficznej, będącej w liberalizmie głównym miejscem nieporozumień, zwłaszcza gdy chodzi o koncepcję „jaźni”, czyli podmiotu moralnego. Zdaniem Taylora podmiotowość nie jest ontologicznie pierwotna, lecz pozostaje w ścisłym związku ze wspólnotą, z której częściowo się wywodzi. Jaźń każdego człowieka posiada dialogiczną natu-

rę, a swoją tożsamość uzyskuje on w rozmowie z innymi osobami. Wynika stąd, że podmiotem nie można być samodzielnie, ale zawsze w relacji z innymi. Pogląd ten sugeruje poniekąd sama funkcja i struktura języka, który powstaje i egzystuje w określonej wspólnocie. Dzięki językowi każda osoba posługująca się nim może dopiero wtórnie określić „kim”, „gdzie” i „dlaczego w ogóle jest”, a także „dokąd zmierza” (s. 274). To ostatnie pytanie, pytanie o kierunek ludzkiego życia, pozwoliło Taylorowi zaakcentować jeszcze jedną ważką cechę nowożytnych koncepcji podmiotowości, niedocenioną przez liberalizm – mowa tu o przestrzennym i temporalnym aspekcie ludzkiej tożsamości. Autor *Źródeł podmiotowości* nazywa życie osoby opowieścią, dającą się obrazowo wyrazić w metaforze „życiowej mapy” (s. 227) i tę właśnie opowieść uważa za integralną biografię, którą należy czytać jako narrację, jako historię poszukiwania siebie – istoty, która rozwija się i staje.

Łukasz Dominiak w swojej monografii zaprezentował szerokie spojrzenie na problematykę komunitaryzmu; w pięciu obszernych rozdziałach przybliżył polskiemu czytelnikowi odmienne, ale też niezupełnie rozbieżne, poglądy czterech klasyków tego filozoficznego nurtu dotyczące wartości wspólnoty w dzisiejszej polityce, tak bardzo zdominowanej przez myśl liberalną, i niezadowolającej kondycji relacji społecznych we współczesnym świecie. Ci czterej komunitaryści zgodnie twierdzą, że choć żyjemy w sytuacji kulturowego i technicznego postępu, mając za sobą bogatą tradycję myśli filozoficznej, która uTOROWAŁA drogę do przełomowych reform ustrojów politycznych i proklamacji nowoczesnych praw wolnościowych, to jednak rodzina ludzka coraz częściej doświadcza nowych kryzysów, zakorzenionych w określonych metafizycznych lub antropologicznych koncepcjach filozoficznych. Stąd też zrodziła się komunitariańska kry-

tyka. Z czasem dostrzeżono też potrzebę sformułowania nowych programów politycznych osadzonych w filozofii. Filozofia bowiem od zarania cywilizacji wywierała istotny wpływ na kształt stosunków między państwem a jednostką, między różnymi narodami, a także między jednostkami, organizującymi się i doświadczającymi złożonej rzeczywistości, jaką są społeczeństwa. Z pewnością nieodzowne jest właściwe rozumienie filozoficznych podstaw każdej epoki i każdego systemu politycznego – nie tylko w wymiarze funkcjonalnym, ale też teoretycznym. Dlatego publikacje komunitarystów są milowym krokiem zarówno w obywatelskiej korek-

cie panującego ustroju, jak też próbą dwubiegunowej – krytycznej i afirmującej interpretacji liberalizmu. Rozprawa Łukasza Dominiaka posiada jeszcze jeden istotny walor – porządkuje dotychczasową wiedzę o komunitaryzmie zawartą zarówno w polskich, jak i zagranicznych publikacjach, nierzadko przybliżając całkowicie nieznane dotąd wątki. Autor swobodnie porusza się po bogatej literaturze z zakresu omawianej tematyki, a prezentując poglądy czterech czołowych myślicieli politycznych przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku, ukazuje, jak fascynująca jest komunitarystyczna myśl amerykańska.

Rafał CEKIERA

DUSZPASTERSTWO NA WALIZKACH

Skalę i dynamikę zmian w migracji Polaków do Irlandii można sobie uświadomić nawet patrząc wyłącznie na liczby. Jeszcze w roku 2000 Irlandię zamieszkiwało około 1000 osób narodowości polskiej; pięć lat później liczba ta zwiększyła się dziewięćdziesięciokrotnie, by w szczytowym okresie (lata 2006-2008) zbliżyć się do wartości szacowanych na 200-350 tysięcy osób.

Zjawisko masowej emigracji w tak krótkim okresie stało się również wyzwaniem dla Kościoła – Kościół stanął wobec nowych zadań w zakresie pracy duszpasterkiej. O jej specyfice w kontekście poakcesyjnej emigracji traktuje wydana z okazji piątej rocznicy istnienia duszpasterstwa ojców dominikanów w Irlandii książka *Polscy migranci w Irlandii: wokół środowiska duszpasterstwa polonijnego. Szkice teologiczne i społeczne*¹, przygotowana i zredagowana przez dwóch założycieli tego ośrodka – ojców Marka Grubkę i Marcina Lisaka.

Książka podzielona została na cztery części. Pierwsza z nich omawia teologiczno-historyczne tło duszpasterstwa polskich migrantów w Irlandii. W części tej zarysowane zostały teologiczne założenia, w oparciu o które kształtuje się specyfika współczesnego duszpasterstwa emigracyj-

nego (zagadnień tych dotyczy artykuł Roberta Reguły OP przedstawiający zadania duszpasterstwa w kontekście instrukcji *Erga Migrantes Caritas Christi*, wydanej w roku 2004 przez Papieską Radę do Spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących). Drugi blok merytoryczny stanowią prace socjologiczne, w których zaprezentowane zostały wyniki badań nad polskimi emigrantami prowadzonych przez o. Marcina Lisaka w latach 2008-2010. Część trzecia publikacji zawiera refleksje osób zaangażowanych w życie polskiej społeczności emigracyjnej. Autorzy (pracownica Konsulatu RP w Dublinie, działaczka organizacji polonijnej, dyrektor polskiej szkoły, współtwórczyni centrum pomocy psychologicznej dla Polaków, przedstawicielka organizacji katolików świeckich) poprzez własne doświadczenia próbują opisać emigracyjną codzienność. Całość tomu zamykają trzy szkice autorstwa pracujących w Irlandii duszpasterzy, będące próbą podsumowania dotychczasowej pracy, ale i autorefleksji wynikającej z faktu, że – jak głosi tytuł tekstu o. Jarosława Krawca – „duszpasterz też jest emigrantem”.

Kim są współcześni Polacy zamieszkujący Zieloną Wyspę? Opierając się na badaniach o. Marcina Lisaka (wnikliwych, choć ograniczonych jedynie do społeczności uczęszczającej na niedzielne Msze Święte w języku polskim do kościoła St. Saviour's w Dublinie), można przedstawić krótką charakterystykę polskich migrantów w Irlandii. Przede wszystkim są to ludzie

¹ *Polscy migranci w Irlandii: wokół środowiska duszpasterstwa polonijnego. Szkice teologiczne i społeczne*, red. M. Grubka, M. Lisak, Euro Nexus Publishing House, Wydawnictwo Esprit, Kraków–Dublin 2010, ss. 224.

młodzi – prawie 70% badanych Polaków to osoby w przedziale wiekowym 20-34 lata. Ma to konsekwencje dla pracy duszpasterskiej. Jak zauważa o. Grubka, „duszpasterstwo emigracyjne staje się przede wszystkim duszpasterstwem narzeczonych i tworzących się rodzin” (s. 61). Ważnym elementem duszpasterskiej posługi jest udzielanie sakramentu chrztu – zwłaszcza, że w Irlandii obserwuje się obecnie prawdziwy baby boom wśród polskiej społeczności. Jak podają oficjalne statystyki, wśród najpopularniejszych imion nadawanych dzieciom w Irlandii w ciągu ostatnich paru lat znalazły się polsko brzmiące: Zuzanna, Natalia, Emilia, Filip, Kacper czy Szymon.

Jako motyw wyjazdu emigranci podają przede wszystkim chęć kupna mieszkania (domu) w Polsce lub zamiar zainwestowania w ojczyźnie zarobionych w Irlandii pieniędzy – co sugeruje czasową orientację emigracyjną. Są to osoby często zmieniające w Irlandii miejsce zamieszkania (90% przynajmniej raz w czasie pobytu, aż 20% pięć i więcej razy). Zdecydowana większość migrantów z Polski (ponad 60%) legitymuje się wykształceniem wyższym. Wiele osób ma poczucie, że pracuje poniżej swoich kwalifikacji (39%), lecz równocześnie aż 57% deklaruje, że pracując na emigracji, podniosło swoje kompetencje. Polacy zwykle nie zamykają się w gettach, pracując wśród obcokrajowców, nawiązują z nimi więzi przyjaźni; jest jednak grupa osób (około 17%) deklarujących, że nie ma żadnego znajomego Irlandczyka.

Pomimo wyjazdu części Polaków z Irlandii ze względu na recesję w latach 2008-2009, profil polskiego emigranta nie uległ diametralnym przeobrażeniom. Zmniejszyła się jedynie liczebność mężczyzn w średnim wieku, pracujących najczęściej na budowach. (Kiedyś w prywatnej rozmowie jeden ze współautorów publikacji podał mi najbardziej zwięzłą definicję recesji w Irlandii: „zauważyliśmy, że zaczęło nam na niedzielnych Mszach Świętych ubywać

wąsów”). Załamanie sektora budowlanego spowodowało powrót do Polski części mężczyzn, których jednym z wyróżników był staropolski wąs...).

Prawie jedna trzecia osób, które podane były badaniu (a więc należących do kategorii praktykujących katolików), żyje w związkach niemażeńskich, wspólnie mieszkając i prowadząc gospodarstwo domowe (kohabitacja) – okoliczność ta stanowi o pewnej specyfice pracy duszpasterskiej. Doskonale tę sytuację zrozumieli przybyli na wyspę dominikanie, deklarując nade wszystko uważne wsłuchiwanie się w nową rzeczywistość, otwartość i delikatność w próbach wspólnego rozwiązywania ludzkich dylematów.

Wielokrotnie autorzy tekstów zawartych w książce zwracają uwagę na element wymiany, wzajemności, wynikającej ze spotkania polskich emigrantów z nowym środowiskiem. Duszpasterze odchodzą od prostych założeń w rodzaju: „musimy dać Irlandczykom świadectwo naszej wiary”, „pokażemy, że my Polacy mamy mocną wiarę”, przyjmowanych – być może w dobrych intencjach – w programach duszpasterskich. Skoncentrowanie się na wymianie zakłada coś zgoła innego, zakłada spotkanie, które wymaga wolnej od uprzedzeń otwartości, a prowadzi do autorefleksji. Przez pierwszy rok funkcjonowania duszpasterstwa głównym celem, który postawili sobie założyciele, było słuchanie i przyglądanie się nowej rzeczywistości – a więc postawa pełna pokory i szacunku wobec nieznanego.

Sytuacja współczesnego emigranta, który najczęściej nie ma jasno sprecyzowanych planów dotyczących swojej przyszłości, determinowana jest przez poczucie tymczasowości, niestałości, zmienności. Problemy wynikające z tej sytuacji mają wpływ na pracę duszpasterzy – nieprzypadkowo dominikański ośrodek w Dublinie nosi nazwę „Na walizkach”. „Życie na walizkach – pisze ojciec Grubka – jest stanem, którego się po prostu doświadcza. Mimo

wielkiej serdeczności Irlandczyków, sytuacja emigranta jest w pewien sposób tymczasowa. Także kapłani, posługujący emigrantom, doświadczają stanu swoistej tymczasowości” (s. 30). Owa tymczasowość budzi skojarzenia z dworcową poczekalnią albo terminalem lotniczym – ruchliwość, zmienność i pewien chaos z całą pewnością utrudniają spokojną, głęboką rozmowę; są to jednak miejsca wciąż prowokujące do stawiania pytań, których się nie zadaje w codziennej, rutynowej marszrucie.

Poznając powstawanie i działalność dominikańskiego duszpasterstwa, uzyskujemy też wgląd w sposoby i mechanizmy przystosowywania się współczesnego Kościoła do nowych sytuacji i gwałtownych zmian. Kilkakrotnie pojawiają się w książce sugestie, że struktury polskiego Kościoła instytucjonalnego nie zareagowały odpowiednio szybko na nowe potrzeby, wynikające z exodusu Polaków. Taktownie, choć w otwarty i bezpośredni sposób, opisane zostały trudności wynikające z instytucjonalnego niedookreślenia dominikańskiej misji oraz skomplikowane relacje z oficjalną Polską Misją Duszpasterską.

Problemy pojawiły się też w relacji z Kościołem lokalnym. Stosując ryzykowną metaforę, jeden z księży pisze: „Dla Irlandczyków wszystko działo się zbyt szybko, a dla mnie i dla Polaków przebiegało zbyt wolno. Krok po kroku zdobywaliśmy kolejne przyczółki” (s. 69). W ramach irlandzkiego Kościoła spodziewano się – być może opierając się na nieaktualnych już schematach, zakładających asymilację emigrantów – że następować będzie stopniowe integrowanie się polskich katolików i ich wchodzenie w zwyczajne struktury parafialne. Jednak dla osób, które przyjeżdżały do Irlandii, planując kilkuletni pobyt, liczyła się przede wszystkim adaptacja do nowych warunków, nie zaś stopniowa asymilacja czy chociażby pogłębiona integracja. Niedzielna Msza Święta w języku polskim i przynależność do parafii personalnej,

a nie terytorialnej, była – i wciąż jest – dla wielu z nich rozwiązaniem optymalnym.

W takich skomplikowanych warunkach szczególnej próbie poddawana była też praca duszpasterzy. Wyjazd za granicę, poza lokalne środowisko, był dla wielu emigrantów czasem refleksji, próbą wiary, weryfikacją sposobów i form jej wyznawania. Podobną drogę przeszli towarzyszący im duszpasterze. Jeden z nich wspomina: „Kiedy wyjechałem do Irlandii, zacząłem pracę z młodymi, dynamicznymi i ceniącymi wolność emigrantami. Wychodząc naprzeciw oczekiwaniom ludzi, dostrzegłem jednocześnie w sobie przywiezione z Polski pewne przejawy niezdrowego klerykalizmu. Czasami ujawniało się to w traktowaniu wiernych z góry, nie jako towarzyszy duchowej drogi, ale raczej jak petentów, a niekiedy nawet intruzów, utrudniających spokojne i usatkwane życie” (s. 209). Wydaje się, że duszpasterskie doświadczenie pracy w tymczasowych, zmiennych warunkach, bez oparcia w rodzimej tradycji, bez kontroli społecznej, może przynieść ważne spostrzeżenia, będące wartościową inspiracją do budowy programu duszpasterskiego Kościoła w Polsce.

Poakcesyjna emigracja nie jest tylko – i nie przede wszystkim – problemem ekonomiczno-bytowym. Jest również soczewką – wciąż zbyt mało docenianą – w której skupiają się przeróżne aspekty życia społecznego, kulturowego czy religijnego Polaków. Tak rozumiana, emigracja staje się falsyfikatorem naszych wyobrażeń o sobie i otaczającym nas świecie.

Czyż chrześcijanin nie jest kimś, kto jest nieustannie w drodze, wciąż otwarty na nowe doświadczenia? Jak pisze w ostatnim zamieszczonym w tomie szkicu o. Marek Grubka: „Každy z nas doświadcza tymczasowości sytuacji migracji, także duszpasterze emigrantów. A może jest to, po prostu, stan egzystencjalny każdego człowieka?” (s. 219). Warto na problem emigracji spojrzeć i pod takim kątem.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Małgorzata Łobacz, *Wartość ubóstwa w urzeczywistnianiu się osoby*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, ss. 228.

Wydana w ramach redagowanej przez Alinę Rynio „Biblioteki Katedry Pedagogiki Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II” praca Małgorzaty Łobacz zasługuje na uwagę czytelników jako próba integralnego etyczno-pedagogicznego ujęcia problemu ubóstwa. Brak tego, co się człowiekowi słuszenie należy, zwłaszcza jeśli prowadzi do marginalizacji społecznej, godzi w jego osobową godność. Jednakże właściwa postawa wobec ubóstwa – czy to własnego, czy innych – może wyzwalać dobro, które owocuje spełnianiem się osoby, twierdzi autorka we wstępie do książki. Celem studium jest uzasadnienie potrzeby stworzenia swoistej pedagogii ubóstwa i wskazanie na filozoficzne podstawy teorii wychowania do dojrzałego moralnie funkcjonowania w sytuacji niedostatku.

W części pierwszej, poświęconej fenomenologii analizowanego zjawiska, autorka rozróżnia ubóstwo materialne i fizyczne oraz duchowe; przez to ostatnie rozumie braki w wymiarze intelektualnym, kulturowym, moralnym bądź nadprzyrodzonym (np. w sferze wiary). Rozróżnia też pozytywne i negatywne skutki biedy. Wśród pozytywnych wymienia między innymi zrozumienie dla potrzeb innych, pokorę, szacunek dla dóbr, które się posiada, wzmocnienie więzów wspólnotowych, a wśród negatywnych nie tylko powszechnie znane, jak wzrost przestępczości i zachowań agresywnych, ale także zubożnienie społeczne, ograniczenia możliwości uczestnictwa w tworzeniu dobra wspólnego czy odejście od Boga i Jego przykazań. W konkluzji części pierwszej autorka przedstawia ogólną definicję ubóstwa, uwzględniając jego pozytywny i negatywny aspekt z punktu widzenia wzbogacania lub pomniejszania człowieczeństwa tego, kogo określony w niej brak dotyczy.

Część druga, filozoficzna, jest próbą nakreślenia antropologicznego kontekstu ubóstwa z perspektywy personalistycznej. Łobacz zwraca uwagę na brak jako cechę kondycji ludzkiej, wynikającą z przygodności bytu ludzkiego, i na

znaczenie doświadczenia owego braku, który dotyka każdego, niezależnie od materialnego i duchowego uposażenia. Stara się spojrzeć na problem ubóstwa z perspektywy osobowej struktury człowieka i jego niezbywalnej, a zarazem normatywnie obligującej wartości, jaką jest godność osobowa. Wyprowadza wniosek, że w walce z biedą należy popierać te działania, w których człowiek cierpiący niedostatek traktowany jest jako twórczy podmiot zdolny do kierowania własnym życiem. Opierając się na koncepcji Karola Wojtyły i jego kontynuatorów, przedstawia mechanizmy spełniania się osoby, by pokazać, w jaki sposób ubóstwo może stać się wartością w stawianiu się osobą – zarówno w odniesieniu do człowieka, który doświadcza braku, jak i tego, który spełnia powinność afirmacji osoby ze względu na jej godność wobec cierpiącego niedostatek. Ukazuje też ubóstwo jako cnotę moralną.

Część trzecia poświęcona została ubóstwu w sensie ewangelicznym, duchowemu ogołoceniu mistyków i ascezie świętych. Do zagadnień teologiczno-moralnych autorka powraca także w rozdziale poświęconym pedagogii nawrócenia.

W części czwartej, pedagogicznej, wskazuje na różne kierunki walki z biedą i formy wsparcia dla rodzin borykających się z tym problemem. Pokazuje, w jaki sposób ubóstwo może stać się motywem „bycia dla innych” i wywodzi z tego wnioski z zakresu pedagogiki. Niejako zwieńczeniem przeprowadzonych w pracy analiz jest rozdział poświęcony wychowaniu do osobowego przeżywania ubóstwa i bogactwa. Łobacz dostrzega potrzebę takiego przygotowania nauczycieli i wychowawców, aby w sytuacji rosnącej polaryzacji ekonomicznej społeczeństwa potrafili sprostać zadaniom związanym z kształtowaniem prospołecznych postaw. Postuluje też ściślejsze związanie pedagogiki z etyką.

Mimo że monografia *Wartość ubóstwa w urzeczywistnianiu się osoby* ma charakter teoretyczny, można ją polecić nie tylko pedagogom, ale i osobom pracującym – czy to zawodowo, czy społecznie – w środowiskach dotkniętych niedostatkiem.

M.Ch.

Gerald J. Beyer, *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2011, ss. 384.

„Wraz z pojawieniem się kapitalizmu i demokracji w Polsce umarła solidarność. Ci, którzy chociaż trochę wiedzą o ruchu, którym była Solidarność, dostrzegą w tym fackie ironię. Wolność i demokracja miały uleczyć chorobę, którą stanowił komunizm. Tymczasem stały się przynajmniej częściowo odpowiedzialne za zahamowanie wielkiej rewolucji moralnej, która rozpoczęła się właśnie za sprawą Solidarności” (s. 1) – pisze Gerald J. Beyer na początku swojej pracy, której tytuł można przetłumaczyć na język polski jako „Odzyskać Solidarność. Lekcja, której dostarcza niedokończona rewolucja w Polsce”. Książka ta ważna jest przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, ukazuje ona, w jaki sposób badacz amerykański analizuje i interpretuje specyficznie polski – wydawałoby się – fenomen Solidarności i kwestię narodowo-społeczną, której stał się on symbolem. Po drugie, autor podejmuje filozoficzny, a wręcz antropologiczno-filozoficzny namysł nad sensem zjawiska społecznego, które dało się poznać

świata jako Solidarność, i stawia pytanie, czy ma ono sens uniwersalny, czy Solidarność byłaby w stanie „zmartwychwstać” również w innych rejonach świata, czy we współczesnym społeczeństwie kapitalistycznym możliwa jest etyka solidarności.

Podejmując próbę udzielenia odpowiedzi na to pytanie, Beyer prowadzi rozważania o charakterze interdyscyplinarnym: łączy wątki z obszaru nauczania społecznego Kościoła, etyki filozoficznej, ekonomii rozwoju oraz socjologii, starając się jak najgłębiej zrozumieć potencjał solidarności tkwiący we współczesnych społeczeństwach.

Z książki wiele można się dowiedzieć na temat niepokojących skutków ubocznych transformacji ekonomicznej w państwach Europy Wschodniej: masowego bezrobocia, narastania nierówności społecznych i pogłębiającego się ubóstwa.

Dla czytelnika polskiego jednak najciekawsza będzie zapewne prezentacja i interpretacja historycznego już dziś fenomenu Solidarności i trzeba powiedzieć, że w tej sprawie wrażliwość autora jest wyjątkowa. Zaprzepaszczenia ethosu Solidarności po upadku ustroju komunistycznego nie da się, jego zdaniem, niczym usprawiedliwić. Wobec faktu, że w imię Solidarności ludzie gotowi byli do największych poświęceń dla innych, poświęceń sięgających nawet męczeństwa, słynna „wojna na górze” była nie mniej niegodziwa niż bratobójczy czyn Kaina – pisze. Zadaje też pytanie, jak to możliwe, że ruch społeczny, niegdyś tak silny i niosący tak wiele nadziei, gwałtownie się załamał i pozostały po nim co najwyżej historyczne wspomnienia.

Prowadząc swoje rozważania o Polsce, Beyer nie ogranicza się do snucia opowieści o zmierzchu ethosu Solidarności, lecz wkracza na teren etyki normatywnej, starając się wskazać, jakie kroki są niezbędne, aby ethos ten przywrócić do życia. Doświadczenie Polski traktuje przy tym jako modelowe dla innych krajów cierpiących wskutek podobnych bolączek. Kroki, o których pisze, łączą się w pierwszym rzędzie z wyeliminowaniem zjawisk negatywnych, rozpoczynających się już na poziomie ideowym. Do zjawisk tych należy przede wszystkim propagowanie – w ramach neoliberalizmu – zniekształconego pojęcia wolności, oderwanej od solidarności, wbrew temu, co głosiło powszechnie znane hasło.

Wszystkie te myśli Beyer rozwija w kolejnych częściach swojej pracy, zatytułowanych kolejno: „The Ethic of Solidarity from 1980 to 1989” [„Etyka solidarności w latach 1980-1989”], „The Eclipse of Solidarity after 1989” [„Zmierzch Solidarności po roku 1989”], „Poverty in Poland after 1989: Empirical Signs of the Failure of the Revolution” [„Ubóstwo w Polsce po roku 1989. Empiryczne oznaki niepowodzenia rewolucji”], „Recovering and Applying an Ethic of Solidarity to Polish Poverty” [„Odzyskać i stosować etykę solidarności wobec ubóstwa panującego w Polsce”], „Freedom and Participation as Social Products” [„Wolność i uczestnictwo jako produkty życia społecznego”], „Promoting an Ethic of Solidarity as Evangelization: The Church’s Social Witness in Poland since 1989” [„Działania na rzecz etyki solidarności jako sposób ewangelizacji: Świadek Kościoła w życiu społecznym w Polsce od roku 1989”], „Conclusion: Is Solidarity Possible in a Neoliberal Capitalist World?” [„Zakończenie: Czy w neoliberalnym świecie kapitalistycznym możliwa jest solidarność?”].

Książka Geralda J. Beyera będzie ciekawą lekturą dla czytelników zainteresowanych spojrzeniem amerykańskiego badacza na najnowszą historię Polski, a także

dla socjologów, osób zainteresowanych drogami realizacji nauczania społecznego Kościoła w dzisiejszej rzeczywistości społeczno-gospodarczej, a także dla filozofów koncentrujących swoje zainteresowania wokół filozofii dialogu i spotkania, etyki społecznej, etyki biznesu oraz etyki w polityce i życiu gospodarczym. Miejmy nadzieję, że ta ciekawa praca doczeka się w niedługiej przyszłości tłumaczenia na język polski.

D.Ch.

Maciej Zięba OP, *Nieznane, niepewne, niebezpieczne? Szkic o Europie*, PIW, Warszawa 2011, ss. 149.

W dobie prawdziwego zalewu rynku wydawniczego publikacjami, których autorzy podejmują problematykę europejską, nierzadko posługując się przy tym zniechęcającą czytelnika nowomową, a czasami wręcz demagogią, książka Macieja Zięby OP zasługuje na szczególną uwagę. Autor zawarł w niej krótką historię naszego kontynentu widzianą z perspektywy historii idei, które organizowały życie społeczne i kulturę Europy w czasach nowożytnych. Książka ma wymiar zarówno historiozoficzny, jak i antropologicznokulturowy, a interesujący dla czytelnika jest już sam sposób rozumienia zmiany historycznej, który proponuje ojciec Zięba, inspirując się pismami Norberta Eliasa i Christophera Dawsona. Nie postrzega jej przez pryzmat jednostkowych działań postaci wybitnych, ale widzi w niej raczej skutek długotrwałej kumulacji niezliczonych decyzji milionów pojedynczych ludzi, poddanych wpływowi różnorodnych czynników: od genotypu i klimatu do możliwości komunikacyjnych, wierzeń, edukacji czy sposobu wychowania. Zięba podkreśla przy tym, że mimo wielości tych warunkowań nie można mówić o pełnym determinizmie ludzkich wyborów, dokonują się one bowiem, w sensie ostatecznym, w przestrzeni ducha, gdzie do głosu dochodzą zarówno rozum, jak i wola oraz namiętności. Zięba dodaje, że chociaż pojęcie raptownej zmiany ma swoje historyczne uzasadnienie, historia jest przede wszystkim nauczycielką ciągłości.

W tej perspektywie badawczej Zięba ukazuje nie tyle świadomie wdrażane w historię Europy „projekty” jej jednoczenia, ile drogi powstawania takiej jedności wokół idei przyciągających ludzi w konkretnych epokach. Dzięki temu, że przebiegało ono poprzez decyzje konkretnych jednostek, zyskiwało naturalną siłę, której pochodną stawał się uniwersalizm kultury europejskiej – tak oto elementy myślenia, które wyrosło na kontynencie europejskim, można odnaleźć również poza nim, wszędzie tam, gdzie sięgała kultura Zachodu.

Zięba dostrzega trzy zasadnicze idee organizujące kulturę europejską na przestrzeni dziejów, a mianowicie „Christianitas”, której wizję odnaleźć można w poglądach Alkuina, oświeceniowy zachwyt dla osiągnięć nauki, których symbolem może być dzieło Newtona, określany przez autora mianem religii postępu, oraz pojęcie społeczeństwa otwartego, charakterystyczne dla czasów najnowszych i łączone z nazwiskiem Karla Poppera.

Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że refleksje ojca Zięby, być może nawet wbrew pierwotnej intencji ich autora, zmierzają do „przywrócenia” czytelnikowi szer-

szego obrazu średniowiecza, często dziś przedstawianego w sposób fałszywy, jako czas okrucieństwa, fanatyzmu religijnego czy ciemnoty. Zięba nie neguje faktów: świat Christianitas nie wprowadzał wyraźnego podziału na sfery sacrum i profanum, nie posługiwał się pojęciem życia prywatnego w opozycji do publicznego, nie funkcjonował w nim rozdział Kościoła i państwa, nieobecne były pojęcia autonomii uniwersytetów czy świeckiej działalności charytatywnej, a u jego podstaw leżał monizm i holizm realizowanej przezeń wizji. A jednak to właśnie świat średniowiecznej Europy odrzucił determinizm i fatalizm w dziedzinie metafizyki i ugruntował pewne pojęcia, które ludzie pielęgnowali także w dwóch pozostałych okresach rozwoju tożsamości europejskiej, i to mimo powszechnego wówczas, krytycznego stanowiska wobec tego okresu historii naszego kontynentu. Do pojęć tych, które z punktu widzenia człowieka współczesnego cechuje nawet pewna trywialność, należą: „wolność”, „wspólnota”, „dobro wspólne” i „osoba”. Zięba ciekawie przybliża pojęcie opartej na przysiędze wspólnoty miejskiej w średniowieczu (dzięki swojej godności duchowej, mogli należeć do niej nawet żebracy), która stanowiła swoisty prototyp umowy społecznej. Ukazuje również, jak dalece rewolucyjny charakter w świecie, w którym władcy byli obiektem kultu, a niewolnicy (według prawa rzymskiego) mieli status domowego sprzętu, miała idea mówiąca, że każdy człowiek, będąc stworzony na obraz Boży, jest osobą. To właśnie wypracowana przez Christianitas koncepcja człowieka jako osoby, „indywidualnego, wolnego podmiotu, posiadającego rozumną naturę i społeczny charakter” (s. 143) – podkreśla Zięba – spaja w jedno wszystkie trzy „warstwy” tworzące dzisiejszą tożsamość europejską. O swoistą „koalicję antropologiczną” wokół tej idei apeluje też autor do wszystkich, którzy w dzisiejszych warunkach starają się kształtować kulturowe oblicze Europy.

Szkic o Europie Macieja Zięby można czytać jako książkę o politycznej i kulturowej historii Europy, można też podczas jej lektury skupić się na zagadnieniu ewolucji istotnych dla tożsamości europejskiej idei – w tym sensie nawiązuje ona do pracy Rocca Buttiginego i Jarosława Mereckiego *SDS Europa jako pojęcie filozoficzne* (Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996). Warto ją polecić czytelnikom zainteresowanym historią i filozofią historii, a ze względu na przystępność zawartego w niej wykładu – przede wszystkim młodzieży, tak licealnej, jak i studenckiej, która może w niej odnaleźć ciekawe, a rzadko dziś dochodzące do głosu poglądy i myśli pomocne w ocenie i interpretacji współczesnej rzeczywistości kulturowej.

