ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 121
styczeń-marzec 2018

PIENIĄDZ

W numerze m.in.

Clemens SEDMAK
* Oścień dla ciała?

Jan KŁOS
* „Pokażcie mi monetę podatkową"

Ks. Dariusz DZIADOSZ
* Pieniądz w Biblii

Katarzyna BALBUZA
* Monety cesarza Tytusa

Waldemar CZAJKOWSKI
* Filozofia pieniądza a utopie

Piotr MASIUKIEWICZ
* Piramidy finansowe

John STEPAN
* Pieniądz, cena, wartość
i wymiana

KOLEGIUM REDAKCYJNE
KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS
John CROSBY, Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Hubert ŁASZKIEWICZ, Leszek MĄDZIK, Maciej NOWAK
ks. Sławomir NOWOSAD, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI, Stefan SAWICKI
ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI, William J. SULLIVAN
Andrzej SZOSTEK MIC, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY
KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Mirosława CHUDA, Tomasz, GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
Ferdi McDermott (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Krzysztof ABRISZEWSKI, Małgorzata ADAMSKA-CHUDZIŃSKA, Gerald J. BEYER
Aleksandra DERRA, ks. Stanisław FEL, Piotr GASPARSKI, Wojciech GIZA
Wiesław KACZANOWICZ, Anna LEWICKA-STRZAŁECKA, Ireneusz ŁUĆ
ks. Piotr MAZURKIEWICZ, Monika MARCINKOWSKA, Paweł MARZEC
Jarosław MERECKI SDS, Jerzy ONISZCZUK, Przemysław PARSZUTOWICZ, Irena PYKA
Marek REMBIERZ, Marek SIKORA, Beata SZLUZ, ks. Leon SZOT, Grzegorz SZULCZEWSKI
Emil ŚLĄZAK, ks. Tomasz TUŁODZIECKI, Wilfried VER EECKE, ks. Stanisław WRONKA
Adam ZADROGA, Stefano ZAMAGNI, Tomasz ŻYLICZ

Przygotowanie do druku
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym
publikowanym w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).
Fragmenty artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 700 egz.

ETHOS Rok 31
2018 nr 1(121)

PIENIĄDZ

* Od Redakcji – Moc pieniądza (P.M.) **5**
* JAN PAWEŁ II – O marności bogactw. Medytacje nad Psalmem 49(48) (Rozważania podczas audiencji generalnych, Watykan, 20 X i 27 X 2004) **13**

PIENIĄDZ W KULTURZE ZACHODU

* Clemens SEDMAK – Oścień dla ciała? Ubóstwo i pieniądz w tradycji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (tłum. D. Chabrajska) **21**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-03
* Jan KŁOS – „Pokażcie mi monetę podatkową" (Mt 22,19). Refleksje o naturze pieniądza **46**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-04

PIENIĄDZ RZYMU I JEROZOLIMY

* Ks. Dariusz DZIADOSZ – „Nie wymieniaj przyjaciela za pieniądze ani brata prawdziwego za złoto z Ofiru" (Syr 7,18). Pieniądz w Biblii **67**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-05
* Katarzyna BALBUZA – Monety cesarza Tytusa. Kilka uwag o rzymskim mennictwie restytucyjnym **87**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-06

KONTEKSTY PIENIĄDZA

* Waldemar CZAJKOWSKI – Filozofia pieniądza a utopie **103**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-07

* Szymon WRÓBEL – Możliwość ateizmu a możliwości ateizmu **121**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-08

PIENIĄDZ A ETYKA

* Włodzimierz KACZOCHA – Od separatyzmu do postawy solidarności. Normy etyczne a wolny rynek **149**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-09
* Piotr MASIUKIEWICZ – Piramidy finansowe. Aspekty ekonomiczne oraz etyczne uwarunkowania decyzji klientów **174**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-10
* Agnieszka DRAGAN-PAWLUSIAK – Filantropia jako współczesne narzędzie spekulacji **190**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-11

KU NATURZE PIENIĄDZA

* Flavio FELICE, Enzo DI NUOSCIO – Moneta, mercato, conoscenza e regole **205**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-12
* John STEPAN – Money, Price, Value, and Exchange **221**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-13
* John STEPAN – Pieniądz, cena, wartość i wymiana (tłum. G. Dąbkowski) **242**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-14
* Anna ZACHOROWSKA-MAZURKIEWICZ – Miejsce wymiany niepieniężnej w ekonomii. Studium przypadku nieodpłatnej pracy kobiet **265**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-15

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

* Adrian J. REIMERS – University and the Culture of the Person **281**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-16
* Adrian J. REIMERS – Uniwersytet a kultura osoby (tłum. P. Mikulska) **293**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-17

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Ks. Bronisław JAKUBIEC SDS – W osiemdziesiątą rocznicę święceń... **307**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Ks. Janusz MARIAŃSKI – Czym jest socjologia moralności? (rec. W. Misztal, *Homo ethicus – homo moralis. Marii Ossowskiej koncepcja socjologii moralności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2017) **313**
* Wojciech OLSZAK – Odwieczny problem człowieka (rec. W. Załuski, *Przeciw rozpaczy. O tragicznej wizji świata i sposobach jej przezwyciężania*, Copernicus Center Press, Kraków 2014) **319**
* Propozycje „Ethosu" (C. Sedmak, *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji*, tłum. D. Chabrajska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2018; *Józef Czechowicz. „Poemat o mieście Lublinie". Józef Łobodowski, „Ballada lubelska"*, oprac. J. Cymerman, Wschodnia Fundacja Kultury „Akcent", Lublin 2017; *Linie światła. Wybór wierszy współczesnych poetów lubelskich w tłumaczeniach na języki obce*, red. J. Wach, Wschodnia Fundacja Kultury „Akcent", Lublin 2017) **323**

SPRAWOZDANIA

Paweł GRAD – Zrozumieć rewolucję (Międzynarodowa konferencja „Russian Revolution and the History of Ideas", PAN, Warszawa, 8-10 XI 2017) **329**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Artysta porzuca filozofa. Mahler wobec Nietzschego **333**

BIBLIOGRAFIA

* Maria FILIPIAK – Pieniądz – sprawiedliwość – solidarność. Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2017 **339**
DOI 10.12887/31-2018-1-121-24

* Noty o autorach **361**
* Abstracts **367**
* Contents **387**

OD REDAKCJI

MOC PIENIĄDZA

W zakończeniu swojego klasycznego już dzieła *Filozofia pieniądza* Georg Simmel nazywa pieniądz historycznym symbolem relatywnego charakteru bytu[1]. „Nie istnieje – pisze niemiecki filozof – wyraźniejszy symbol absolutnie dynamicznego charakteru świata niż pieniądz. […] Znaczenie pieniądza polega na tym, że się go wydaje. Gdy spoczywa, to zgodnie ze swoją wartością i znaczeniem przestaje być pieniądzem. […] Żyje w ciągłej alienacji z każdego danego punktu, przez co tworzy biegun przeciwny oraz bezpośrednią negację bytu samego w sobie. […] Życie [społeczne i indywidualne – P.M.] odnalazło […] w pieniądzu zarówno realnie działający nośnik, jak i symbol odzwierciedlający jego formy i dynamikę”[2]. Nawet jeśli nie przyjmujemy Simmelowskiej ontologii, jego ocena fenomenu pieniądza brzmi przekonująco – zdaje się dobrze oddawać odczucie „pędu” naszej cywilizacji, doświadczenie zmienności oraz naszą skłonność do wyrażania wszelkich wartości właśnie za pomocą pieniądza. Nieco mniej radykalnie niż Simmel i w języku innej tradycji myślenia można powiedzieć, że gdyby szukać jednego ludzkiego wynalazku, jednego wytworu człowieka, który odzwierciedlałby możliwie najpełniej jego kondycję, pieniądz jako symbol przygodności ludzkiego bytu czy też – ujmując rzecz na innym poziomie abstrakcji – ludzkiej mocy i słabości, wzajemnej zależności jednostek i wewnętrznego pęknięcia człowieka, byłby propozycją wartą rozważenia.

Pieniądz wydaje się zamiennikiem uniwersalnym i właśnie z uniwersalności płynie jego nadzwyczajna moc wiązania ludzkich pragnień. W ten sposób przedstawia pieniądz Paul Ricoeur, zastanawiając się, dlaczego ów abstrakcyjny znak, uniwersalny pośrednik wyrażający wspólną wartość dóbr będących przedmiotem wymiany, nie jest neutralny wobec sfery moralności[3]. Francuski filozof pisze, że w odniesieniu do pieniądza należałoby mówić właściwie nie

---

[1] Por. G. S i m m e l, *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 486.

[2] Tamże, s. 486-488.

[3] Por. P. R i c o e u r, *L'argent: d'un soupçon à l'autre*, „L'Esprit”, Janvier 2010, https://esprit.presse.fr/article/ricoeur-paul/l-argent-d-un-soupcon-a-l-autre-15596.

o pragnieniach czy pożądaniu (franc. désir), lecz o namiętności (franc. passion): „Pragnienia ograniczają się nawzajem, w namiętności jednostka staje przed swoją pełnią: tylko człowiek może – realnie lub w urojeniu – dążyć do całkowitego spełnienia, które niekiedy nazywa szczęściem. Jeśli jakieś dobro zostanie utożsamione z tą pełnią, przywiązanie do niego staje się totalne”[4]. Właśnie pieniądz, że względu na swoją uniwersalność i związaną z nią nieokreśloną moc nabywania różnych dóbr, jakiej udziela jednostce, może – zdaniem Ricoeura – stać się obiektem angażującym jej całą uwagę i wszystkie siły[5].

Faktycznie pieniądz jednak nie jest uniwersalny – ale człowiek nie wydaje się chętnie z tą myślą godzić. W poświęconym kulturowym próbom wyznaczenia pieniężnego ekwiwalentu wartości osobowych rozdziale przywołanej na wstępie książki Simmel, omawiając problem grzywny za zabójstwo, przytacza taki oto przykład: „U niektórych ludów malajskich słowo na odszkodowanie za zabójstwo oznacza zarazem zmartwychwstanie. Wiąże się to z wyobrażeniem, że wraz z zapłaceniem go dla swych bliskich zabity jakby wstaje z martwych, że luka, która uczyniła jego śmierć, została wypełniona”[6].

Przykład ten – niezależnie od tego, czy wiedza Simmela o „kulturach pierwotnych”[7] była ścisła – wskazuje wymownie na ograniczenia uniwersalności pieniądza. By jednak nie popadać w sprzeczność, może lepiej byłoby powiedzieć, że przykład ów pokazuje, iż pieniądz wprawdzie jest uniwersalny, lecz jedynie w pewnym kontekście czy zakresie, którego granice wciąż napotykamy w codziennym doświadczeniu. Fakt, że żadne pieniądze nie przywrócą do życia naszych zmarłych bliskich, jest dla nas bezpośrednio – i boleśnie – oczywisty. Ostatecznie też nie zdołamy zapomnieć, że nie wszystko można kupić i że tego, co uważamy za najważniejsze, moc pieniądza nie dosięga.

Być może w tym miejscu warto jednak jeszcze przez chwilę zatrzymać się przy mocy pieniądza – nie po to jednak, by ostrzegać przed oddawaniem czci złotym cielcom, lecz by przeciwdziałać pokusie myśli skądinąd prawdziwych, lecz w kontekście codziennego doświadczenia zbyt ogólnych, a czasem zbyt łatwo wypowiadanych. Oczywiście wiemy, że zdrowie jest ważniejsze niż pieniądze i że nie można za nie kupić prawdziwej przyjaźni ani miłości oraz że nie dają one szczęścia. Dobrze jednak, zwłaszcza gdy zdarza się nam żyć we względnym dostatku, opatrywać takie prawdy myślowym przypisem, wyrażającym świadomość cierpienia na przykład tych, których nie stać na leczenie i opiekę, tych, którzy codziennie, pracując ponad siły, „służą ma-

[4] Tamże. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – P.M.
[5] Por. tamże.
[6] S i m m e l, dz. cyt., s. 331.
[7] Tamże, s. 329.

monie" – jedni, aby w ogóle przeżyć, inni, aby żyć możliwie godnie i nie zsunąć się na margines swoich wspólnot – bądź tych, którzy nie marzą nawet o przyjaciołach i gotowi są zapłacić za jakiekolwiek towarzystwo. Pieniądz bowiem to zamiennik także w tym sensie, że gdy „prawdziwe" dobra okazują się niedostępne, niekiedy pozwala człowiekowi uzyskać ersatze, które łagodzą ciężar egzystencji, pozwalają przetrwać sytuację kryzysową czy uczynić krok ku temu, co autentyczne.

Moc pieniądza można również opisać jako moc łączenia i rozdzielania, włączania jednostek w tkankę społeczeństwa i ich wykluczania. Tę własność pieniądza ukazuje Ricoeur, analizując ukryty aspekt pojęcia ceny: „Cena wynika z rywalizacji pożądań skierowanych ku dobrom oferowanym apetytom wszystkich; stąd «wielkość» uzyskanych dóbr nosi znamię niezaspokojenia pragnień innych. Najmniejsza nawet wymiana skrywa zatem okrutną rozgrywkę, na początku której wydaje się, że uczestniczą w niej jedynie wolność odstąpienia czegoś przez jedną osobę oraz wolność dokonania wyboru przez drugą. Na tle prostego gestu kupna i sprzedaży zarysowuje się wykluczenie niewidzialnej osoby trzeciej"[8].

Czym zatem jest pieniądz? Prostym narzędziem pozwalającym wymieniać niewspółmierne dobra, instrument kształtowania tkanki społecznej czy coś na kształt czarodziejskiej różdżki, która głupca zamienia w mędrca, żabę w księcia, a żebraka w króla? Symbol ludzkiej kondycji lub metafora cywilizacji czy po prostu praktyczny wynalazek? Zarzewie wojen czy środek pozwalający w sposób pokojowy rozwiązywać konflikty? Źródło dobra czy zła? Zwykła moneta, która oczywiście ma dwie strony, czy obosieczny miecz? Opisy pieniądza, związane z nim metafory, oceny jego znaczenia i funkcji, a także związane z nim pytania można by mnożyć. Eric Lonergan, ekonomista i finansista o zainteresowaniach filozoficznych, pisze: „Jedną z kłopotliwych własności pieniądza […] jest to, że został stworzony z niczego. Odczuwamy poznawczy niepokój na myśl, że coś, co powstaje tak łatwo i co samo w sobie nie ma żadnej wartości (ani nawet fizycznej postaci), może być tak ważne i cenne"[9]. Własność ta, jedna z wielu kłopotliwych, ma szczególny metafizyczny ładunek, a niepokój z nią związany nie wydaje się jedynie niepokojem poznawczym. Tworzenie z niczego nawet w tym sensie, w jaki tworzymy pieniądz – przyjmując raczej funkcję demiurga niż Stwórcy – okazuje się dla człowieka bardzo trudne, niełatwo mu bowiem zachować dystans wobec własnej mocy. Ta moc też ma inne oblicza: na przykład wolności – być może również ograniczonej, a często i złudnej, ale jakże pociągającej – czy władzy nad innymi ludźmi, którą „daje" pieniądz…

[8] R i c o e u r, dz. cyt.

[9] E. L o n e r g a n, *Money (The Art of Living)*, Routlegde, Abingdon–New York 2014, s. 3.

Po naukę, w jaki sposób ów dystans zachować, można udać się do wielu mistrzów reprezentujących różne tradycje. Ich nauki są jednak podobne i można je streścić w zaleceniu praktykowania ducha umiaru. W cytowanym eseju Ricoeur przypomina rady, jakich w innym nieco kontekście udzielał św. Paweł w Pierwszym liście do Koryntian: „Trzeba więc, aby ci […], którzy nabywają, [tak żyli, jakby] nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali. Przemija bowiem postać tego świata" (1 Kor 7,29-31)[10].

Św. Paweł sugeruje tutaj pewne rozdwojenie w postępowaniu, życie „tak jakby". Paradoksalnie, to swoiste „udawanie" nie jest zachowaniem fałszywym, lecz odpowiada prawdzie o rzeczywistości – w przypadku Apostoła jest to rzeczywistość „czasów ostatecznych". Motyw rozdwojenia, potraktowany jednak nieco inaczej, odnajdujemy także w niewielkim dziełku Pascala *Rozprawa o kondycji możnych*[11]. Francuski filozof doradza w niej tytułowym możnym, ludziom bogatym i znajdującym się u władzy, a przy tym najczęściej dobrze urodzonym, przeprowadzenie eksperymentu myślowego: „Aby osiągnąć prawdziwą świadomość swego stanu, rozważ go w takim obrazie. Burza rzuciła jakiegoś człowieka na nieznaną wyspę, gdzie mieszkańcy silili się właśnie odnaleźć swego króla, który zaginął. Że ów człowiek z ciała i oblicza podobny był wielce do tego króla, wzięli go za niego i za takiego uznał go też cały lud. Ów zrazu nie wiedział, co począć, ale w końcu zgodził się ze swym dobrym losem"[12].

Bohater Pascalowskiej opowieści ani nie zapomniał, kim jest, ani nie okłamywał się, że królestwo to jego własność: „Tak więc miał podwójną świadomość: jedną, mocą której działał jak król; drugą, w której uznawał swój stan faktyczny oraz to, że jedynie przypadek dał mu miejsce, które zajmował"[13]. W podobnym położeniu znajdują się wszyscy „możni" – a zapewne i my wszyscy, jakakolwiek byłaby nasza „moc". „Nie wyobrażaj sobie – zwraca się myśliciel do swojego czytelnika – aby mniejszym był przypadek, mocą którego posiadasz swoje bogactwa, niż ów, przez który tamten człowiek stał się królem"[14]. Filozof wyjaśnia dalej, że sytuacji nie zmienia dziedziczenie tytułów i dóbr – źródłem bowiem wszystkich wydarzeń, które złożyły się na ich uzyskanie, nie jest „jakieś naturalne prawo"[15], lecz splot okoliczności i ludzka wola, której postanowienia ostatecznie dopuszcza Bóg.

---

[10] Por. R i c o e u r, dz. cyt.

[11] Zob. B. P a s c a l, *Rozprawa o kondycji możnych*, tłum. T. Boy-Żeleński, w: tenże, *„Myśli". „Rozprawa o kondycji możnych". „Modlitwa o dobry użytek chorób". „Rozprawa o namiętnościach miłości"*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 277-281.

[12] Tamże, s. 277.

[13] Tamże.

[14] Tamże.

[15] Tamże.

Ciekawa jest rola, jaką w swojej argumentacji Pascal przyznaje postaci Boga: w pierwszej części *Rozprawy*… nie jest On ukazany jako dawca bogactw, lecz jako ktoś, kto dopuszcza zaistnienie przypadku, wskutek którego człowiek wchodzi w ich posiadanie. W części trzeciej, w której zawarte zostały również wskazówki praktyczne, filozof wyjaśnia kondycję człowieka możnego, porównując go do Boga. Równocześnie za pomocą tego samego porównania, sugerującego podobieństwo człowieka i Boga, unaocznia różnicę między nimi i zdaje się zapowiadać cel, ku któremu będzie prowadził czytelnika: „Bóg jest otoczony ludźmi pełnymi pobożności, którzy proszą Go o dobra miłosierdzia będące w Jego mocy; jest też w istocie Królem Miłosierdzia. Tak samo ty jesteś otoczony garścią osób, nad którymi na swój sposób władasz. Ci ludzie są pełni pożądliwości. Proszą cię o przedmioty pożądliwości. Pożądliwość wiąże ich do ciebie. Jesteś tedy w istocie królem pożądliwości; twoje królestwo jest niewielkie, ale jesteś w tym równy najwspanialszym królom ziemi”[16]. Pascal doradza człowiekowi, by wobec takiej sytuacji działał zgodnie z wiedzą o swoim naturalnym stanie, nie uciekał się do przemocy i nie traktował ludzi surowo: „Zadowól ich słuszne pragnienia, znajdź przyjemność w tym, aby czynić dobro, wspomagaj ich, ile zdołasz, a będziesz działał jak prawdziwy król pożądliwości”[17].

W tym miejscu czytelnik może zacząć się zdumiewać, że droga jest tak banalna, albo – niczym bogaty młodzieniec opisany w Ewangelii według św. Marka – stwierdzić, że żyje właśnie tak, jak zaleca filozof (por. Mk 10,20). Ten jednak odpowiada mu, żeby nie łudził się, iż wystarczy sama praktyka umiaru: „To, co ci mówię, nie sięga daleko; jeśli poprzestaniesz na tym, zgubisz się niechybnie, ale zgubisz się jak godny człowiek”[18]. Aby się uratować, ocalić duszę, trzeba odrzucić królestwo pożądliwości i „dążyć do owego królestwa miłości, gdzie wszyscy poddani oddychają jedynie miłości i pragną jedynie dóbr miłości”[19]. I na tym Pascal – w charakterystyczny dla siebie sposób – poprzestaje, zadowolony, że przez ukazanie człowiekowi prawdy o jego kondycji niejako powstrzymał go przed przekroczeniem progu zła. *Rozprawa*... została zakończona, nie powiedziano nam nic więcej ani o królestwie miłości („inni niż ja wskażą ci do niego drogę”[20]), ani o Królu Miłosierdzia.

Filozof zakończył swoją pracę, jego czytelnicy dopiero ją rozpoczynają. Niektórzy z nas zapewne szukają przewodników – lub własnej drogi – do królestwa, którego nie możemy poddać mocy pieniądza. Jak się w takim królestwie – czymkolwiek by ono było – odnaleźć? Być może nie jest im ono

[16] Tamże, s. 280.
[17] Tamże.
[18] Tamże.
[19] Tamże, s. 281.
[20] Tamże.

całkiem obce i, częściej niż są tego świadomi, doświadczają jego istnienia w codzienności. A ponieważ zrozumieli coś z rządzących nim praw, być może wiedzą, jak postępować z naszym „tworem z niczego", jakim jest pieniądz.

P.M.

JAN PAWEŁ II

O MARNOŚCI BOGACTW
MEDYTACJE NAD PSALMEM 49(48)

„Ethos” 31(2018) nr 1(121) 13-17

JAN PAWEŁ II

O MARNOŚCI BOGACTW
Medytacje nad Psalmem 49(48)*

Nasze medytacje nad Psalmem 49(48) podzielimy na dwa etapy, podobnie jak czyni to liturgia nieszporów, w której występuje on w dwóch częściach. Obecnie zwięźle omówimy pierwszą z nich, której przedmiotem, podobnie jak w Psalmie 73(72), jest sytuacja niedostatku. Sprawiedliwy musi stawić czoło „dniom niedoli”, ponieważ „otacza go złość podstępnych”, którzy „chełpią się ogromem swego bogactwa” (por. Ps 49(48),6-7).

Wniosek, do którego dochodzi sprawiedliwy, sformułowany jest jako swoiste przysłowie – odnajdziemy je również w końcowej części Psalmu. W jasny sposób wyraża ono główne przesłanie utworu poetyckiego: „Człowiek nie będzie zawsze żył w dostatku, równy jest bydlętom, które giną” (w. 13). Inaczej mówiąc, „ogrom bogactwa” nie przynosi korzyści, przeciwnie, lepiej żyć w ubóstwie i jedności z Bogiem.

Wydaje się, że w przysłowiu pobrzmiewa echo surowego głosu starożytnego mędrca biblijnego, Eklezjastesa, czyli Koheleta, który opisał przeznaczenie, z pozoru takie samo, wszelkiego żywego stworzenia. Jest nim śmierć, ukazująca bezcelowość gorączkowej pogoni za dobrami ziemskimi: „Jak wyszedł z łona swej matki, tak nagi powróci – jak przyszedł, i nie wyniesie ze swej pracy niczego, co mógłby w ręku zabrać ze sobą. [...] Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego [...]. Wszystko idzie do jednego miejsca” (Koh 5,14; 3,19-20).