D.Ch.

„Scriptores”, „Lublin – drogi wolności”, 2009, nr 36, „Siła wolnego słowa”, ss. 303; 2011, nr 38, „Janusz Krupski”, ss. 186; 2011, nr 39, „Spotkania”, ss. 318.

Obchodzona niedawno (w niektórych miastach z rozmachem, ale nieco ludycznie) trzydziesta rocznica wprowadzenia w Polsce stanu wojennego stała się dla tych, których młodość przypadła na okres opozycji antykomunistycznej, okazją do refleksji nad społeczną pamięcią tamtych czasów. Rozczarowanie wielu osób

demokratyczną rzeczywistością – upragnioną, a więc idealizowaną pod rządami totalitarnymi, polaryzacja opcji politycznych dawnych działaczy opozycyjnych, a także ujawnienie zaskakująco dużej liczby agentów wprowadzonych w strukturę Solidarności (czy też pozyskanych spośród jej członków) przez Służbę Bezpieczeństwa spowodowały, że pamięć ta stała się trudna. Tym większe znaczenie mają obecnie inicjatywy, których efekty służą przypominaniu aktów sprzeciwu wobec zniewolenia, a także ludzi, którzy aktów tych dokonywali; zwłaszcza, jeśli w inicjatywy te zaangażowane są osoby młode, nieobciążone nostalgią czy resentymentem, kierujące się jedynie pasją badawczą i edytorską. Z tych między innymi względów pragniemy polecić czytelnikom „Ethosu” trzytomową publikację Ośrodka „Brama Grodzka – Teatr NN” „Lublin – drogi wolności”, stanowiącą trzy numery pisma „Scriptores” (będącego kontynuacją wydawanego do roku 2000 kwartalnika „Scriptores Scholarum”).

„Lublin był miastem, w którym słowo pisane wyrwało się na wolność” (s. 7) – to pierwsze zdanie „Wstępu” do pierwszego tomu cyklu, poświęconego niezależnemu ruchowi wydawniczemu w tym mieście w latach 1977-1989 (promocja tomu, zredagowanego przez Małgorzatę Chomę-Jusińską i Annę Kiszkę, związana była z dwudziestą rocznicą pierwszych wolnych wyborów). To właśnie w Lublinie – jak pokazują autorzy publikacji – rozwinął się na szerszą skalę druk wolnego słowa, które stało się ważną bronią w walce z totalitarnym zniewoleniem i zakłamaniem. W pierwszym tomie, w rozdziale wprowadzającym, zamieszczono między innymi wypowiedź Ryszarda Kapuścińskiego z roku 2005 na temat mocy słowa pisanego, mocy wywoływania pozytywnych zmian w świecie, a także zapis wykładu Chomy-Jusińskiej, w którym autorka ukazuje niezależny ruch wydawniczy w Lublinie w latach 1977-1980. Historia działań wydawniczych realizowanych poza cenzurą przedstawiona została w porządku chronologicznym. Część pierwsza, obejmująca lata 1976-1980, zawiera materiały dotyczące początków funkcjonowania tak zwanego drugiego obiegu, część druga dotyczy okresu „karnawału” Solidarności (1980-1981), trzecia zaś obejmuje okres od wprowadzenia stanu wojennego do odzyskania niepodległości w roku 1989. W tomie pierwszym, jak i w pozostałych, wykorzystano fragmenty wspomnień zgromadzonych w ramach programu Historia Mówiona realizowanego przez Ośrodek „Brama Grodzka – Teatr NN”.

Wątkiem łączącym wszystkie trzy tomy jest historia inicjatyw opozycyjnych, które zrodziły się wśród studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a zaowocowały uruchomieniem podziemnej drukarni i wydawaniem czasopisma „Spotkania” (czytelnik odnajdzie tu m.in. fascynujące opowieści o sprowadzeniu do kraju powielacza – co nie tylko umożliwiało efektywniejszy druk, ale też łamało zakaz powielania nieocenzurowanych materiałów). Wypowiedzi na temat „Spotkań. Niezależnego pisma młodych katolików”, jednego z pierwszych czasopism „drugiego obiegu” w PRL-u (ukazywało się przez dziesięć lat), wydawnictwa, a także szerokiego kręgu osób z nim związanych, stanowią centralną część drugiego tomu (pod redakcją Macieja Sobieraja i Anny Kiszki). Ponadto opublikowano w nim spisy treści wszystkich numerów pisma, kalendarium i bibliografię dotyczącą środowiska „Spotkań” oraz bibliografię wydawnictw.

Tom drugi (zredagowany przez Annę Kiszkę pod merytoryczną opieką Sobieraja) ma nieco inny charakter, w całości bowiem poświęcony został pomysło-

dawcy, współtwórcy i redaktorowi „Spotkań” Januszowi Krupskiemu. Zamysł tej publikacji – jak pisze w „Słowie wstępnym” Tomasz Pietrasiewicz – zrodził się tuż po śmierci ówczesnego kierownika Urzędu do Spraw Kombatantów i Osób Represjonowanych w katastrofie lotniczej pod Smoleńskiem 10 kwietnia 2010 roku. Na szczególną uwagę zasługuje zamieszczony w tomie zapis jego relacji nagranej przez Wiolettę Wejman w roku 2005. Ponadto w tomie znalazły się wspomnienia żony, przyjaciół i współpracowników, przedruki kilku tekstów Janusza Krupskiego i bibliografia wybranych publikacji oraz materiały uzupełniające: listy Jerzego Giedroycia i Jana Nowaka-Jeziorańskiego (kilka listów zamieszczono również w tomie trzecim) oraz pierwszą publiczną wypowiedź Krupskiego – z materiałów SB.

Polecana tu publikacja ma niewątpliwą wartość merytoryczną, ale na szczególne podkreślenie zasługuje jej rola edukacyjna – szeroko pojęta edukacja społeczna jest zresztą jednym z programowych celów „Scriptores”. Tomy nie tylko zawierają dużo informacji; zamieszczone w nich teksty – zwłaszcza zapisy zebranych przez pracowników Ośrodka relacji osób w rozmaity sposób zaangażowanych w niezależną działalność opozycyjną, są żywe, autentyczne i przemawiają do wyobraźni, przywołują klimat czasów sprzeciwu wobec systemu totalitarnego. Waler ten osiągnięty został także dzięki bogatemu materiałowi ilustracyjnemu: licznym archiwalnym zdjęciom, reprodukcjom okładek, plakatów, ulotek, faksymile czasopism, gazetek i dokumentów. Lekturę ułatwiają m.in. znajdujące się w pierwszym tomie zestawienia pism i książek ukazujących się w Lublinie w „drugim obiegu”, biogramy działaczy opozycyjnych regionu, *Słownik PRL-u*, *Słownik terminów drukarskich* i mapa miejsc związanych z niezależnym ruchem wydawniczym w Lublinie. Prezentowane materiały przemawiają do czytelnika własnym głosem – komentarze ograniczono do niezbędnego minimum. Wydaje się to nie bez znaczenia wobec tak powszechnego obecnie w mediach przerostu interpretacji nad informacją.

M.Ch.

Ks. Maciej HUŁAS

SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE A DEMOKRACJA
Konferencja międzynarodowa „Rola społeczeństwa obywatelskiego
Sfera publiczna jako pozainstytucjonalna przestrzeń
artykulacji interesów społeczeństwa obywatelskiego”
KUL, Lublin, 29-30 III 2011

W dniach 29 i 30 marca 2011 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbyła się międzynarodowa konferencja zatytułowana „Rola społeczeństwa obywatelskiego. Sfera publiczna jako pozainstytucjonalna przestrzeń artykulacji interesów społeczeństwa obywatelskiego”. Zorganizowana została przez Katedrę Katolickiej Nauki Społecznej i Etyki Społeczno-Gospodarczej KUL przy wsparciu finansowym Fundacji Konrada Adenauera w Polsce. Temat i problematyka konferencji merytorycznie wpisały się w kontekst zagadnień socjologii życia publicznego – jednej ze specjalności socjologicznych za inicjowanych w Instytucie Socjologii KUL w semestrze letnim 2010 roku. Konferencja składała się z trzech części. Pierwsze dwie poświęcone były ogólnej teorii sfery publicznej, w trzeciej skupiono się na szczegółowych problemach współczesnej sfery publicznej i społeczeństwa obywatelskiego. W obradach wzięli udział naukowcy z USA, Niemiec, Włoch i Polski prowadzący badania nad różnymi aspektami sfery publicznej. Uczestnikami konferencji byli pracownicy uczelni wyższych, doktoranci, studenci, w tym także studenci Instytutu Wyższej Kultury Religijnej oraz osoby zainteresowane tematyką konferencji niezwiązane formalnie ze środowiskiem akademickim.

Powodów zorganizowania konferencji było kilka. Jej inicjatorzy pragnęli przede wszystkim doprowadzić do spotkania naukowego, w którym uczestniczyliby socjologowie pochodzący z krajów o różnych modelach i różnych tradycjach demokracji i sfery publicznej. Wśród celów, które w sposób bliższy korelują z realizowaną w Instytucie Socjologii KUL specjalnością „socjologia życia publicznego”, należy wymienić: po pierwsze, analizę kluczowych kategorii z obszaru sfery publicznej, ze wskazaniem na główne tradycje i linie rozwojowe tak sfery publicznej, jak i społeczeństwa obywatelskiego; po drugie, zwrócenie uwagi na nieodzowność sfery publicznej w kształtowaniu społeczeństwa obywatelskiego i rozwijaniu ethosu obywatelskiego; po trzecie, analizę współczesnych przestrzeni publicznych, czyli wskazanie na współczesne możliwości kreowania nowych obszarów publicznych jako przestrzeni oddolnie animujących inicjatywy obywatelskie oraz na współczesne sposoby inicjacji debaty publicznej; po czwarte, wymianę spostrzeżeń na temat sfery publicznej i społeczeństwa obywatelskiego z punktu widzenia czterech różnych demokracji: polskiej, niemieckiej, amerykańskiej i włoskiej; po piąte, wskazanie na różne formy narratywne stosowane w dyskusji nad sferą publiczną;

po szóste, postawienie pytania o sposoby mobilizacji i promocji sfery publicznej jako oddolnej inicjatywy obywatelskiej, wolnej od ingerencji zorganizowanych systemów, takich jak władza państwowa, rynki oraz inne instytucje operujące ekspertyzą techniczną.

Podczas trzech sesji wygłoszono cztery referaty, po których miały miejsce dyskusje panelowe. W roli prelegentów wystąpili: Craig Calhoun, profesor socjologii z New York University, dyrektor Institute for Public Knowledge oraz Social Science Research Council; prof. Pierluigi Musarò, socjolog z Università di Bologna prowadzący gościnnie wykłady w Institute for Public Knowledge i Columbia University oraz dr Jochen Ostheimer, etyk społeczny z Ludwig-Maximilians-Universität München. W dyskusjach panelowych udział wzięli: ks. prof. Stanisław Fel, socjolog, dyrektor Instytutu Socjologii KUL; prof. Krzysztof Motyka, prawnik, socjolog reprezentujący tenże instytut oraz European Commission against Racism and Intolerance; dr Wojciech Gizicki, politolog z Instytutu Politologii KUL; ks. dr Tomasz Adamczyk i piszący te słowa ks. dr Maciej Hulaś – socjologowie z Instytutu Socjologii KUL.

Otwarcia konferencji dokonał prorektor KUL ks. prof. Sławomir Nowosad, następnie uczestników przywitał dziekan Wydziału Nauk Społecznych KUL prof. Andrzej Sękowski. W swoim wystąpieniu prorektor Nowosad wskazał na aktualność problematyki konferencji, podkreślając konieczność kształtowania świadomości obywatelskiej i ethosu obywatelskiego, który jest nieodzownym elementem każdej demokracji. Dziekan Sękowski, witając uczestników konferencji, wyraził uznanie dla inicjatywy podjętej przez jej organizatorów, a następnie wskazał na merytoryczną bliskość tematyki spotkania z aktualnymi problemami współczesnego społeczeństwa w Polsce.

Pierwsza sesja rozpoczęła się wystąpieniem prof. Craiga Calhouna zatytuło-

wanym „Dlaczego sfera publiczna jest niezbędna dla istnienia społeczeństwa obywatelskiego?”. Motywem przewodnim wykładu była inkluzywna kategoria otwartości na innych, Habermasowska „Offenheit”. Otwartość – jak podkreślił profesor Calhoun – stanowi podstawę i warunek sine qua non funkcjonowania sfery publicznej, która jest płaszczyzną spotkania z innymi – anonimowymi i przypadkowymi członkami społeczeństwa, poddany tym samym procesom politycznym, ekonomicznym i kulturowym. Otwartość na innych i gotowość angażowania się na rzecz innych kształtuje sferę publiczną i świadczy o jej vitalności. Jest tym, co definiuje przestrzeń publiczną i stanowi jej kwintesencję. Prelegent ukazał historyczny proces powstawania sfery publicznej, wskazując na rolę takich czynników, jak: samorządność, towarzyskość, rynek, państwo, kultura i aksjologia Zachodu. Początki samorządności sięgają autonomii mieszczańskiej i średniowiecznego uniwersytetu, który może być przykładem autonomicznej przestrzeni w światopoglądowo i ideowo zintegrowanym systemie. Różne obszary autonomii mieszczańskiej sprzyjały rozwojowi towarzyskości, której symbolem było słowo drukowane oraz osiemnastowieczna londyńska kawiarnia – miejsce dysput publicznych. Rynki rozwijały się najczęściej jako miejskie przestrzenie wymiany dóbr i usług podejmowanej przez jednostki bez ingerencji władzy państwowej. Rozwój zarówno rynków, jak i samorządności był możliwy dzięki państwu, którego prawodawstwo i orzecznictwo wydzielają obszary wolności samorządom i umożliwiały nieskrępowaną wymianę dóbr i usług, chroniąc zasady jej nienaruszalności. Etyczną podstawą wolnego rynku i chroniących go systemów legislacyjnych, samorządności i form towarzyskości była, według prelegenta, kultura zachodnia, której założenia aksjologiczne piętnowały naruszanie zasad sprawiedliwości wymiany oraz

nieuzasadnione ograniczanie wolności jednostek. Profesor Calhoun podkreślił, że sfera publiczna, która w jednostkach uaktywnia społeczny zdrowy rozsądek, jest konieczna do odkrywania nowych obszarów dobra wspólnego, oraz jest niezbędna w kształtowaniu społecznych i prywatnych strategii jego realizacji. Sfera publiczna nie jest tylko areną kolektywnej krytyki obywatelskiej wymierzonej w aparat władzy państwowej, w rynki czy w inne instytucje operujące ekspertyzą techniczną; jej *spiritus movens* stanowi kultura zrzeszeń kształtowana za pomocą kreatywnych procesów komunikacyjnych i przez otwartą debatę, do której wszyscy mają równy dostęp.

W dyskusji panelowej prof. Krzysztof Motyka zwrócił uwagę na ograniczenia, jakie zawiera w sobie idea społeczeństwa otwartego, wskazując, że demokratyczna wartość inicjatyw obywatelskich zależy od panującego w społeczeństwie przeświadczenia co do kluczowych wartości. Potwierdzeniem tezy profesora Motyki mogą być przykłady inicjatyw obywatelskich, które mimo że pojawiały się jako inicjatywy oddolne i opierały się na konsensusie społecznym, ostatecznie okazały się autodestruktywne dla społeczeństwa i kompromitujące dla ethosu obywatelskiego. Drugi z panelistów, ks. dr Maciej Hułas, nawiązał do inkluzywnego charakteru oraz do otwartości sfery publicznej, wykazując, że jej rozwój w konkretnych kontekstach społeczno-politycznych przebiegał równoległe do rozwoju demokracji i świadomości obywatelskiej. Demokracja w dużej mierze jest historycznym procesem poszukiwania najbardziej optymalnych form organizowania życia społecznego. Jej kształt i sposób funkcjonowania zależy w dużym stopniu od tego, ile lat liczy demokracja w konkretnych kontekstach społeczno-politycznych.

Druga sesja konferencji rozpoczęła się wykładem dr. Jochena Ostheimera zaty-

tułowanym „Ład społeczny. Zasada pomocniczości i jej znaczenie dla społeczeństwa obywatelskiego”. Prelegent przedstawił ethos obywatelski i sferę publiczną w kontekście zasady pomocniczości, sformułowanej przez grupę uczonych niemieckich w latach dwudziestych ubiegłego stulecia i inkorporowanej do katolickiej nauki społecznej w roku 1931 przez Piusa XI. Zasada pomocniczości z jednej strony chroni jednostki i społeczności słabsze, niebędące w stanie sprostać spoczywającym na nich zadaniom, z drugiej strony zaś stoi na straży autonomii i unikalności społeczności mniejszych. Ochrona autonomii społeczności mniejszych gwarantowana jest przez wpisany w zasadę pomocniczości aksjomat nieingerowania w sytuacjach, gdy społeczności te, samoorganizując się, uaktywniają własną inicjatywę i własny potencjał celem wypełnienia spoczywających na nich zadań. Doktor Ostheimer wskazał na trudności metodologiczne stanowiące współcześnie dla nauk społecznych jedno z najważniejszych wyzwań, mianowicie na połączenie nowożytnego normatywnego indywidualizmu z metodycznym antyhumanizmem socjologii. W dalszej części wykładu prelegent wskazał na dwie funkcje społeczne, które wpisują się w zasadę pomocniczości: koordynację i kierownictwo, by następnie przejść do kwestii praktycznego zastosowania tej zasady we współczesnych społeczeństwach demokratycznych. Odwołując się do Simmelowskiego modelu pięciu zakresów funkcjonalnych (ekonomia, rodzina, państwo, religia, nauka) i Luhmanowskiego podziału na systemy, doktor Ostheimer postawił pytanie o pozycję społeczeństwa obywatelskiego, które – by oprzeć się opresywności rynków i administracji państwowej – zmuszone jest poszukiwać nowego *modus vivendi*, umożliwiającego umocnienie pozycji społeczeństwa wobec ekonomii i państwa.

Uczestniczący w dyskusji panelowej ks. prof. dr hab. Stanisław Fel i ks. dr Ma-

ciej Hułas odnieśli się do związku, jaki zachodzi pomiędzy zasadą pomocniczości a sferą publiczną. Profesor Fel zwrócił uwagę na pozakatolicki kontekst zdefiniowania imperatywu pomocniczości i wyraził przekonanie o jego ponadkulturowym charakterze. Zasada pomocniczości sprawdziła się w obrębie kultury zachodniej zarówno na płaszczyźnie inicjatywy obywatelskiej, czego przykładem jest demokracja amerykańska, jak i na płaszczyźnie ekonomii, czego przykładem jest koncepcja społecznej gospodarki rynkowej. Treść i postulat zasady pomocniczości oraz jej pozytywna akomodacja w kulturze okcydentalnej zachęcają, by zasadę tę aplikować uniwersalnie również do pozaokcydentalnych kręgów kulturowych i cywilizacyjnych. Ksiądz Hułas wskazał na szeroki zakres zastosowania zasady pomocniczości oraz na kontekst globalny jako nową arenę aplikacji subsydiaryzmu. Jego zdaniem subsydiaryzm jest jedną z kluczowych zasad określających kompetencje i formy działania światowej władzy politycznej (global governance) w sytuacji, gdy taka zostanie powołana.

W drugim wykładzie wygłoszonym podczas drugiej sesji konferencji, zatytułowanym „Polityczne generowanie wiedzy, władzy, odpowiedzialności i skuteczności”, prof. Pierluigi Musarò z pozycji socjologa miasta odniósł się do problemów nurtujących współczesną sferę publiczną na tym polu. Wskazał mianowicie na malejące zainteresowanie partycypacją polityczną, na spadek zaangażowania obywatelskiego, skrajny indywidualizm i upolitycznienie rynku. Profesor Musarò skupił się na problemie wiedzy publicznej, podkreślając, że wiedza nabiera charakteru publicznego, gdy przekracza obszar akademii i jako techniczna i metodologicznie uporządkowana procedura działań przenika do społeczeństwa. Publiczny charakter wiedzy, jego zdaniem, nie wynika z tego, że zajmuje się ona sferą publiczną jako przedmio-

tem badań, lecz z jej stosunku do społeczeństwa. Czy wiedza specjalistyczna jest w stanie formułować swe wyniki w taki sposób, by angażować uwagę różnych społeczności, i czy jest w stanie inicjować debatę akademii z pozaakademicką sferą społeczną? Prelegent zwrócił uwagę na rozbieżności pomiędzy aparatem intelektualnym nauki a badanymi zjawiskami. Gwałtownie zachodzące zmiany cywilizacyjno-kulturowe zmuszają do poszukiwania wciąż nowych kategorii pojęciowych i nowych sposobów poznania, które pozwolą łączyć w jedną sieć relacji świat natury, język i społeczeństwo. Poszukiwanie nowych kodów komunikacyjnych pozwoli, jego zdaniem, wykreować nową, zintegrowaną, mediacyjną symbiozę nauki pozytywnej i społeczeństwa. W wykładzie profesora Musarò pojawił się problem relacji socjologii do filozofii i do systemów aksjologicznych mających swe korzenie w religii chrześcijańskiej oraz w innych religiach. Socjologia jako nauka badająca społeczeństwo nie może zamykać się w obrębie własnego systemu metodologicznego. Wyzwaniem, przed którym staje, jest znalezienie płaszczyzny dialogu z religią oraz z religijnie inspirowaną aksjologią. Postulat otwartości socjologii na aksjologię i religię należy postrzegać w szerszym kontekście otwartości wiedzy instrumentalnej na wiedzę refleksyjną.

Uczestnicząc w dyskusji panelowej ks. dr Tomasz Adamczyk wskazał na potrzebę osadzenia dyskusji nad publicznym charakterem wiedzy w kontekście aksjologicznym. Jego zdaniem proces eskalacji wiedzy specjalistycznej na sferę publiczną nie może dokonywać się w oderwaniu od wartości wyrastających z niezmiennych kategorii i zasad. Wartości stanowią kryterium odniesienia w ocenie funkcjonalnego charakteru nauki. Nauka oraz wpisana w nią wiedza specjalistyczna mają charakter czysto funkcjonalny, zaspokajają potrzeby poznawcze i przyczyniają się do opty-

malizacji różnych form życia, argumentował doktor Adamczyk. Oderwanie nauki od trwałych wartości i sprowadzenie jej do czystej inżynierii eksperckiej może prowadzić do dominacji nauki nad pozostałymi funkcjonalnymi zakresami działań. Drugi z panelistów, dr Wojciech Gizicki, odniósł się do przedstawionej przez profesora Musarò koncepcji cyrkulacji wiedzy specjalistycznej obejmującej szeroki zakres odbiorców pozaakademickiej sfery publicznej. Gizicki podkreślił z jednej strony konieczność upowszechnienia wiedzy, z drugiej strony zwrócił uwagę na różnice poziomów i kodów komunikacyjnych właściwych środowiskom akademickim i innym środowiskom tworzącym sferę publiczną. Głównym mankamentem przedstawionego przez profesora Musarò modelu „bi-shop” jest, zdaniem Gizickiego, brak wspólnej płaszczyzny porozumienia sfery publicznej i środowiska wiedzy specjalistycznej. Różnice w zakresie stosowania terminologii i w rozumieniu kodów komunikacyjnych oraz nierówny poziom zdolności interioryzowania wiedzy specjalistycznej mogą prowadzić do rozbieżności w interpretacji wyników badań między pozaakademickim odbiorcą publicznym a środowiskami wiedzy specjalistycznej.

Trzecią sesję konferencji rozpoczął prof. Craig Calhoun wykładem „Współczesne problemy i wyzwania sfery publicznej”. Prelegent wyszedł od Habermasowskiej koncepcji sfery publicznej, sformułowanej w historyczno-politycznym kontekście powojennych Niemiec lat sześćdziesiątych, podkreślając, że niemiecka sfera publiczna w okresie rządów Adenauera pozostawała w głębokim kryzysie powodowanym społeczną odpowiedzialnością za skutki polityki Trzeciej Rzeszy. Odrodzenie niemieckiej sfery publicznej Habermas widział w komunikatywnej aktywności obywateli. Według profesora Calhouna sfera publiczna jest ściśle związana z gotowością przyjęcia postawy bezwarunkowej otwar-

tości na innych, a świadomość publiczna to stan umysłu, w którym obywatele biorą odpowiedzialność za swoją przyszłość. Pierwszym problemem współczesnej sfery publicznej jest, według niego, nowe rozumienie przestrzeni wolnych, w których obywatele są w stanie komunikować się i decydować o swej przyszłości, nie będąc ani krępowani, ani kontrolowani przez państwo. Taką przestrzenią w osiemnastym wieku była angielska kawiarnia (ang. coffee house). Przestrzenią wolną jest wprawdzie już samo społeczeństwo obywatelskie, niemniej problemem pozostaje jego komunikacyjne osadzenie oraz środek komunikacyjny, jakim się ono posługuje. Zasadniczym jednak problemem współczesności, podkreślał prelegent, stał się współczesny deficyt niekontrolowanych przestrzeni publicznych. Internet nie jest już współczesnym odpowiednikiem osiemnastowiecznej kawiarni, ponieważ jest przestrzenią monitorowaną. Według profesora Calhouna problemem współczesnej sfery publicznej nie są nowe, nieznane dotąd obszary sfery publicznej, lecz nowe perspektywy i nowe sposoby podejścia do publicznego zaangażowania. Sfery publicznej i społeczeństwa obywatelskiego nie można oddzielić od świadomości publicznej, czyli od postawy otwartości obywatelskiej. Świadomość publiczna to również gotowość kształtowania sfery obywatelskiej i towarzysząca jej inicjatywa, podkreślał prelegent. Podejmowanie inicjatyw obywatelskich nie może jednak pomyślnie dokonywać się bez wiedzy i rozeznania. Inicjatywa obywatelska pozbawiona wiedzy nie jest w stanie generować trwałych i konstruktywnych przeobrażeń społecznych. Profesor Calhoun podkreślił znaczenie wiedzy rozumianej jako dobro wspólne społeczeństwa jako całości. Istotną kwestią jest dostęp społeczeństwa do wiedzy kształtującej świadomość obywatelską i przyczyniającej się do uaktywniania inicjatyw obywatelskich. Świadomość obywatelska uaktywnia się w sta-

wianiu pytań, które mogą być odbierane jako przejaw nonkonformizmu wobec utrwalonych zachowań społecznych.

W dyskusji panelowej ks. Maciej Hułas odniósł się do historyczno-politycznego kontekstu Habermasowskiej koncepcji sfery publicznej, wskazując, że przypadek Habermasa i sformułowanej przez niego koncepcji tej sfery jako swobodnej komunikacji obywateli w ramach państwa narodowego jest dowodem na to, że nierzadko oryginalne i strategicznie ważne teorie rodzą się na pograniczach czy obszarach uznanych za peryferie. Republika Federalna Niemiec lat sześćdziesiątych pomimo przyspieszonego wzrostu ekonomicznego politycznie oraz ideowo była obszarem peryferyjnym, głównie z powodu obciążenia moralną winą za skutki wywołanej przez Niemcy drugiej wojny światowej. Bolesne doświadczenia historycznego błędu, jaki popełniło społeczeństwo niemieckie, oddając władzę w ręce partii narodowo-socjalistycznej, wywołało reakcję odwrotną, w postaci dojrzałej refleksji nad *ethosem* obywatelskim, czego przykładem była zarówno myśl społeczna Habermasa, jak i wysublimowany model społecznego kapitalizmu znany jako społeczna gospodarka rynkowa. Ksiądz Hułas zwrócił uwagę na ekskluzywny charakter współczesnej wiedzy specjalistycznej, na nierówny dostęp do niej oraz na zjawisko anglosaksońskiej globalnej hegemonii kulturowej generującej nowe podziały i nowe obszary wykluczeń. Drugi z panelistów, dr Robert Szwed, zwrócił uwagę na ogólne warunki, które współcześnie nie sprzyjają kreowaniu aktywnej sfery publicznej. Pasywna sfera publiczna nie jest synonimem braku czy defektu – argumentował – gdyż nie ma pewności co do istnienia obiektywnych, normatywnych standardów sfery publicznej. Powołując się na prowadzone przez siebie badania, doktor Szwed postawił znak zapytania nad słusnością tezy, że prężna i dynamiczna sfera publiczna odzwierciedla prężną i dy-

namiczną demokrację. Normatywne standardy sfery publicznej zależą od normatywnych standardów proponowanych przez różne koncepcje demokracji, które różnią się wzajemnie, mimo że podstawowe cechy zachowują wspólne. Jako przykład panelista podał cztery różne modele demokracji: liberalny, elitarystyczny, uczestniczący i deliberatywny, wskazując na cztery różne obszary aktywności obywatelskiej charakterystyczne dla każdego z nich. Podkreślanie aktywności w sferze publicznej stanowi, według niego, jedynie inicjalne stadium tworzenia demokracji. Aktywność obywateli uszczegóławia typ demokracji, w którym społeczeństwo realizuje swój *ethos* obywatelski. Powołując się na przeprowadzone badania, doktor Szwed zaznaczył, że i w obrębie danych typów demokracji oczekiwania i wyobrażenia co do kształtu sfery publicznej są różne i zależą od grup interesów.

Konferencja zakończyła się podsumowaniem wystąpień zaproszonych prelegentów i panelistów przez ks. dr. Macieja Hułasa. Po tym merytorycznym resume konferencji głos zabrał dyrektor Instytutu Socjologii ks. prof. dr hab. Stanisław Fel, dziękując prelegentom z USA, Niemiec i Włoch oraz osobom uczestniczącym w dyskusjach panelowych. Ksiądz profesor Fel zaznaczył, że sfera publiczna jest przestrzenią wymagającą ustawicznej refleksji i podobnie jak demokracja zmusza do nieustannego formułowania nowych definicji i sposobów działania. Wyraził też radość z faktu, że Instytut Socjologii KUL mógł gościć znamienite postacie światowej socjologii zwłaszcza prof. Craiga Calhouna i prof. Krzysztofa Motykę, bezpośrednio zaangażowanego w instytucjach Unii Europejskiej, oraz towarzyszących im przedstawicieli młodego pokolenia socjologów. Dyrektor Instytutu podziękował Fundacji Konrada Adenauera w Warszawie, a także organizatorom i uczestnikom konferencji.

Udana konferencja pozwala żywić nadzieję na dalszą współpracę Instytutu Socjologii KUL ze środowiskami reprezentowanymi przez uczestniczących w niej prelegentów. Ich wystąpienia były okazją do poszerzenia wiedzy na temat roli społeczeństwa obywatelskiego w demokracji. Prelegenci i paneliści zgodnie wskazywali na nieodzowność sfery publicznej

jako przestrzeni aktywności obywatelskiej, na różnice między poszczególnymi modelami demokracji i na odpowiadające każdemu z nich różne typy sfery publicznej. Zwracali uwagę na współczesne metody upowszechniania wiedzy eksperckiej, a także na problemy, wobec których stają współczesne społeczeństwa obywatelskie.