W głębokiej nieświadomości żyje człowiek, który łudzi się, że uniknie śmierci, gorączkowo gromadząc dobra materialne; nie bez powodu Psalmista czyni tu odniesienie do „nierozumnego” zwierzęcia.

---

* Jan Paweł II, Rozważania podczas audiencji generalnych (Watykan, 20 X i 27 X 2004). Tekst publikujemy za: „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 26(2005), nr 3, s. 33-35. Tytuł pochodzi od redakcji.

Temat ten zgłębiany będzie potem we wszystkich kulturach i rozważany we wszystkich rodzajach duchowości, a jego istotę wyrazi w sposób definitywny Jezus, mówiąc: „Uważajcie i strzeżcie się wszelkiej chciwości, bo nawet gdy ktoś ma [wszystkiego] w nadmiarze, to życie jego nie zależy od jego mienia" (Łk 12,15). Po czym opowiada słynną przypowieść o nierozumnym bogaczu, który gromadzi nieprzebrane dobra, nieświadomy, że śmierć zastawia na niego sidła (por. Łk 12,16-21).

Głównym motywem pierwszej części Psalmu jest właśnie złudzenie, któremu ulega serce bogacza. Jest on przekonany, że potrafi „kupić sobie" również śmierć, niejako ją przekupując w taki sam sposób, w jaki zdobył wszystko inne, a więc sukces, panowanie nad innymi w środowisku społecznym i politycznym, bezkarność w nadużywaniu władzy, sytość, wygodę i przyjemności.

Jednak Psalmista bez wahania określa te roszczenia jako głupie. Używa słowa mającego również znaczenie finansowe – „wykup": „Nikt przecież nie może samego siebie wykupić ani nie uiści Bogu ceny za siebie należnej. Nazbyt jest kosztowne wyzwolenie duszy, i nigdy mu na to nie starczy, aby żyć wiecznie i nie ulec zagładzie" (Ps 49(48),8-10).

Bogacz, przywiązany do swej olbrzymiej fortuny, jest przekonany, że uda mu się zapanować również nad śmiercią, podobnie jak podporządkował sobie wszystko i wszystkich dzięki pieniądzom. Jednak niezależnie od tego, jak wielką sumę gotów jest ofiarować, jego ostateczny los jest nieuchronny. Jak wszyscy bowiem ludzie, bogaci lub biedni, mądrzy albo głupi, znajdzie się w grobie, tam gdzie skończyli również możni, i pozostawi na ziemi umiłowane złoto i dobra, które bałwochwalczo uwielbiał (por. tamże, w. 11-12).

Jezus zadaje następnie słuchaczom niepokojące pytanie: „Co da człowiek w zamian za swoją duszę?" (Mt 16,6). Żadna wymiana nie jest możliwa, ponieważ życie jest darem Boga, a „w Jego ręku tchnienie wszystkiego, co żyje, i duch każdego ciała ludzkiego" (Hi 12,10).

Pośród komentarzy Ojców Kościoła do Psalmu 49(48) na szczególną uwagę zasługują rozważania św. Ambrożego, który pogłębia jego sens i poszerza wizję, nawiązując do początkowego wezwania Psalmisty: „Słuchajcie tego, wszystkie narody, nakłońcie ucha, wszyscy mieszkańcy ziemi" (Ps 49(48),2).

Starożytny biskup Mediolanu komentuje: „Właśnie tu, na początku, rozpoznajemy głos Zbawiciela Pana, który powołuje ludy, by wstępując do Kościoła, wyrzekły się grzechu, opowiedziały za prawdą i uznały korzyści płynące z wiary"[1]. Zresztą „wszystkie serca różnych pokoleń ludzkich były zatrute jadem węża, a sumienie ludzkie, zniewolone grzechem, nie było w stanie go odrzucić"[2].

[1] Św. A m b r o ż y, *Commento a dodici Salmi*, nr 1, w: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, t. 8, Città Nuova, Milano–Roma 1980, s. 253.

[2] Tamże.

Dlatego Pan „z własnej inicjatywy obiecuje przebaczenie w swym wielkodusznym miłosierdziu, by winowajca nie odczuwał więcej lęku, lecz, w pełni świadomy, z radością spieszył ofiarować swoją służbę dobremu Panu, który potrafił przebaczyć grzechy i nagrodzić cnoty”[3].

W tych słowach Psalmu słyszymy echo ewangelicznego zaproszenia: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie na siebie moje jarzmo” (Mt 11,28). Ambroży mówi dalej: „Jak człowiek, który przyjdzie odwiedzić chorych, jak lekarz, który przyjdzie leczyć nasze bolesne rany, On mówi nam o lekarstwie, aby ludzie słyszeli Go dobrze i wszyscy z ufnością spieszyli, by zostać uzdrowieni. [...] Wzywa wszystkie ludy do źródła mądrości i poznania, wszystkim obiecuje odkupienie, by nikt nie żył w udręce i nikt nie żył w rozpaczy”[4].

[…]

Dziś w liturgii nieszporów spotykamy ponownie Psalm 49(48), o charakterze mądrościowym. Odczytaliśmy teraz jego drugą część (w. 14-21). Podobnie jak pierwsza część (por. w. 1-13), którą już omawialiśmy, również i ten fragment Psalmu potępia bałwochwalczy kult bogactwa i związane z nim złudzenia. To jedna z pokus, na które stale jest wystawiona ludzkość: przywiązując się mocno do pieniędzy, których moc uważa za niezwyciężalną, człowiek łudzi się, że może „przekupić również śmierć”, oddalając ją od siebie.

W rzeczywistości pojawiająca się nagle śmierć pozbawia wszelkich iluzji, usuwa wszelkie przeszkody, upokarza tego, kto ufność pokłada w sobie (por. w. 14), i przenosi w zaświaty bogatych i biednych, władców i poddanych, głupich i mądrych. Psalmista tworzy sugestywny obraz, w którym przedstawia śmierć jako pasterza prowadzącego silną ręką stado przekupnych stworzeń (por. w. 15). Psalm 49(48) proponuje nam zatem realistyczną i surową medytację nad śmiercią, nieodwołalnym i nieuchronnym kresem ludzkiej egzystencji.

Często staramy się na wszelkie sposoby zapominać o tej rzeczywistości, odsuwając myśl o niej. Jednakże trud ten jest nie tylko bezużyteczny, ale i niestosowny. Refleksja nad śmiercią jest owocna, ponieważ relatywizuje wiele drugorzędnych spraw, którym nadaliśmy niestety wartość absolutną, takich jak właśnie bogactwo, sukces i władza. Dlatego też Syrach, jeden z mędrców Starego Testamentu, napomina: „We wszystkich swoich sprawach pamiętaj o swym końcu, a nigdy nie zgrzeszysz” (Syr 7,36).

Ale oto następuje w Psalmie decydujący zwrot. Pieniądz nie ma mocy „wykupić nas” od śmierci (por. Ps 49(48),8-9), jest jednak ktoś, kto może wybawić

[3] Tamże.

[4] Tamże, nr 2, s. 253-255.

nas od tej mrocznej i dramatycznej perspektywy. Mówi bowiem Psalmista: „Lecz Bóg wyzwoli moją duszę z krainy umarłych” (w. 16).

I tak otwiera się przed sprawiedliwym perspektywa nadziei i nieśmiertelności. Na pytanie postawione na początku Psalmu: „Dlaczego miałbym się trwożyć?” (w. 6), pada teraz odpowiedź: „Nie martw się, gdy ktoś się wzbogaci” (w. 17).

Kiedy sprawiedliwy, ubogi i upokorzony na ziemi, dochodzi do ostatecznego kresu życia, nie posiada żadnych dóbr, nie może zapłacić okupu, by powstrzymać śmierć i uniknąć jej nieubłaganego uścisku. Ale oto niespodziewanie sam Bóg wpłaca okup i uwalnia z rąk śmierci tego, kto w Niego wierzy, ponieważ On jeden może zwyciężyć śmierć, bezlitosną wobec ludzkich stworzeń.

Dlatego Psalmista zachęca, by „nie martwić się” i nie zazdrościć bogaczowi, który z coraz większą arogancją pochlebia samemu sobie (por. tamże), ponieważ w momencie śmierci zostanie pozbawiony wszystkiego, nie będzie mógł zabrać ze sobą ani złota, ani srebra, ani sławy, ani sukcesu (por. w. 18-19). Natomiast człowieka wiernego Pan nie opuści i ukaże mu „ścieżkę życia, pełnię radości przy sobie i wieczne szczęście po swojej prawicy” (Ps 16(15),11).

Tak więc mądrościową medytację Psalmu 49(48) możemy zakończyć słowami Jezusa, który ukazuje nam prawdziwy skarb, będący wyzwaniem dla śmierci: „Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi, gdzie mól i rdza niszczą i gdzie złodzieje włamują się i kradną. Gromadźcie sobie skarby w niebie, gdzie ani mól, ani rdza nie niszczą i gdzie złodzieje nie włamują się i nie kradną. Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje” (Mt 6,19-21).

Nawiązując do słów Chrystusa, św. Ambroży w swym komentarzu do Psalmu 49(48) wyraźnie i stanowczo mówi, jak znikome są bogactwa: „Są to wszystko rzeczy nietrwałe i odchodzą szybciej, niż przyszły. Skarb tego rodzaju jest tylko mrzonką. Budzisz się, i już go nie ma, ponieważ człowiek, który zdoła uwolnić się od upojenia tym światem i zdobyć trzeźwość cnoty, gardzi tym wszystkim i nie przypisuje pieniądzom żadnej wartości”[5].

Biskup Mediolanu zachęca następnie, byśmy nie ulegali naiwnie urokowi bogactw i ludzkiej chwały: „Nie martw się, nawet gdy usłyszysz, że wzrosła niebywale chwała jakiegoś potężnego rodu! Naucz się patrzeć uważnie i głęboko, a zobaczysz, że jest pusta, jeśli nie zawiera w sobie okruszyny pełni wiary”[6]. Zanim bowiem przyszedł Chrystus, człowiek był zrujnowany i żył w pustce: „Rujnujący upadek starożytnego Adama uczynił w nas spustoszenie, ale napełniła nas łaska Chrystusa. On ogołocił samego siebie, aby nas napełnić

[5] Tamże, nr 23, s. 275.

[6] Tamże.

i aby w ciele człowieka zagościła pełnia cnoty”[7]. Św. Ambroży kończy, mówiąc, że właśnie dlatego teraz, wraz ze św. Janem, możemy wołać: „Z Jego pełności wszyscy otrzymaliśmy – łaskę po łasce” (J 1,16)[8].

[7] Tamże.
[8] Por. tamże.

PIENIĄDZ W KULTURZE ZACHODU

„Ethos” 31(2018) nr 1(121) 21-45
DOI 10.12887/31-2018-1-121-03

Clemens SEDMAK

OŚCIEŃ DLA CIAŁA?
Ubóstwo i pieniądz w tradycji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*

Kwestia progu wystarczalności oraz przyzwoitości okazuje się probierzem sposobu, w jaki jednostki, ale również instytucje kościelne odnoszą się do własności i majątku. Ubóstwo stanowi oścień dla ciała, służąc zarazem jako moralne zwierciadło społeczeństwa, troska o ubogich ogranicza bowiem rozwój, do którego jesteśmy uprawnieni. Pismo Święte opisuje ten oścień dla ciała obłudnego człowieka czy też rozrzutnego społeczeństwa w inny sposób – poprzez teologiczne uzasadnienie życia moralnie dobrego.

Kwestia ducha światowości stanowi nieustanne wyzwanie dla Kościoła na świecie. Rzeczywistość ubóstwa wskazuje na potrzebę stawiania pytań o relację między Kościołem a światem, między Kościołem a władzą, Kościołem a bogactwem. Zawsze obecna jest pokusa, by „nie widzieć” i „nie słyszeć” (por. Mt 11,15). Zawsze obecna jest pokusa, by myśleć o Kościele jako o róży bez kolców. Kościół pozbawiony tych, którzy „nie mają”, może stać się atrakcyjny dla tych, którzy „mają”, ponieważ ubóstwo stanowi oścień dla ciała tych, którzy „mają”, i to nie tylko w delikatnym sensie duchowego przypomnienia o wartości jałmużny i zasadności postawy wdzięczności, ale w bardziej surowym i ścisłym sensie teorii własności. Pierwsza encyklika społeczna, *Rerum novarum*, podsumowywała nauczanie Kościoła w tej kwestii. Chociaż istnieje prawo do własności prywatnej, prawo to nie ma charakteru absolutnego: „Człowiek nie powinien rzeczy zewnętrznych uważać za własne, lecz za wspólne, mianowicie, ażeby łatwiej z nich udzielał innym będącym w potrzebie”[1]. Zdaniem św. Tomasza z Akwinu prawo naturalne zaleca, by posiadanie wszystkich rzeczy było wspólne, chociaż nie oznacza to, że prawo

* Niniejszy tekst obejmuje fragmenty czwartego rozdziału książki Clemensa Sedmaka *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji* (zob. C. S e d m a k, *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji*, tłum. D. Chabrajska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2018, s. 178-239). Tytuł pochodzi od redakcji.

Redakcja kwartalnika „Ethos” wyraża podziękowanie Instytutowi Wydawniczemu Pax oraz wydawnictwu Orbis Books za zgodę na przedruk niniejszego fragmentu.

[1] L e o n XIII, Encyklika o kwestii robotniczej *Rerum novarum*, nr 19, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan SCJ, L. Dyczewski OFM Conv., A. Stanowski, Fundacja Jana Pawła II–Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym–Lublin 1987, cz. 1, s. 51. Doniosłość posiadania własności prywatnej została podkreślona w początkowych rozdziałach encykliki.

naturalne nakazuje, by wszystkie rzeczy były rzeczami wspólnymi. Może istnieć własność prywatna, ale powinna to być własność ustanowiona przez prawo pozytywne; posiadanie własności nie jest przeciwne prawu naturalnemu, lecz stanowi jego uzupełnienie[2]. W przypadku skrajnej potrzeby powszechne przeznaczenie dóbr, oparte na prawie naturalnym, poprzedza zatem roszczenie do własności prywatnej. Z chrześcijańskiego punktu widzenia gromadzenie jakiegokolwiek bogactwa jest moralnie niedopuszczalne, jeśli istnieją ludzie, których podstawowe potrzeby nie zostają zaspokojone. Twierdzenie to niesie z sobą głębokie zaangażowanie w tradycję chrześcijańskiego nauczania społecznego, ugruntowaną zarówno w Piśmie Świętym, jak i w pismach wczesnochrześcijańskich.

Helen Rhee streszcza to wyzwanie, formułując następującą zasadę: „Troska o zaspokojenie potrzeb innych musi poprzedzać akumulację nadwyżki stanu posiadania. [...] Nie mamy «prawa naturalnego» do gromadzenia bogactwa, z wyjątkiem tego, co nam potrzeba, żebyśmy byli samowystarczalni i żeby panowało ogólne zadowolenie”[3]. Trudno byłoby znaleźć argumenty pozwalające odeprzeć to wyzwanie, postawiona teza jest bowiem silna i ma liczne implikacje. Wskazuje, że własność, która przekracza próg „wystarczalności” (czy też „przyzwoitości”), podpada pod jurysdykcję innego wzorca uzasadnienia. Pierwsze wyzwanie polega na tym, by wskazać i zdefiniować ów próg: „wystarczająco – czyli ile?”. W języku szwedzkim występuje piękne słowo „lagom”, oznaczające „to, co wystarcza”. Pojęcie „lagom” określa właśnie „dokładnie tyle, ile trzeba”, „dokładną ilość”, „na północ od wystarczalności, ale ciągle na południe od nadmiaru”[4]. Gdzie zatem leży „granica «lagom»” w przypadku różnych rodzajów własności, jaką posiadamy – na przykład butów? Niewątpliwie jest to oścień dla ciała, wyzwanie o charakterze stałym, które domaga się regularnego monitorowania. W kontekście zaangażowania na rzecz Kościoła ubogich pytanie to dotyczy zarówno gospodarstw domowych chrześcijańskich rodzin, jak i instytucji chrześcijańskich.

Druga trudność łączy się z wyraźnym zarysowaniem naszych powinności. Już na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku Peter Singer twierdził w swoim znanym eseju, że wobec faktu, iż tak wielu ludzi żyje w nędzy,

---

[2] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, 2-2, q. 66, a. 2, ad. 1, t. 18, *Sprawiedliwość*, tłum. F.W. Bednarski OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn, 1970, s. 133. Zob. też: A.H. C h r o u s t, R.J. A f f e l d t, *The Problem of Private Property according to St. Thomas Aquinas*, „Marquette Law Review” 1950-1951, t. 34, nr 3, s. 151-182.

[3] H. R h e e, *Loving the Poor, Saving the Rich: Wealth, Poverty and Early Christian Formation*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2012, s. 193n.

[4] Zob. A. A t k i s s o n, *The lagom Solution*, w: *Less Is More: Embracing Simplicity for a Healthy Planet, a Caring Economy and Lasting Happiness*, red. C. Andrews, W. Urbanska, New Society Publishers, Gabriola Island, British Columbia, 2010, s. 101-106.

spoczywa na nas obowiązek moralny wyrzeczenia się wszystkiego, co nie jest nam absolutnie niezbędne. Jeśli możemy ocalić czyjeś życie, nie rezygnując z żadnego porównywalnego doń dobra moralnego, to mamy powinność życie to ocalić[5]. Jeśli zgodzimy się z tą zasadą, implikacje naszej zgody okażą się głębokie i nie pozwolą na niekonieczne wydatki.

Kwestia progu wystarczalności oraz przyzwoitości okazuje się probierzem sposobu, w jaki jednostki, ale również instytucje kościelne odnoszą się do własności i majątku. Mamy tu między innymi do czynienia z przesłaniem, które mówi, że ubóstwo stanowi oścień dla ciała, służąc zarazem jako moralne zwierciadło społeczeństwa, troska o ubogich ogranicza bowiem rozwój, do którego jesteśmy uprawnieni. Pismo Święte opisuje ten oścień dla ciała obłudnego człowieka czy też rozrzutnego społeczeństwa w inny sposób – poprzez teologiczne uzasadnienie życia moralnie dobrego: jako repozytorium przykazań i zasad, źródło przykładów zachowań moralnie dobrych czy propozycję eschatologicznej wizji przyszłego dobra[6].

Ubóstwo jest czworaką prowokacją: moralną, duchową, społeczną i materialną. Ubóstwo kłuje i prowokująco drażni standardy moralne w odniesieniu do moralnej kondycji społeczeństwa, każąc nam stawiać sobie pytanie, co złego jest w systemie społecznym, jeśli pozwala on na utrzymywanie się w nim ubóstwa. Stanowi też wyzwanie moralne dla sposobu życia konkretnego człowieka, zmuszając go do zastanowienia się, czy można nazwać moralnie dobrym życie prowadzone w otoczeniu ubóstwa. Ubóstwo stanowi duchową prowokację, ponieważ zmusza ludzi, by opowiedzieli się po jakiejś stronie, by zajęli wobec niego stanowisko. Prowokacja to zaś fenomen wywołujący reakcję, zmuszający ludzi, by weszli w tryb reagowania. Taki właśnie jest mechanizm oddziaływania ubóstwa; nie uznaje ono przestrzeni moralnie neutralnych, nie pozwala na tak zwaną niewinność ani jej nie toleruje. Pojęcie intelektualnej i moralnej prawości, kultywowanej w uprzywilejowanym odosobnieniu, w „wieży z kości słoniowej", nie da się pogodzić z postawą obojętności wobec ubóstwa, które otacza dostatek.

Prowokacyjna siła ubóstwa zostaje w Ewangelii wzmocniona dzięki podstawowej praxis Jezusa, polegającej na opowiadaniu się po stronie ubogich. „Podstawowa praxis" oznacza, że istnieje pewna wzorcowa forma życia, która otwiera nowe możliwości dla wyobraźni społecznej. Podstawowa praxis Jezusa pozostawia nas z poczuciem nieodwracalności braku zdecydowania[7]. Z impli-

---

[5] Por. P. S i n g e r, *Famine, Affluence and Morality*, „Philosophy and Public Affairs" 1(1972) nr 3, s. 231. Zob. też: tamże, s. 229-243.

[6] Por. W.M. B a i l e y, *„I was hungry..." – The Bible and Poverty*, „Journal of Presbyterian History" 59(1981) nr 2, s. 182n. Zob. też: tamże, s. 181-196.

[7] Por. O. D a v i e s, *Theology of Transformation*, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 205. Mary Gordon stawia pytania otwarte, które nigdy nie znikną, a swoją książkę poświęconą

kacjami tej praxis od samego początku zmagali się autorzy wczesnochrześcijańscy. Trzy główne fragmenty Ewangelii, które najczęściej wykorzystywali w swoich pismach, rozwijając nauczanie na temat ubóstwa, to opis spotkania Jezusa z bogatym młodzieńcem, opis Sądu Ostatecznego w Ewangelii Mateuszowej (zob. Mt 25,31-46) z jego wyraźnym przesłaniem: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25,46), i przypowieść o bogaczu i ubogim Łazarzu z Ewangelii według św. Łukasza (zob. Łk 16,19-31). Fragmenty te nie mówią o ubóstwie jako ideale ascetycznym, lecz o potrzebie solidarności z ubogimi, co oznacza „rewolucję w wyobraźni społecznej"[8]. Ubodzy nie zostają wybrani dlatego, że ubóstwo jest cenne samo w sobie, ale dlatego, że Bóg odczuwa szczególną bliskość wobec tych, którzy są bezbronni. To zaś więcej mówi o Bogu niż o istocie ubóstwa[9]. Ubóstwo może stać się środkiem do tego, by znaleźć się bliżej Boga, ponieważ zachęca do pokładania ufności w Nim już ze względu na prosty fakt naszej absolutnej zależności. Pierwsze z błogosławieństw: „Błogosławieni ubodzy w duchu" (Mt 5,3), można odczytać jako przesłanie o niepodzielonym sercu, o sercu skupionym na Bogu i wyłącznie na Bogu, o sercu otwartym, którego nie wypełniają inne troski stojące między człowiekiem a Bogiem. Jest też specjalne błogosławieństwo dla tych, którzy „łakną i pragną" (Mt 5,6) i dla tych, którzy „teraz głodują" (Łk 6,21), a zatem pozostają otwarci na to, co dać może jedynie Bóg. Ubóstwo stanowi epistemiczne uprzywilejowanie w tym sensie, że jest stanem negatywnym, który sprawia, że ludzie łakną przemienienia. Nasycenie nie jest sytuacją, która wywołuje głód czy pragnienie. Trudno łaknąć sprawiedliwości, jeśli nieustannie doświadczamy życia sytego. W tym sensie ubóstwo można postrzegać jako warunek, który niesie z sobą potencjalność wyzwolenia osoby, umożliwienia jej podążania za Jezusem w sposób podobny do tego, w jaki uczniowie porzucali (przynajmniej w pewnym sensie) swoje społeczno-ekonomiczne bezpieczeństwo, by za Nim pójść. Ubóstwo samo w sobie nie stanowi wartości, a raczej formę życia, która może prowadzić do duchowego bogactwa i do duchowej siły. Analogicznie bogactwo nie jest postrzegane jako wewnętrzne zło, ale jako uwarunkowanie społeczne, które ma w sobie potencjalność niszczenia bądź budowania dobra wspólnego.