Ks. Andrzej DOBRZYŃSKI

„NIE USTAWAJCIE W TYM DOBRYM DZIELE” Trzydzieści lat działalności Fundacji Jana Pawła II

W dniach 22-24 października 2011 roku, roku wyniesienia do chwały ołtarzy bł. Jana Pawła II, fundacja nosząca jego imię obchodziła trzydziestolecie istnienia. Warto spojrzeć na ten miniony okres, by dziękować Bogu za dziedzictwo dobra, jakie zrodziło się w czasie jego pontyfikatu w Kościele i świecie, a także w życiu Fundacji, której powstanie, jak powiedział Ojciec Święty, należy uważać za „akt opatrnościowej”.

Fundacja została ustanowiona 16 października 1981 roku w Watykanie. W okresie pontyfikatu bł. Jana Pawła II odbyło się dziewięć oficjalnych audiencji dla jej członków z okazji kolejnych rocznic tego wydarzenia. W wygłaszanych podczas tych audiencji przemówieniach Papież przypominał o celach realizowanych przez Fundację i wskazywał główne kierunki jej rozwoju.

POWOŁANIE I ROZWÓJ FUNDACJI

Fundacja została utworzona jako instytucja kościelna, posiadająca osobowość prawną w Watykanie. Od roku 1987 ma podmiotowość prawną także w Republice Włoskiej. W dekrete założycielskim Papież wskazał, że głównym celem Fundacji jest umacnianie więzi łączących naród polski ze Stolicą Apostolską przez po-

dejmowanie inicjatyw religijnych, duszpasterskich i kulturalnych.

Powstanie Fundacji związane było z głębokim pragnieniem, zwłaszcza Polonii, by odpowiedzieć na dziejowe wydarzenie, jakim było powołanie Polaka na następcę św. Piotra. Środowisko promujące inicjatywę jej ustanowienia tworzyli najbliżsi współpracownicy Papieża i rodacy rozsiadani po całym świecie.

Wraz z zatwierdzeniem pierwszych statutów Fundacji została utworzona jej Rada Administracyjna, złożona z dziewięciu członków oraz przewodniczącego, mianowanego przez Jana Pawła II, który stanowił władzę zwierzchnią Fundacji. Po jego śmierci władzę zwierzchnią sprawuje – według statutów – każdorazowy metropolita krakowski, obecnie kard. Stanisław Dziwisz, który jako sekretarz Ojca Świętego przez wiele lat był wiceprzewodniczącym Rady. W pierwszych latach istnienia Fundacji przewodniczącym Rady Administracyjnej był kard. Władysław Rubin, kiedy jednak postępująca choroba uniemożliwiła mu sprawowanie tej funkcji, zastąpił go abp Szczepan Wesoły, który kierował Fundacją przez dwadzieścia lat (od 1987 do 2007 roku). Obecny przewodniczącym jest kard. Stanisław Ryłko.

Początkowo Rada zbierała się w Rzymie dwa razy do roku, a od kilku lat jej zebrania odbywają się raz w roku. Do kompe-

tencji Rady należy między innymi przyjmowanie sprawozdań poszczególnych instytucji Fundacji, wyznaczenie kierunków jej działalności oraz zatwierdzenie budżetu. Członkami Rady Fundacji oprócz osób duchownych pracujących w Watykanie są reprezentanci Polonii oraz przedstawiciel Polski. Funkcję sekretarza Rady do roku 1996 pełniła s. Emilia Ehrlich, a obecnie pełni ją ks. Paweł Ptasznik. Trudno wymienić w tym miejscu wszystkich członków Rady Administracyjnej, którzy ją tworzyli w okresie trzydziestu lat i wnieśli – lub obecnie wnoszą – ważny wkład w jej prace. Trzeba jednak wspomnieć osobę abp. Józefa Kowalczyka, Prymasa Polski, który związany jest z Fundacją od jej początków, i nestora Polonii amerykańskiej pana Władysława Zachariasiewicza, który wniósł wielki wkład w organizowanie zbiórki pieniędzy na zakup Domu Polskiego, przyczynił się do powstawania Towarzystw Przyjaciół Fundacji oraz do stworzenia jej funduszu wieczystego.

Działalność Fundacji jest możliwa dzięki ofiarności wielu ludzi, mieszkających w różnych częściach świata. Świadczy o tym między innymi pamiątkowa tablica umieszczona w holu Domu Polskiego – wypisano na niej nazwy dwudziestu pięciu krajów, z których pochodziły środki zebrane na jego zakup. Należy podkreślić, że Fundacja, która zrodziła się z wiary Polaków i ich patriotyzmu, dziś ma charakter międzynarodowy. Obecnie istnieje czterdzieści sześć Kół i Towarzystw Przyjaciół Fundacji, działających w osiemnastu krajach. Jan Paweł II podkreślał, że religijne i kulturalne inicjatywy podejmowane przez członków Fundacji stanowią sposobność do nowej ewangelizacji, tak bardzo potrzebnej dzisiejszemu światu.

Warto wspomnieć o pracy sekretariatu, którym kieruje administrator Fundacji. W minionych latach funkcję tę pełnili kolejno księża Michał Jagosz i Stefan Wylęzek, a od roku 2010 czyni to o. Krzysztof

Wieliczko. Do zadań sekretariatu należy troska o materialne dobra Fundacji i utrzymywanie kontaktu z Kołami i Towarzystwami Przyjaciół Fundacji. W latach 1981–2002 wydawano „Kronikę Rzymską”, w której dokumentowano prace Fundacji, obecnie rozprowadzany jest biuletyn w języku polskim i angielskim.

Statutowa działalność Fundacji dotyczy zasadniczo trzech dziedzin: troski o pielgrzymów, dokumentowania pontyfikatu Jana Pawła II oraz propagowania polskiej kultury chrześcijańskiej. Na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku powstał także program stypendialny dla młodzieży z krajów dawnego bloku wschodniego; fundusz ten stanowi dziś bardzo ważne pole działania Fundacji. Do realizacji wszystkich tych celów powołano odpowiednie instytucje.

DOM JANA PAWŁA II

Początki Fundacji są związane z zakupem domu przy via Cassia i przekazaniem go Janowi Pawłowi II podczas audiencji 7 listopada 1981 roku w Watykanie. W zamyśle Papieża ofiarowany mu budynek miał być nie tylko schronieniem dla przybywających do Rzymu Polaków, lecz także „czułym punktem” wytyczonym na mapie historii Kościoła i dziejów polskiego narodu. Składając wizytę w Domu Polskim 8 listopada 1981 roku, Jan Paweł II wskazał, że ma on służyć „polskiemu pielgrzymowaniu”¹, ponieważ stoi na skrzyżowaniu dróg, które wiodą do Rzymu i stąd prowadzą do Polski oraz w różne części świata.

Od trzydziestu lat pielgrzymi znajdują w Domu Polskim nocleg i posiłek, a także

¹ Por. Jan Paweł II, *Wasz dar oddaję Bogu, ażeby służył ludziom* (Przemówienie podczas uroczystości poświęcenia Domu Polskiego w Rzymie, 8 XI 1981), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 2(1981) nr 10, s. 14.

mogą liczyć na opiekę duszpasterską i pomoc w zwiedzaniu Wiecznego Miasta. Nie bez znaczenia dla atmosfery domu jest jego wystrój, który tworzą pamiątki związane z pontyfikatem. W kaplicy sprawowana jest codzienna Msza Święta z homilią i wieczorne nabożeństwo eucharystyczne zakończone Apelem Jasnogórskim.

Pierwsi goście przybyli tu już w sierpniu 1980 roku². Do Domu Polskiego pielgrzymi przyjeżdżają w grupach i indywidualnie, głównie z Polski, skąd pochodzi osiemdziesiąt procent gości. W roku 2009 funkcjonowanie Domu Polskiego zostało dostosowane do prawa włoskiego i odtąd należy on do kategorii ośrodków wypoczynkowych (wł. casa per ferie). Pierwszym dyrektorem Domu był ks. Ksawery Sokołowski, który pełnił tę funkcję do roku 1985. Od ponad dwudziestu pięciu lat na tym stanowisku pracuje ks. prałat Mieczysław Niepsuj. Pielgrzymom posługują siostry sercanki i bracia ze zgromadzenia Serca Jezusowego oraz personel świecki, podejmujący pracę okresową. Do niedawna w instytucjach Fundacji pracowały również panie z Instytutu Pomocnic Maryi Jasnogórskiej (z tak zwanej Ósemki) oraz z Instytutu Niepokalanej Matki Kościoła.

Goście przybywający do Domu Polskiego odnajdują w nim „skrawek ojczyzny na obczyźnie”³ i wymowny ślad pontyfikatu Jana Pawła II. Podczas audiencji dla członków Fundacji 4 listopada 2003 roku Papież przyznał, że spotykał wielu pielgrzymów, którzy zatrzymali się przy via Cassia. Wyraził swoją wdzięczność za świadectwo ich wiary i modlitwy oraz duchowo-

wej jedności z nim, która zawsze była dla niego „źródłem otuchy i siły”⁴.

OŚRODEK DOKUMENTACJI I STUDIUM PONTYFIKATU

W celu dokumentowania pontyfikatu Jana Pawła II powołano do życia Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu, mający swoją siedzibę w Domu Polskim. Pracami związanymi ze zbieraniem dokumentacji kierowali ks. Wojciech Cybulski, ks. infułat Michał Jagosz, ks. prałat Jan Głowczyk, ks. prof. Jan Machniak, ks. Antoni Pyznar, a obecnie kieruje nimi ks. Andrzej Dobrzyński. Od początku istnienia Ośrodka pracują w nim siostry sercanki. Do jego rozwoju przyczynili się również ludzie świeccy, pomagający zgromadzić i opracować bogatą dokumentację. Obejmuje ona trzy działy: zbiór biblioteczny, liczący trzydzieści tysięcy książek, z czego blisko połowa dotyczy pontyfikatu Jana Pawła II, zbiór muzealny – ponad dwadzieścia tysięcy eksponatów z różnych dziedzin sztuki oraz zbiór archiwaliów, stanowiący źródło materiałów do przygotowywanych publikacji. Jan Paweł II podkreślił, że dokumentacja zebrana w Ośrodku jest nie tylko „rozdziałem historii”, lecz także stanowi ważny punkt odniesienia i „historyczne wyzwanie”⁵ dla przyszłych pokoleń. Według odnowionego statutu Fundacji z 16 października 2003 roku Ośrodek

² Dom Polski zakupiono w roku 1979 i z racji duszpasterskich oddano go do dyspozycji pielgrzymów przed formalnym ustanowieniem Fundacji i oficjalną inauguracją jej działalności.

³ J. Makselon, *Rola Domu Polskiego w Rzymie w ocenie pielgrzymów*, „Kronika Rzymska” 9(1991) nr 86, s. 12-15.

⁴ Jan Paweł II, *La memoria degli eventi compiutisi nella Chiesa e nel mondo nell'ultimo quarto di secolo formi l'identità cristiana delle generazioni future* (Przemówienie podczas audiencji dla członków Fundacji Jana Pawła II, Watykan 4 XI 2003), *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 24, cz. 2, s. 704.

⁵ Tenże, *Czemu służy Fundacja* (Przemówienie podczas audiencji dla członków Fundacji Jana Pawła II, Watykan, 29 IX 1988), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. (9)1988 nr 8, s. 32.

ma się zajmować także badaniem nauczania i pontyfikatu Jana Pawła II.

W okresie trzydziestu lat działalności Ośrodek przygotował blisko pięćdziesiąt publikacji książkowych i wiele artykułów naukowych i popularyzatorskich. Na podkreślenie zasługuje wydanie tekstów Karola Wojtyły z okresu, gdy był on arcybiskupem oraz serii publikacji *Jan Paweł II. Bibliografia polska*, będącej owocem żmudnej pracy niewielkiej grupy osób. Ośrodek zorganizował także wiele wystaw, zarówno w Polsce, jak i we Włoszech. W ostatnich latach przygotowano ponadto dwa sympozja naukowe – w Rzymie i w Krakowie – poświęcone nauczaniu Jana Pawła II.

POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Ojciec Święty powierzył Fundacji zadanie propagowania chrześcijańskiego dorobku kultury polskiej. Powołano w tym celu do istnienia Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Od roku 1981 kierowali nim kolejno prof. Stanisław Grygiel, ks. prof. Marian Radwan i ks. prałat Stefan Wylęzek. W przemówieniach do członków Fundacji Papież wielokrotnie nawiązywał do problematyki kultury, ukazując jej znaczenie dla zachowania tożsamości narodowej przez Polaków, zarówno mieszkających w kraju, jak i na obczyźnie. Znamienny jest fakt, że w trudnych latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku Instytut opublikował bądź wsparł wydanie w sumie trzydziestu książek i zorganizował dziesięć sympozjów naukowych. Prowadził także działalność stypendialną adresowaną do polskich naukowców i nawiązał współpracę z różnymi środowiskami akademickimi, zwłaszcza z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim.

Po zmianach politycznych w roku 1989 możliwe stało się rozszerzenie działalności na wielki obszar krajów bloku wschodniego, w tym byłego ZSRR. Już w roku

1990 otwarto w Lublinie pracownię naukową Instytutu, która miała za zadanie dokumentować obecność Kościoła katolickiego i Polaków na obszarze postkomunistycznym. Fundacja wspierała materialnie prowadzenie kwerend, działalność wydawniczą i organizowanie sympozjów.

Przez dwadzieścia lat (1987-2007) Fundacja prowadziła w Rzymie Uniwersytet Letni Kultury Polskiej dla młodzieży polonijnej z krajów zachodnich. Przez sześć lat nad organizacją i przebiegiem zajęć (prowadzonych w trzytygodniowych cyklach) czuwał Instytut. Uczestnicy gościli w Domu Polskim, pogłębiając znajomość polskiej literatury i historii oraz dziedzictwa chrześcijańskiego.

Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej zakończył działalność w roku 2003. Zapisał piękną kartę w historii Fundacji i pozostawił trwały ślad na niwie polskiej kultury. Cel, któremu służył, realizując obecnie inne instytucje, rozwijające działalność w kraju i zagranicą.

PROGRAM STYPENDIALNY

W roku 1990 Fundacja objęła pomocą stypendialną pierwszą grupę studentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, pochodzących z krajów dawnego bloku wschodniego. Wiosną 1992 roku ruszyła w Lublinie budowa Domu Fundacji Jana Pawła II, którą ukończono dzięki wsparciu Fundacji Connolly z Filadelfii. Uroczyste poświęcenie domu dla stypendystów odbyło się 13 października 1994 roku. Po otwarciu tej placówki liczba stypendystów znacznie wzrosła. Każdego roku pomocą Fundacji objętych zostaje około stu czterdziestu studentów. Stypendia udzielane są na cały okres studiów zasadniczych lub doktoranckich. Dzięki programowi stypendialnemu wykształcenie zdobyło już ponad osiemset osób. Są wśród nich także kapłani i siostry zakonne. Osiemdziesięciu

stypendystów obroniło pracę doktorską, a niektórzy zdobyli wyższe stopnie naukowe i pracują na uczelniach szczebla akademickiego. Wracając po skończonych studiach do krajów pochodzenia, stypendyści Fundacji przyczyniają się do odrodzenia chrześcijańskiej kultury i tworzenia środowiska inteligencji katolickiej tam, gdzie Kościół był przez lata prześladowany.

Jan Paweł II kilkakrotnie spotykał się ze stypendystami, przyznając, że stanowią oni „skarb, z którego Fundacja może być dumna”⁶, bowiem najlepszą inwestycją w przyszłość jest edukacja młodego pokolenia. Nad realizacją tego zadania czuwają księża sercanie, którzy kierują Domem Fundacji w Lublinie. Najpierw kierownictwo Domu objął ks. prof. Marian Radwan, a od roku 1995 pieczę nad stypendystami sprawują ks. dr Ryszard Krupa i ks. Włodzimierz Płatek. Stroną formalną programu stypendialnego zajmuje się Przedstawicielstwo Prawne Fundacji w Polsce, powołane w roku 1993, które prowadzi mecenas Maciej Bednarkiewicz. Stypendyści mogą liczyć również na pomoc członków Towarzystwa Przyjaciół Fundacji z Warszawy. Trzeba także dodać, że duże znaczenie dla realizacji programu stypendialnego ma pomoc materialna, jaką Fundacja otrzymuje od Konferencji Episkopatu Włoch.

*

Na zakończenie warto podkreślić, że pod względem ideowym Fundacja Jana Pawła II odzwierciedla w pewien sposób pontyfikat swego patrona. Korzenie polskiej kultury sięgają żywotnych źródeł wia-

ry chrześcijańskiej, czerpiąc z niej wartości na wskroś humanistyczne, takie jak wielkoduszność, wytrwała praca, służba i braterstwo. Miłość Polaków do Ojca Świętego i Kościoła, która dała początek Fundacji, zrodziła następnie, w okresie trzydziestu lat jej istnienia, liczne dzieła solidarności z ludźmi innych narodowości oraz akty odpowiedzialności za wyznawaną wiarę. Koła i Towarzystwa Przyjaciół Fundacji działające w osiemnastu krajach oraz stypendyści piętnastu narodowości świadczą o powszechnym charakterze Kościoła katolickiego i uniwersalizmie polskiej kultury. Znajdujące się w Domu Polskim pamiątkowe tablice z imionami dobroczyńców rozsianych po całym świecie są wymownym znakiem tego, że wiara w Chrystusa i postawa patriotyzmu prowadzą do wielkodusznej służby człowiekowi.

Obchody trzydziestej rocznicy ustanowienia Fundacji były okazją do dziękczynienia Bogu za dar beatyfikacji Jana Pawła II, do modlitwy i refleksji, do spotkań i wymiany doświadczeń. Na uroczystości w Rzymie przybyło około pięciuset gości z Polski i z wielu innych krajów świata. Szczególnym momentem obchodów rocznicowych była audiencja u Benedykta XVI (24 października 2011 roku), podczas której Papież zalecał, by nie patrzeć z nostalgią w przeszłość, lecz dostrzegać dzisiejsze potrzeby bliźnich i starać się im zaradzić w duchu solidarności i braterstwa. Zawierzył Fundację Bożej Opatrzności i wstawiennictwu bł. Jana Pawła II.

Z pewnością towarzyszy on swym orędownictwem członkom Fundacji, którzy niosą w przyszłość dziedzictwo wielkiego pontyfikatu. Wsparcie i zarazem zobowiązanie stanowią dla nich pełne nadziei słowa wypowiedziane przez Jana Pawła II: „Proszę, nie ustawajcie w tym dobrym dziele. Niech ono stale się rozwija. Niech wspólny wysiłek wsparty Bożą pomocą nadal przynosi wspaniałe owoce”.

⁶ T e n z e, *La memoria degli eventi compiutisi nella Chiesa e nel mondo nell'ultimo quarto di secolo formi l'identità cristiana delle generazioni future*, s. 704.

Maria PLESKACZYŃSKA

PRZESTRZENIE CZASU
Ogólnopolska konferencja naukowa „Czas się nim zająć!”
KUL, Lublin, 19-20 XI 2010

W listopadzie 2010 roku minęło dziesięć lat od utworzenia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych, umożliwiającego studentowi tworzenie własnego programu studiów, łączenie przedmiotów z różnych kierunków i wydziałów, zgłębianie w ramach studiów zagadnień interdyscyplinarnych oraz kontakt z samodzielnie wybranym opiekunem naukowym. Z okazji rocznicy Koło Naukowe Studentów MISH zorganizowało konferencję naukową „Czas się nim zająć!”. Jako że dziesięciolecie to moment skłaniający do refleksji nad czasem, który upłynął, konferencja poświęcona była problemowi czasu, ujmowanego z punktu widzenia różnych dyscyplin humanistycznych. Pierwszy dzień konferencji wypełniły referaty pogrupowane w czterech blokach tematycznych: filozoficznym, humanistycznym bloku nauk społecznych i bloku nauk prawnych. Wygłaszali je przede wszystkim studenci MISH-u, zarówno z KUL-u, jak i z innych miast. Poszczególne bloki tematyczne (oprócz humanistycznego) otwierał referat zaproszonego przez Koło Naukowe Studentów MISH pracownika uczelni. Ze względu na różne zainteresowania studentów, bloki zachowały charakter interdyscyplinarny – w bloku filozoficznym znalazł się zarówno referat

o Filonie z Aleksandrii, jak i o dylematach etycznych związanych z możliwością tworzenia preparatu medycznego opóźniającego starzenie się; w humanistycznym omówione zostały personifikacje pór roku w sztuce starogreckiej, ale i związki między czasem a fotografią; w bloku społecznym dominowały wystąpienia socjologiczne, ale wygłoszony został także referat z zakresu psychologii. Drugi dzień konferencji miał mniej formalny charakter – był to czas na dyskusję twórców, dyrekcji, pracowników, absolwentów i studentów MISH-u nad przeszłością, teraźniejszością i przyszłością Kolegium.

Obrady konferencji otworzył dyrektor Kolegium MISH, dr hab. Piotr Gutowski, a wykład inauguracyjny przedstawił prof. Stanisław Judycki, do września 2010 roku kierownik Katedry Teorii Poznania na Wydziale Filozofii KUL, obecnie profesor Uniwersytetu Gdańskiego. Jego wystąpienie poświęcone było czasowi i wieczności w przesłaniu *Czarodziej-skiej góry* Tomasza Manna – powieści, w której autor stara się opowiadać czas i oddawać doświadczanie czasu. Prelegent był niezwykle starannie przygotowany – odnalazł w powieści wszystkie fragmenty, w których występują słowa „czas” i „wieczność”. Czas jest u Manna nieodłącznie związany z wiecznością, przy czym w tekście

powieści można wyróżnić dwa rodzaje wieczności. Pierwszy to „wieczność prawdziwa”, charakteryzowana za pomocą pojęć takich, jak „rytm powrotu” i „zawrotna jednostajność”, drugi – „wieczność fałszywa”, oparta na monotonii i umiłowaniu chwili. Profesor Judycki omówił trzy określenia czasu pojawiające się w *Czarodziejskiej górze*: „niemowa” czy „milcząca siostra”, „tajemnica” („bo jest nierealny i wszechpojętny” i „prosta złożona z samych nieprzestrzennych punktów”). Przedstawił główną tezę Manna, zgodnie z którą wszystkie ludzkie namiętności trafiają w pustkę bliską „fałszywej wieczności”, a czas to iluzja, za którą kryje się (prawdziwa) wieczność. Czas jest w *Czarodziejskiej górze* subiektywizowany, choć wyraźny jest też jego element obiektywistyczny. Przede wszystkim jednak czas jest w powieści rozumiany jako fenomen należący do świadomości podmiotu. Podobnie jak istnieją różne rodzaje wieczności, istnieją też różne rodzaje trwania – trwanie w czasie czy też w doświadczeniach czasu i trwanie ponadczasowe – spokojne i zarazem „pospieszne”, przekraczające doświadczenia świata i czasu. W dalszej części swojego wystąpienia profesor Judycki stwierdził, że *Czarodziejska góra* kryje w sobie pewien zabieg pedagogiczny i zmierza do ukazania czytelnikom, że istnieje życie wieczne, prawdziwa wieczność i prawdziwa miłość.

Pierwszy referat w filozoficznej części konferencji wygłosiła dr Anna Głąb, obecnie adiunkt na Wydziale Filozofii KUL. Swoje wystąpienie rozpoczęła i zakończyła krótkimi anegdotami o Kancie, jednak całość jej wystąpienia poświęcona była jednej z koncepcji czasu we współczesnej filozofii analitycznej i paradoksom z nią związanym. Następnie Maria Pleskaczyńska¹ w swoim referacie zastanawiała się, czy –

a jeśli tak, to w jaki sposób – czas leczy rany w relacjach międzyludzkich. Omówiła cztery rodzaje odpowiedzi na zło: przypadkowe, przydarzające się człowiekowi zapomnienie; wymagające czasu i angażujące człowieka zrozumienie, mogące jednak czasem prowadzić do bagatelizowania zła; uzdrawiające relację między winowajcą a ofiarą krzywdy przebaczenie, które sprawia, że zło przestaje ciążyć na teraźniejszości i przyszłości, oraz będące jego owocem, wymagające czasu i zaangażowania obu stron pojednanie. Prelegentka stwierdziła, że to nie czas leczy rany, ale my sami leczymy je w czasie, udzielając jakiejś odpowiedzi na zło (nie możemy jedynie w sposób świadomy zdecydować się na zapomnienie, które przecież nie leczy ran, gdyż jest z nim związane ryzyko powrotu pamięci, a co za tym idzie – powrotu krzywdy). Od nas samych przede wszystkim zależy, czy ostatecznie uporamy się ze złem, które nas spotkało.

Referat absolwenta MISH-u, obecnie doktoranta na Wydziale Filozofii KUL, Pawła Pijasa poświęcony był koncepcji relatywizmu diachronicznego w ujęciu Bernarda Williamsa. Prelegent omówił koncepcję Williamsa, przedstawił też podziały dokonywane w obrębie relatywizmu. Klara Tomaszek, studentka czwartego roku, wygłosiła referat o filozoficznych problemach związanych z poszukiwaniami „eliksiru nieśmiertelności” – konkretnie z badaniami nad stworzeniem preparatu znacznie przedłużającego ludzkie życie (ang. anti-ageing research). Na początku przedstawiła zalety eliksiru – dawałby czas i niemal nieograniczoną możliwość rozwoju. Zwróciła też uwagę na nieuchronność upływu czasu i nieuchronność śmierci oraz na ich powiązanie z naturą ludzką. Następnie, odwołując się do myśli filozoficznej, wskazała na szereg zagrożeń płynących z odwlekania czy też likwidowania nieuchronności śmierci: możliwość degeneracji człowieka, ryzyko niedoceniania życia

¹ Jeśli nie podano inaczej, prelegenci byli studentami MISH KUL.

i tego, co w nim ważne, a także niepoważnego podejścia do życia, skupienie się na długości zamiast na jakości życia, ryzyko ograniczonego dostępu do „eliksiru” i płynącej z tego niesprawiedliwości (przypuszczalnie byłby on dostępny jedynie dla bogatych członków bogatych społeczeństw), zaburzenie praw natury, przeludnienie i problemy z nim związane oraz pogorszenie warunków życia przyszłych pokoleń. Ostatecznie studentka uznała anti-ageing research za potencjalne zagrożenie, a nie szansę dla ludzkości.

Drugą część bloku filozoficznego rozpoczął referat Sylwii Wilczewskiej poświęcony czasowi rozumianemu jako wyznacznik ładu w Filona z Aleksandrii opisie stworzenia świata. Prelegentka przedstawiła koncepcję czasu zawartą w tekście Filona *De opificio mundi* jako podstawę pogodzenia opisu powstania świata z Księgi Rodzaju z filozofią platońską. Grzegorz Pizoń zajął się radykalnie odmienną tematyką – względnością czasu według filozofii hermetycznej i teorii względności Einsteina. W wygłoszonym przez niego referacie nie brakowało śmiałych tez – prelegent zastanawiał się, czy bez zegarków żylibyśmy wiecznie oraz przedstawił Alberta Einsteina i Richarda Dawkinsa jako adwokatów myśli hermetycznej. Paweł Grad, reprezentujący MISH Uniwersytetu Warszawskiego, omówił doświadczenie, rozumienie i rolę czasu w myśli św. Augustyna i Martina Heideggera. Najpierw przedstawił różnice i zależności między czasem świeckim a czasem świętym oraz wskazał na znaczenie tych czasów dla tożsamości osoby. Zastanawiał się także nad zależnościami między tożsamością obu filozofów a ich rozumieniem czasu i nad stosunkiem Heideggera do chrześcijaństwa (zdaniem prelegenta związanym z rozumieniem czasu u tego autora). W dalszej części referatu poruszył problem czasu w *Wyznaniach* św. Augustyna i rozumienie czasu jako dziejów zbawienia, wkroczenia Boga

w ludzką czasowość. Następnie postawił tezę o zależności między zupełnie odmiennym rozumieniem czasowości jako powszedniości zamkniętej na „święty czas” a charakterystycznymi dla etyki antyreligijnej motywami zdecydowania i autentyczności, występującymi u Heideggera. Stwierdził, że analiza i rozumienie przez Heideggera czasowości poświadcza sekularny i areligijny charakter jego filozofii.

Ostatni ze studenckich referatów z tego bloku tematycznego wygłosiła Jolanta Prochowicz, prezes Koła Naukowego Studentów MISH KUL. Przedstawiła wpływ zainteresowań i studiów filozoficznych Thomasa Eliota na jego poezję. Swoją wypowiedź oparła na dwóch tekstach Eliota: *Pieśni miłosnej J. Alfreda Prufrocka*, wczesnym utworze powstałym pod wyraźnym wpływem wykładów Henriego Bergsona, i późnym, dojrzałym wierszu *Burnt Norton*, w którym znaleźć można odniesienia do filozofii Francisza Herberta Bradleya. Prelegentka starała się przedstawić udzielaną przez Eliota odpowiedź na pytanie o zasadę metafizyczną. Jest nią zawieszenie człowieka między czasem a wiecznością. Poeta ukazuje w swych utworach paradoksy, do których prowadzi to zawieszenie i daje dwie recepty na wydostanie się z paradoksalnej zjawiskowości czasu: mistycyzm i poezję.

Pierwszy referat w bloku humanistycznym wygłosiła mgr Aleksandra Krauze – absolwentka lubelskiego MISH-u, studentka studiów doktoranckich z zakresu historii sztuki i pierwszego roku filologii klasycznej, członkini Koła Starożytniczego. Omówiła ona zagadnienie sposobu przedstawiania pór roku w sztuce antycznej i wczesnochrześcijańskiej. Zauważyła, że w starożytności zmiany pór roku determinowały różne aspekty ludzkiego życia i z tego względu poświęcono im wiele dzieł literatury i sztuki. Prelegentka zaprezentowała różne typy ikonograficznych personifikacji pór roku w sztuce starożytnej Grecji

i Rzymu, a następnie porównała typy ikonograficzne wypracowane przez sztukę antyczną z przykładami przedstawiania pór roku w katakumbach i na sarkofagach chrześcijańskich. Wykazała, że pierwsi wyznawcy Chrystusa świadomie odwoływali się do dawnych, zakorzenionych w ludzkich umysłach symboli, starając się zarazem przełożyć je na nowy język.