---

zmaganiom z Ewangelią zamyka trzema z nich: „Dlaczego płaczesz?"; „Czego szukasz?" i „Kim – jak twierdzisz – jestem?", wprowadzając je za pomocą prostego zdania: „Angażują mnie następujące pytania, na które nie sposób udzielić ostatecznych odpowiedzi" (M. G o r d o n, *Reading Jesus: A Writer's Encounter with the Gospels*, Pantheon Books, New York 2009, s. 205).

[8] P. B r o w n, *Poverty and Leadership in the Later Roman Era: The Menahem Stern Jerusalem Lectures*, Brandeis University Press, Hanover, New Hampshire, 2002, s. 1.

[9] Por. D. S e n i o r, *Religious Poverty and the Ministry of Jesus*, „American Benedictine Review" 26(1975) nr 2, s. 173. Zob. też: tamże, s. 169-179.

Zagadnienia bogactwa i ubóstwa wielokrotnie podejmowano w pismach wczesnochrześcijańskich. Stały się one w ten sposób źródłem pierwszej, niezwykle pouczającej „debaty" dotyczącej ubóstwa. Pierwsza debata na dany temat jest zawsze ważna i można ją porównać do pierwszego zdania w książce, które równoznaczne jest z ustanowieniem pewnej umowy, swoistego „kontraktu" między autorem a czytelnikiem[10]. Na podobnej zasadzie pierwsze debaty na ważne tematy dostarczają istotnych punktów odniesienia, ustanawiają umowy dotyczące interpretacji. Przyjrzyjmy się zatem pewnym aspektom tych pierwszych debat na temat ubóstwa i Kościoła.

Wczesnochrześcijańskie teksty na temat bogactwa i ubóstwa należy odczytywać i analizować w kontekście realiów, także realiów gospodarczych, imperium rzymskiego[11] i jego gospodarki, która miała charakter preindustrialny (jego mieszkańcy utrzymywali się głównie z rolnictwa) z nielicznymi elementami „protokapitalizmu" (handlem, monetyzacją). Zamożność opierała się wówczas na posiadaniu ziemi, nie zaś na zdolności produkcyjnej, a gospodarka osadzona była w instytucjach społecznych, takich jak pokrewieństwo czy małżeństwo, co oznaczało również, że gospodarką rządziły raczej wartości społeczne niż ekonomiczna racjonalność. Najważniejszą rolę odgrywały kwestie takie, jak władza, pozycja, przywilej, prestiż czy mecenat. Kluczowe okazywały się przede wszystkim koneksje z cesarzem, a systemami wsparcia rządziły standardy honestas i liberalitas (osoba hojna pomaga osobie prawej). Elity były nieliczne, klasa średnia słaba, a ogromna większość ludności żyła w biedzie. Wśród ubogich znaleźć można było rodziny zajmujące się uprawą roli, samotne wdowy, sieroty, osoby upośledzone i niepełnosprawne, żebraków, niewykwalifikowanych robotników i więźniów. Wyróżniano wśród nich kategorie takie, jak inopes (pozbawieni środków), egentes (potrzebujący), humiles (nisko urodzeni), abiecti (banici) czy vulgus, turba i plebs (tłuszcza). Powstanie biedoty miejskiej powodowane było odpływem ludności z terenów wiejskich (z powodu powtarzającego się nieurodzaju i napływu niewolniczej siły roboczej) oraz procesem urbanizacji. I ten świat również był przede wszystkim mroczny i zalękniony. To właśnie jednak w nim chrześcijaństwo zyskało społeczną doniosłość i nawet tylko w oparciu o liczby można mówić o jego gwałtownym rozwoju w sensie wzrostu kapitału społecznego i budowy wspólnoty, propozycji lepszej przyszłości, narracji wyjaśniającej obecne warunki życia (jej opis znajdujemy w *Państwie Bożym* św. Augustyna) oraz lepszych mechanizmów reakcji wobec kryzysów czy katastrof naturalnych[12]. Rodney

[10] Por. A. O z, *Opowieść się rozpoczyna. Szkice o literaturze* (tłum. M. Bar-Tura), tłum. W. Sadkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004. s. 13-17.

[11] Por. R h e e, dz. cyt., s. 1-26.

[12] Zob. R. S t a r k, *The Rise of Christianity*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996.

Stark twierdzi, że konwertyci dołączający do wszelkich nowych ruchów religijnych rekrutują się przede wszystkim spośród ludzi religijnie nieaktywnych bądź niezadowolonych, a także spośród ludzi należących do największych wspólnot religijnych i wyrażających najgłębszy sceptycyzm wobec panującej religii, czyli spośród członków klasy średniej i uprzywilejowanej. Rzuca to pewne światło na rozumienie nowych trudności teologicznych, jakie pojawiały się wówczas przy próbach interpretacji sensu ubóstwa i bogactwa (chrześcijaństwo przyciągało ludzi, którym potrzebna była wizja lepszego życia, jak również ludzi nieusatysfakcjonowanych istniejącymi systemami religijnymi, na przykład członków ówczesnych elit). Ponadto chrześcijaństwo ze swoim jednoznacznie negatywnym stanowiskiem w kwestii dzieciobójstwa proponowało nowe role dla kobiet, co mogło prowadzić do pojawienia się konwersji sekundarnych. Zmieniająca się struktura społeczna wspólnoty chrześcijańskiej znalazła odzwierciedlenie w pojawieniu się całego szeregu stanowisk w kwestii bogactwa i ubóstwa.

Pisma wczesnochrześcijańskie prezentują pełen wachlarz poglądów na te tematy. Ogólnego obrazu powstałej w ten sposób przestrzeni teologicznej dostarcza porównanie czterech tekstów z pierwszego i początku drugiego wieku. Są nimi: (1) Apokalipsa św. Jana z pojawiającym się w niej obrazem bestii (symbolizującym cesarstwo rzymskie) jako superpotęgi, która zwróciła się przeciwko Bogu – zła, które jest powodem zła społecznego pojawiającego się wskutek wyzysku (genezą ubóstwa jest więc w tej optyce system imperialny, ubodzy winni potępiać bogactwo, bogaci powinni wyzbyć się majątku); (2) dwa kluczowe fragmenty Listu św. Jakuba (zob. 1 Jk 2,1-7; 5,1-16) zawierające otwartą krytykę systemu społecznego, wskazujące, że źródłem ubóstwa są lokalne elity, i zachęcające ubogich, by godzili się z istnieniem bogactwa i ludzi bogatych, aby w ten sposób rozwiązywać problemy społeczne; (3) Dzieje Apostolskie – z ich akcentem na własność wspólnotową (por. Dz 2,42-45; 4,32-37) – które zachowują milczenie w kwestii niesprawiedliwości ekonomicznej i nie dostarczają żadnego uzasadnienia zasad życia wspólnotowego ani nie poruszają kwestii genezy ubóstwa, ale zachęcają ubogich, by akceptowali istnienie bogatych, a bogatych, by wspierali Kościół[13]. Przykład wspólnoty jerozolimskiej opisanej w Dziejach Apostolskich nie jest jasny. Jak postępować z ludźmi, którzy rozdali wszystko, co posiadali, również to, co zapewniłoby im ochronę na wypadek nędzy czy nieszczęścia?[14] Czy wiemy na pewno, że Bar-

[13] Luke T. Johnson twierdzi, że św. Łukasz opisał wspólnotę jerozolimską w kategoriach ogólnych i prawdopodobnie ją wyidealizował, fragmenty te stanowią bowiem popis sztuki narracji (por. L.T. J o h n s o n, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, Scholars Press, Missoula, Montana, 1977, s. 1-28).

[14] Por. B. G o r d o n, *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*, Brill, Leiden 1989, s. 79.

naba oddał cały swój dobytek (por. Dz 4,37)? Czytamy jedynie, że „sprzedał ziemię", a pieniądze, które w ten sposób uzyskał, oddał Apostołom. „Opis tej sceny nie daje nam intelektualnego prawa, by wnioskować, że Barnaba sprzedał całą swoją własność, ani nawet że przestał być człowiekiem zamożnym, jeśliby porównać go do Żydów dysponujących przeciętnym dochodem"[15]. (4) *Pasterz*[16] Hermasa opisujący bogactwo jako dar od Boga – dar, który może przynieść trudności i pokusy, lecz owo moralne i duchowe niebezpieczeństwo można odwrócić, pomagając ubogim przez indywidualne akty miłosierdzia, które posłużą zapewnieniu nam dóbr niebiańskich[17]. Tekst ten postrzega Boga i Bożą opatrzność jako źródło ubóstwa i zachęca ubogich, by szukali oparcia w bogatych, a bogatych, by zasłużyli na zbawienie, udzielając jałmużny. Wszystkie te stanowiska łączy duchowa troska i przekonanie o istnieniu wzajemnego powiązania między ludźmi. Brak w nich jednak moralnej jasności co do konkretnych zasad postępowania, jakie należy przyjąć.

Nic więc dziwnego, że pisma wczesnochrześcijańskie oscylują między dwoma odczytaniami bogactwa: w duchu moralnego kompromisu i harmonii społecznej oraz w duchu radykalnego konfliktu. Oba te odczytania przenika jednak „nieufność wobec świata materialnego"[18]. Oba też musiały brać pod uwagę „zwrot" ku temu, co wewnętrzne, obecny w Kazaniu na Górze, w którym Jezus zachęcał zebranych, by pielęgnowali w sobie świadomość w n ę t r z a, zamiast polegać na kryteriach z e w n ę t r z n y c h, których źródłem jest sfera społeczna: „Słyszeliście, że powiedziano: *Nie cudzołóż!* A Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa" (Mt 5,27-28). Oba odczytania były możliwe ze względu na hermeneutyczną otwartość Ewangelii. Jan Chrzciciel formułuje na przykład dość skromne żądania (por. Łk 3,10-14): ci, którzy dysponują nadwyżką – bogaci – powinni się dzielić swoimi dobrami, tak aby zaspokoić podstawowe potrzeby biednych („Kto ma dwie suknie, niech się podzieli z tym, który nie ma; a kto ma żywność, niech tak samo czyni" – Łk 3,10); celnicy nie powinni pobierać nic więcej ponad to, co im wyznaczono, a żołnierze wymuszać na nikim pieniędzy, lecz poprzestać na swoim żołdzie. Chociaż pierwsze z tych żądań

[15] J. S c h n e i d e r, *The Good of Affluence: Seeking God in a Culture of Wealth*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2002, s. 203.

[16] Zob. H e r m a s, *Pasterz,* w: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. ks. M. Starowieyski, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1988, s. 248-307.

[17] Zob. przypowieść drugą: „Jak winorośl znajduje oparcie w wiązie, tak też człowiekowi bogatemu pomoc przyniesie modlitwa ubogich" (w polskim przekładzie *Pasterza* przypowieść ta została pominięta – przyp. tłum.).

[18] Por. R.H. W e a v e r, *Wealth and Poverty in the Early Church*, „Interpretation" 41(1987) nr 4, s. 369. Zob. też: tamże, s. 368-381.

może prowadzić do wybuchu społecznego, nic nie wskazuje, że zachęca ono do bardziej systematycznych i głębszych reform politycznych.

Pierwsza z tych linii hermeneutycznych pozostaje pod znacznym wpływem traktatu Klemensa z Aleksandrii noszącego tytuł *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*[19]. Traktat ten opiera się na „zakończeniu otwartym" fragmentu Ewangelii Markowej (zob. Mk 10, 17-31): „W opowieściach synoptycznych nie znajdujemy odpowiedzi na pytanie, czy bogaty człowiek, który pytał Jezusa, w jaki sposób może zyskać życie wieczne, w rzeczywistości zdecydował się zostać uczniem, czy też decyzji takiej nie podjął"[20]. Klemens Aleksandryjski, działając w otoczeniu zamożnym, stanął wobec pytania, czy można być człowiekiem bogatym i z a r a z e m chrześcijaninem. Klemens przyjmuje moralne wyzwania, jakie niesie z sobą zamożność (bogactwo może psuć człowieka[21]), ale na początku stwierdza, że dziedzictwo królestwa niebieskiego nie jest absolutnie nieosiągalne dla człowieka bogatego, jeśli jest on posłuszny przykazaniom[22]. Postać bogatego młodzieńca z Ewangelii według św. Marka (zob. Mk 10) interpretuje jako człowieka, który nie ma w sobie życia[23] ani dobra[24], a następnie wykonuje istotny ruch interpretacyjny i wskazuje, że udzieloną przez Jezusa młodzieńcowi zachętę, by sprzedał wszystko, co ma, należy rozumieć metaforycznie: Jezus „nie żąda [...] jak niektórzy zbyt pochopnie sądzą, aby porzucić posiadane mienie i wyrzec się majętności, ale poleca wyrwać z duszy powszechnie przyjęty sąd o bogactwach, przywiązanie do nich, nadmierną chciwość, niepokój o nie i namiętność, troski – ciernie życia, które zagłuszają nasienie wieczności"[25]. Klemens opowiada się zatem za niedosłowną interpretacją tego fragmentu i pisze dalej: „Otóż słowa te o bogatych, że trudno im wejść do królestwa, należy pojmować w sposób bardziej dociekliwy, a nie nierozumnie, po prostacku i zbyt dosłownie"[26]. To zatem stanowi ruch decydujący, kluczową decyzję hermeneutyczną. Klemens wskazuje, że wyrzeczenie się bogactwa może zostać dokonane z niedobrych powodów (na przykład w celu wywarcia dobrego wrażenia) i może prowadzić do nie-

---

[19] 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"*, tłum. ks. J. Czuj, ks. J. Naumowicz, oprac. ks. J. Naumowicz, Wydawnictwo M, Kraków 2012.

[20] A.D. C l a r k e, *„Do Not Judge Who Is Worthy and Unworthy": Clement's Warning Not to Speculate about the Rich Young Man's Response (Mark 10.17-31)*, „Journal for the Study of the New Testament" 31(2009) nr 4, s. 448. Zob. też: tamże, s. 447-468.

[21] Por. K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, dz. cyt., nry 1, 2, 20, s. 41-44, 74-77.

[22] Por. tamże, nr 3, s. 45.

[23] Por. tamże, nr 8, s. 56.

[24] Zob. tamże, nr 10, s. 57-59.

[25] Tamże, nr 11, s. 59n.

[26] Tamże, nr 18, s. 70.

dobrych konsekwencji (na przykład do rozpalenia namiętności w duszach[27]). Podaje argumenty za pożytecznością bogactwa, które pozwala przychodzić z pomocą potrzebującym[28], co również oznacza, że „nie należy odrzucać jako rzeczy niepotrzebnej mienia, które może przynieść pożytek także bliźniemu"[29]. Podkreśla on również, że w sensie teologicznym należałoby uznać Boga za krzywdziciela, gdyby ci, którzy „niezależnie od swej woli urodzili się w bogactwie"[30], mieli zostać wykluczeni z królestwa Bożego. Głównym kryterium w każdym z zarysowanych tu kontekstów jest stan duszy i jej czystość[31]. „W nieczystą [...] duszę łaska Boga nie wstępuje"[32]. Punkt kluczowy to być „bogatym w cnoty"[33]. Konsekwentnie, najcięższe prześladowanie nie ma charakteru społecznego ani zewnętrznego, lecz wewnętrzny, „kiedy dusza samą siebie gnębi"[34], uwiedziona „bezbożnymi pragnieniami, rozmaitością rozkoszy, czczymi nadziejami i zgubnymi marzeniami"[35].

Można powiedzieć, że interpretacja Klemensa nie czyni zadość tekstom; rozwadnia „ościeniowość" fragmentu i nie oddaje faktu, że mówi on o wielkim koszcie pójścia za Jezusem i zostania Jego uczniem. „Klemens ochoczo poszerza ucho igielne, by zmieścili się w nim ludzie bogaci, którzy hojnie dzielą się tym, co posiadają"[36]. Można też powiedzieć, że Klemens wpadł w pułapkę „uduchowienia" bogactwa i ubóstwa. Jest to jednak nieustanne wyzwanie teologiczne. Pewnym niebezpieczeństwem teologicznym jest utrata wiarygodności wskutek nazbyt raptownej spirytualizacji kwestii dotyczących stylu życia, na przykład w dyskursie na temat ślubu ubóstwa: „Życie zgodne ze ślubem ubóstwa, ale w żaden sposób nieprzypominające ubóstwa, które nie wynika z wyboru, nie powinno być nazywane życiem w ubóstwie"[37]. Kwestia ubóstwa musi pozostawać „ościeniem dla ciała", by zapobiegać fałszywemu przekonaniu o własnej prawości i duchowemu samozadowoleniu.

---

[27] Por. tamże, nr 12, s. 61.

[28] Zob. tamże, nr 13, s. 62-64.

[29] Tamże, nr 14, s. 64.

[30] Tamże, nr 26, s. 84n.

[31] Zob. tamże, nr 15, s. 66n.

[32] Tamże, nr 16, s. 67.

[33] Tamże, nr 19, s. 72.

[34] Tamże, nr 25, s. 82.

[35] Tamże.

[36] E.A. C l a r k e, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2004, s. 173. Szerszą analizę zob. w: A. v a n d e n H o e k, *Widening the Eye of the Needle: Wealth and Poverty in the Works of Clement of Alexandria*, w: *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, red. S.R. Holman, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2008, s. 67-75.

[37] J.G.J. V a n d e n E i j n d e n, *Poverty on the Way to God: Thomas Aquinas on Evangelical Poverty*, Peeters, Leuven 1994, s. 245.

Z powodów hermeneutycznych interesujące może być też porównanie odczytania tego fragmentu przez Klemensa Aleksandryjskiego z jego lekturą, której dokonał arcybiskup Oscar Romero. 17 października 1979 roku w homilii na temat „trzech warunków wejścia do królestwa Bożego", nawiązującej do przypadającego na tamten dzień czytania z Ewangelii według św. Marka (zob. Mk 10,17-30), Romero był zdumiewająco bliski interpretacji Klemensa z Aleksandrii. Przedstawił on pytanie młodzieńca: „Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?", jako pytanie kluczowe w sensie egzystencjalnym, a uwagę Jezusa na temat dobroci jako głębokie przesłanie teologiczne: „Bóg stanowi źródło wszelkiego dobra. Cokolwiek jest dobrego na świecie, stanowi to wizerunek Boga i tylko dlatego jest to dobre". W rozmowie Jezusa z młodzieńcem Romero widzi dialog na temat dobroci i podkreśla, że Jezus spojrzał na młodzieńca „z miłością", co ma również wskazywać, że Kościół nie czuje niechęci wobec ludzi bogatych ani nie prowadzi przeciwko nim kampanii. W tym punkcie, podobnie jak Klemens Aleksandryjski, Romero podkreśla, że można znaleźć uzasadnienie dla bogactwa: „Chrystus przychodzi jednak po to, aby umieścić wszystko we właściwym miejscu i aby powiedzieć, że jeśli nawet bogactwo jest dobrem, a szczęście można osiągnąć również na tym świecie, to nie wolno tego apoteozować. [...] Posiadanie pieniędzy nie jest czymś złym, lecz pokładanie ufności w pieniądzu oznacza ubóstwienie pieniądza, a ufność pokładać należy tylko w Bogu. [...] Mówi nam przez to, że mogą być takie przypadki, w których człowiek wykorzystuje swoje bogactwo, by służyło ono miłości, sprawiedliwości i czynieniu dobra. Jest to jednak cud, którego dokonać potrafi tylko Bóg"[38].

Podobnie jak Klemens Aleksandryjski, arcybiskup Romero głosi ducha wykorzenienia ze świata i przywołując encyklikę *Populorum progressio*, przypomina o destrukcyjnej potędze chciwości. Jest również przekonany, że głównym punktem ryzyka jest tu status animae, a wyzwanie polega na tym, by całkowicie, bezwarunkowo pójść za Jezusem, by opowiedzieć się za Nim całym, niepodzielonym sercem. Homilia ta rozwija temat trzech warunków królestwa Bożego w dialogu z Ewangelią: wypełniaj przykazania, pielęgnuj ducha ubóstwa i wykorzenienia oraz idź za Jezusem. Punkty te łatwo jest pogodzić z pochodzącym z drugiego wieku traktatem. W przeciwieństwie do Klemensa Aleksandryjskiego Oscar Romero przenosi jednak wyzwanie ewangeliczne na poziom polityczny: „Niech nie będzie wątpliwości co do tego, że Salwador odłączył się od Boga i że jedynie wsłuchując się w odpowiedź, jakiej Jezus udzielił młodzieńcowi, możemy odnaleźć drogę zbawienia: wypełniać prawo Pana"[39]. Romero jest świadomy, że może to być bolesne „dla tych, któ-

[38] *Las tres condiciones para entrar en el reino de Dios* (Vigésimo octavo Domingo de tiempo ordinario), http://www.sicsal.net/romero/homilias/B/791014.htm).

[39] Tamże.

rzy apoteozują rzeczy tego świata”[40]. Posługuje się kryterium wykorzenienia jako kryterium właściwego sądu politycznego: „Ci, którzy są ubodzy duchem, mogą dostrzec związek między obecną sytuacją w Salwadorze a chciwością tych, którzy są bogaci. Ci, którym brak jest tego ducha ubóstwa, nie mają oczu, które pozwalałyby im zobaczyć, że wykorzenienie zapewnia większą wolność i większą wrażliwość na ekonomiczne i społeczne problemy Salwadoru”[41]. Oscar Romero twierdzi, że bogactwo można pogodzić z tożsamością chrześcijańską, o ile łączy się ono z przyjmowaniem właściwych postaw, które z kolei generują właściwe zachowania, to znaczy użytek, jaki czynimy z bogactwa. Swoją obszerną homilię Romero zakończył zachętą do przyjęcia postawy uczestnictwa obejmującego wszystkich: „Wszystkie klasy społeczne Salwadoru mogą wiele uczynić (Todas las categorias de El Salvador pueden hacer mucho)”[42].

Lektura homilii Romera ukazuje możliwość pogodzenia odpowiedzialności politycznej z takim odczytaniem fragmentu Ewangelii według św. Marka (zob. Mk 10), które nie przeciwstawia się bogactwu. Mimo krytyki mówiącej, że interpretacja tego fragmentu dokonana przez Klemensa Aleksandryjskiego musiała stępić ostrze przesłania ewangelicznego, jasne wydaje się, że: (1) wewnętrzne kryteria stanu duszy, które przywołuje Klemens, można zinterpretować dość radykalnie i (2) w jego stanowisku rysuje się rewolucja w percepcji społecznej w tym sensie, że ubodzy są ważni dla bogatych. A zatem nawet mimo braku propozycji systemowej zmiany strukturalnej w myśli Klemensa widoczne jest otwarcie na transformację wyobraźni społecznej.

Innym ważnym autorem, który zmagał się z pytaniem o możliwość społecznej harmonii między zamożnością a ubóstwem, był żyjący w czwartym wieku Jan Chryzostom. Mieszkał on w dotkniętym podziałami społecznymi mieście Antiochia, w którym nieskrywany, a wręcz demonstracyjny luksus, w jakim żyli bogaci, współistniał z rzeczywistością wielkiej biedy i nędzy. Sam Chryzostom był wiodącym teologiem, który wyrzekł się rodzinnego majątku i przez kilka lat praktykował surową ascezę. Można w nim widzieć przedstawiciela drugiej linii hermeneutycznej w kwestii rozumienia bogactwa – linii wskazującej na „konflikt”, który wywołuje bogactwo. „Był on [Chryzostom] przekonany, że Bóg wcale nie stworzył jednych bogatymi, a innych ubogimi. Nie można zatem być bogatym w sposób honorowy”[43]. Nie naciskał jednak na wprowadzanie systemowych reform strukturalnych, lecz przedstawił model

[40] Tamże.