Kolejną referentką tej części konferencji była Karolina Kolinek z MISH Uniwersytetu Warszawskiego, której wystąpienie dotyczyło roli czasu w fotografii. Prelegentka odwoływała się w nim do prac różnych autorów podejmujących tę tematykę, ale kluczowe znaczenie dla referatu miały fenomenologiczne analizy Pietra Pontremoliego. Studentka zauważyła, że każda fotografia jest dziedzictwem przeszłości, a zarazem podróżą konkretnego obrazu w przyszłość. Fotografia umożliwia dotarcie do kontekstu czasowego danego zdjęcia i wyraźnie pokazuje, że przeszłość była kiedyś równie realna jak nasza teraźniejszość. Patrząc na zdjęcie, wciąż trwamy w czasie teraźniejszym, ale zarazem – na skutek „sprasowania czasu” w fotografii – wskrzeszamy chwilę z przeszłości. Zdjęcie stanowi nośnik obiektywny, uwiarygadniający miniony czas, czyniący go podobnym do chwili obecnej. Zatrzymanie na kliszy swojego wizerunku jest decyzją o podróży w przyszłość, daje swoistą nieśmiertelność; nawet gdy tożsamość bohatera zdjęcia pozostanie nieznana, jego wizerunek nadal będzie dostępny jako świadectwo dla przyszłych pokoleń. Wnioskiem, płynącym ze zilustrowanego istotnymi dla historii fotografii zdjęć referatu, było uznanie tej niezwykle mocno związanej z czasem dyscypliny sztuki za swego rodzaju wehikuł czasu.

Paweł Siechowicz, student tej samej uczelni, przedstawił tezę o analogii opartej na metodzie działań fizycznych teatralnego eksperymentu Konstantina Stanisławskiego i stanfordzkiego eksperymentu wię-

ziennego, przeprowadzonego w roku 1971 przez amerykańskiego psychologa Philipa Zimbardo. Oba eksperymenty, jak zauważył prelegent, prowadzą ostatecznie do tego samego wniosku – odgrywanie ról, nawet z założenia tymczasowe, może mieć trwały i rzeczywisty wpływ na aktorów. Zarówno zamknięta w bezpiecznej, wyizolowanej ze świata przestrzeni sceny teatralnej metoda Stanisławskiego, jak i prowadzący do okrutnych reakcji uczestników eksperyment Zimbardo – polegały na skłonieniu aktorów do przeżywania emocji odgrywanych postaci jako własnych emocji. Student zaryzykował stwierdzenie, że gdyby Stanisławski w swoich czasach miał możliwość wystawienia *Nowego ładu świata* Harolda Pintera, doszedłby do dokładnie tych samych wniosków, co Zimbardo, który podzielił chętnych do wzięcia udziału w eksperymencie studentów na więźniów i strażników – wówczas budząca wątpliwości etyczne przestrzeń eksperymentu zastąpiłaby przestrzeń sceny. Główny wniosek, jaki wypływał z referatu, dotyczył tego, że w teatrze i w działalności artystów naukowiec może i powinien szukać inspiracji, tematów do pracy i natchnienia.

Następnie zabrał głos Krzysztof Mogielnicki, który mówił o utworze Pauzania-sza *Periegesis tes Hellados*, nazywanym pierwszym przewodnikiem turystycznym w historii. Utwór Pauzanasza bogatszy i dojrzalszy niż inne starożytne utwory periegetyczne, przedstawia antyczną Grecję i jej najważniejsze zabytki, zawiera też wiele dygresji i anegdot z podróży autora. Referent podjął polemikę z Janem Elsnerem, badaczem Pauzanasza, twierdząc, że *Periegesis tes Hellados* nie jest manifestacją kulturowej potęgi Greków w ujęciu Helleny, ale świadectwem poszukiwania swojej tożsamości społecznej przez podróżnika. Student stwierdził, że Pauzanaszowi niewątpliwie udało się odnaleźć tożsamość społeczną starożytnych Greków i podkreślić kulturotwórczą rolę historii, nie wia-

domo jednak, czy udało mu się odnaleźć własną tożsamość.

Agnieszka Pyczek wygłosiła referat o czasie w *Listach* i codziennym życiu Johna R.R. Tolkiena. Pokazała, jak trudne bywało dla pisarza uwikłanie w czas i codzienny brak czasu. Przedstawiła też Tolkienowską receptę na problemy z czasem: świadomość wieczności. Następna prelegentka, Monika Parczyńska z MISH Uniwersytetu Warszawskiego, w swoim referacie omówiła gatunek literacki, jakim jest piosenka – „poezja w czasie”. Literatury dotyczył też ostatni z referatów wygłoszonych w ramach bloku filozoficznego. Karolina Malecka omówiła rolę czasu w *Procesie* Franza Kafki. Zwróciła uwagę na to, że organizacja czasu w utworze oddaje nie tylko cechy świata totalitarnego i stan psychiczny bohatera, ale również problemy, z którymi Kafka musiał się zmierzyć w trakcie pisania utworu.

Blok referatów prawniczych zawierał dwa wystąpienia dotyczące instytucji przedawnienia. Dr Aneta Biały z Katedry Prawa Cywilnego KUL omówiła kwestie praktyczne związane z roszczeniami strony poszkodowanej i ich przedawnieniem. Adrian Zbiaciak przedstawił założenia i funkcje kary kryminalnej, a następnie postawił pytanie o zasadność obecności przedawnienia w prawie polskim.

Kinga Kraj przedstawiła referat o roszczeniach odszkodowawczych odnoszących się do okresu prenatalnego. Choć zdolność prawną człowiek nabywa z chwilą przyjścia na świat, zarówno w Polsce, jak i w innych krajach miały miejsce procesy sądowe wytaczane o szkody prenatalne doznane przez dziecko jeszcze przed narodzinami. Prelegentka wyróżniła trzy rodzaje roszczeń prenatalnych: niechciane poczęcie (ang. *wrongful conception*), niedobre życie (ang. *wrongful life*) i niedobre narodziny (ang. *wrongful birth*). Pojęcie *wrongful conception* odnosi się najczęściej do powodztwa rodziców przeciw pozwanemu, które-

go zaniedbanie skutkuje nieplanowaną przez nich ciążą lub narodzinami. Powództwo z tytułu *wrongful life* jest skargą wnoszoną przez chore dziecko bądź przez rodziców w jego imieniu, w wypadku której powód utrzymuje, że przez zaniedbanie odebrano rodzicom prawo decydowania w kwestii aborcji lub urodzenia obciążonego dziecka. Lekarzowi zarzuca się, że pozbawił dziecko możliwości nieistnienia. Powództwo z tytułu *wrongful birth* związane jest z roszczeniami odszkodowawczymi względem szpitala lub lekarza, który swoim postępowaniem doprowadził do urodzenia się dziecka kalekiego. Prelegentka przytoczyła wiele przykładów ilustrujących poszczególne roszczenia. Problem roszczeń prenatalnych uznana za wyzwanie stojące przed polskim prawodawstwem.

Następnie Michał Szatilo wygłosił referat o terminach wydawania i odwoływania w kontekście postępowania administracyjnego. Najpierw omówił szerzej pojęcie „decyzja administracyjna”, które nie jest definiowane w aktach prawnych, następnie przeszedł do pojęcia odwoływania, rozumianego jako środek prawny, a na koniec zajął się kwestią terminów wydawania i odwoływania decyzji w Kodeksie Postępowania Administracyjnego.

Pierwszy z referatów z zakresu nauk społecznych wygłosił dr Dariusz Wadowski z Katedry Socjologii Kultury KUL. Omówił w nim funkcjonowanie czasu w kulturze. Prelegent zauważył, że problematyka czasu obecna jest w socjologii od początku istnienia tej dziedziny. Socjologowie zajmują się czasem społecznym, będącym wyobrażeniem zbiorowym. Koncepcja czasu funkcjonująca w kulturze ujawnia się w obyczajach i zachowaniach. Prelegent omówił trzy możliwe w społeczeństwach orientacje temporalne: przeszłościową, opartą na ugruntowanych wzorach zachowań, typową dla społeczności tradycyjnych; teraźniejszą, w której ważne jest przede wszystkim dziś, przeszłość zostaje zapomniana, a przysz-

łość wydaje się niepewna – koncepcja taka typowa jest dla społeczności plemiennych, ale także dla ludzi ubogich i konsumentów; przyszłościową, ukierunkowaną na planowanie i osiąganie celów, charakterystyczną dla środowisk szybkiego awansu społecznego. Następnie przedstawił stosunek do czasu w różnych stadiach rozwoju kultur i w różnych kulturach. W kulturze tradycyjnej czas jawił się jako cykliczny i rytmiczny, powiązany zarówno z cyklem natury, jak i życiem społeczności. Pomiaru czasu dokonywano za pomocą czynności człowieka. W kulturze nowoczesnej ma miejsce oderwanie się od cyklu natury i oderwanie pomiaru czasu od człowieka oraz swoiste przyspieszenie czasu związane z rozwojem komunikacji. W kulturze ponowoczesnej skrócona zostaje perspektywa czasowa. Pomiar czasu jest niezależny od człowieka, jednak człowiek stara się zapanować nad czasem za pomocą nowych środków; następuje powrót do czasu cyklicznego. Prelegent wyróżnił też kultury monochroniczne, w których ważna jest punktualność, synchronizacja z planem i precyzyjny harmonogram (takie podejście do czasu charakteryzuje kultury europejskie, północnoamerykańskie czy Japonię) oraz polichroniczne, w którym podejście do czasu i punktualności jest swobodne (np. kultury afrykańskie, arabskie czy latynoskie).

Mgr Małgorzata Kulik, absolwentka MISH KUL, a zarazem doktorantka i pracownik Instytutu Psychologii, w swoim referacie mówiła o postrzeganiu czasu u osób przewlekle chorych. Wyniki przeprowadzonych przez nią badań (dotyczących osób chorych na stwardnienie rozsiane) wskazują na to, że zarówno czas doświadczany bezpośrednio, jak i doświadczany w wyniku refleksji nad życiem i nad sobą jest czasem realnym, konkretnie istniejącym. Stanowi on wymiar pozwalający odnosić się do siebie i choroby, ale i choroba ma wpływ na doświadczanie czasu przez jednostkę. Doświadczenie czasu jest ugrun-

towane w świecie danej osoby, ma znaczenie w kontekście całości jej życia. Osoby przewlekle chore mają skłonność do koncentrowania się na przeszłości, teraźniejszość jest dla nich trudna, niepewna i stresująca, natomiast odniesienia do przyszłości determinowane są przez aktualne samopoczucie.

Mateusz Gołoś przedstawił krytykę nowoczesności podjętą przez Bruno Latoura i proponowaną przez tego autora alternatywną koncepcję pragmatogonii. Nowoczesność, zdaniem Latoura, jest projektem niemożliwym do realizacji. W projekcie nowoczesności niepotrzebnie dzieli się czas na pełną niewiedzy przeszłość i jasną, budowaną na wiedzy przyszłość, podobnie jak błędnie postrzega się ludzi przez pryzmat dwóch grup – zwycięzców i przegranych. Latourowska propozycja pragmatogonii, oparta na rozroście zbiorowości, miałaby prowadzić od „społecznego gąszczy” do „politycznej ekologii”. W ostatnim z referatów wygłoszonych w ramach tego bloku tematycznego Katarzyna Popiel reprezentująca MISH Uniwersytetu Śląskiego przedstawiła wyniki badań nad przemianami sposobu spędzania czasu wolnego w doświadczeniu kobiety wiejskiej, które przeprowadziła na potrzeby swojej pracy licencjackiej.

Drugi dzień konferencji był czasem dyskusji odbywającej się pod hasłem „Mój MISH”. Zebranych twórców, pracowników, absolwentów i studentów MISH przywitał dr hab. Piotr Gutowski, który później moderował dyskusję. Na początku zebrani wysłuchali wypowiedzi multimedialnej prof. dr hab. Mirosławy Hanusiewicz-Lavallee, pierwszej dyrektorki Kolegium MISH, która nie mogła osobiście uczestniczyć w konferencji. Pani dyrektorka niezwykle ciepło wspominała swoje lata pracy w Kolegium, życzliwość ze strony władz uczelni, dobrą atmosferę panującą wśród pracowników, a także pierwszych studentów tej instytucji. W wypowiedzi zawarła podzię-

kowania dla współpracowników i „urodzinowe” życzenia. Uczestnicy konferencji obejrzeli też przygotowany przez studentów zabawny filmik. Następnie głos zabrali inicjatorzy lubelskiego MISH-u – najpierw ks. prof. Andrzej Szostek, w latach 1998-2004 rektor KUL, następnie dr hab. Andrzej Budzisz, w latach 1998-2001 prorektor do spraw nauki i finansów. Rektorzy opowiadali o tym, jak zetknęli się z ideą MISH, wspominali ogólnopolskie spotkania władz różnych uczelni, mające doprowadzić do utworzenia studiów międzywydziałowych na każdej z nich i pracę nad utworzeniem Kolegium na KUL-u (ostatecznie powstało ono jako piąte w Polsce). Głos zabrała też mgr Maria Filipiak, która przez pierwszych siedem lat kierowała pracą sekretariatu Kolegium.

Tutorów reprezentowała s. prof. dr hab. Barbara Chyrowicz. W swojej wypowiedzi wskazała na możliwości, jakie stwarza indywidualny tryb studiowania. Kolegium MISH, jej zdaniem, zapewnia studentom dostosowaną do ich potrzeb pomoc i współpracę opiekunów naukowych. Siostra profesor zachęcała młodych ludzi, aby czas studiów starali się wykorzystywać jak najlepiej nie tylko pod kątem nauki, ale też zawiązania i pielęgnowania przyjaźni.

Wspomnieniami z czasu studiów na KUL-u dzielili się także absolwenci MISH. Dr Jan Gałkowski mówił o idei tutora-mistrza. Joanna Kozioł, obecnie doktorantka na UW, zastanawiała się nad stosunkiem społeczeństwa do nauk humanistycznych. Małgorzata Kulik, doktorantka prowadząca zajęcia z psychologii, zaproponowała dodanie do zajęć obowiązkowych dla wszystkich studentów MISH treningu interpersonalnego lub szkoleń ułatwiających radzenie sobie ze stresem.

Ciekawe były wypowiedzi dr hab. Jolanty Zdybel, będącej kierownikiem MISH na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej i Katarzyny Popiel – przewodniczącej Koła Naukowego i Wydziałowej Rady

Samorządu Studenckiego MISH na Uniwersytecie Śląskim. Mówiły one o trudnościach organizacyjnych z jakimi funkcjonowanie instytucji MISH spotyka się na ich uczelniach. Pierwsza z prelegentek zwróciła też uwagę na problem wynikający stąd, że indywidualny tryb studiów wybierają zarówno studenci bardzo zdolni, o szerokich zainteresowaniach, jak i ci, którzy chcieliby tylko łatwiej połączyć dwa kierunki studiów.

Profesor Gutowski w odpowiedzi przyznał, że na KUL-u Kolegium nie musi się w takim stopniu zmagać z problemami organizacyjnymi, ponieważ spotykało się i spotyka ze wsparciem władz i społeczności uczelni. Zwrócił też uwagę na zajęcia obowiązkowe, wspólne dla studentów jednego roku – w wypadku MISH KUL są one zogniskowane wokół zajęć filozoficznych. Zajęcia takie poszerzają perspektywy studentów, ale i integrują ich ze sobą. W odpowiedzi na głosy absolwentek zastanawiających się, czy studia międzywydziałowe – jako interdyscyplinarne, a zarazem teoretyczne i ściśle humanistyczne – nie tylko umożliwiają intelektualny rozwój, ale i stwarzają szansę na sukces w pracy zawodowej, profesor Gutowski przyznał, że przy postępującym nacisku na specjalizację, za jakiś czas idea wszechstronnego rozwoju i interdyscyplinarności może okazać się anachroniczna. Na razie jednak może być realizowana z sukcesem, dawać studentom szansę na pogłębianie wiedzy, zainteresowań oraz bardzo dobre wykształcenie i umiejętność rozwijania się w różnych dziedzinach. Odnoszący sukcesy w różnych zawodach absolwenci potwierdzili jego słowa.

Na koniec drugiego dnia konferencji studenci wysłuchali koncertu Moniki Parczyńskiej, studentki MISH UW, która akompaniując sobie na gitarze, zaprezentowała własne utwory.

Konferencja „Czas się nim zająć!”, będąca samodzielnym przedsięwzięciem stu-

dentów MISH, dała im szansę zaprezentowania swoich zainteresowań i wyników pracy szerszemu audytorium. Umożliwiła dyskusję o idei MISH i jej realizacji,

stanowiła też okazję do nawiązania kontaktów i współpracy między studentami i pracownikami kolegów MISH z różnych uniwersytetów.

Wiesław SZUTA

PYTANIA O OSOBE
Międzynarodowa konferencja
„Spór o osobę ludzką we współczesnej filozofii”
Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”
Kraków, 12-13 IV 2011

W dniach 12 i 13 kwietnia 2011 roku w auli im. Grzegorza Piramowicza odbyła się pierwsza międzynarodowa konferencja z cyklu „W kręgu pytań o człowieka”, zorganizowana przez Instytut Filozofii Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie. Wzięło w niej udział szesnastu prelegentów, w tym troje uczestników panelu. Inicjatorem i głównym organizatorem konferencji był kierownik Katedry Filozofii Człowieka dr hab. Piotr Stanisław Mazur, autor książki *W kręgu pytań o człowieka. Vademecum antropologiczne*¹, znawca tomistycznej antropologii filozoficznej.

Konferencję otworzył dyrektor Instytutu Filozofii dr Dariusz Dańkowski SJ, który przywitał uczestników i przedstawił prowadzących sesję: dr. Jarosława Paszyńskiego SJ², dr. Piotra Duchlińskiego i dr. Stanisława Łucarza SJ, a następnie poprosił doktora Paszyńskiego o przewodniczenie obradom.

Pierwszym prelegentem był gość z Niemiec, profesor Theologische Fakultät Paderborn Berthold Wald, który przedstawił

¹ Fundacja Servire Veritati–Instytut Edukacji Narodowej, Lublin 2008.

² Jeśli nie wskazano inaczej, uczestnicy konferencji byli pracownikami WSF-P „Ignatianum” (od października 2011 roku uczelnia nosi nazwę: Akademia Ignatianum).

wykład: „Being Human is Being a Person. Christian Background and Philosophical Foundation” [„Bycie człowiekiem to bycie osobą. Kontekst chrześcijański i podstawy filozoficzne”] (wystąpienie to tłumaczono na język polski, dyskusja po wykładzie odbyła się w języku niemieckim). Profesor Wald nawiązał do podjętej przez Petera Singera krytyki współczesnej kultury, w tym również nowożytnego personalizmu. Stwierdził, że można sformułować definicję osoby jako bytu rozumnego, powołując się na jej tożsamość, świadomość i relacyjność. Prelegent wskazał na podstawową wartość osoby, jaką jest godność. W uzasadnieniu odwołał się do przedstawicieli filozofii klasycznej, do Arystotelesa, Boecjusza i św. Tomasza. Mówca zwrócił uwagę na tezę Tomasza z Akwinu, że osoba ludzka jest rzeczywistością złożoną; ontyczną, trwałą podstawę jej godności stanowi natura – dlatego należy ujmować byt ludzki właśnie w tym aspekcie. Prelegent zaznaczył, że osoba to głównie rozumność, ale też i świadomość. Na tę ostatnią zaś duży wpływ mają czynniki: socjologiczny, kulturowy i religijny.

Drugi prelegent, ks. bp prof. Ignacy Dec, rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, rozpoczął swój wykład „Typologia personalizmów” od stwierdzenia, że personalizm to szeroki

prąd społeczno-kulturowy, który występuje nie tylko w filozofii, ale także w psychologii, pedagogice, socjologii czy w naukach społecznych i politycznych, a więc w humanistyce. Biskup Dec zaakcentował, że personalizm należy odczytywać głównie poprzez wymiar duchowy człowieka oraz jego duchową kulturę. Podejmując kwestię typologii personalizmu, prelegent zwrócił uwagę na wielość i różnorodność typów, tym trudniejszą do sklasyfikowania, że kolejni badacze tego nurtu podejmują próby wyodrębnienia nowych jego odmian. Skoncentrował się na pięciu profilach personalizmu filozoficznego (humanistycznego): egzystencjalnym, fenomenologicznym, społecznym, tomistycznym i przyrodniczym. Najwięcej uwagi biskup Dec poświęcił profilowi tomistycznemu; szerzej omówił stanowiska Jacques'a Maritaina, Czesława Strzemszowskiego, Józefa Majki i Karola Wojtyły.

Prof. Krystyna Duraj-Nowakowa w swoim wykładzie „Personalizm w pedagogice” stwierdziła, że współczesna pedagogika nie może nie uwzględnić personalizmu, czyli indywidualnego podejścia do osoby w dziedzinie wychowania i nauczania. Perspektywa transwersalna w pedagogice pozwala na całościowe ujęcie osoby (personalistyczne i humanistyczne) poprzez patrzenie subdyscyplinarne na byt ludzki.

Ostatni wykład sesji przedpołudniowej, zatytułowany „Prawda jako Osoba. Wyzwania w kontekście filozofii indyjskiej” przedstawił dr hab. Krzysztof Pawłowski. Prelegent w swojej wypowiedzi nawiązywał nie tylko do myśli filozofów indyjskich, ale także do mentalności Dalekiego Wschodu. Stwierdził, że prawda o osobie jest prosta, fałsz natomiast jest skomplikowany. Prawda jest w osobie, jest miłością, sensem życia, bogactwem duchowym, wewnętrznym. Wywołuje radość, fałsz natomiast pustoszy i okalecza osobę.

Po przerwie odbyła się dyskusja panelowa, którą poprowadził dr Jarosław Pażyński SJ. Uczestnicy dyskusji: ks. dr Jurij

Załoska (z Białorusi), dr Peter Fotta OP (ze Słowacji) oraz dr Monika Kowalczyk wypowiadali się na temat wpływu rozumienia osoby na koncepcję kultury. Ksiądz doktor Fotta stwierdził, że myślenie o godności skierowane jest ku świadomości bytu integralnego, bytu kulturowego. Godność osoby to wartość, która otwiera człowieka na kulturę. Właściwie pojmowana kultura powinna być integralnym rozwinięciem natury, winna więc udoskonalać naturę i wydobywać z niej piękno oraz prawdziwą wartość; prawdziwa kultura nigdy nie może być sprzeczna z naturą.

Dr Monika Kowalczyk nawiązała do myśli Anny Tymienieckiej. Zdaniem panelistki Tymieniecka prezentuje swoisty monizm w koncepcji antropologicznej. Ludzka świadomość stwierdziła doktor Kowalczyk – jest nie tylko konstrukcją logiczną, ale mieści się w niej również funkcja kreatywna. Intelkt jest ważny, ale jeszcze ważniejsza jest funkcja twórcza, albowiem to ona rzutuje na świadomość i urealnia się w kulturze, zarówno duchowej, jak i materialnej. Ludzkie życie za to coś więcej niż tylko egzystencja, człowiek „wrywa” się bowiem ku transcendentni, ku kulturze, ku sztuce.

Ksiądz doktor Załoska przybliżył stanowisko Kościoła prawosławnego w sprawie godności jako wartości wyjątkowej. Godność to w prawosławiu odniesienie życia ludzkiego do transcendentnego życia Bożego. Relacja godności utożsamia się z cnotami i dobrem moralnym. Sumienie wyznacza własne granice w ramach prawa naturalnego. Według Kościoła prawosławnego – twierdził gość z Białorusi – wolność wyboru odnosi się do działań, które nie są sprzeczne z prawem naturalnym. Konsekwencją takiego stanowiska jest skierowanie uwagi ku prawu do życia.

Wokół komunikatów wygłoszonych przez panelistów rozwinęła się dyskusja, w której wzięli udział również inni uczestnicy konferencji.

Pierwszy wykład w popołudniowej części obrad, zatytułowany „Problematyka osoby w filozofii M. Bierdiajewa”, przedstawił mgr Krzysztof Duda. Przybliżył w nim koncepcję osoby w ujęciu rosyjskiego filozofa, który swoje rozważania nad bytem ludzkim oparł na aksjologii Maxa Schelera. Człowiek – to przede wszystkim natura; rozum jest tym, co odróżnia go od zwierząt. Mikołaj Bierdiajew nie nawiązuje bezpośrednio do klasycznego rozumienia osoby, odrzuca jednak też odrzuca myślenie materialistyczne i skrajny ewolucjonizm. Koncentruje się – zdaniem prelegenta – na „sile renesansu”, na humanistycznej i mistycznej refleksji nad człowiekiem, jego kondycji duchowej. Człowiek swoją naturę wyraża w prawdzie, a tę odnajduje w głębi swego ducha. Szuka radości, zadowolenia, realizacji siebie, ale ostatecznie musi przejść przez śmierć do wieczności, gdzie odnajdzie absolutną prawdę, którą jest Bóg.

Wykład „Wieloaspektowość podejścia badawczego do problematyki osoby”, zamykający pierwszy dzień konferencji, przedstawił dr Piotr Duchliński. Prelegent zaznaczył, że fakt wieloaspektowego ujmowania osoby ludzkiej jest warunkowany tym, iż byt ludzki jest wielowarstwowy, wielostrukturalny. Natura bytu ludzkiego dla samego człowieka stanowi tajemnicę oraz fascynującą zagadkę. Kluczem umożliwiającym zbliżenie się do tej tajemnicy jest antropologia metafizyczna wyrastająca z filozofii klasycznej. Filozofia ta – twierdził prelegent – wskazuje na dwa fundamenty ludzkiej struktury bytowej, czyli istnienie i istotę. Chociaż filozofia klasyczna jest dziedziną autonomiczną względem nauk szczegółowych, to jednak problematyka osoby wymaga się wsparcia refleksji metafizycznej danymi z nauk empirycznych. Doktor Duchliński zauważył, że antropologia maksymalistyczna (tomistyczna) poszukuje nieustannie ostatecznych uzasadnień, przy czym w poszukiwaniach tych ważny jest neutralny punkt wyjścia.

Obrady pierwszego dnia obrad podsumował dr hab. Piotr Mazur.

Pierwszym prelegentem w drugim dniu konferencji był znany profesor z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jan Paweł II Andrzej Maryniarczyk SDB. Jego wykład „Metafizyka osoby: Tomasz, Krąpiec, Wojtyła” wzbudził bardzo duże zainteresowanie słuchaczy, czego wyrazem były żywiołowe oklaski. Prelegent podkreślił, że w refleksji nad bytem ludzkim dobry punkt wyjścia stanowi definicja osoby sformułowana przez Boecjusza. Jest ona bowiem autonomiczna, uniwersalna, otwarta, oferuje sprawdzoną metodę wyjaśniania; jako definicja metafizyczna opiera się między innymi na zasadzie niesprzeczności. Następnie prelegent omówił cztery paradygmaty myślenia o osobie: chrystologiczno-tomistyczny (przyjmuje się, że osoba ma status substancji), angelologiczny (osoba ujmowana jest jako czysty byt duchowy), aksjologiczno-etyczny (osoba znajduje się pomiędzy powinnością a wartością moralną, jest zarazem nosicielem wartości), metafizyczny (osoba to byt, podmiot jednostkowy i rozumny, świadomy i wolny). Profesor Maryniarczyk nakreślił trzy koncepcje osoby: Koncepcja św. Tomasza ujmuje osobę ludzką w aspekcie bytu, głównie w perspektywie jej wewnętrznej struktury oraz w aspekcie ostatecznej doskonałości; istotę koncepcji Mieczysława A. Krąpca stanowi odkrycie transcendentnego „Ja”, w koncepcji Karola Wojtyły zaś akcentowany jest czyn – dynamika człowieka sprawia, że jest on bytem transcendującym świat.

Wykład prof. Józefa Bremera SJ „Współczesne naturalistyczne koncepcje osoby” zasadniczo odbiegał od pozostałych, ponieważ autor przybliżył słuchaczom koncepcję osoby obecną w tak zwanym naukowym obrazy świata. Ujęcia osoby dokonywane z pozycji neurologii czy psychologii, lecz także cybernetyki – nauki o sztucznej inteligencji, mają najczęściej charakter monistyczno-redukcyjny; prelegent wskazał

jednak także na rozwiązanie panpsychistyczne (Thomasa Nagela). Ponadto zwrócił uwagę na kwestie związane z odwoływaniem się przez filozofów naturalistycznych do tak zwanej perspektywy pierwszoplanowej i z pojęciem jaźni jako tego, co subiektywnie „moje” dla danej osoby. Kwestie te mogą stanowić punkt wyjścia do dyskusji z fenomenologiczną oraz personalistyczną koncepcją osoby. Referent wspominał również o obecnej we współczesnych naturalistycznych koncepcjach osoby tendencji do łączenia metodologii nauk humanistycznych i empirycznych, która uwiadacza się w nazwach: „neurofilozofia” (P. Churchland), „nauroestetyka” (V.S. Ramachandram), „neuroetyka” czy „neuropsychologia”.

Trzeci prelegent, dr hab. Piotr Mazur swój wykład „Spór o substancjalną koncepcję osoby” zakotwiczył w kontekście historycznym. Zaprezentował przegląd stanowisk w toczącym się w dziejach filozofii sporze o substancjalność osoby, a szczególnie w sporze wokół duszy ludzkiej. Substancjalną koncepcję osoby przedstawił niejako dwutorowo: na sposób ontologiczny oraz antropologiczny. Spośród wielu różnorodnych czy też alternatywnych stanowisk przybliżył między innymi koncepcje: Hume’a, Kartezjusza, Kierkegaarda Schelera, Tischnera i Krapca. W konkluzjach końcowych prelegent powrócił do uzasadnienia klasycznej koncepcji substancjalności osoby w ujęciu tomistycznym.

„Kolektywizm, indywidualizm a osobowa wizja człowieka” to pierwszy z czterech wykładów ostatniej sesji konferencji; przedstawił go dr Paweł Skrzydlewski z Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II. Prelekcja poświęcona była kolektywizmowi, głównie typu marksistowskiego (ale nie brakowało w niej odniesień do platońskiej idei państwa) oraz indywidualizmu typu nacjonalistycznego (w skrajnych przypadkach prowadzącego do nazizmu czy egalityzmu). Antidotum na te dwa stanowi-

ska mówca upatrywał w podejściu personalistycznym, wskazując na solidaryzm społeczny oraz demokrację personalistyczną.

Prof. Tadeusz Biesaga SDB z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przedstawił odczyt zatytułowany „Osoba a normy etyczne”. Podkreślił ważność pojęcia godności ludzkiej jako wartości uniwersalnej dla norm moralnych. Następnie wyszczególnił cztery podstawowe źródła godności osoby ludzkiej. Są nimi: natura bytu ludzkiego, podmiotowa świadomość i aktualizacja dynamizmów osoby; można mówić także o godności nabytej (w wymiarze moralnym) oraz o godności otrzymanej jako dar od społeczności czy też od Boga. Prelegent przedstawił zasadnicze uprawnienia związane z każdą z nich.

Dr Jarosław Paszyński SJ na początku swojego wykładu „Osobowy charakter religii” przypomniał, że religia jest relacją człowieka do Sacrum, do Boga. Filozofia klasyczna wskazuje na pochodność bytową osoby ludzkiej od bytu koniecznego, czyli od Boga. Bóg jest źródłem istnienia bytów przygodnych, w tym też człowieka, człowiek zatem szuka relacji ze swym Stwórcą poprzez akt chcenia; najpełniej przejawia się to przez miłość. Miłość zaś uwiadacza się w kulcie i praktykach religijnych (których elementy zaobserwować można już u plemion pierwotnych). Religia objawiona, szczególnie chrześcijaństwo, wyraża się w intymnym dialogu pomiędzy człowiekiem wierzącym a osobowym Bogiem. Prelegent zaznaczył, że w swoim wystąpieniu odwołuje się do filozofii Boga, ale też do teologii.

Ostatni wykład w ramach konferencji, zatytułowany „Osoba i Absolut”, przedstawił prof. Roman Darowski SJ. Rozpoczął od stwierdzenia, że być człowiekiem to być osobą; zauważył też, że dzięki odniesieniu do Absolutu możemy odpowiedzieć na pytanie, kim jest człowiek. Następnie prelegent postawił kwestię: Czy człowiek

jest absolutem, a jeżeli tak, to na jakim poziomie? Człowiekowi przypisana jest bowiem nieograniczoność prowadząca niemalże do nieskończoności w poznaniu i pragnieniu dobra. Pierwiastek duchowy wznosi byt ludzki do nieskończoności; wprawdzie śmierć stanowi jego kres działania, ale tylko w życiu doczesnym, na ziemi. Między Absolutem a człowiekiem zachodzą duże podobieństwa, a także bliska więź, swoista wspólnota. Wielkość człowieka – konkludował prelegent – polega na tym, że sięga on nieskończoności. Fakt obdarowania człowieka nieograniczonym poznaniem, wolitywnością i empatycznością świadczy o jego pochodności od Absolutu. Człowiek jako osoba zostaje obdarowany nadzieją, że kiedyś osiągnie ową nieskończoność zaspakajającą jego potrze-

by – nastąpi to w wymiarze ostatecznym (eschatologicznym).

Następnie zabrał głos dr hab. Piotr Mazur, który wyraził wdzięczność za pomoc w zorganizowaniu konferencji dziekanowi Wydziału Filozoficznego prof. Józefowi Bremerowi SJ i władzom Uczelni, podziękował też wszystkim uczestnikom spotkania. Wspomniał również o planach przygotowania podobnej konferencji za rok.

Podsumowania i oficjalnego zakończenie konferencji dokonał dziekan Józef Bremer SJ, który stwierdził między innymi: „Dużo powiedziano, jasno i czytelnie, ale jeszcze pokazuje się, jak wiele zostało do powiedzenia o bycie ludzkim”. Zapewnił też o swoim wsparciu dla inicjatywy kontynuacji cyklu konferencji „W kręgu pytań o człowieka”.

Maciej NOWAK

BOBKOWSKI ODCZYTANY INACZEJ
Seminarium „Czytanie Bobkowskiego. Krok dalej...
W 50. rocznicę śmierci pisarza”
KUL, Kazimierz Dolny, 10 VI 2011

Dla miłośników literatury polskiej i dla szerokiej publiczności czytającej rok 2011 stał pod znakiem Czesława Miłosza. Kolejne edycje pism, opasła biografia noblisty oraz niezliczone imprezy czczące jego pamięć i celebrujące twórczość przyciągały parę innych ważnych rocznic; wśród nich pięćdziesięciolecie śmierci Andrzeja Bobkowskiego. Pisarz urodził się w Wiener Neustadt w roku 1913, a zmarł w Ciudad de Guatemala w 1961. Do literatury polskiej wszedł jako autor arcydziełnych *Szkiców piórkiem*, dziennika pisanego we Francji w czasie drugiej wojny światowej, a wydanego – po wprowadzeniu daleko idących zmian i retuszy – w Paryżu, późną jesienią 1957 roku, jako dwudziesty drugi tom „Biblioteki Kultury”¹.

Pomimo wszechobecności Miłosza, ukazało się w minionym roku także kilka artykułów okolicznościowych przypominających osobę i twórczość autora *Szkiców piórkiem*. Najpoważniejszą imprezą poświęconą jego twórczości było otwarte seminarium naukowe, zorganizowane przez Ośrodek Badań nad Literaturą Religijną Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Odbyło się ono na początku czerwca 2011 roku, na kilka dni przed

okrągłą rocznicą zgonu pisarza. Obrady toczyły się w Domu Pracy Twórczej KUL w Kazimierzu nad Wisłą. Seminarium zgromadziło zarówno badaczy od lat skupionych na twórczości Bobkowskiego (Krzysztof Ćwikliński, Maciej Urbanowski), jak autorów dopiero wyrabiających sobie miejsce w badaniach nad tym pisarstwem (Maciej Nowak, Maciej Wróblewski) oraz takich, którzy rozpoczynają dopiero swoją z nim przygodę (Adam Fitas, Justyna Orzechowska). Jednym z prelegentów był także autor pierwszej książki w całości poświęconej twórczości Bobkowskiego², Michał Kopczyk.

Organizatorzy spotkania postawili sobie za cel pogłębione odczytanie spuścizny pisarza, który aż do dzisiaj bywa postrzegany przez pryzmat paru zgranych już kategorii (wolność, kosmopolityzm, witalizm). Stąd wziął się podtytuł konferencji: „Krok dalej...”. Jak się okazało, owo „dalej” odnosiło się zarówno do ujęć badawczych pisarstwa Bobkowskiego, jak i do materiału, który prelegenci brali pod uwagę. Bobkowski na naszym oczach przestał być autorem jednego dzieła, czyli dzien-

¹ Jako tom dwudziesty pierwszy ukazało się książkowe wydanie *Dziennika* Witolda Gombrowicza.

² Zob. M. K o p c z y k, *Refleksja nad kulturą w pisarstwie Andrzeja Bobkowskiego. Arkadia i apokalipsa*, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, Katowice–Warszawa 2003.

nika okupacyjnego, a stał się także znakiem epistolografem³, autorem oryginalnych opowiadań⁴, interesujących szkiców podróżniczych⁵, a także krytykiem literackim⁶. Większość wygłoszonych referatów oparta była na tym znacznie powiększonym materiale badawczym.

Konferencję otworzyło wystąpienie Macieja Wróblewskiego z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu poświęcone antropologicznym wątkom w twórczości Andrzeja Bobkowskiego. Prelegent starał się wytropić w jego pismach ślady refleksji antropologicznej i próbował ją zrekonstruować. Punktem wyjścia była uwaga, że utwory literackie i zapiski dokumentarne autora *Pytań dzikich ludzi* – tak jak i innych emigrantów – ze względu na utrwalone w nich doświadczenie kulturowe mogą posłużyć za przedmiot analiz mieszczących się w nurcie antropologii literackiej. W przypadku Bobkowskiego nie tworzy ona bynajmniej spójnego dyskursu. Brakuje jej precyzji i nie posiada cech stałych poza tą, że mimo usilnych starań pisarz nie potrafił okiełznać w sobie pokusy wartościowania. Wróblewski zakończył wnioskiem, że refleksyjna antropologia Bobkowskiego przy-

nosi taki obraz świata, w którym w społeczności obok „duchowego arystokraty” miejsce mógł znaleźć także „plebejusz” i „dzikus”.

Justyna Orzechowska z KUL podjęła temat stosunku Bobkowskiego do religii. Autorka wpisała te rozważania w koncepcję zaczerpniętą z rozpraw Marii Delaperrière, ujmując obecność religii w pismach Bobkowskiego w serię antynomicznych par. Delaperrière, spoglądając na całość kultury współczesnej, uważa, iż właściwe jej antynomie wywołane są brakiem odniesienia do transcendencji („najwyższego Arbitra”). Stąd rodzą się one „w codzienności i immanencji, odnosząc się już nie tyle do ontologii bytu i odwiecznych praw, które nimi rządzą, ile do relacji i działań międzyludzkich wpisanych w konkretny czas historyczny i poddanych jego bezustannym wahaniom”⁷. Wedle Orzechowskiej ta diagnoza współczesności dobrze przystaje do sposobu, w jaki w pismach Bobkowskiego obecne jest chrześcijaństwo. Charakterystyczne dla funkcjonowania podmiotu w tej antynomicznej rzeczywistości jest dążenie do osiągnięcia równowagi. Zdaniem prelegentki równowaga ta nie polega jednak na pozostawianiu w przestrzeni pomiędzy niewiarą a wiarą, ale na sytuacji nieustannego zdobywania wiary. To wiara religijna, która rodzi się z konkretnego, osobistego doświadczenia. Staje się ona alternatywą dla abstrakcji i nihilizmu, którym dotknięta została współczesność.

Michał Kopczyk z Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej w wystąpieniu zatytułowanym „*Kosmopolak*” – *niezrealizowany projekt? Raz jeszcze o uniwersalizmie Andrzeja Bobkowskiego* skupił się na zagadnieniu często przywoływanym w kontekście twórczości autora *Szkiców piórkiem*, obecnym także w auto-

³ Tomy korespondencji: A. B o b k o w s k i, *Listy do Tymona Terleckiego 1956-1961*, oprac. N. Taylor-Terlecka, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2006; t e n ż e, *Listy z Gwatemali do matki*, oprac. E. Jurczyszyn, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2008; t e n ż e, „*Tobie zapisuję Europę*”. *Listy do Jarosława Iwaszkiewicza 1947-1958*, oprac. J. Zieliński, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2009; J. G i e d r o y c, A. B o b k o w s k i, *Listy 1946-1961*, oprac. J. Zieliński, Czytelnik, Warszawa 1997.

⁴ Zob. A. B o b k o w s k i, *Punkt równowagi*, wybór i oprac. K. Ćwikliński, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008.

⁵ Zob. t e n ż e, *Z dziennika podróży*, oprac. P. Kądziała, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2006.

⁶ Zob. t e n ż e, *Ikkos i Sotion oraz inne szkice*, oprac. P. Kądziała, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2009.

⁷ M. D e l a p e r r i è r e, *Pod znakiem antynomii. Studia i szkice o polskiej literaturze XX wieku*, Universitas, Kraków 2006, s. 9.

charakterystykach pisarza pod postacią formuły „Kosmopolak”⁸. Jak zauważał badacz, ta obfitość przywołań nie uchroniła wizerunku Bobkowskiego przed pewną schematycznością, co wyraża się zwykle sprowadzeniem go do jednego z dwu wzorów: „Kosmopolaka” spełnionego lub takiego, który nie zdołał urzeczywistnić deklarowanego wielokrotnie zerwania z tym, co rodzime. Kopczyk proponuje, by podejmując opis „przypadku Bobkowskiego”, śmiało sięgać po kategorie, jakich dostarczają współczesne nauki społeczne. Oparty na nich krytyczny metajęzyk umożliwił ustawienie znanego w „bobkologii” zagadnienia w nowym świetle. Badacz uniknął w ten sposób opisywania zjawiska językiem samego pisarza, co natrętnie powtarza się w większości prac o Bobkowskim.

Kilkanaście dni po śmierci autora *Coco de Oro* Maria Dąbrowska wspominała tego „bardzo utalentowanego pisarza” tymi słowami: „Jego *Szkiece piórkem* są swego rodzaju arcydziełem kolorystyki i z tego względu ich tytuł «piórkem» wydaje mi się nieodpowiedni”⁹. Właśnie zagadnienie malarskości prozy Andrzeja Bobkowskiego podjął Maciej Urbanowski z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie w rzetelnie udokumentowanym studium *Bobkowski jako kolorysta*. Tytuł nawiązuje do sławnej rozprawy Stanisława Witkiewicza z roku 1885 *Mickiewicz jako kolorysta*¹⁰, prelegent poszedł tą

wcześniej zaproponowaną drogą. Do tej pory słowa o obrazowości czy motywach malarskich w pismach Bobkowskiego nie były wsparte konkretnymi przykładami. Poruszali ten temat i Józef Czapski, i Roman Zimand. Wielkim walorem wystąpienia Urbanowskiego było oparcie wywodu na analizie fragmentów prozy Bobkowskiego. Zaowocowało to między innymi uwagą o obecności w jego pismach ogromnego bogactwa barw. Autor doliczył się ich ponad czterdziestu. Prelegent czerpał materiał przede wszystkim ze *Szkieców piórkem*, uwzględnił jednak także późniejsze prace Bobkowskiego, jak choćby świetny dziennik morski z podróży do Ameryki, drukowany jeszcze w „pierwszym” „Tygodniku Powszechnym”. Punktem wyjścia dla Urbanowskiego był gest patrzenia, powtarzający się wedle prelegenta zarówno w prozie autobiograficznej, jak w utworach fikcjonalnych. Referat prócz obserwacji analitycznych, odsłaniających technikę opisu w prozie Bobkowskiego, zawierał także imponującą listę malarzy i grafików cenionych przez pisarza i pojawiających się w jego pismach: Auguste Renoir, Paul Cézanne, ale także Mariette Lidys i Egon Schiele oraz wielu innych – nazwiska przede wszystkim z drugiej połowy wieku dziewiętnastego i początków dwudziestego. Urbanowski kończył swe wystąpienie wskazaniem na związek między – jak to nazwał – kolorowością świata w pismach Bobkowskiego a światem afirmowanych przez pisarza wartości.

Adam Fitas z KUL poruszył w swym wystąpieniu problem obrazu wojny w polskich dziennikach pisarzy z lat 1939-1945. Wychodząc od wspólnego tym twórcom doświadczenia wojennego kataklizmu, wskazywał na odmienną recepcję i reprezentację przeżyć okupacyjnych w dziennikach czasu okupacji. Omawiał diarystykę Marii Dąbrowskiej, Zofii Nałkowskiej oraz Andrzeja Bobkowskiego. Przedmiotem referatu były różne typy literackości dziennika na przykładzie diariuszy tych

⁸ Swoje rozumienie kosmopolitości przedstawił Bobkowski w recenzji książki Jocelyna Bainesa *Joseph Conrad: A Critical Biography* (po raz pierwszy recenzja opublikowana została w 1960 roku w dziewiątym numerze „Kultury”). Zob. A. B o b k o w s k i, *Biografia wielkiego Kosmopolaka*, w: t e n ż e, *Coco de Oro. Szkice i opowiadania*, Instytut Literacki, Paryż 1970, s. 245-259.

⁹ M. D ą b r o w s k a, J. S t e m p o w s k i, *Listy*, t. 3, 1959-1965, oprac. A.S. Kowalczyk; Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2010, s. 156.

¹⁰ Zob. S. W i t k i e w i c z, *Mickiewicz jako kolorysta*, Instytut Wydawniczy „Biblioteka Polska”, Warszawa, b.r.w.

autorów z lat drugiej wojny światowej. Notatkowa literackość dziennika Dąbrowskiej przeciwstawiona była przez prelegenta w pełni przemyślanej strategii pisarskiej Nałkowskiej i Bobkowskiego. Teksty tych dwojga są wedle badacza niewątpliwie najwybitniejszymi dziennikami wojennymi, pomyślanymi od początku do końca jako dzieła literackie. Fitas zauważył i omówił różnice między w dużej mierze tradycyjną literackością dziennika Nałkowskiej a nowocześniejszą poetyką *Szkiców piórkiem*. Analizie podlegały głównie zapisy z pierwszych dni wojny w Polsce i we Francji, porównywalne ze sobą, mimo znaczących różnic autorskich perspektyw. Zestawienie tych trzech pisarzy to rzecz nowa i na pewno warta kontynuacji.

Maciej Nowak (również z KUL) w zamykającym sympozjum wystąpieniu wziął pod uwagę teksty z ostatniego okresu życia Bobkowskiego. Jako zdarzenie otwierające ten etap życiorysu badacz przyjmuje początek choroby nowotworowej pisarza, jako zamknięcie – jego śmierć. Badacz zwrócił uwagę, że listy, eseje, zapisy diaryistyczne z tego okresu wyróżniają się tematycznie, a także stylistycznie w spuściźnie Bobkowskiego. Postępująca choroba i realna perspektywa końca odcisnęły na ostatnich wypowiedziach pisarza różnorakie piętno. W wielu tekstach z tego okresu powracają wypowiedzi na temat dzieł innych twórców. Bobkowski czyta i cytuje Sienkiewicza, Pasternaka, Wierzyńskiego. Jednak najważniejszym pisarzem okazuje się Giuseppe Tomasi di Lampedusa, autor *Lamparta*. Powieść sycylijskiego arystokraty Bobkowski czyta w zachwycie i dzieli się nim ze swoimi ówczesnymi korespondentami (m.in. z matką i Andrzejem Chciukiem). Jego lektura *Il Gattopardo* wyróżnia się gestem afirmacji zarówno wizji świata, o której Konstanty A. Jeleński pisał jako „przesyconej metafizyczną rozpaczą i erotyzmem, gdzie ludzie, zwierzęta i przedmioty konkretyzują miłosno-nienawistny

poemat na chwałę Sycylii”¹¹, jak i śmierci. Ostatnie lektury Bobkowskiego pozwalają mu wypowiadać prawdy do tej pory nieobecne w jego pisarstwie. Od tej strony sama końcówka życia pisarza obfituje we wskazania na wielkie nazwiska z przeszłości, które spełniają funkcję patronów jego literackiej drogi. Do najważniejszych z nich należał Joseph Conrad. To obszernej recenzji biografii autora *Lorda Jima* poświęcił Bobkowski ostatni swój drukowany tekst – *Biografię wielkiego Kosmopolaka*.

Pomimo wzrastającego w minionych latach zainteresowania twórczością Andrzeja Bobkowskiego, sesja w pięćdziesiątą rocznicę jego śmierci była dopiero drugą konferencją naukową poświęconą wyłącznie jemu. Podobnie jak pierwsza, sprzed wielu już lat, którą objął patronatem sam Jerzy Giedroyc¹², także ta ostatnia została zorganizowana przez badaczy z KUL. Jak wspomniałem, organizatorzy czerwcowego sympozjum celowo dodali podtytuł konferencji – „Krok dalej”. Chcieli poprzez to zasugerować potrzebę nowego i pogłębianego odczytania dzieła Bobkowskiego. Wedle zamykającego obrady prof. Macieja Urbanowskiego wysoki poziom naukowy wystąpień, a także różnorodność podjętych zagadnień pozwalają powiedzieć, iż ów tytułowy krok dalej udało się zrobić.

Jednym z dowodów na to było przezwyciężenie języka samego autora w interpretacji jego twórczości. Bobkowski należy bowiem do autorów bardzo „wpływowych” – często krytycy ulegają urodzie jego prozy i piszą „Bobkowskim”, nie przechodząc

¹¹ K.A. Jeleński, *Zbiegi okoliczności: Gepard w proch obrócony* (<http://www.dwu tygodnik.com/artukul/605-zbiegi-okolicznosci-gepard-w-proch-obrocony.html>).

¹² Sesja odbyła się 3 marca 1992 roku w Lublinie. Zob. L.M. Kozłowski, *Literatura i życie – osoba i twórczość Andrzeja Bobkowskiego*, „Kultura” [Paryż], 1992, nr 9, s. 142-144.

dząc na poziom krytycznoliterackiego metajęzyka. Tym razem to się udało. Większość referatów stanowiła zatem realizację marzenia-projektu Józefa Czapskiego, który w eseju *Querido Bob* – jednym z pierwszych portretów Bobkowskiego – rzucał pytania: „Kto napisze o Bobkowskim pisarzu, kto przepracuje, przemyśli jego opi-

nie?”¹³. Konferencja w pięćdziesiątą rocznicę śmierci autora *Szkieł piórkiem* potwierdziła istnienie grona badaczy kompetentne zajmujących się właśnie jego sztuką pisarską.

¹³ J. Czapski, *Querido Bob*, w: A. Bobkowski, *Coco de Oro*, s. 12n.

Piotr KALWIŃSKI

O WARTOŚCIACH I WARTOŚCIOWANIU
W EDUKACJI HUMANISTYCZNEJ
Seminarium „Jak pomóc nauczycielom
w przekazywaniu młodzieży wartości?”
KUL, Lublin, 8-9 III 2011

Dwudniowe, ogólnopolskie seminarium z cyklu „Badania i polityka edukacyjna”, zatytułowane „Jak pomóc nauczycielom w przekazywaniu młodzieży wartości? Wartości i wartościowanie w edukacji humanistycznej”, które zorganizowano w dniach 8-9 marca 2011 roku w Lublinie, odbyło się dzięki współpracy Katedry Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II z Instytutem Badań Edukacyjnych w Warszawie. Współorganizatorami całego przedsięwzięcia były także Katedra Dydaktyki i Edukacji Szkolnej KUL oraz Wydział Kultury Urzędu Miejskiego w Lublinie. Opiekę merytoryczną nad konferencją roztoczyli wybitni badacze podejmujący problematykę aksjologii i edukacji, profesorowie: Jadwiga Puzynina (z Uniwersytetu Warszawskiego), Bogumiła Kaniewska (z Uniwersytetu Adama Mickiewicza) oraz Stefan Sawicki i Krystyna Chałas (z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), patronat honorowy objęli wojewoda lubelski Genowefa Tokarska, rektor KUL ks. prof. dr hab. Stanisław Wilk oraz kurator oświaty w Lublinie – Krzysztof Babisz. Obrady odbywały się w jednej z sal konferencyjnych lubelskiego hotelu Victoria, można je było także śledzić online dzięki transmisji w telewizji internetowej.

Ze względu na bardzo dużą liczbę zgłoszeń (podczas ośmiu sesji plenarnych wystąpiło dwudziestu sześciu prelegentów, odbyły się także dwa panele dyskusyjne) dwanaście wystąpień zaprezentowano w formie sesji plakatowej. Postery (niektórym towarzyszyły multimedialne prezentacje) zostały rozwieszone na stelażach przed salą konferencyjną, a ich autorzy udzielali informacji na temat swoich projektów podczas dłuższej przerwy na kawę pierwszego dnia konferencji. Oprócz naukowców z ośrodków akademickich z całej Polski w obradach wzięli udział także pracownicy Okręgowych Komisji Egzaminacyjnych z Jaworzna i Wrocławia.

Problem wartości i wartościowania rozważany był w aspekcie edukacji szkolnej, ale też uniwersyteckiej. Charakterystyczne dla przebiegu obrad było skupienie się prelegentów na dwóch zasadniczych kręgach tematycznych: na funkcjach literatury i określonych działaniach interpretacyjnych umożliwiających prowadzenie w szkole autentycznej rozmowy o wartościach oraz na diagnozowaniu horyzontu aksjologicznego młodzieży i czynnikach kształtujących wyznawane przez nią wartości.

Wykład inauguracyjny obrady przedstawił ks. prof. Andrzej Szostek¹, który rozpoczął od stwierdzenia, iż zasadniczą dla naukowca kwestią jest sposób reagowa-

nia na różnorodność wartości. Potrzebne jest tu nabywanie pokory wobec własnych twierdzeń, a pomaga w tym właśnie nauka. Pokora jest konieczna chociażby dlatego, że w praktyce szkolnej nie uniknie się sytuacji, w której nauczyciel uznaje inne wartości niż uczeń. Należy pamiętać – jak podkreślił książd profesor Szostek – że szkoła musi być apolityczna, ponieważ szczególnie groźna jest ideologizacja prawdy.

W tak zarysowanym kontekście prof. Sławomir Jacek Żurek przedstawił kwestię aksjologii zapisanej w nowej podstawie programowej nauczania języka polskiego. Aksjologię tę tworzy przede wszystkim pięć triad pochodzących z różnych porządków: dobro, prawda, piękno; wiara, nadzieja, miłość; wolność, równość, braterstwo; Bóg, honor, ojczyzna; solidarność, niepodległość, tolerancja. Ta pluralistyczna koncepcja jest świadomym nawiązaniem do tradycji Polski Jagiellońskiej – wielokulturowej i wieloetnicznej. Profesor Żurek mocno podkreślił, że dobór wartości zapisanych w podstawie nie służy ideologizacji, lecz zapewnia narzędzia umożliwiające lepsze rozumienie tekstów kultury, w tym dzieł literackich. Innymi słowy, zaznajomienie ucznia z różnorodnymi postawami moralnymi ma pomóc mu kształtować własną tożsamość i funkcjonować w dzisiejszej kulturze.

Pluralizm, przede wszystkim w odniesieniu do interpretacji, był istotnym motywem kolejnych wystąpień. Prof. Anna Janus-Sitarz z Uniwersytetu Jagiellońskiego, mówiąc o postawie nauczycieli i wykładowców, przywołała książkę Zygmunta Bauman *Prawodawcy i tłumacze* oraz poglądy Richarda Rorty'ego, by podkreślić, że dialog i zdolność do kompromisu są wartościami koniecznymi dziś w pracy nauczyciela-badacza. Studenci – mówiła profesor Janus-Sitarz – krytykują wykładowców,

którzy ignorują przemiany cywilizacyjne i narzekają, że „dzisiejsza młodzież już nie taka”. Czytanie hermeneutów, takich jak Hans-Georg Gadamer i Jacques Derrida (ich lektura może być owocna w kształtowaniu filozofii czytania, ale też i filozofii życia) pomaga kształcić empatię i sztukę negocjowania, życzliwego słuchania adwersarza, nietraktowania wymiany poglądów w kategoriach walki. W naszym społeczeństwie – zdaniem prelegentki – zanikła umiejętność osiągnięcia konsensusu, zatem kształcenie tych zdolności ma wymiar społeczny.

W podobnym tonie utrzymane było wystąpienie prof. Krzysztofa Biedrzyckiego, również reprezentującego Uniwersytet Jagielloński. W kontekście wiersza Zbigniewa Herberta *Damastes z przydomkiem Prokrustes mówi* pokazał on niebezpieczeństwo przyjęcia jednej interpretacji utworu i narzucenia jej uczniom. Odczytania znaczeń mogą się zmieniać, a kolejne pokolenia uczniów wskażą zapewne w tekście nowe, niedostrzeżone wcześniej przez nauczyciela wartości.

Zagadnienia interpretacji dotyczył również kontrowersyjny referat dr. Kordiana Bakuły z Uniwersytetu Wrocławskiego, który podjął prowokacyjną polemikę z jednoznacznie pozytywną i – co podkreślił – utartą w dydaktyce szkolnej interpretacją *Kwiatków świętego Franciszka*. Pokazał, że w tym skądinąd kanonicznym dziele można znaleźć antywartości: samoponizowanie, umartwianie się, pogardę ciała i świata, które współczesny uczeń, nierozumiejący średniowiecznego kontekstu dzieła, może zinterpretować opacznie.

Obok kwestii interpretacyjnych, w wystąpieniach prelegentów pojawił się problem funkcji dzieł literackich jako nośników wartości istotnych w procesie budowania tożsamości (a zatem i szkolnej edukacji). Prof. Andrzej Stoff reprezentujący Uniwersytet Mikołaja Kopernika przekonywał, że ważną racją istotności czytania literatury – według badacza – jest to, że daje

¹ Jeżeli nie wskazano inaczej, prelegenci reprezentowali Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

ona szansę kontaktu z wartościami, których być może w życiu sami byśmy nie doświadczyli. W wypowiedzi profesora Stoffa podkreślony został etyczny aspekt czytelnictwa – uwrażliwienie na Innego.

Pytanie, czy uczenie literatury w szkole może jeszcze umacniać wartości, postawił nestor polonistycznych dydaktyków dr Stanisław Bortnowski z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Na początku wystąpienia udzielił na to pytanie odpowiedzi negatywnej. Uczenie literatury w dwudziestym pierwszym wieku nie może umacniać wartości, ponieważ uczniowie po prostu nie czytają. Uogólniające sądy o wpływie literatury na czytelnika są nieprawdziwe: utwór, który niesie wartości dla nauczyciela, nie musi nieść ich dla ucznia; literatura może przemawiać do jednostki, ale nie do klasy, ponieważ „sztuka pomocna jest tylko tym, którzy szukają jej pomocy”. Ponadto młodzi żyją w wirtualnym świecie, a literatury uczy się w realnym, między tymi światami nie ma zaś porozumienia. Doktor Bortnowski zarysował też optymistyczną – jego zdaniem – perspektywę. Lekcje polskiego mogą pełnić wychowawcze funkcje nawet wtedy, gdy uczniowie nie czytają, ponieważ na lekcjach tych poruszane są zagadnienia etyczne. Lekcje polskiego powinny być „szczerymi rozmowami o świecie i ludziach”, dlatego „nie do przyjęcia są gęby autorytetu pisarza i nauczyciela”.

Prof. Andrzej Tyszczyk swoje rozważania rozpoczął od problemu kryzysu kultury logocentrycznej – dominującej w kulturze nastawienie na pismo ustępuje wobec preferowania środków wizualnych, rewolucja informatyczna powoduje zastępowanie słowa obrazem – a to z kolei wpływa na zmiany w kulturze. Pojawia się więc dylemat: czy bronić kultury logocentrycznej (a jeśli tak, to jak to czynić), czy dostosować się do kultury wizualnej? Profesor Tyszczyk opowiedział się po stronie tej pierwszej. Konkluzją były postulaty do-

tyczące kształcenia polonistycznego: potrzeba lektury uwzględniającej integralność dzieł literackich oraz nierezygnowania z chronologicznego porządkowania literatury.

Jak już wspomniano, liczne wystąpienia – zarówno w pierwszym, jak i w drugim dniu seminarium – koncentrowały się wokół prób diagnozowania horyzontu aksjologicznego młodzieży oraz przyczyn przyjmowania przez młodych ludzi określonych wartości.

Z perspektywy socjologicznej postawy moralne młodych przedstawił – na podstawie własnych badań – dr Grzegorz Adamczyk. Uzyskane przez niego wyniki wskazują, iż wartości takie, jak demokracja i zaangażowanie obywatelskie, przez młodych ludzi (w wieku od 15 do 24 lat) uznawane były w stopniu nieco mniejszym niż przez populację generalną, odwrotna zaś sytuacja miała miejsce w przypadku autonomii czy przyjemności. Barbara Gelczewska z Mazowieckiego Samorządowego Centrum Doskonalenia Nauczycieli twierdząco odpowiedziała na pytanie postawione w tytule swojego wystąpienia „Czy wychowujemy pokolenie bezrefleksyjne?”, przyczyny takiego stanu rzeczy upatrując w dominacji kultury ikonograficznej. Elżbieta Brandenburska z Warszawskiego Centrum Innowacji Edukacyjno-Społecznych i Szkoleń, opierając się na wynikach przeprowadzonej przez siebie ankiety, mówiła o problemach młodych ludzi w definiowaniu wyznawanych przez nich wartości, a także o towarzyszącej temu zjawisku niepewności ładu aksjologicznego młodzieży.

Optymistyczne dane na temat preferencji aksjologicznych współczesnej młodzieży licealnej przedstawiła prof. Małgorzata Karwatowska z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Przeprowadzone przez nią badania, niestety na grupie jedynie 120 licealistów, wskazują, że pierwszą trójkę preferowanych wartości w tej grupie sta-

nowią rodziną, miłość i przyjaźń, a młodzież nie prezentuje hedonistycznego nastawienia wobec świata.