[41] Tamże.

[42] Tamże.

[43] R. B r ä n d l e, *The Sweetest Passage: Matthew 25:31-46 and Assistance to the Poor in the Homilies of John Chrysostom*, w: *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, s. 129. Zob. też: tamże, s. 127-139.

harmonijnego miasta, którego mieszkańców charakteryzuje wzajemna pomoc i zależność: bogaci, by mogli uzyskać zbawienie, potrzebują ubogich; ubodzy, by mogli przetrwać, potrzebują bogatych. Jan Chryzostom konsekwentnie kładł nacisk na cnotę pokory i na zasadnicze znaczenie „eleēmosynē" (termin ten oznacza więcej niż udzielanie jałmużny i wskazuje na fundamentalną postawę dzielenia się, która obejmuje dobroczynność, gościnność oraz miłość miłosierną). Jego homilie miały za zadanie budzić w słuchaczach miłosierdzie, odwoływały się bowiem do ludzkiego współczucia i przypominały o małostkowości wszelkich roszczeń i o nagrodzie w niebie, o ludzkiej naturze, którą Chrystus dzielił ze słuchaczami homilii, o męce krzyżowej Jezusa i o Sądzie Ostatecznym, którego świadkiem będzie cała ludzkość. Jan Chryzostom wykorzystywał w swoich homiliach barwne opisy – interpretując przypowieść o Łazarzu i bogaczu, przyrównywał na przykład bogacza do wilka (ze względu na jego zachłanność), do lwa (ze względu na jego bezlitosność), do kobry (ze względu na jego zakłamanie), a nawet do kamienia (ze względu na jego bezwzględność i bezwstyd); jednocześnie wyrażał pochwałę cierpliwego milczenia Łazarza i – ogólniej – ludzi ubogich (ze względu na ich łagodność i pokorę)[44].

W swoich homiliach Chryzostom często wprowadzał ostre rozróżnienie tego, co „wewnętrzne", i tego, co „zewnętrzne" (na przykład wewnętrznego bogactwa jako przeciwieństwa bogactwa zewnętrznego i wewnętrznego poddaństwa jako przeciwieństwa zewnętrznego niewolnictwa)[45]. Zabieg ten pozwalał mu opowiadać się po stronie swoistego antropologicznego egalitaryzmu (głoszącego, że wymiar bogactwa i wymiar ubóstwa są sobie równe w tym sensie, że każdemu z nich brakuje drugiego) i prowadził go do idei harmonii różnych warstw społecznych[46]. Zarazem jednak Jan Chryzostom realizował postawę praktyczną i zakładał w Antiochii instytucje dobroczynne (szpitale, schroniska dla podróżujących i wdów), które były legalnie rejestrowane i wspomagane przez Kościół. Profesjonalizował oraz instytucjonalizował zatem działalność dobroczynną. Zaliczał się też do pierwszych ważnych autorów, którzy pisali o niebezpieczeństwie, jakim jest Kościół bogaty, zajmujący się zarządzaniem finansami. Jan Chryzostom wspominał również o pierwszeństwie obowiązku łagodzenia bólu ubóstwa przed kwestiami liturgicznymi („Drugi człowiek jest

---

[44] Zob. F. C a r d m a n, *Poverty and Wealth as Theater: John Chrysostom's Homilies on Lazarus and the Rich Man*, w: *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, s. 159-175.

[45] Zob. św. J a n C h r y z o s t o m, *Homilia XC: Mt 28,11-20*, tłum. J. Krystyniacki, w: tenże, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 2, *Homilie 41-90*, tłum. ks. A. Baron, J. Krystyniacki, Wydawnictwo WAM–Księża Jezuici, Kraków 2001, s. 525-533. Chryzostom mówi o tym także w homiliach nr 2 i nr 18 na temat Listu do Hebrajczyków oraz w kazaniach na temat Ewangelii według św. Łukasza (Łk 16,19-31).

[46] Por. N. D u m i t r a ş c u, *Poverty and Wealth in the Orthodox Spirituality (with Special Reference to St. John Chrysostom)*, „Dialog: A Journal of Theology" 49(2010) nr 4, s. 301. Zob. też: tamże, s. 300-305.

świątynią Bożą, a świątynia ta jest dużo ważniejsza niż świątynia, którą stanowi budynek kościoła"[47]) i o tym, że życie w bogactwie wiąże się z problemami i że nie może ono być życiem godziwym[48]. Ton jego nauczania okazuje się szczególnie prowokacyjny wobec sytuacji nędzy i głodu – przesłanie Chryzostoma mówi, że odpowiedzialność za głód, który cierpią ubodzy, spoczywa na bogatych, to bowiem bogaci ze względu na złe rozeznanie wartości w zły sposób wykorzystują dostępne im środki[49]. Można jednak twierdzić, że w pismach Jana Chryzostoma ujawnia się postawa swoistej pokojowości. Jego przesłanie wydaje się wskazywać, że mimo iż nie ma potrzeby zmiany zastanych uwarunkowań, struktury, które zostały dane do naszej dyspozycji, powinniśmy wykorzystywać w sposób odpowiedzialny pod względem moralnym i duchowym.

Około czwartego wieku w debacie na temat relacji między bogactwem a Ewangelią wyraźna zaczyna się jednak stawać druga, znacznie bardziej radykalna linia hermeneutyczna, rzucająca wyzwanie istniejącym strukturom. Jest to teologia decyzji przyjmująca radykalną alternatywę: albo Bóg, albo mamona. Za takim odczytaniem przesłania tego nurtu myślowego opowiada się Aloysius Pieris, analizując hermeneutyczną zasadę, że „w Jezusie Bóg zawarł przymierze z ubogimi przeciwko ich wspólnemu wrogowi: mamonie"[50]. Jezus wyraźnie mówi, co sądzi o nieusuwalnym przeciwieństwie Boga i mamony (por. Mt 6,24). Mamona to zaś coś więcej niż majątek; to postawa umysłu, to „instynktowna zachłanność, która sprawia, że stajemy się bogatym głupcem, którego Jezus ośmiesza w swojej przypowieści (zob. Łk 12,13-21)"[51]. Podwójna teza o (1) związku między bogactwem a miłością mamony i (2) niemożliwości jednoczesnego służenia Bogu i mamonie stanowiła podstawę dużo trudniejszych pytań dotyczących status quo.

Ojcowie kapadoccy, w szczególności Bazyli Wielki, opowiadają się za takim właśnie, bardziej radykalnym sposobem postrzegania relacji między ubóstwem a Ewangelią. Przywołują argumenty na rzecz społecznej równości, głoszą opcję „na rzecz maluczkich" i przypominają zamożnym chrześcijanom o podstawowym chrześcijańskim obowiązku dzielenia się, wypływającym

---

[47] B r ä n d l e, dz. cyt. s. 134. Brändle odnosi się do *Homilii L* św. Jana Chryzostoma na temat Ewangelii według św. Mateusza (zob. św. J a n C h r y z o s t o m, *Homilia L: Mt 14,23-36*, tłum. ks. A. Baron, w: t e n ż e, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, cz. 2, s. 102-110).

[48] Por. B r ä n d l e, dz. cyt., s. 129. Twierdzenie to oparte jest na rozumieniu bogactwa jako posiadania złota, srebra, drogocennych kamieni czy jedwabiów.

[49] Zob. H. S t a n d e r, *Chrysostom on Hunger and Famine*, „HTS Teologiese Studies / Theological Studies" 67(2011) nr 1 (Art. #880), http://www.hts.org.za/index.php/HTS/article/viewFile/880/1563.

[50] Por. A. P i e r i s, *To Be Poor as Jesus Was Poor?*, „The Way" 24(1984) nr 3, s. 186. Zob. też: tamże, s. 186-197; por. t e n ż e, *An Asian Theology of Liberation*, T&T Clark, Edinburgh 1988, s. 15-23.

[51] T e n ż e, *To Be Poor as Jesus Was Poor?*, s. 187.

z prawdy, że osoba ludzka stworzona została na podobieństwo Boga. Odwołują się przy tym do fragmentów Ewangelii według św. Łukasza (zob. Łk 16) i według św. Mateusza (zob. Mt 25), które są ich zdaniem kluczowe i ukazują obraz Boga jako Sędziego i Zbawcy[52]. Podobnie jak w przypadku Jana Chryzostoma, te bardziej radykalne stanowiska wypływały z zaangażowania humanitarnego. Można sądzić, że wydarzenia roku 369, w szczególności plaga głodu, której wtedy doświadczono, wywołały w ówczesnym świecie zasadniczą zmianę w administracji i w organizacji instytucji dobroczynnych, a także w przeżywaniu solidarności i w wyobraźni społecznej – zmianę, która prowadziła do przekonania, że umierający ubodzy są przedmiotem naszej troski[53]. „Bazyli, biskup stolicy, Cezarei [...], zaczął natychmiast nauczać o moralnym związku między hiperretencyjnym sposobem życia bogatych i meteorologiczną retencją katastrofalnej sezonowej suszy, która spowodowała klęskę, dotykającą przede wszystkim ubogich, cierpiących teraz głód”[54]. Ubóstwo jest troską nie tylko ubogich, częściowo zawinione zostało bowiem przez bogatych. Ten nowy pogląd przezwyciężył dominującą wcześniej postawę obojętności i utorował drogę nowemu poczuciu solidarności.

Bazyli Wielki wykazywał głębokie zaangażowanie na rzecz dobra społecznego[55]. Grzegorz z Nazjanzu w swojej homilii wygłoszonej podczas jego Mszy Świętej pogrzebowej[56] opisuje akcję charytatywną podjętą przez Bazylego, gdy w mieście panował głód. „Miasto cierpiało, znikąd nie było pomocy ani żadnych środków przeciw klęsce. [...] A najgorsza w takim położeniu jest nieczułość i chciwość posiadających. Czyhają oni na stosowną porę, by robić interesy na głodzie, zbierają żniwo z nieszczęścia”[57]. Bazylemu udało się jednak przekonać bogaczy, żeby otworzyli swoje spichrze: „Otóż gromadzi w jednym miejscu ludzi znękanych głodem, niektórych już ledwie żywych, mężczyzn i niewiasty, dzieci i starców, wszystkich nędzarzy, w jakim by nie byli wieku, a zebrawszy wszelkiego rodzaju żywność, która może zaspokoić głód, stawia przed nimi kotły pełne gotowanego grochu i solonego naszym

[52] Zob. B. D a l e y, *The Cappadocian Fathers and the Option for the Poor*, w: *The Option for the Poor in Christian Theology*, red. D. Groody, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2007, s. 77-88.

[53] Por. S. H o l m a n, *The Hungry Are Dying: Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 64-98.

[54] T a ż, *God Knows There's Need: Christian Responses to Poverty*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 51.

[55] Por. t a ż, *Rich City Burning: Social Welfare and Ecclesial Insecurity in Basil's Mission to Armenia*, „Journal of Early Christian Studies” 12(2004) nr 2, s. 195-215.

[56] Zob. św. G r z e g o r z z N a z j a n z u, *Mowa 43. Na cześć Bazylego, biskupa Cezarei Kapadockiej [PG 36,493-605]*, w: tenże, *Mowy wybrane* [bez nazwiska tłumacza], Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1967, s. 476-523.