W wielu wystąpieniach podejmowano problematykę aksjologii języka młodzieżowego. Dr Joanna Jaklińska-Ciągło ze Szkoły Wyższej im. Bogdana Jańskiego (z Wydziału Zamiejscowego w Krakowie) przekonywała, że aby skutecznie wspierać rozwój sfery aksjologicznej uczniów, nauczyciele nie powinni rezygnować z cierpliwej pracy na rzecz pogłębienia rozumienia słów, którymi młodzi ludzie często posługują się w sposób bezrefleksyjny, natomiast dr Joanna Wileczek z Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego w Kielcach wskazała na istnienie pewnych zasad porządkujących język nastolatków. Prelegentka rozbawiła, ale też zaszokowała słuchaczy przykładami slangu młodzieżowego (np. „przelotka” – łatwa dziewczyna, „przekoks” – mężczyzna o atletycznej budowie ciała, „blachara” – dziewczyna, która lubi szybkie samochody, czy określenia ojca: „boss”, „prezes”, „wodzu” – wskazujące na podstawową funkcję ojca w świadomości młodego pokolenia). Zauważyła, że znaczenia niektórych słów są negocjowane na internetowych forach młodzieżowych. Według niej slang to forma reakcji nastolatków wobec języka normatywnego, języka edukacji i władzy. Młodzi potrafią bardzo sprawnie przechodzić od slangu do języka normatywnego; slang staje się jednak zagrożeniem, gdy tracą oni tę zdolność.

O problem wartości w języku spierali się prof. Jerzy Bartmiński z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej i prof. Jadwiga Puzynina. Profesor Bartmiński twierdził, że za każdym wyborem leksykalnym kryje się wybór aksjologiczny, natomiast profesor Puzynina mocno podkreślała, iż nie wszystkie komunikaty przekazują wartości. Istnieją one jako wydzielona sfera w języku, mogą – ale nie muszą – się w nim aktualizować.

Znaczącym głosem w nurcie refleksji poświęconej diagnozowaniu postaw młodzieży była wypowiedź dr Marii Romanowskiej, doświadczonej nauczycielki oraz wieloletniej pracownicy Okręgowej Komisji Egzaminacyjnej w Jaworznie (koordynatorki zespołów sprawdzających prace maturalne z języka polskiego). Jako egzaminator stwierdziła, że sprawdzanie prac maturalnych to „smutne i gorzkie” doświadczenie. Około czterech tysięcy uczniów otrzymuje zero punktów ze względu na kardynalne błędy rzeczowe. Podała szokujące przykłady wypowiedzi maturalnych (np. że Marek Edelman w czasie wojny przyłączył się do Niemców). Postawiła pytanie, jak to możliwe, że uczniowie, których prace są wyrazem konformizmu i braku odpowiedzialności za słowo, zostali dopuszczeni do egzaminu maturalnego. Jej zdaniem jest to wynik propagowanego od początku lat dziewięćdziesiątych bezstresowego wychowania. Według doktor Romanowskiej uczenie wartości nie może być oparte jedynie na analizowaniu i interpretowaniu szkolnych lektur. Prelegentka podkreśliła, że konieczny jest tu osobisty przykład zaangażowanego i autentycznego w swoich wypowiedziach nauczyciela.

Pesymistyczny wydźwięk miały także inne wypowiedzi. Zdaniem socjologa kultury ks. prof. Leona Dyczewskiego wolność staje się dla młodych wolnością „od”, a nie wolnością „do”, nie jest rozumiana jako „instrument”, ale jako cel sam w sobie. Prof. Leszek Pułka z Uniwersytetu Wrocławskiego stwierdził, że połowa populacji młodych to świadomi konsumenci, a faktyczną triadą ich wartości są dziś „seks, kasa i klasa”. Zauważył też, iż nauczyciele nie mają odwagi otwarcie rozmawiać o tym z uczniami. Opisywał zasady kierujące kulturą mediów w znaczącym stopniu wpływających na wybory aksjologiczne młodych, wskazywał na obecność niezliczonych konwencji i stylów życia, estetyki wulgarności, szoku, groteski i religijne-

go szyderstwa w medialnych przekazach. Prof. Krystyna Bleszyńska ze Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, podejmując problematykę wartości w społeczeństwie wielokulturowym, mówiła o kryzysie państwa narodowego i zanikaniu spajających ram kultury dominującej oraz o powstającej w wyniku tych zjawisk bezdomności ideowej. Pełnoprawność wielu ideologii rozprasza wartości centralne, co – zdaniem prelegentki – prowadzi do charakterystycznej dla wielu młodych postawy: konstruuje swój światopogląd z tego, co jest wokół ciebie.

Poruszenie wśród uczestników konferencji wywołało wystąpienie prof. Andrzeja Jędrzejko z Mazowieckiego Centrum Profilaktyki Uzależnień (reprezentującego również SGGW), neurologa i pedagoga, dotyczące etycznych postaw studentów w Polsce. Przedstawił on wyniki badań, które przeprowadził w latach 2007-2010 na grupach liczących od 314 do 417 studentów siedemnastu polskich uczelni. Na pytanie: „Czy prawdziwa jest teza: moje seminarya dyplomowe były prowadzone rzetelnie, dały mi duże wsparcie przy pisaniu pracy?”, twierdząco odpowiedziało w ostatnim roku 61% studentów uczelni publicznych i 42% z uczelni niepublicznych. Omawiając wypowiedzi studentów o seminariach, przytoczył na przykład taką: „Na 11 seminariów tak naprawdę odbyły się dwa. Po prostu nie miał dla nas czasu...

[profesor zwyczajny]”. Opisywał także rynek gotowych prac licencjackich (np. w roku 2010 można było kupić 34 gotowe prace na temat „Agresja wśród dzieci i młodzieży na poziomie gimnazjalnym”) oraz sposoby poszukiwania gotowych prac w zagranicznych ośrodkach uniwersyteckich (w Irlandii, we Włoszech, w Niemczech i w Stanach Zjednoczonych Ameryki), nieobjętych działaniem programu Plagiat.pl. Według przytoczonych przez niego danych najwyższy odsetek zachowań plagiatowych występuje wśród studiujących pedagogikę, psychologię i zarządzanie; najniższy na medycynie, kierunkach matematycznych i w seminariach duchownych.

Przyjęta przez organizatorów konferencji formuła seminarium umożliwiała prowadzenie swobodnej dyskusji i ożywionej wymiany zdań w kuluarach (budowaniu więzi między uczestnikami sprzyjała zaś uroczysta kolacja przy świecach i akompaniamencie fortepianu na zakończenie pierwszego dnia obrad). Prelegenci zgodnie podkreślali, że niestety brakowało czasu na wymianę zdań na zakończenie kolejnych sesji. Względy organizacyjne (transmisja internetowa) wymagały jednak przestrzegania ścisłej dyscypliny czasowej. W niedalekiej przyszłości planowane jest opublikowanie – w serii wydawanej przez Katedrę Dydaktyki Literatury i Języka Polskiego KUL – książki zawierającej artykuły naukowe z konferencji.

Mirosława CHUDA

UBÓSTWO EKSKLUZYWNE

Swoistym emblematem ubóstwa, symbolem niemal niezmiennym, opierającym się kulturowym, społecznym i ekonomicznym ewolucjom czy rewolucjom, jest żebrak. Jak przed wiekami, tak i dziś, żebracy siedzą na stopniach świątyń, odwołując się do religijnych uczuć potencjalnych jałmużników, stoją na ulicach, eksponując kalectwo, wzbudzając współczucie, strojem i postawą wyrażając swoją życiową porażkę. Badania socjologiczne pokazują, że stosunek społeczeństwa do zjawiska żebractwa jest dziś jednoznacznie negatywny i wyraża się niechęcią bądź współczuciem wobec proszących o jałmużnę¹. Niechęć spowodowana jest zwykle słusznym oburzeniem na uchylających się od pracy i płacenia podatków, liczących na „łatwy zarobek” oszustów, wyłudających pieniądze od naiwnych i miłosiernych. Nawet jeśli stanowiliby oni większość, są przecież także wśród żebrzących osoby (choć trudno obliczyć, jaki stanowią odsetek tej populacji), które po prostu nie znajdują innego sposobu zdobywania środków do życia. To nie tylko alkoholicy, którzy nie potrafią dostosować się do reguł instytucjonalnej pomocy społecznej, czy byli więźniowie niemogący znaleźć zatrudnienia – to także renciści otrzymujący świadczenia niewystarczające na zaspokojenie najbardziej podstawowych potrzeb. Im żebranie pozwala przeżyć, wypełnić czas, niekiedy przezwyciężyć samotność; oni zasługują na współczucie. Nikt nie aprobeuje biedy – akceptacja niedoli innych byłaby hipokryzją lub niegodziwością. Zastanawiające jest jednak to, że nikt spośród badanych nie deklaruje szacunku dla ubogich. Można też odnieść wrażenie, że w świadomości społecznej zanikło przekonanie, choćby czysto teoretyczne, o wartości ubóstwa.

Już w średniowieczu obok uczciwych dziadów prośbanych działali też naciągacze. Korporacje żebracze, nierzadko współpracujące z szajkami złodziejskimi (na przykład zapewniając im informatorów), istniały w zamierzchłych wiekach, istnieją i dziś. Znikli jednak z krajobrazu Europy utrzymujący się z jałmużny pokutnicy, pątnicy, a także – kwestarze zakonów żebraczych. To oni budzili szacunek, to oni w dużej mierze kształtowali ethos ubóstwa i przypominali o wartości ubóstwa ewangelicznego. O wartości ubóstwa w sposób przekonujący mogą bowiem świadczyć jedynie ci, którzy świadomie i dobrowolnie zrezygnowali z dóbr materialnych. Czym innym jest zaakceptowanie post factum własnej biedy (choć i ono – jeśli nie wynika z resentymentu czy poddania się bezradności – zasługuje na uznanie), a czym innym wybór egzystencjalnego minimum. Owszem, istnieją i dziś zakony praktykujące surową ascezę. Na przykład

¹ Zob. np. *Żebracy w Polsce*, red. S. Marmuszewski, A. Bujowski, Wydawnictwo Baran i Suzyński, Kraków 1995; K. K r ó l, *Żebractwo we współczesnej Polsce jako kwestia społeczna*, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Koninie, Konin 2010.

reguła kartuzów (we wszystkich kartuzjach świata mieszka mniej niż czterysta pięćdziesiąt osób) głosi: „Świadczy myświatu nadmiernie wplątanemu w ziemską rzeczywistość, że nie ma boga prócz Niego. Nasze życie ukazuje, że dobra niebieskie są już obecne na tym świecie, zapowiada zmartwychwstanie i w pewien sposób urzeczywistnia już odnowienie świata” (Reguły 34, 3). Tryb życia, jaki prowadzą ci zakonnicy, powoduje jednak, że ich oddziaływanie w wymiarze społecznym wydaje się niewielkie, chociaż w wymiarze nadprzyrodzonym – niewątpliwie znaczące.

Mówi się obecnie wiele o konieczności powstrzymania narastającej fali konsumpcjonizmu, o związanych z tym zjawiskiem zagrożeniach dla świata. Wskazuje się na niebezpieczeństwa wynikające z mechanizmów potęgowania popytu na dobra materialne. Ostrzeżenia te odnoszone są jednak raczej do globalnej ekonomii niż do zwykłych zjadaczy chleba z szynką. Adresowane do nich wezwanie do umiarkowania, czy płynie z ust ekonomisty, czy to lekarza, czy nawet kaznodziei – zwykle nie jest porywające; trudno też ustalić obiektywną miarę, wyznaczyć granicę, od której zaczyna się nadużycie. Duszpasterze często, lecz niezbyt przekonująco zachęcają wiernych do roztropnych samoograniczeń w zakresie posiadania i nabywania dóbr doczesnych, nikt jednak nie ośmieliłby się proponować radykalnej rezygnacji z zabiegania o nie.

W dawnych tłumaczeniach wersu Ewangelii według św. Mateusza: „Nie troszczcie się zbytnio o swoje życie, o to, co macie jeść i pić, ani o swoje ciało, czym się macie przyodzierać” (6, 25) nie było słowa „zbytnio”. Obecnie akcentuje się zazwyczaj właśnie to słowo, a opowieść o ptakach niebieskich i liliach polnych nabiera charakteru figury retorycznej.

Wszystkie wielkie religie świata głoszą wartość dobrowolnego wyrzeczenia się dóbr materialnych i radykalnej ascezy jako – różnie pojmowanej – drogi do wyzwolenia i intensyfikacji sił duchowych. W chrześcijaństwie tego rodzaju оголошение służyć miało kontemplacji, otwarciu się na Łaskę i stwarzać szansę na mistyczne spotkanie z Bogiem. „Porzucenie wszystkiego” – będące przecież zaleceniem ewangelicznym – miało jednak zawsze raczej ekskluzywny charakter. Św. Franciszek z Asyżu mówił do braci: „Dzieci, wiedźcie, że ubóstwo jest szczególną drogą do zbawienia; jego owoc jest obfity, a tylko nielicznym znany w całej pełni”². Nędzarze z wyboru stanowili pewnego rodzaju elity – otwarte, ale przez wysokie wymagania dostępne tylko dla niektórych. Niebagatelna była jednak siła ich oddziaływania (podobno wokół św. Antoniego Pustelnika, pod koniec trzeciego wieku, zgromadziło się około sześciu tysięcy osób). U podstaw ich działalności leżała indywidualna decyzja o wyzbyciu się majątku – czy szansy na jego nabycie – i podążeniu drogą wskazaną przez Ewangelię; często wiązało się to z ryzykiem zdania się na ludzkie miłosierdzie. Ci, którzy podejmowali to ryzyko, nie prowadzili krucjat przeciwko bogactwu ani nie demonstrowali sprzeciwu wobec niesprawiedliwości społecznej. Świadczyli natomiast o tym, że radykalnie pojęte ewangeliczne ubóstwo może być drogą do szczęścia.

Św. Franciszek i jego duchowi synowie świadczyli o radości płynącej z odrzucenia dóbr materialnych. Sławili oni Panią Ubóstwo (czy w bliższych duchowi języka polskiego tłumaczeniach – Panią Biedę), królową cnót, „która zamknęła się na tak wiel-

² Brat Tomasz z Celano, *Życiorys drugi*, tłum. C. Niezgoda OFMConv, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, red. S. Kafel OFMCap, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985, t. 1, s. 46.

kiej wysokości”³, że – paradoksalnie – droga do niej jest wznoszeniem się „z doliny nędzy” ku „górze wspaniałości”, a ci, którzy drogę tę podjęli, „jak obłoki latają i jak gołębie do okienek swoich” (por. Iz 60, 8), bowiem „odrzucili wszelkie ciężary”⁴. Pani Bieda zaś – pisał autor *Sacrum Commercium* – ubolewa nad człowiekiem, który wskutek grzechu pierworodnego „został skazany na liczne prace, aby się bogacił”⁵. Ubóstwo pojęte w duchu minoryckim jest wszak swego rodzaju luksusem. „Jest to bowiem skarb tak bezcenny i tak Boski, że niegodniśmy mieścić go w tak lichych jak my naczyniach. Jest to Boska cnota, mocą której depce się wszystkie rzeczy ziemskie i doczesne, mocą której zrzuca się wszelką troskę z duszy, by mogła swobodnie złączyć się z Bogiem wiecznym. Jest to cnota Boska, która pozwala duszy mieszkającej jeszcze na ziemi mówić z aniołami [...]; która jeszcze w tym życiu używa duszom, w niej rozmiłowanym, takiej lekkości, że wzlatają w niebo”⁶ – czytamy w *Kwiatkach św. Franciszka*.

Może zatem, zamiast potępiać spędzanie czasu w galeriach handlowych i marketach, należy przypominać o wartości ubóstwa, może warto wskazywać na duchową wolność płynącą z wyrzeczenia – oczywiście nie po to, by budować na tym program społeczny czy alternatywny styl życia (jak wiadomo, hipisowska kontestacja kultury konsumpcjonistycznej nie przetrwała nawet jednego pokolenia; dzieci-kwiaty dorosły i przejęły majątki rodziców lub zaczęły się dorabiać małego fiata), ale po to, by tworzyć klimat sprzyjający powstawaniu owych elit preferujących dobra duchowe i doceniających korzyści płynące z ascezy. Może właśnie ich świadectwo stanie się swoistą promocją „atrakcyjności” dobrowolnych samoograniczeń?

Św. Dominik Guzmán przekonywał, że ci, którzy chcą nawrócić ku prawdzie zbłąkane umysły, winni zacząć od dawania dobrego przykładu, porzucić zbytek i pieszko, ubodzy jak Zbawiciel, głosić naukę Ewangelii. Oczywiście, medykanci wędrujący boso po ulicach współczesnych metropolii i proszący o chleb dla współbraci – to obraz z gatunku fantasy. W każdych jednak warunkach społeczno-kulturowych mogą pojawić się „szaleńcy Boży”, którzy nie będą dopatrywać się metafory w przypowieści o bogatym młodzieńcu, ale – jak to uczynił św. Antoni Egipski – słowa Jezusa odczytają literalnie. Zakony żebracze powstawały w czasach kryzysu; papież Innocenty III, który zatwierdził reguły dominikańską i franciszkańską, dostrzegał ważną rolę tych zakonów w odnowie Kościoła. W bazylice w Asyżu, gdzie oglądać można *Mistyczne zaślubiny św. Franciszka z Panią Biedą*, znajduje się też fresk przedstawiający sen Innocentego III. Na obrazie ukazany jest święty we franciszkańskim habicie podtrzymujący niebezpiecznie przechyloną świątynię. Może w dwudziestym pierwszym wieku, wobec moralnych, ekonomicznych i ekologicznych zagrożeń, wobec kryzysu w świecie i w Kościele, potrzeba jakiegoś Biedaczyny ery informatycznej, który jak Giovanni Bernardone odważyłby się podjąć wezwanie Chrystusa: „Czyż nie widzisz, że ten dom mój chyli się ku upadkowi? Idź więc i napraw mi go!”⁷.

³ Bł. Brat Jan Parenti, *Mistyczne zaślubiny św. Franciszka z Panią Ubóstwo*, tłum. S. Kafel OFMCap, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1, s. 24.

⁴ Tamże, s. 25.

⁵ Tamże, s. 29.

⁶ *Kwiatki świętego Franciszka z Asyżu*, tłum. L. Staff, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1978, s. 42.

⁷ Brat Leon z Asyżu, *Relacja Trzech Towarzyszy*, tłum. S. Kafel OFMCap, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1, s. 60.

Cezary RITTER

JAN PAWEŁ II I BENEDYKT XVI
O SPRAWIEDLIWOŚCI GOSPODARCZEJ

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

XVIII (1995) t. 1, ss. 2054	XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
XVIII (1995) t. 2, ss. 1589	XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
XIX (1996) t. 1, ss. 1798	XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XIX (1996) t. 2, ss. 1206	XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XX (1997) t. 1, ss. 1799	XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XX (1997) t. 2, ss. 1230	XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XXI (1998) t. 1, ss. 1669	XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XXI (1998) t. 2, ss. 1483	XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XXII (1999) t. 1, ss. 1660	XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XXII (1999) t. 2, ss. 1396	XXVII (2004) t. 2, ss. 933
	XXVIII (2005), ss. 333.

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

I (2005), ss.1326	IV (2008), t. 1, ss.1280
II (2006), t. 1, ss. 1008	IV (2008), t. 2, ss.1099
II (2006), t. 2, ss.1065	V (2009), t. 1, ss. 1439
III (2007), t. 1, ss. 1405	V (2009), t. 2, ss. 980
III (2007), t. 2, ss. 1065	VI (2010), t. 1, ss. 1160
	VI (2010), t. 2, ss. 1288.

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1(1980) –

JAN PAWEŁ II

1995

1. *Praca ma służyć człowiekowi* (Homilia podczas Mszy św. w Castelpetroso, 19 III), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 11-13; toż: *Il lavoro deve contribuire allo sviluppo dell'uomo e non al soffocamento servile della sua dignità*, IGP XVIII, 1, s. 540-545.

2. Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa* o Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000 (14 IX), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 4-40; toż: *Esortazione apostolica [...] Ecclesia in Africa*, IGP XVIII, 2, s. 373-541.

3. *Dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich ludzi* (Do uczestników XXVIII Konferencji Generalnej FAO, 23 X), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 33-34; toż: *L'umanità potrà intraprendere un duraturo cammino di pace solo quando, invece di ammassare armi, provvoderà a fornire a ciascuno il pane quotidiano*, IGP XVIII, 2, s. 928-933.

1996

4. *Człowiek ma prawo do pracy* (Do uczestników drugiej sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 22 III), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 30-32; toż: *Sino a quando un essere umano sarà sfigurato dalla povertà, sarà l'intera società, in una certa maniera, a restarne ferita*, IGP XIX, 1, s. 591-595.

5. *Praca integralną częścią powołania i misji człowieka* (Do przedstawicieli świata pracy, Como 5 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 20-22; toż: *Favorire il perseguimento di concrete prospettive di solidarietà nei confronti di quanti da voi alla ricerca di un lavoro*, IGP XIX, 1, s. 1149-1155.

6. *O sprawiedliwy podział dóbr ziemi* (Do uczestników światowego spotkania na szczycie Organizacji ds. Wyżywienia i Rolnictwa, 13 XI), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 17-18; toż: *Essere numerosi non significa condannarsi a restare senza pane*, IGP XIX, 2, s. 695-700.

7. *Należy postępować drogą solidarności* (Do uczestników międzynarodowego spotkania związków zawodowych, 2 XII), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 48-49; toż: *Percorrere la strada della solidarietà di fronte alla pericolosa tendenza alla frammentazione sociale*, IGP XIX, 2, s. 863-865.

1997

8. *Prawo do pracy w świetle Magisterium Kościoła* (Do członków Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 25 IV), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 39-41; toż: *Il modello di uno stato sociale moderno resta manifestazione di autentica civiltà e strumento per la difesa dei più poveri*, IGP XX, 1, s. 800-806.

9. *Życie społeczne i praca w świetle wiary* (Homilia podczas Mszy św. w Legnicy, 2 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 20-22; toż: *La Chiesa continua nella missione di Cristo, di portare al mondo una nuova giustizia*, IGP XX, 1, s. 1350-1358.

10. *Nauczanie społeczne Kościoła w programie nowej ewangelizacji* (Do uczestników europejskiego kongresu poświęconego społecznej nauce Kościoła, 20 VI), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 36-37; toż: *Attraverso la dottrina sociale, la Chiesa pone al travagliato Continente Europeo la questione della qualità morale della sua civiltà*, IGP XX, 1, s. 1551-1554.

11. *W człowieku ubogim widział obraz Boga* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Fryderyka Ozanama, Paryż 22 VIII), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 21-23; toż: *Servire è la via della santità*, IGP XX, 2, s. 172-177.

12. *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich* (Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 4-8; toż: *Dalla giustizia di ciascuno nasce la pace per tutti*, IGP XX, 2, s. 949-959.

1998

13. *Poszanowanie praw człowieka częścią integralną każdej kultury* (Do uczestników I Światowego Kongresu poświęconego Duszpasterstwu Praw Człowieka, 4 VII), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 28-29 toż: *La presistenza della povertà estrema che contrasta con l'opulenza di una parte delle popolazioni è oggi un autentico scandalo in un mondo segnato da grandi progressi umanistici e scientifici*, IGP XXI, 2, s. 18-23.

1999

14. *Ludzki kapitał i moralne wartości* (Do uczestników V Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 6 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 54-55; toż: *Dare ai giovani una nuova fiducia e una nuova speranza sostenendone l'inserimento nel mondo del lavoro*, IGP XXII, 1, s. 473-478.

15. *Zrównoważony rozwój* (Do członków Papieskiej Akademii Nauk, 12 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 56-57; toż: *Affinché il pianeta sia abitabile in futuro, occorre fermare una ricerca infinita e sfrenata di beni materiali*, IGP XXII, 1, s. 511-515.

16. *Świat pracy potrzebuje ludzi prawego sumienia* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Sosnowiec 14 VI), ORpol. 8(1999) nr 8, s. 93-95; toż: *Il mondo del lavoro ha bisogno di uomini di retta coscienza. Il mondo del lavoro attende dalla Chiesa il servizio della coscienza*, IGP XXII, 1, s. 1356-1362.

17. *Problemy zadłużenia międzynarodowego krajów ubogich* (Audicja generalna, 3 XI), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 3; toż: *Impegno per la riduzione del debito internazionale dei paesi poveri*, IGP XXII, 2, s. 698-701.

18. *Ekonomia i zdrowie* (Do uczestników XIV Międzynarodowej Konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 19 XI), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 44-45; toż: *Nessuno si senta escluso dalla cura a lui dovuta nel rispetto dell'uguale dignità di ciascuno*, IGP XXII, 2, s. 959-962.

2000

19. *Praca służy Bogu, człowiekowi i społeczeństwu* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Ludzi Pracy, 1 V), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 36-38; toż: *Solidarietà e partecipazione sono la necessaria garanzia etica perché le persone e i popoli non siano strumenti, ma protagonisti del lavoro futuro*, IGP XXIII, 1, s. 714-718.

20. *Potrzebna jest globalizacja solidarności* (Do ludzi pracy, 1 V), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 38-39; toż: *Occorre globalizzare la solidarietà*, IGP XXIII, 1, s. 719-723.

21. *Rozwój, globalizacja, dobro człowieka* (Do przedstawicieli związków zawodowych i przedsiębiorców, 2 V), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 39-40; toż: *Politica ed economia determinino progetti che abbiano come scopo la remissione o almeno la diminuzione del debito pubblico dei Paesi poveri*, IGP XXIII, 2, s. 724-727.

22. *Kultura ludzi pracy musi pozostać kulturą solidarną* (List do uczestników zgromadzenia generalnego Światowego Ruchu Chrześcijańskich Ludzi Pracy, 7 V), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 9-10; toż: *È necessario tendere alla globalizzazione della solidarietà e alla mondializzazione senza tuttavia emarginare persone e popoli*, IGP XXIII, 1, s. 790-794.

23. *O solidarność z głodującymi* (Przesłanie do dyrektora generalnego FAO z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 4 X), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 8-9; toż: *Liberare*

dalla fame le centinaia di milioni di esseri umani tuttora vittime del flagello della denutrizione, IGP XXIII, 2, s. 535-537.

2001

24. *Globalizacja i etyka* (Do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 27 IV), ORpol. 22(2001) nr 6, s. 42-43; toż: *L'etica richiede che i sistemi si adattino alle esigenze dell'uomo e non che l'uomo venga sacrificato per la salvezza del sistema*, IGP XXIV, 1, s. 779-802.

25. *Należy wprowadzić w życie nowe formy solidarności* (Przesłanie do uczestników międzynarodowej konferencji nt. „Praca jako klucz do kwestii społecznej”, 14 IX), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 6-8; toż: *Di fronte ai cambiamenti indotti dalla globalizzazione produttiva vanno immaginate e costruite nuove forme di solidarietà*, IGP XXIV, 2, s. 306-310.

26. *Aby wszyscy mieli chleb* (Przesłanie do dyrektora generalnego FAO z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 16 X), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 7-8; toż: *Urgono risposte adeguate alla domanda di giustizia che si leva da quanti sono colpiti dal grave flagello della fame*, IGP XXIV, 2, s. 564-566.

2002

27. *Polska wieś i zjednoczona Europa* (Do delegacji Szkoły Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie, 11 I), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 53-54; toż: *La campagna polacca possa entrare con dignità, benessere materiale e spirituale ricchezza nelle strutture dell'Europa unita*, IGP XXV, 1, s. 39-41.

28. *Wychowywać do solidarności* (Do uczestników VIII Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 11 IV), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 28-29; toż: *Educare alla solidarietà*, IGP XXV, 1, s. 535-538.

29. *Wierni wartościom demokracji i moralności* (Do uczestników konferencji Chrześcijańskich Stowarzyszeń Pracowników Włoskich, 27 IV), ORpol. 23(2002) nr 7-8, s. 45-46; toż: *Laici fedeli alla Chiesa, ai lavoratori, ai valori democratici*, IGP XXV, 1, s. 635-637.

30. *O nowy styl solidarności* (Do burmistrzów uczestniczących w „Globalization Conference”, 13 V), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 27; toż: *Promuovere un movimento generale di solidarietà fra tutti i settori della popolazione, prestando un'attenzione speciale ai deboli e agli emarginati*, IGP XXV, 1, s. 731-732.

31. *Ekoturystyka kluczem do właściwego rozwoju* (Orędzie na XXIII Światowy Dzień Turystyki 2002, 24 VI), ORpol. 23(2002) nr 9, s. 56-57; toż: *La sfrenata bramosia di accumulare ricchezze impedisce di ascoltare l'allarmante grido di povertà di popoli interi*, IGP XXV, 1, s. 1045-1049.

32. *Ludzkość wobec tragedii głodu i niedożywienia* (Przesłanie z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 13 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 4-5; toż: *È urgente riaffermare l'imperativo morale della solidarietà di fronte alle umane tragedie della fame e della malnutrizione*, IGP XXV, 2, s. 469-471.

2003

33. *Wszelkimi siłami walczyć z nędzą i głodem* (Przesłanie z okazji 25. rocznicy powstania Międzynarodowego Funduszu Rozwoju Rolnictwa, 19 II), ORpol. 24(2003)

nr 4, s. 32-33; toż: *L'azione internazionale multilaterale si configura come fattore decisivo per quella pace che è la più profonda aspirazione dei popoli nell'ora presente*, IGP XXVI, 1, s. 239-242.

34. *Bądźcie obrońcami człowieka i jego praw* (Do Krajowej Federacji Kawalerów Orderu Pracy we Włoszech, 22 II), ORpol. 24(2003) nr 4, s. 54-55; toż: *Siate i paladini di un "dovere" universale: collaborare allo sviluppo di tutto l'uomo e di ogni uomo*, IGP XXVI, 1, s. 258-259.

35. *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej* (Do uczestników IX Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 2 V), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 29-30; toż: *Cibo, casa, lavoro, pace, sviluppo e giustizia per tutti: solo raggiungendo questi obiettivi si potrà valutare il vero successo della globalizzazione*, IGP XXVI, 1, s. 641-643.

36. *Turystyka jako narzędzie walki z ubóstwem oraz źródło pracy i ładu społecznego* (Orędzie na XXIV Światowy Dzień Turystyki 2003, 11 VI), ORpol. 24(2003) nr 9, s. 54-55; toż: *Il turismo: elemento propulsore di lotta contro la povertà, per la creazione di impieghi e l'armonia sociale*, IGP XXVI, 1, s. 931-934.

2004

37. *Oddajcie wasze talenty na służbę Bogu, bliźniemu i dobru wspólnemu* (Przesłanie do uczestników konferencji nt. „Przedsiębiorca. Odpowiedzialność społeczna i globalizacja”, 3 III), ORpol. 25(2004) nr 5, s. 10; toż: *Una sana globalizzazione può contribuire all'unità della famiglia umana e rendere possibili forme di cooperazione economiche, sociali e culturali*, IGP XXVII, 1, s. 287-289.

37. *Potrzeba nowej „wyobraźni miłosierdzia”* (Przesłanie do uczestników międzynarodowego seminarium poświęconego ubóstwu i globalizacji, 5 VII), ORpol. 25(2004) nr 10, s. 4; toż: *Elaborare modi sempre più efficaci per ottenere una distribuzione più equa delle risorse del mondo*, IGP XXVII, 2, s. 13-14.

38. *Solidarny rozwój jako narzędzie walki z głodem i niedożywieniem* (Przesłanie z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 15 X), ORpol. 26(2005) nr 1, s. 18-19; toż: *Uno sviluppo realmente solidale per contribuire a liberare l'umanità dal flagello della fame e della denutrizione*, IGP XXVII, 2, s. 415-418.

2005

39. *Wyzwania stojące przed ludzkością: życie, chleb, pokój i wolność* (Do korpusu dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 21-24; toż: *La vita, il pane, la pace, la libertà: le grandi sfide dell'umanità di oggi*, IGP XXVIII, s. 25-32.

BENEDYKT XVI

40. *Aby każdy miał zapewniony chleb powszedni* (Przesłanie do dyrektora generalnego FAO z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 12 X), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 10-11; toż: *La Chiesa incoraggia un vero dialogo delle culture per aumentare la capacità di nutrire la popolazione mondiale nel rispetto della biodiversità*, IB I, s. 656-658.

2006

41. *Praca a duchowość człowieka* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość św. Józefa Oblubieńca NMP, 19 III), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 58-59; toż: *Santificarsi attraverso il proprio lavoro*, IB II, 1, s. 331-334.

2007

42. *Dobro należy czynić dobrze* (Przemówienie w jadłodajni Caritasu w Rzymie, 4 I), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 25-26; toż: *Dalla grotta di Betlemme si diffonde un annuncio che vale per tutti: Gesù ci ama e ci insegna ad amare*, IB III, 1, s. 16-18.

43. *Miłość bliźniego i sprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych i między państwowych* (Przesłanie z okazji XIII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 28 IV), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 5-7; toż: *Ambiente, persona umana, valori dello spirito: tre sfide da affrontare con un convinto impegno a servizio della giustizia ispirata della carità*, IB III, 1, s. 741-745.

44. *Przesłanie z okazji Światowego Dnia Wyżywienia* (4 X), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 7-8; toż: *L'alimentazione è un diritto universale di tutti gli esseri umani, senza distinzioni né discriminazioni*, IB III, 2, s. 415-417.

2008

45. *Każdy człowiek musi mieć godziwe warunki życia* (Do nowych ambasadorów przy Stolicy Apostolskiej, 29 V), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 11-12; toż: *Un dovere di giustizia e di solidarietà per la comunità internazionale*, IB IV, 1, s. 883-884.

46. *Potrzebna jest globalizacja solidarności* (Do uczestników kongresu zorganizowanego przez Fundację „Centesimus Annus – Pro Pontefice”, 31 V), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 15-16; toż: *La sfida oggi è globalizzare la solidarietà*, IB IV, 2, s. 928-930.

47. *Zwalczanie ubóstwa drogą do pokoju* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2009, 8 XII), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 3-8; toż: *Combattere la povertà, costruire la pace*, IB IV, 2, s. 792-802.

2009

48. *Potrzebny jest umiar i solidarność, aby zwalczyć ubóstwo* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi, 1 I), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 40-42; toż: *Sobrietà e solidarietà valori evangelici e universali*, IB V, 1, s. 1-6.

49. *Godność osoby i prawa człowieka to kwestia centralna* (Do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 4 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 54-55; toż: *I diritti umani hanno bisogno di una solida base etica e politica*, IB V, 1, s. 715-718.

50. Encyklika *Caritas in veritate* (29 VI), ORpol. 30(2009) nr 9; toż: *Lettera enciclica "Caritas in Veritate"*, IB V, 1, s. 1105-1246.

51. *Sprawiedliwość społeczna i ewangelizacja* (Do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady „Cor Unum”, 13 XI), ORpol. 31(2009) nr 2, s. 26-27; toż: *La forza dell'annuncio cristiano per i diritti umani e la giustizia*, IB V, 2, s. 539-541.

2010

52. *Kto chce budować pokój, musi chronić środowisko naturalne i ludzkie życie* (Do korpusu dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 41-44; toż: *La custodia del creato fattore di pace e di giustizia*, IB VI, 1, s. 47-54.

53. *Życie gospodarcze to działalność prowadzona „przez” i „dla” ludzi* (Do uczestników XVI Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 30 IV), ORpol. 31(2010) nr 7, s. 40-41; toż: *Senza intervento pubblico e criteri morali il mercato non può autoregolarsi*, IB VI, 1, s. 594-596.

54. *Walka z głodem – rozwój oparty na braterstwie* (Przesłanie na Światowy Dzień Wyżywienia, 15 X), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 6-7; toż: *Contro la fame un modello di sviluppo fondato sulla fraternità*, IB VI, 2, s. 615-618.

2011

55. *Pozytywny rozwój społeczny powinien przywrócić godność człowiekowi i jego pracy* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie XXV Krajowego Kongresu Eucharystycznego, Ankona 11 IX), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 31-33.

NOTY O AUTORACH

Gerald J. B e y e r, profesor Saint Joseph's University w Filadelfii, teolog, etyk. Urodzony w 1970 r. w Filadelfii (USA). Studia z zakresu filozofii w Georgetown University, z zakresu teologii w Yale University Divinity School i w Boston College (studia dodatkowe: w Instytucie Polonijnym Uniwersytetu Jagiellońskiego i w Akademii Ekonomicznej w Krakowie).

Początkowo wykładowca religioznawstwa w Saint John's College High School w Waszyngtonie. Od 2004 r. wykładowca chrześcijańskiej etyki społecznej na Wydziale Teologii i Studiów Religijnych (Department of Theology and Religious Studies) Saint Joseph's University w Filadelfii.

Członek zarządu Society of Christian Ethics. Członek Catholic Theological Society of America i Catholic Scholars for Worker Justice.

Główne obszary badań: teoretyczne podstawy chrześcijańskiej myśli społecznej, zastosowanie aksjologii i etyki w życiu społecznym i gospodarczym.

Autor artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Recovering Solidarity: Lessons from Poland's Unfinished Revolution* (2010).

Wilfried Ver E e c k e, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie w Leuven, z zakresu ekonomii na Georgetown University.

Od 1967 r. pracownik dydaktyczno-naukowy Georgetown University, w latach 1980-1983 dziekan Wydziału Filozofii.

Wyróżniony doroczną nagrodą Belgijskiej Akademii Nauk.

Główne obszary badań: filozofia Hegla, współczesna filozofia kontynentalna, psychoanaliza ze szczególnym uwzględnieniem myśli J. Lacana, relacja między etyką a ekonomią oraz filozofią społeczną a etyką, koncepcja osoby.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Negativity and Subjectivity: A Study About the Function of Negation in Freud, Linguistics, Child-Psychology, and Hegel* (1977); *Saying 'No'* (1984); *Phenomenology and Lacan on Schizophrenia, after the Decade of the Brain* (współautor, 2001); *Denial, Negation and the Force of the Negative* (2005); *Ethical Dimensions of the Economy. Making Use of Hegel and the Concepts of Public and Merit Goods* (2008).

Rabin Daniel E p s t e i n, profesor, filozof. Urodzony w 1946 r. w jednym z obozów dla uciekinierów w Szwajcarii. Dzieciństwo we Francji, studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie w Strasburgu. Ordynowany na rabina w Jerozolimie w Machon Harry Fischel (Harry Fischel Institute for Talmudic Research). Od 1999 r. przewodniczący Wydziału Filozofii Żydowskiej i Beit Midrash (Dom Nauki Komentarzy) przy MaTaN (Instytut studiów nad Torą przeznaczony dla kobiet) w Jero-

zolimie. W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku wykładowca myśli żydowskiej i judaistycznej dla chrześcijan w Instytucie św. Piotra z Syjonu (Institut de Ratisbonne) w Jerozolimie, obecnie prowadzący seminarium na temat relacji między judaizmem a psychologią w Instytucie Psychologii na Uniwersytecie w Tel Aviwie. Zamieszkały w pobliżu Jerozolimy.

Główne obszary badań: myśl żydowska, szczególnie pisma mistrzów chasydzkich oraz filozofia Franza Rosenzweiga i Emmanuela Levinasa, judaizm w erze nowoczesnej, interpretacje biblijne. Autor m.in. książki *Near and Far: On the Thought of Emmanuel Levinas* (2005).

Flavio Felice, profesor, politolog, filozof polityki. Urodzony w 1969 r. w Turynie. Studia z zakresu nauk politycznych na Università di Teramo.

Od 2007 r. przewodniczący Centro Studi e Documentazione Tocqueville-Acton w Mediolanie. Wykładowca doktryn ekonomicznych i politycznych oraz kierownik (od 2010) międzynarodowego programu badań nad społecznym nauczaniem Kościoła „Caritas in Veritate” na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Również od 2007 r. pracownik naukowy American Enterprise Institute i Faith & Reason Institute w Washingtonie.

Członek Centro di Metodologia delle Scienze Sociali (w ramach Libera Università Internazionale degli Studi Sociali) w Rzymie.

Główne obszary badań: historia myśli ekonomicznej i politycznej, filozofia polityki, społeczne nauczanie Kościoła.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Il pensiero di Michael Novak. Tra dottrina sociale e spirito imprenditoriale* (1998); *Capitalismo e cristianesimo. Il personalismo economico di Michael Novak* (2002); *Prospettiva „neocon”. Capitalismo, democrazia, valori nel mondo unipolare* (2005); *Neocon e teocon. Il ruolo della religione nella vita pubblica statunitense* (2006); *Welfare Society. Dal paternalismo di stato alla sussidiarietà orizzontale* (2007); *Persona e welfare* (2008); *Economia sociale di mercato* (2008); *Economia e persona. L'economia civile nel contesto teorico dell'economia sociale di mercato* (2009); *Persona, impresa e mercato. L'economia sociale di mercato nella prospettiva teorica del pensiero sociale cattolico* (2010); *Lo spirito della globalizzazione* (współautor, 2011). Redaktor serii wydawniczych: „Polis & Oikonomia” (od 2003); „Novae Terrae” (od 2005); „Il Pane Quotidiano” (od 2008); „Il liberalismo delle regole” (od 2010).

Jerzy W. Gałkowski, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1937 r. w Jutrosinie koło Rawicza (Wielkopolska). Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1961 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 1968 r. w Katedrze Etyki; kierownik Katedry Etyki Społecznej i Politycznej. W latach 1983-1989 zastępca kierownika Instytutu Jana Pawła II KUL, obecnie członek Rady Naukowej tegoż instytutu. Od 1993 do 2001 r. przewodniczący Rady Programowej Radia Lublin.

Członek zarządu Bureau International Catholique de l'Enfance (1968-1972), członek Societas Internationalis Scotistica, Société Internationale Thomas d'Aquin, Polskiego Towarzystwa Ergonomicznego, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (wiceprzewodniczący oddziału lubelskiego), Towarzystwa Naukowego KUL (1992-1996 – przewodniczący Wydziału Filozoficznego i członek Zarządu Głównego).

Główne obszary badań: teoria moralności, antropologia, etyka i historia etyki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Praca i człowiek. Próba filozoficznej analizy pracy* (1980); *Podstawowy wymiar bytowania* (1992); *Wolność i wartość* (1993).

Samuel Gregg, doktor, ekonomista, filozof polityki. Studia z zakresu filozofii politycznej na uniwersytecie w Melbourne, z zakresu etyki i ekonomii politycznej na uniwersytecie w Oksfordzie.

Dyrektor zespołu ekspertów w Acton Institute z siedzibą w Grand Rapids w stanie Michigan. Korespondent niemieckiego czasopisma „Die Tagespost”. Stały współpracownik czasopism: „The Wall Street Journal Europe”, „Washington Times”, „Australian Financial Review”, „Business Review Weekly”.

Członek Royal Historical Society, Mont Pèlerin Society, Philadelphia Society i Royal Economic Society.

Główne obszary badań: ekonomia polityczna, historia gospodarcza, etyka gospodarcza.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ethics and Economics: The Quarrel and the Dialogue* (1999); *Morality, Law, and Public Policy* (2000); *Economic Thinking for the Theologically Minded* (2001); *On Ordered Liberty* (2003); *A Theory of Corruption* (2004); *Banking, Justice, and the Common Good* (2005); *The Commercial Society* (2007); *Christian Theology and Market Economics* (współred., 2008); *The Modern Papacy* (2009); *Profit, Prudence and Virtue: Essays in Ethics, Business and Management* (współred., 2009); *Wilhelm Ropke's Political Economy* (2010).

Jan Grosfeld, profesor, politolog i ekonomista, publicysta, tłumacz. Urodzony w 1946 r. w Warszawie. Studia z zakresu ekonomii na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1996 r. wykładowca w Instytucie Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, obecnie Kierownik Katedry Cywilizacji i Kultury Europejskiej oraz Katedry Współczesnej Społecznej Myśli Kościoła. Redaktor naczelny czasopisma naukowego „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka”. Wieloletni redaktor miesięczników „Znak” (w latach osiemdziesiątych) oraz „Powściągliwość i Praca” (w latach dziewięćdziesiątych).

Członek Komitetu do spraw Dialogu z Judaizmem oraz Rady Społecznej Episkopatu Polski, członek Polskiej Rady Chrześcijań i Żydów.

Główne obszary badań: ciągłość i zmienność w nauczaniu społecznym Kościoła, antropologia polityczna, religia i polityka, żydowskie korzenie chrześcijaństwa i cywilizacji europejskiej, dialog i konflikty międzyreligijne.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ponad ekonomią* (red., wybór, przekład, 1985); *Religia ekonomia* (wybór, przekład, 1989); *O pokusie zejścia z krzyża* (1996); *Kościół wobec integracji europejskiej* (red., 1996); *Krzyż i gwiazda Dawida* (1998); *Czekanie na Mesjasza* (2003); *Od lęku do nadziei* (2011); *Zmagania początku tysiąclecia* (współred., 2011).

Jakub Kurita, magister, ekonomista. Urodzony w 1985 r. w Wałczu (Zachodniopomorskie). Studia w Institut d'Études Politiques de Paris (finanse) oraz w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie (finanse i bankowość; obecnie studia doktoranckie z dziedziny ekonomii).

Od 2010 r. analityk kredytowy w dziale zarządzania ryzykiem BNP Paribas (obecnie w oddziale londyńskim).

Laureat Robin Cosgrove Prize.

Główne obszary zainteresowań: problematyka rynków finansowych, w szczególności dynamika kryzysów finansowych, polityka pieniężna i etyka w finansach.

Agnieszka Lekka-Kowalik, profesor KUL, filozof. Urodzona w Lublinie. Studia z zakresu chemii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w International Academy of Philosophy (Liechtenstein).

W latach 1993-1996 pracownik naukowy Uniwersytetu Kantonalnego w Neuchâtel w Szwajcarii. Od 1997 r. pracownik KUL, od 2011 kierownik Katedry Metodologii Nauk. Od 2009 r. prodziekan Wydziału Filozofii.

Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Redaktor naukowy działów metodologia nauk i filozofia współczesna Powszechnej Encyklopedii Filozofii; członek komitetu redakcyjnego „Summarium” (rocznika TN KUL). Członek Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos”.

Główne obszary badań: filozofia nauki, ogólna metodologia nauk, logika praktyczna, etyka badań naukowych, etyka informatyczna.

Redaktorka tomu czasopisma „The Monist” (1996); autorka książki *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki* (2008).

Kard. Reinhard M a r x, profesor, teolog, socjolog. Urodzony w 1953 r. w Geseke w Westfalii. Studia z zakresu teologii i filozofii na Wydziale Teologicznym w Paderborn oraz na uniwersytetach w Paryżu, Bochum i Münster.

W latach 1979-1981 wikary w Bad Arolsen. Od 1981 do 1986 r. asystent kościelny Sozialinstitut Kommende arcybiskupstwa Paderborn z siedzibą w Dortmundzie i referent diecezjalny do spraw duszpasterstwa przedsiębiorców archidiecezji Paderborn. W latach 1989-1996 dyrektor Sozialinstitut Kommende w Dortmundzie. Od 1996 do 2002 r. profesor chrześcijańskiej nauki społecznej na Wydziale Teologicznym w Paderborn.

Od 1993 r. kapelan Jego Świątobliwości. Od 1996 r. biskup pomocniczy Paderborn, od 2001 ordynariusz Trewiru. Od 2007 r. arcybiskup Monachium i Fryzngii. W 2010 kreowany kardynałem. Od 1999 r. przewodniczący komisji „Iustitia et Pax” Episkopatu Niemiec.

Autor książki *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen* (2008).

Abp Celestino M i g l i o r e, doktor, teolog, prawnik kanonista, dyplomata. Urodzony w 1952 r. w Cuneo (Piemont, Włochy). Studia z zakresu teologii w Międzydiecezjalnym Studium Teologicznym w Fossano, z zakresu prawa kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie i w Papieskiej Akademii Kościelnej.

Od 1980 r. pracownik dyplomacji Stolicy Apostolskiej. W latach 1980-1984 attaché i drugi sekretarz Delegatury Apostolskiej w Angoli. Od 1984 do 1988 r. pracownik Nuncjatury Apostolskiej w Stanach Zjednoczonych, a następnie przez rok w Egipcie. W latach 1989-1992 oddelegowany z misją dyplomatyczną do Warszawy. Od 1992 r. stały obserwator Stolicy Apostolskiej przy Radzie Europy w Strasburgu. W 1995 r. mianowany podsekretarzem Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej do spraw relacji z państwami. Przewodniczący delegacji watykańskich w rozmowach z władzami Chin, Wietnamu i Korei Północnej (pracownik sekretariatu Stanu do 2002 r.). Wykładowca problematyki dyplomacji w Papieskiej Akademii Kościelnej. W 2002 r. mianowany nuncjuszem apostolskim, stałym obserwatorem Stolicy Apostolskiej przy Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku. W tymże roku wyniesiony do godności arcybiskupa. W 2010 r. ustanowiony nuncjuszem apostolskim w Polsce. Dziekan Korpusu Dyplomatycznego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Doktor honoris causa Uniwersytetu Świętego Jana w Nowym Jorku.

Wyróżniony Orderem Zasługi Republiki Włoskiej.

Kazimierz S. O ż ó g, doktor, historyk sztuki. Urodzony w 1978 r. w Lublinie. Studia z zakresu historii sztuki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 2006-2011 pracownik dydaktyczny Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Głogowie. Od 2010 r. adiunkt w Instytucie Sztuki Uniwersytetu Opolskiego.

Główne obszary badań: zjawiska związane z rzeźbą współczesną (szczególnie polską), rzeźbą pomnikową i strukturami memoratywnymi w przestrzeni publicznej.

Autor książki: *Miedziany Pielgrzym. Pomniki Jana Pawła II w Polsce w latach 1980-2005* (2007).

Cezary R i t t e r, magister, socjolog, etyk. Urodzony w 1961 r. w Bydgoszczy. Studia socjologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1989 r. pracownik Instytutu Jana Pawła II KUL, w latach 2001-2006 sekretarz redakcji kwartalnika „Ethos”, od roku 2000 sekretarz Instytutu. W latach 1996-2000 współredaktor czasopisma „Ku Nowej Polsce”.

Współzałożyciel i wiceprezes Wszechnicy Chrześcijańsko-Demokratycznej.

Główne obszary badań: katolicka nauka społeczna, myśl etyczno-społeczna Karola Wojtyły i nauczanie Jana Pawła II.

Współredaktor książek: „*Centesimus annus*”. *Tekst i komentarze* (1998); *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?* (1999); *Moralny fundament Europy* (2002); *Świadkowie świadka* (2003); *Unvollkommene oder ungerechte Gesetze?* (2005); *W drodze do Kolonii. Unterwegs nach Köln* (2005); *O Jana Pawła II teologii ciała* (2009).

Bernard S a w i c k i OSB, teoretyk muzyki, pianista, teolog. Urodzony w 1967 r. w Warszawie. Studia w Akademii Muzycznej im. F. Chopina w Warszawie (teoria muzyki i fortepian) oraz w Papieskiej Akademii Teologicznej i Instytucie Monastycznym św. Anselma (teologia). Od 1994 r. profes opactwa tynieckiego, od 2005 r. opat. Od 2004 r. odpowiedzialny za śpiew konwentu; inicjator (i prowadzący) warsztatów chorałowych, a także „Rekolekcji w przestrzeni sztuki” w Benedyktynskim Instytucie Kultury „Chronić Dobro”.

Sporadyczne występy (na organach lub fortepianie) w Polsce i za granicą, m.in. w Irlandii, Belgii i na Węgrzech.

Autor i współwykonawca projektów płytowych: *Chwalcie go na strunach i flecie* (partie fletów prostych) oraz *W kręgach Alleluja* (partie organowe).

Publikacje książkowe: *The Concept of the Absurd and Its Theological Reception in Christian Monasticism* (2005); *Muzyka Chopina a Reguła św. Benedykta* (2010).

Dominik S t a n n y, doktor, etyk, ekonomista. Urodzony w 1976 r. we Włocławku. Studia z zakresu filozofii i ekonomii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2004 r. asystent w Katedrze Etyki Społecznej i Politycznej. Od 2007 r. senior konsultant, a następnie partner zarządzający w Logos Consulting Sp. z o.o. Od 2011 r. ekspert w Urzędzie Komisji Nadzoru Finansowego.

Laureat II nagrody w konkursie na najlepszą pracę doktorską z zakresu etyki biznesu przyznawanej przez Konferencję Przedsiębiorstw Finansowych.

Główne obszary badań: teoria interesariuszy, społeczna odpowiedzialność biznesu, ład korporacyjny, etyka biznesu, teoria firmy, zarządzanie strategiczne.

Autor artykułów naukowych i popularyzatorskich z powyższych dziedzin.

POVERTY TODAY

ABSTRACTS

From the Editors – «Underclass» (C.R.)

In an episode of the American television series *Life Goes On*, shown in Poland over ten years ago, one could see a scene in which a happy father of family living in suburban Chicago takes out the garbage and suddenly sees a silhouette of someone rummaging the garbage bins for food. Both men look at each other and realize that they were together in college. In the ensuing conversation, the one who was just a moment ago rummaging the garbage says that until not long ago he lived a happy life: he owned a company, had a family, a house and a car, and enjoyed his part in the “American dream.” Then, suddenly, he lost everything. The other one, looking at his interlocutor, realizes: Tomorrow it can be me, the dividing line between his situation and mine is not very strong, neither is it set once and forever.

Only a few decades ago, here in Poland, we would not even consider that the relatively wealthy people in the West may be filled with such anxieties. We had other problems. With the exception of a tiny minority of those who became servile to the communist regime and thus enjoyed some privileges, Poles demonstrated solidarity against the totalitarian system and while sharing their plight, they remained people of limited means, although one could hardly say that they were poverty stricken. Even Card. Stefan Wyszyński, the Primate of Poland, once, during a trip abroad, interviewed about the poverty in Poland, distanced himself from such an approach to this issue: “There is enough bread for everyone,” he replied to the question from a Western journalist. Indeed, the most overwhelming was not the fear of poverty, but rather the lack of perspectives for the future, such as no possibility for a young couple to have an apartment of their own. Today, the situation has changed, apartments have become available, but together with this change a new anxiety has appeared: Will I be able to pay the mortgage? Will the economic situation not worsen? The anxiety suffered by the American father of family in the mentioned television series has in a way become also ours.

A volunteer working for a charity project to provide aid for the poor in Poland was lately speaking in public about her observations: when you visit the needy in their homes, you may not even notice their poverty. Everything looks normal, there is even a new television set, usually bought on instalments before the economic situation changed. But the situation did change. Once the man lost his job, paying the monthly debit to the bank and the rent has become beyond the financial

possibilities of the family. While things may still look more or less the way they looked before, the children can already feel the anxiety of their parents. It is embarrassing for these people that their poverty is «invisible,» while they indeed need help. The worst thing though is their fear of the future and of their continuing dependence on the aid provided by charity organizations.

The English word «underclass» denotes all those in a welfare society who cannot find a place for themselves within the system, who do not have access to the labor market, and thus do not partake of numerous material goods, education or culture, and remain dependent on social aid. Being part of the underclass denotes being outside the network of relations and institutions in which the so-called normal majority of citizens functions. Moreover, the more developed a given society is and the better it is organized, the more acutely poverty and exclusion, as well as being part of the underclass, are experienced by those whom they affect. It is probably no coincidence that in the societies that are most highly developed in the civilizational sense one can see no beggars or homeless people in the streets, but the suicide rate there is very high.

The current volume of *Ethos* is devoted to the problems of poverty today. And «today» means at the time of an economic crisis engulfing the entire Europe, including Poland, and the world as such. For many of us, its first manifestation is the feeling of uncertainty, the fear of tomorrow and the threat that all of a sudden we may become part of the underclass. Thus the volume opens with an extract from the address Pope John Paul II delivered to the poor of the Brazilian favelas in 1980, in which he expressed the evangelical solidarity of the Church and the Pope with the poor, while simultaneously stressing that poverty is not God's will. It can be so only in situations when, for an important reason (for the Kingdom of God), a human being chooses modest forms of life, for instance religious poverty. In this context, it is worthwhile paying attention to the article contributed by Bernard Sawicki, OSB, abbot in the Benedictine Abbey in Tyniec, who confronts the ideal of religious poverty with the demands of market economy, in the context of which religious congregations must live today.

Yet poverty as a chosen life style by means of which a human being aims at his or her personal fulfillment, renouncing some goods in order to accomplish and multiply others, dramatically differs from the kind of poverty that cuts a human persons away not only from material goods, but also from those that are crucial to their personal, social and civic fulfillment. In this context, we recommend the article by Card. Reinhard Marx from Munich, author of the famed book *Das Kapital: Ein Plädoyer für den Menschen*¹, who addresses the issue of poverty in a welfare state, a problem which after a long time has «knocked at the door» of the affluent German state.

While today's crisis is strictly bound to the problems of financial institutions, the key issue for an average human person who fears falling into poverty is that of labor. Precisely this theme is undertaken in *Ethos* by Flavio Felice, who explains why work still has the fundamental significance for the growth of the human person. Another important problem is approached by Gerald J. Beyer, who while describing the role of Catholic universities in Poland and in the United States,

¹ Pattloch, München 2008.

points to the significance of the access to education for overcoming poverty and remaining secure from it. It is noteworthy that while preparing his contribution for *Ethos*, this American author thoroughly studied the economic situation of Polish students, in particular of those coming from poor backgrounds.

Yet the authors of the current volume by no means disregarded the issues which directly concern the crisis of financial institutions and financial markets recurring within the last years. Even if we acknowledge that ethical considerations concerning the economic issues are not at all easy, as they are susceptible to simplification and moralizing, it does not mean that they should be completely abandoned. Apparently, the authors of the current volume have succeeded in escaping the trap of simplification and hasty instruction. Thus it is worthwhile focusing the attention on the analyses and conclusions put forward by Wilfried Ver Eecke and Jakub Kuriata.

In the current volume, the readers will also find a section of articles focused on the social teaching of the Catholic Church, in particular of the teaching Pope Benedict XVI offered in his encyclical *Caritas in Veritate*. The common denominator of the articles included in that section is that their authors stress, as does the Pope, on the one hand the global nature of the relations and dependencies obtaining in today's world between individuals and societies, and on the other the postulate to return to the anthropological and moral foundations of social life, without which all the strategies of overcoming the crisis may only have short-term effects. An interesting and inspiring addition to this last postulate is the article by Agnieszka Lekka-Kowalik, who proposes a philosophical foundation of the research on poverty and the strategies to overcome it.

It is certainly impossible to describe or analyze the many complex phenomena covered by the title "Poverty Today." The editors of *Ethos* have been fully aware of this fact and they consider the articles submitted to their readers merely as a voice in a broader debate; they are also aware that the conclusions proposed by the authors may raise further questions. Indeed, the issue which is subject to the debate in the current volume is not unchanging; on the contrary, it constantly evolves and depends on numerous factors which are not infrequently difficult to grasp. Moreover, even if the discussion in question is continued on the level of theory, its conclusions are ultimately of practical nature and their purpose is to determine how to give a helping hand to those who are underclass, as well as to those who fear such a prospect. Throughout the debate, however, we must not forget that Poland is the country where solidarity once turned out the gate to freedom for all the citizens.

Translated by *Dorota Chabrajaska*

JOHN PAUL II – "Blessed are the poor in spirit..."

In his address to the poor inhabitants of the Favela Vidigal, Rio de Janeiro, delivered during the apostolic travel to Brazil in 1980, the Holy Father John Paul II addressed the issue of poverty, which, he stressed, is not the will of God.

The Pope explicated the sense of the seven beatitudes, in particular of the formulation “Blessed are the poor in spirit” (Mt 5: 3), and referred that formulation to the others: “the clean of heart” (Mt 5: 8), “they who mourn” (Mt 5: 4), “they who hunger and thirst for righteousness” (Mt 5: 6), “the meek” (Mt 5: 5), “the peacemakers” (Mt 5: 9), “they who are persecuted for the sake of righteousness” (Mt 5: 10), and “the merciful” (Mt 5: 7). The poor in spirit – he repeated – are those who are the most merciful, generous, magnanimous and noble.

Christ’s words about the poor in spirit must not be understood as an encouragement to disregard social inequality or the entire social question. This question assumes a different shape in different times and has its specific dimension also in Brazil. In fact, Christ’s words about the poor in spirit uncover all these problems to the world and they are a simultaneous warning for the rich: “But woe to you who are rich, for you have received your consolation. But woe to you who are filled now, for you will be hungry. Woe to you who laugh now, for you will grieve and weep. Woe to you when all speak well of you, for their ancestors treated the false prophets in this way” (Lk 6: 24-26).

Everywhere in the world, also in Brazil, the Church wants to be the Church of the poor and to grasp the entire truth of Christ’s words, she wants to teach this truth and to act accordingly. She wants to teach the truth inherent in the beatitudes to all: both to the rich and to the poor. Thus she offers encouragement to the poor, stressing that they are particularly close to God and to his Kingdom, and that while living in poverty, they must protect their human dignity and keep their hearts open to others.

The Pope clearly said that the Church speaks to everyone. She is the universal Church, the Church of the Mystery of the Incarnation. She is not the Church of one social class or a caste, and she speaks only in the name of the truth in her possession. Yet the Church of the poor does not want to introduce tension among people. The struggle she wants to serve is the noble struggle for truth and justice, for real good. Thus she declares solidarity with every human being. Following her way, the Church does not want to serve any political elites, but address all the political, economic and social systems. She has her own language, which has its roots in the Gospel and she does not want to introduce into it any elements contrary to her message. She stresses that only a just society is a justified one. A society which does not make the effort to be more just jeopardizes its own future. All of this is included in Christ’s Sermon on the Mount, in its one verse: “Blessed are the poor in spirit, for theirs is the kingdom of heaven.”

Summarized by *Dorota Chabrajka*

Extract from the address delivered in Favela Vidigal in Rio de Janeiro on 2 July 1980; source text: Jan Paweł II, “Błogosławieni ubodzy duchem,” in: *Nauczanie papieskie*, ed. E. Weron, SAC, and A. Jarocho, SAC, vol. 3 (1980), part 2, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986, p. 12-16.

Abp. Celestino MIGLIORE – New Human Rights and the Dignity of the Human Person

The paper analyzes new human rights, especially reproductive and sexual ones, in the light of the relevant pronouncements of John Paul II and Benedict XVI. The author claims that although in the changing historical and social conditions the list of human rights cannot be considered as definite, the proposal of every new right should be accompanied by reflexion on the concept of the human person presupposed by the right in question. New rights that disregard the social nature of man and promote individualism constitute a threat to the unity of the human person and to the stability of community bonds.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: new human rights, reproductive rights, sexual rights, John Paul II, Benedict XVI, social nature of man, the concept of the person, individualism

Lecture delivered at the John Paul II Catholic University of Lublin on 18 May 2011.

Contact: Nuncjatura Apostolska w Polsce, Aleja J.Ch. Szucha 12, postbox 163, 00-582 Warsaw, Poland

E-mail: nuncjatura@episkopat.pl

Phone: +48 22 5969320

Rav Daniel EPSTEIN – Jeremiah: A Cornered Prophet (trans. J. Grosfeld)

Rav Daniel Epstein, Jewish philosopher, profound interpreter of the Torah and expert in the Talmud, takes the example of Jeremiah in order to describe the nature of the mission and the personal experience of a prophet. Jeremiah personifies and expresses the condition of the Jewish people and of their particular relation with God. According to the author, the characteristic features of the Jewish lot and of the Jewish history are lamentations and moaning. The fact of being chosen by God inevitably inflicts suffering: Jeremiah's mission is like a burning fire. Suffering is first inflicted on him by his own people, as his mission is not welcome by them. He is mediator between God and the Israelites, as well as mediator between the Israelites and God.

Jeremiah attempts his own interpretation of the events and it is in their light that he can see more fully who God is.

Epstein sees the Biblical story also in relation to the lives of the Jews in the present times. By drawing on the examples taken from his own life and from the life of his family, he gives special witness to the truth inherent in the Torah and in the Talmud. While showing the suffering of the Jewish people, he never confines himself to its description, but always perceives it in the context of hope. Against all appearances, Jeremiah is not a prophet of unhappiness, but a prophet of joy.

Summarized by *Jan Grosfeld*
Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: Jeremiah, the mission of a prophet, suffering of the Jewish people, hope

Contact: Matan Institute, 30 Rashbag Street, Jerusalem 91080, Israel

E-mail: info@matan.org.il

Phone: + 972 2 5944555

<http://www.matan.org.il/eng/about.asp?cat=2719>

Samuel GREGG – Catholic Social Teaching, *Ressourcement* and the Global Economy
(trans. D. Chabajska)

Despite the 2008 financial crisis and the ensuing world recession, the integration of the world's economies is unlikely to falter significantly, especially as barriers to trade and exchange continued to diminish across the globe. This paper suggests that through a more thorough integration of the *ressourcement* method of renewing the Catholic Church through returning to the sources of Christian inspiration – most notably Sacred Scripture, Tradition, and the Church Fathers – Catholic social teaching can develop in ways that underline core Christian themes that are very relevant to economic globalization. With particular reference to the first three encyclical letters of Benedict XVI – *Deus Caritas Est* (2005), *Spe Salvi* (2007), and *Caritas in Veritate* (2009) – the paper illustrates how through deeper reflection upon themes such as love and hope, Catholic social teaching is able to renew Catholic thinking about human flourishing and integral human development in a global economy, especially when it comes to themes such as justice and utopia.

Keywords: basic moral goods, Benedict XVI, Catholic social teaching, economy, eschatology, globalization, hope, human flourishing, integral human development, justice, liberty, love, *ressourcement*, truth, utopia

Contact: 161 Ottawa Ave. NW, Suite 301, Grand Rapids, Michigan 49503, USA

E-mail: sgregg@acton.org

Phone: +1 616 454 3080

<http://www.acton.org/about/staff/samuel-gregg>

Jan GROSFELD – The Sources of Catholic Social Teaching

The article comprises a presentation of the original sources of the aspects of the magisterium (and of the broader reflection of the Church) which are commonly known as social teaching. Briefly speaking, the ultimate source of the social teaching of the Church, as well as its inspiration, lies in the Good News itself, which, already in its essence, is addressed directly to the human person.

The anthropological vision inherent in the Gospels and in the entire New Testament must encourage the communitarian and social functioning of the human being, which is inscribed in the human nature itself. Thus this vision of the hu-

man person reaches deep into the existential condition, and unlike other approaches, offers not only a diagnosis, but also a serious treatment of the plight human life involves. The recovery may be accomplished by means of following the way Jesus Christ had followed: it involves the realization of «who I am» (kenosis) and the experience of the unconditional love God offers. Only by following this way, can human beings overcome the captivity resulting from their fear of death (St. Paul). Against the opinion of the world, to consider oneself weak, guilty and helpless is the only way that makes it possible to accept the grace of forgiveness, together with the love and omnipotence of God. Egoistic and individualistic attitudes prevent human beings from overcoming the circle of fear and impossibility.

Today's crisis of the Church, connected to the crisis of our civilization, provides an opportunity to reach to the roots of the Christian faith – also to the Jewish ones – and to reformulate the mission of the Church in the radically new cultural situation. Poverty in spirit and witness to the personal and communal experience of the living God and Jesus Christ are conditions of the revitalization of the Church and simultaneously the way towards its renewal.

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: Catholic social teaching, Biblical anthropology, kenosis, roots of the Christian faith, Jewish roots of Christianity, renewal of the Church

Contact: Katedra Współczesnej Myśli Społecznej Kościoła, Instytut Politologii, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, building 23, room 414, 01-938 Warsaw, Poland

E-mail: ip@uksw.edu.pl

Phone: +48 22 5696829

Jerzy W. GAŁKOWSKI, Dominik STANNY – Globalization in the Teaching of John Paul II

The objective of the article is to explore John Paul II's attitude to the processes of globalization. While the Pope did not directly focus on the phenomenon of globalization as such, he referred to it in two of his addresses to the members of the Pontifical Academy of Social Sciences. On many other occasions though, John Paul II considered the problems related to globalization, in particular the issue of economic freedom, which, however, he would not associate specifically with globalization.

Thus the authors attempt to reconstruct John Paul II's attitude to globalization by means of an analysis of these aspects of his teaching which, in their opinion, prove significant in this field.

John Paul II considered globalization an immediate result of the downfall of the communist system and perceived it, above all, in terms of broader circulation of people, capital and goods. He saw numerous positive sides of globalization and free market, in particular due to their efficiency in meeting human needs, generat-

ing material welfare and engendering independence, self-reliance and free initiative in individuals.

However, the Pope's positive approach to globalization was accompanied by his insight into the potentially negative phenomena it may involve, such as strengthening social inequalities or devastation of the environment. While pointing to the threats globalization can pose, the Pope stressed that, as a phenomenon as such, it must not be considered a priori as good or bad. It will become either good or bad, depending on how human beings will shape it.

John Paul II's opinion on globalization has its ultimate justification in his anthropological views, in which he stressed the primacy of the human person over objects or utilitarian values.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: John Paul II's social teaching, effects of globalization, free circulation, free market, capital circulation, the concept of the human being as person

Contact: Department of Social and Political Ethics, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: dstanny@kul.lublin.pl

Cezary RITTER – Facing the Global Challenges: Remarks on Benedict XVI's Social Teaching

Caritas in Veritate, the third encyclical of Benedict XVI, which he signed in 2009, is simultaneously his first social encyclical. However, already in *Deus caritas est* of 2005, in particular in its second part, Benedict XVI addressed social issues by showing love (*caritas*) as as crucial an aspect of the mission of the Church as preaching the Word, prayer or the Sacraments. While the theme of the social teaching of the Church is justice realized in its social dimension, the motivation for the commitment to social justice is provided precisely by love conceived of as *caritas*. Owing to the inseparable bond between love and truth, love can be considered as genuine expression of humanity and an element of fundamental significance in interpersonal relations.

The proper functioning of free market institutions involves general public confidence which results from the proper application of commutative and distributive justice. It is precisely a shortage of this kind of confidence that generates the present crisis. Economic activity requires that law be made by the legislative authority thus clearly facing a moral task, namely, to foster justice. Also, the right proportions should be preserved between the political authority, the market and the rank-and-file initiatives.

The issue of justice, which, until not long ago, was a problem of particular societies or nations, has now become global. This in turn engenders the need to help goods from poor regions enter world markets, to ensure the due pay for their producers,

and to assist the development of their professional skills and production technologies. Such is the necessary condition of the development of poor regions. Problems of this kind must be approached by means of immediate response to their particular manifestations, by proposing and applying solutions that will meet particular human needs. Nevertheless, in order to eliminate hunger in the world, to ensure peace and the stability of the planet, it is necessary to design a scheme of global development. This task results from the demand to foster the common good of the humanity.

The moral responsibility of the human being in the spheres of technology and ecology is a significant aspect of sustainable development and it involves abandonment of the two extreme attitudes one may adopt in this respect: total lack of interference in the environment and abuse of this interference.

The possibilities offered by modern biotechnology prompt the choice of one of the two categories of rationality: either of the one which opens the human reason to transcendence, or of that which confines the human reason to its immanence. In the face of the challenges the modern world poses, reason and faith must mutually support each other. It is important for the human being not to surrender to the technological mentality and to preserve the ability to respond freely to God's calling.

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: justice, love-caritas, market economy, development, ecology, globalization

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453217

Agnieszka LEKKA-KOWALIK – Philosophy: The Foundation of Research on Poverty and the Strategies to Overcome It

The paper first analyzes various methodological aspects of the concept of poverty. It shows that this concept is multi-dimensional, syndromic, value-laden and theory-laden. In consequence, any attempt to measure poverty empirically or to construct any strategy to overcome it requires accepting a definition and some indices of poverty (concerning either an individual, a group or a country). Such a choice should be justified if the empirical results and their follow-up social programs are not to be settled by political agreement of groups in power. It is then argued that a justification of the choice of this definition must be provided by a philosophy and only by such a philosophy which allows us to show why poverty should be seen as evil, why poverty should be fought and why the «should» has a moral character. Classical philosophy of the Aristotelian-Thomistic tradition is indicated as the one which fulfills the specified conditions.

Keywords: definitions of poverty, indices of poverty, theory-ladenness of empirical concepts, value-ladenness of descriptive concepts, nature of human being, poverty as evil, classical philosophy

Contact: Chair of the Methodology of Sciences, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: alekka@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4454044

<http://www.kul.lublin.pl/12832.html>

Jakub KURIATA – Ethics: A Diet For Highly Leveraged Financial Markets

Perhaps one of the most urgent concerns to be addressed today is the ethical dimension of the recent financial crisis. It is by no means an easy task given the characteristics of modern financial sector: excessive risk taking, highly leveraged investment, technological change and globalisation. Moreover, in order to have a pertinent discussion about ethics in finance, we need to establish a common philosophical ground to think about the role of financial markets in the society. There is a large consensus among the mainstream economists that the development of financial sector in a given area has a strong and positive impact on the economic growth. It is very often forgotten during the periods of financial crisis when many people tend to think that financial markets create instability and are “parasitical” upon the real economic activity.

To establish a link between ethics and economic theory, I propose the application of some elements of Aristotelian virtue ethics to the ethical judgment about financial markets. According to standard economics, allocation of available resources to their most productive uses and redistribution of risks are two main roles of financial markets. Through this channel financial intermediaries make a positive contribution to the economic growth. Against this backdrop, I argue that we should adopt a teleological approach. Financial markets should be judged by their ability to contribute to the human flourishing (*eudaemonia*) by performing their functions efficiently. As for Aristotle the definition of *eudaemonia* is to live according to certain virtues, market participants should also focus on exercising virtuous behaviour. Given that this is a long-term task, I for instance do not reject the advantages of adjusting financial regulations in order to tackle quickly the most urgent issues.

In the second part I outline a simple framework to be applied in order to address the fact that financial markets require a multi-dimensional treatment called diet and consisting of: debate, incentives, education and targeting. In short, debate plus education are to promote virtuous behaviour among market participants and increase the awareness of the public opinion. Changing the structure of incentives within financial institutions is necessary to curb excessive risk taking and reduce the leverage while proper targeting of financial products (according to the client’s needs but also to their understanding and capacity to manage risks) would help allocating properly risk and resources.

Keywords: ethics and economic theory, virtue ethics, incentives within financial institutions, risk management, education

The paper, in its English version, won the third edition of Ethics in Finance – Robin Cosgrove Prize 2011. The English version was published in *Finance and the Common Good/Bien Commun*, available from office@obsfin.ch.

See: <http://www.robincosgroveprize.org/images/pdf/fbc-rcp-2011-j-kuriata.pdf>.

Contact: John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: jakub.kuriata@sciences-po.org

Phone: +48 81 4453217

Gerald J. BEYER – Open the Doors to Everyone... Catholic Universities, Solidarity with the Poor, and the Right to Education in the American and Polish Context (trans. D. Chabrajaska)

Catholic social teaching posits the right to education of all people, including the poor. However, it is not exactly clear as to whether this includes access to higher education as a right. This article argues that Catholic social teaching's understanding of the right to education must include access to higher education, especially for the economically marginalized, in knowledge-based societies such as the United States and Poland. Moreover, this article maintains that Roman Catholic colleges and universities must do all that they can to recruit, admit, and retain students from economically disadvantaged backgrounds in order to fulfill Catholic teaching on solidarity with the marginalized and the preferential option for the poor.

First, the article discusses the right to education in international agreements and Catholic social teaching, highlighting Catholic social teaching's emphasis on the importance of education in overcoming poverty and fostering the right to participation in the life of society. Relying on interdisciplinary perspectives, it also argues that in the United States and Poland the right to education must include access to higher education, particularly for the economically marginalized, who have become increasingly excluded from it. The second part of the article presents empirical data concerning the socioeconomic background of students from selected Catholic colleges and universities in the U.S. and Poland. This data reveals that many Catholic institutions of higher learning have not had great success in providing access to education to students of lesser means, while others have done a better job of fulfilling this aspect of their mission as Catholic colleges and universities. In conclusion, the article suggests how Catholic institutions might be able to progressively achieve this goal to a greater degree.

Keywords: right to education, solidarity, Catholic higher education, poverty, preferential option for the poor, participation

Significant portions of this article appeared as a lengthier report. The author thanks The Program for Research on Religion and Urban Civil Society at The University of Pennsylvania for a grant that funded this research report and for permission

to reprint it. I am also grateful for permission to reprint significant portions of Gerald J. Beyer, "Catholic Universities, Solidarity, and the Right to Education in the American Context," *Journal of Catholic Social Thought* Vol. 7, No. 1 (Winter 2010): 145-79. Portions of this article will also appear in Gerald J. Beyer, "U.S. Catholic Higher Education: An Option for the Poor?," *U.S. Catholic*.

Contact: Department of Theology and Religious Studies, Saint Joseph's University, 5600 City Avenue, Philadelphia, PA 19131, USA
Phone: +1 610 660 1873
Email: gbeyer@sju.edu
<http://www.sju.edu/~gbeyer>

Wilfried VER EECKE – A Threat to the "American Dream": Economic and ethical reflections on the Financial Crisis of 2007-2008 and the Subsequent Recession (trans. G. Dąbowski)

I start by summarizing the views of Keynes on recessions and of Schumpeter on economic growth. I then point out that recently some economists have taken a socio-political perspective in looking for causes for the financial crisis and the handling of the recession which followed the financial crisis. Such a socio-political perspective introduces an ethical dimension in economic thinking. I then connect that ethical dimension of economic thinking to Musgrave's ethical economic concept of merit goods and my own creation of merit good categories. Next, I contrast the Reinhart/Rogoff view of the financial crisis with the one developed by Reich/Rajan. In my conclusion I then show how the Reich/Rajan approach makes use of seven of my eleven merit good categories to clarify the 2007-2008 financial crisis and the subsequent recession. In doing so I am able to highlight the ethical dimension in the Reich/Rajan analysis of the recent financial crisis and the recession it caused.

Keywords: recession, economic growth, financial crisis, merit goods, merit good categories, ethical dimension of ethical analyses

I am grateful for the help received for writing this paper from Paul Duran, formerly from the International Monetary Fund.

Contact: Department of Philosophy, Georgetown University, 37th and O Streets, N.W., Washington D.C., USA 20057
E-mail: veereckew@georgetown.edu

Flavio FELICE – Subjective Value of Work as a Key to Integral Development (trans. P. Mikulska)

The author analyzes the question of poverty in the light of the Catholic Church's social teaching, looking at its anthropological and theological foundations in the doctrine of the creation of man in the image of God and after his likeness. In

this context, drawing also on the ideas of Fr. Józef Tischner, the author shows that the appropriate concept of work as an expression of human freedom and creativity is one of the keys to the understanding of poverty as well as to finding ways to combat it. He stresses, on the one hand the necessity of establishing financial institutions accessible to the poor who through their work want to improve their economic status and, on the other, the crucial role of education in the ethics of entrepreneurship, responsibility and creativity.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: work, poverty, man as image and likeness of God, social doctrine of the Catholic Church, freedom, creativity, ethics of entrepreneurship

Contact: Pontificia Università Lateranense, Piazza san Giovanni in Laterano n. 4, 00120 Città del Vaticano

E-mail: felice@pul.it

Phone: +39 06 69895690

Bernard SAWICKI, OSB - Religious Poverty Facing Market Economy

The article, starting with the canonical context of religious poverty, shows the perspectives of its understanding and implementation both in history and in the present day economic situation. The issue is related, on the one hand, to the way monasteries function in the current economic reality, and on the other, to the necessity to more precisely define theological concepts pertinent to economic life. The connection of monasteries to the external economic reality is growing stronger, which creates both opportunities and threats. Market, brand, management are only some areas potentially open to dialogue with spirituality through which they may be greatly enriched, introducing, in turn, new qualities to the life of our society, especially in the field of tradition or help to the needy.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: religious poverty, Canon Law, monastic rules, market economy

Contact: Benedictine Abbey in Tyniec, ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków, Poland

Phone: +48 12 6885 452 (450)

E-mail: opat@benedyktyni.pl

Card. Reinhard MARX – Poverty in a Welfare Society? For Partnership-Like Involvement of the Churches and European Institutions in Overcoming Poverty in the European Union (trans. P. Mikulska)

The article takes as its point of departure the actual poverty present in welfare societies of the European Union. Having described and evaluated the efforts

made in the field of overcoming poverty by the European institutions, especially within the framework of the European Year for Combating Poverty and Social Exclusion, the article points to deficits in the measures adopted against poverty and exclusion, and to the definite areas where action should be taken. Combating poverty is seen as one of the urgent tasks that must be undertaken in the coming years. Social justice must be included among the main goals of national and European policies. For Christians, special concern for the poor is a noble task. From its beginnings, the social doctrine of the Catholic Church has expressed an increasingly clear stand towards those issues, as it is manifested also in the Encyclical *Caritas in veritate* of Pope Benedict XVI, and is currently making an important contribution to overcoming poverty and exclusion.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: poverty, exclusion, European Year for Combating Poverty and Social Exclusion 2010, European Commission, Catholic Church, social doctrine of the Catholic Church, ComECE

Contact: Postfach 33 03 60, 80063 Munich, Germany

E-mail: ibroy@eomuc.de

Phone: +49 89 2137-0

<http://www.erzbistum-muenchen.de/Page000228.aspx>

Kazimierz S. OŻÓG – Modern Sculpture Seeking Narrow Means

The article addresses the phenomena characteristic of modern sculpture which evoke the notions of narrow means and simplicity. They may involve applying almost banal or modest materials (as was the case with Arte Povera) or inspire humble and modest attitudes in thinking about artistic creation as such and in conceiving of the role of the artist (as was the case in minimalism).

In the Polish context, the most interesting artist demonstrating such an approach to art was Władysław Hasior. His assemblages, in which he would use objects he accidentally came across, also casual objects and not infrequently junk, demonstrate an attempt at combining Pop-Art motifs with the ones characteristic of Arte Povera. His other ideas, such as different forms of sculpture, for instance those made of concrete whose casting moulds were enormous hollow spaces in the ground or plain air sculptures set on fire, manifest the artist's humility and casualness reflected in his work.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: modern sculpture, minimalism, Arte Povera, Władysław Hasior

Contact: Instytut Sztuki, Uniwersytet Opolski, ul. Bolesława Kominka 6, 45-035 Opole, Poland

E-mail: kozog@uni.opole.pl

Phone: +48 77 4748039

Card. Karol WOJTYŁA – The Social Functions of Universities

The author analyzes the relationship between the social function of universities and the mission of the Catholic Church by referring to the elementary social bond that constitutes university as such, i.e. the relationship emerging among the individuals who, in a community, pursue the truth. This relationship, and more precisely, respect for the interpersonal bond and for the value of truth, provides the foundation and justification for the principle of autonomy of universities, at the same time pointing to the Gospel. It is there, in the relationship between Teacher-Master and His disciples, that the author finds the roots of universities and their function. Especially Catholic universities participate in the mission of the Church in the way specific to a community in pursuit of truth, namely through dialogue.

Summarized by *Patrycja Mikulska*

Keywords: university, Catholic Church, pursuit of truth, community, master-disciple relationship, dialogue

So-far unpublished lecture delivered at the Catholic University of Lublin on 27 April 1968. Source: The typescript of the lecture comes from in the private archives of Fr. Tadeusz Styczeń, SDS, and is currently part of the library collection of the John Paul II Institute at the John Paul II Catholic University of Lublin.

Agnieszka LEKKA-KOWALIK – Towards an «Open» Liberalism

Review of Wilfried Ver Eecke's *Ethical Dimension of the Economy: Making Use of Hegel and the Concepts of Public and Merit Goods*, Springer Verlag, Berlin–Heidelberg 2008.

Contact: Chair of the Methodology of Sciences, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: alekka@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4454044

<http://www.kul.lublin.pl/12832.html>

Maciej T. KOCIUBA – The World according to the Baruya

Review of Maurice Godelier's *Zagadka daru*, trans. M. Höffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Contact: Zakład Filozofii Kultury, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Collegium Humanicum, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: teodor@bacon.umcs.lublin.pl, teodor@ramzes.umcs.lublin.pl

Krzysztof POLIT – An «Anachronistic» Issue, and Yet a Burning One

Review of Krzysztof Hubaczek's *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011.

Contact: Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Collegium Humanicum, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: ursz@interia.pl

Fr. Wojciech DERLUKIEWICZ – In Defence of Community

Review of Łukasz Dominiak's *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010.

Contact: Department of Ethics, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: jacwiesz@o2.pl

Rafał CEKIERA – Pastoral Care «Out of a Suitcase»

Review of *Polscy migranci w Irlandii: wokół środowiska duszpasterstwa polonijnego. Szkice teologiczne i społeczne*, ed. M. Grubka and M. Lisak, Euro Nexus Publishing House–Wydawnictwo Esprit, Kraków–Dublin 2010.

Contact: John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: rcekiera@wp.pl
Phone: +48 81 4453218

Books Recommended by *Ethos*

Małgorzata Łobacz, *Wartość ubóstwa w urzeczywistnianiu się osoby*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

Gerald J. Beyer, *Recovering Solidarity. Lessons from Poland's Unfinished Revolution*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2011.

Maciej Zięba, OP, *Nieznane, niepewne, niebezpieczne? Szkic o Europie*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011.

Scriptores. Lublin – drogi wolności: Siła wolnego słowa (2009, No. 36), *Janusz Krupski* (2011, No. 38), *Spotkania* (2011, No. 39)

Fr. Maciej HUŁAS – Civil Society and Democracy

Report on an international conference “The Role of the Civil Society: The Public Sphere as an Extraintitutional Space for the Articulation of the Interests of the Civil Society,” KUL, Lublin, 29-30 March 2011.

Contact: Chair of Catholic Social Thought and Socioeconomic Ethics, Institute of Sociology, Faculty of Social Sciences, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: mhulas@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453357

Fr. Andrzej DOBRZYŃSKI – “Persist in this good work.” Thirty Years of the Activity of the John Paul II Foundation

Contact: Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II, via Cassia 1200, 00189 Roma, Italy
E-mail: adobrzynski@jp2doc.org

Maria PLESKACZYŃSKA – Dimensions of Time

Report on a conference “It Is TIME to Deal with It!,” KUL, Lublin, 19-20 November 2010.

Contact: Department of Applied Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: mpleskaczynska@student.kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4454382

Wiesław SZUTA – Questions about the Human Person

Report on an international conference “The Controversy over the Human Person in Modern Philosophy,” Ignatianum, Cracow, 12-13 April 2011.

Contact: Zakład Nauk Społecznych i Humanistycznych, Wydział Nauk o Zdrowiu i Rekreacji, Wyższa Szkoła Medyczna, ul. Wojska Polskiego 6, 41-200 Sosnowiec, Poland
E-mail: szutaw@vp.pl
Phone: +48 32 2911019

Maciej NOWAK – Bobkowski: A New Reading of His Output

Report on a symposium on the 50th anniversary of the death of Andrzej Bobkowski, "A Reading of Bobkowski: A Step Further...", KUL, Kazimierz nad Wisłą, 10 June 2011.

Contact: Institute of Research on Religious Literature, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: macnowak@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 5321139

<http://www.kul.lublin.pl/11337.html>

Piotr KALWIŃSKI – On Values and Valuation in Humanistic Education

Report on a seminar "How to Assist Teachers in Communicating Values?," KUL, Lublin, 8-9 March 2011.

Contact: Department of Didactics of Literature and Polish Language, Institute of Polish Studies, Faculty of Humanities, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: piotrekkalwinski@wp.pl

Mirosława CHUDA – High-Class Poverty

Feuilleton on the value of poverty and mendicant orders.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

Cezary RITTER – A Bibliography of John Paul II's and Benedict XVI's Addresses to the Poor

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

CONTENTS

“Ethos” 24:2011 No. 4(96)

POVERTY TODAY

From the Editors – The «Underclass» (C.R.)	5
John Paul II – “Blessed are the poor in spirit...” (Extract from the address delivered in Favela Vidigal in Rio de Janeiro, Brazil, on 2 July 1980)	11
Abp Celestino Migliore – New Human Rights and the Dignity of the Human Person (Lecture delivered at the John Paul II Catholic University of Lublin on 18 May 2011)	15
Rav Daniel Epstein – Jeremiah: A Cornered Prophet (trans. J. Grosfeld)	23

THE SOURCES AND THE CHALLENGES

Samuel Gregg – Catholic Social Teaching, <i>Ressourcement</i> and the Global Economy (trans. D. Chabrajaska)	39
Jan Grosfeld – The Sources of Catholic Social Teaching	56
Jerzy W. Gałkowski, Dominik Stanny – Globalization in the Teaching of John Paul II	70
Cezary Ritter – Facing the Global Challenges: Remarks on Benedict XVI’s Social Teaching	82

DIAGNOSES

Agnieszka Lekka-Kowalik – Philosophy: The Foundation of Research on Poverty and the Strategies to Overcome It	105
Jakub Kurjata – Ethics: A Diet for Highly Leveraged Financial Markets	117
Gerald J. Beyrer – Open the Doors to Everyone... Catholic Universities, Solidarity with the Poor, and the Right to Education in the American and Polish Context (trans. D. Chabrajaska)	133

Wilfried V e r E e c k e – A Threat to the “American Dream”: Economic and Ethical Reflections on the Financial Crisis of 2007-2008 and the Subsequent Recession (trans. G. Dąbkowski)	168
---	-----

SEEKING THE WAY

Flavio F e l i c e – Subjective Value of Work as a Key to Integral Development (trans. P. Mikulska)	193
Bernard S a w i c k i, OSB – Religious Poverty Facing Market Economy	205
Card. Reinhard M a r x – Poverty in a Welfare Society? For Partnership-Like Involvement of the Churches and European Institutions in Overcoming Poverty in the European Union (trans. P. Mikulska)	221
Kazimierz S. O ż ó g – Modern Sculpture Seeking Narrow Means	230

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Card. Karol W o j t y ł a – The Social Functions of Universities	243
--	-----

NOTES AND REVIEWS

Agnieszka L e k k a-K o w a l i k – Towards an «Open» Liberalism (review of W. Ver Eecke's <i>Ethical Dimension of the Economy: Making Use of Hegel and the Concepts of Public and Merit Goods</i> , Springer Verlag, Berlin–Heidelberg 2008)	251
Maciej T. K o c i u b a – The World according to the Baruya (review of M. Godelier's <i>Zagadka daru</i> , trans. M. Höffner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011)	260
Krzysztof P o l i t – An «Anachronistic» Issue, and Yet a Burning One (review of K. Hubaczek's <i>Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011)	267
Fr. Wojciech D e r l u k i e w i c z – In Defence of Community (review of Ł. Dominiak's <i>Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej komunitaryzmu</i> , Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010)	272
Rafał C e k i e r a – Pastoral Care «Out of a Suitcase» (review of <i>Polscy migranci w Irlandii: wokół środowiska duszpasterstwa polonijnego. Szkice teologiczne i społeczne</i> , ed. M. Grubka and M. Lisak, Euro Nexus Publishing House–Wydawnictwo Esprit, Kraków–Dublin 2010)	280
B o o k s r e c o m m e n d e d b y E t h o s (M. Łobacz, <i>Wartość ubóstwa w urzeczywistnianiu się osoby</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2011; G.J. Beyer, <i>Recovering Solidarity. Lessons from Poland's Unfinished Revolution</i> , University of Notre Dame Press, Notre Dame 2011; M. Zięba, OP, <i>Nieznane, niepewne, niebezpieczne? Szkic o Europie</i> , Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011; <i>Scriptores. Lublin – drogi wolności: Siła wolnego słowa</i> (2009, No. 36), Janusz Krupski (2011, No. 38), <i>Spotkania</i> (2011, No. 39))	283

REPORTS

Fr. Maciej H u ł a s – Civil Society and Democracy (report on an international conference “The Role of the Civil Society: The Public Sphere as an Extraintitutional Space for the Articulation of the Interests of the Civil Society,” KUL, Lublin, 29-30 March 2011)	291
Fr. Andrzej D o b r z y ń s k i – “Persist in this good work.” Thirty Years of the Activity of the John Paul II Foundation	298
Maria P l e s k a c z y ń s k a – Dimensions of Time (report on a conference “It is TIME to Deal with It!,” KUL, Lublin, 19-20 November 2010)	303
Wiesław S z u t a – Questions about the Human Person (report on an international conference “The Controversy over the Human Person in Modern Philosophy,” Ignatianum, Cracow, 12-13 April 2011)	311
Maciej N o w a k – Bobkowski: A New Reading of His Output (report on a symposium on the 50th anniversary of the death of Andrzej Bobkowski, “A Reading of Bobkowski: A Step Further...,” KUL, Kazimierz nad Wisłą, 10 June 2011)	316
Piotr K a l w i ń s k i – On Values and Valuation in Humanistic Education (report on a seminar “How to Assist Teachers in Communicating Values?,” KUL, Lublin, 8-9 March 2011)	321

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Mirosława C h u d a – High-Class Poverty	327
--	-----

BIBLIOGRAPHY

John Paul II’s and Benedict XVI’s Addresses to the Poor (by Cezary R i t t e r)	331
Notes about the Authors	339
Abstracts	345