[57] Tamże, 43,34, s. 497.

zwyczajem mięsa, jakim żywią się biedni”[58]. Udało mu się też ustanowić instytucje dobroczynne (kompleks dla różnych grup ubogich – gr. ptochotropheion) i przekształcić zmysł moralny wspólnoty, a tym samym poszerzyć granice zbiorowej percepcji moralnej. Działał w oparciu o zasadę pokrewieństwa (gr. syngeneis), by podkreślić egalitarny projekt, w oparciu o który Bóg dokonał stworzenia. Bazyli szczególnie mocno opowiadał się przeciwko chciwości i lichwie, a zachłanność uważał za wadę, która wywiera zgubny wpływ na całą osobę[59]. Za wyjątkowo niegodziwą i złą uznawał lichwę – praktykę prowadzącą do osiągania własnych celów, wykorzystującą sytuację nagłej potrzeby, gdy dominują niepokój i strapienie, i wskutek świadomego oraz celowego działania pogłębiającą ludzką nędzę i trudne położenie. Wszystko to stawia nas przed kolejnym trudnym pytaniem: Czy można być chrześcijaninem i zarazem człowiekiem interesu?[60] W czwartym wieku na prowadzenie interesów patrzono w Konstantynopolu dość podejrzliwie, sądzono bowiem, że działalność ta przesłania chrześcijańską tożsamość i spoczywające na chrześcijaninie obowiązki. Ludzi prowadzących interesy określano jako tych, którymi kieruje „żądza zysku”. Zysk zaś traktowano jako wyzwanie duchowe, jego żądza może bowiem zaciemniać władze osądu i poznania. Ubóstwo przedstawiano jako tarczę zapewniającą ochronę przed chciwością i czyniono wysiłki, by objąć ubogich troską wspólnot chrześcijańskich. Innymi słowy, podejmowano staranne kroki, by uczynić ubóstwo ościeniem dla ciała bogatych.

Trudno jednak zdecydowanie stwierdzić, że owe czasy torowały drogę dla Kościoła ubogich, nie ukształtowano w nich bowiem Kościoła w taki sposób, aby w jego centrum znalazły się perspektywa i punkt widzenia ludzi społecznie upośledzonych i znajdujących się trudnej sytuacji materialnej. W istocie stratyfikację społeczną, a nawet – mimo zgorszenia (gr. skandalon), jakie się z tym wiązało – niewolnictwo w swoim własnym łonie wczesny Kościół przyjmował jako oczywistość; podobnie odnosił się do faktu, że Grzegorz Wielki „nakazał Witaliuszowi, rektorowi Sardynii, dopomóc przedstawicielowi papieskiemu w dokonaniu zakupu miejscowych pogan jako niewolników dla Kościoła, którzy wykonywaliby w parafiach przyziemne i brudne posługi wobec ubogich nieposiadających środków do życia”[61]. Jakkolwiek trudno znaleźć we wczesnym Kościele wyraźne ślady systemu „czystych rąk” i zlecania tego rodzaju zadań poganom, Kościół ten z pewnością nie stanowił realizacji wizji Kościoła ubogich, którą głosi papież Franciszek. Kluczowe fragmenty Ewangelii dotyczące tej kwestii (zob. Mt 25; Łk 16; Mk 10) interpretowano wówczas jako

[58] Tamże, 43,35, s. 497.

[59] Zob. B. L l e w e l l y n I h s s e n, *Basil and Gregory's Sermons on Usury: Credit Where Credit Is Due*, „Journal of Early Christian Studies” 16(2008) nr 3, s. 403-430.

[60] Por. R h e e, dz. cyt., s. 13.

[61] Por. H o l m a n, *God Knows There's Need: Christian Responses to Poverty*, s. 13.

zachętę do moralnej i społecznej harmonii z ubogimi, których uważano nie tyle za podmioty poznawcze, ile za „przedmioty dzieł miłosierdzia". Mimo wszystko jednak pojawiły się w tych wczesnych latach pewne trudne pytania i pewne radykalne idee, które do dziś stanowią wyzwanie dla wiarygodności Kościoła i jego stylu życia. Echem tych trosk jest chociażby debata nad faktycznym sensem ślubu ubóstwa. Thomas Merton – by wskazać znaczący przykład – postrzegał zbiorowe ubóstwo jako zasadnicze wyzwanie: mnich może być osobiście ubogi, ale nadal wykazywać skłonność do nadmiernych żądań dotyczących wykonywanej pracy, domagając się wygórowanej, przesadnej zapłaty, by pokryć tak zwane „koszty", z jakimi praca ta się wiąże (a nawet zapłaty takiej oczekując), a wszystko po to, by zaspokoić własne egoistyczne potrzeby pod pretekstem pracy dla „dobra wspólnego"[62]. Ubóstwo jest zdaniem Mertona kwestią kluczową dla duchowej prawości: w swoich konferencjach na temat posługi mistrza nowicjatu przytacza on słowa o. Paula Delatte'a: „Doświadczenie uczy, że apostazja niemal zawsze zaczyna się od pogwałcenia ubóstwa"[63]. Dlatego też własność dóbr wspólnoty musi podlegać jasnym regulacjom: mnichowi nie wolno brać, zatrzymywać, pożyczać od kogoś, pożyczać komuś, oddawać, niszczyć ani wykorzystywać niczego bez uzasadnionego pozwolenia i nie wolno mu tego pozwolenia dowolnie poszerzać[64]. Te normatywne idee można również zastosować (cum grano salis) do kwestii wykorzystywania osobistej własności prywatnej w świetle ukierunkowania na dobro wspólne. Ze swojej własności prywatnej mogę korzystać, ale muszę wykazywać roztropność o nachyleniu moralnym i przyjmować postawę mądrości opartą na współczuciu. Musi to być troska nieustająca, nie ma bowiem sposobu, by ustanowić „system", który sprawiłby, że zniknie pytanie o właściwe korzystanie z własności. Kwestia stanu, pojęcia, sensu i roli ubóstwa oraz własności stanowi trwałe kryterium, którego istnienia trzeba pilnować i do którego trzeba się nieustannie stosować, które trzeba stale poddawać ocenie i weryfikować. Kwestia ta jest ościeniem dla ciała i musi nim pozostać. Z chrześcijańskiego punktu widzenia gromadzenie bogactwa jest moralnie niedopuszczalne tak długo, jak długo żyją na świecie ludzie, których podstawowe potrzeby nie są zaspakajane.

KOŚCIÓŁ UBOGICH NIESIE Z SOBĄ RYZYKO I WYSOKĄ CENĘ

Oścień ubóstwa nie tylko „przeszkadza" Kościołowi ubogich (posługując się określeniem zastosowanym przez papieża Franciszka, można powiedzieć,

[62] Th. M e r t o n, *The Life of the Vows*, Liturgical Press, Cistercian Publications, Collegeville, Minnesota, 2012, s. 381.

[63] Tamże, s. 382.

[64] Por. tamże, s. 401-406.

że Kościół jest przezeń „poturbowany”[65]), ale faktycznie go kształtuje. Fakt ten łączy się z zagrożeniem o charakterze społecznym, moralnym i politycznym, jak również duchowym i teologicznym. Punktem zwrotnym w historii postrzegania ubóstwa jako zagrożenia była niewątpliwie decyzja Franciszka z Asyżu, by przyjąć ten właśnie sposób życia. Tak oto na początku trzynastego wieku Franciszek rozpoczął paradygmatyczny zwrot w teologii i duchowości ubóstwa, który można opisać i który słusznie opisywano jako przejście od postawy hojności do postawy solidarności[66]. Franciszek systematycznie i metodycznie budował w swojej wspólnocie Kościół ubogich, który charakteryzował się ubóstwem materialnym na poziomie tak indywidualnym, jak i wspólnotowym – ubóstwem osiągniętym dzięki wyrzeczeniu się wszelkiego rodzaju własności, dzięki uznaniu wzajemnej zależności i własnej słabości, jak również dzięki pokorze, która pozwalała żebrać, oraz dzięki zaangażowaniu w pracę, przede wszystkim w pracę własnych rąk.

Historia franciszkanów rysuje obraz ryzyka i kosztów, jakie pociąga za sobą Kościół ubogich. Chociaż w ówczesnej tradycji monastycznej istniała kultura nabudowana na ślubie ubóstwa, nierozwiązany pozostawał istotny problem funkcji ubóstwa materialnego i funkcji ubóstwa wspólnotowego, a zatem wysiłek podjęty przez Franciszka był w tamtych czasach nowością. Tradycja benedyktyńska ze swoją zasadą pierwszeństwa duchowości i rozróżnieniem ubóstwa indywidualnego i ubóstwa wspólnoty oparta jest na regule św. Benedykta, która nie dostrzega wartości w ubóstwie materialnym. Regula Benedicti nie zawiera specjalnego rozdziału dotyczącego ubóstwa; po prostu wymaga ona od klasztorów, żeby dzieliły się swoją własnością z ubogimi i żeby realizowały kulturę gościnności[67]. Mnisi mają okazywać zadowolenie i powinni otrzymywać dobra materialne w oparciu o umiarkowaną i powściągliwą interpretację indywidualnych potrzeb. Monastyczne rozumienie ubóstwa definiuje termin „rzeczy pierwszej potrzeby”[68]. Indywidualne rozeznawanie potrzeb (praktyka słuchania i wzajemnego posłuszeństwa stosowana przez przeora i mnicha) zakłada okiełznanie zachłanności z towarzyszącą jej skłonnością do porównywania się z innymi, a nawet postawą rywalizacji. Zostaje to wyraźnie stwierdzone w Regule Benedykta w rozdziałach „Czy mnisi mogą posiadać cokolwiek na własność”[69] oraz „Czy wszyscy mają otrzymać rzeczy potrzebne

[65] F r a n c i s z e k, Adhortacja *Evangeliii gaudium*, nr 49.

[66] Por. L. B o f f, *Saint Francis: A Model for Human Liberation,* tłum. J.W. Diercksmeier, Crossroad, New York 1982, s. 56.

[67] Por. V. D a m m e r t z, *Poverty in the Rule of St. Benedict and Today*, „American Benedictine Review” 35(1984) nr 1, s. 6. Zob. też: tamże, s. 1-16.

[68] Por. J. R i p p i n g e r, *The Biblical and Monastic Roots of Poverty in the Rule of Benedict under the Aspect of Koinonia*, „American Benedictine Review” 27(1976) nr 3, s. 321-331.

[69] Zob. św. B e n e d y k t z N u r s j i, *Reguła*, rozdz. 33, tłum. B. Turowicz OSB, w: *„Reguła Mistrza”. „Reguła św. Benedykta”*, tłum. T.M. Dąbek OSB, Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2006, s. 450.

w tej samej ilości”[70]. Zarządzaniem gospodarczym nie może kierować chciwość[71], a ceny produktów wytworzonych w klasztorze powinny być niższe niż produktów dostępnych na rynku[72]. Kluczową kwestią jest chwała Boża[73]. Reguła nie zniechęca jednak do gromadzenia własności klasztornej ani do umiarkowanej akumulacji różnych form bogactwa. Ze względu na cały szereg czynników, które przyczyniły się do (dobrze udokumentowanego) sukcesu ekonomicznego klasztorów benedyktyńskich[74], zamożne klasztory tego zakonu funkcjonowały już we wczesnej, a także w późniejszej historii monastycyzmu. Duch ślubu ubóstwa na poziomie indywidualnym w kontekście właściwej struktury wspierającej, a nawet instytucjonalnej majętności sprawia, że trudno uznać, iż Kościół ubogich wyłonił się z tej właśnie tradycji.

Kontrast między ubogimi ruchami żebraczymi a bogatymi klasztorami został barwnie i wiernie opisany przez Umberta Eco w powieści *Imię róży*[75]. Jej akcja rozgrywa się w roku 1327, a w tle przedstawionych wydarzeń toczy się debata na temat ubóstwa. Franciszkański teolog, Anglik Wilhelm z Baskerville, otrzymuje trudne zadanie rozwiązania zagadki morderstwa, do którego doszło w bogatym włoskim opactwie benedyktyńskim. W powieści opat benedyktynów ucieleśnia Kościół nie-ubogich, Kościół wykazujący podejrzliwość wobec ubóstwa i nieprzyjazny ruchom na rzecz ubóstwa radykalnego[76]. W kluczowym fragmencie powieści Wilhem z Baskerville wyjaśnia związek między ubóstwem a polityką swojemu niedoświadczonemu i trafnie nazwanemu towarzyszowi Adso (ang. Adson): „A królami są kupcy. Ich orężem pieniądz. [...] Krąży wszędzie [....]. Także księża i biskupi, a nawet zakony muszą prowadzić rachunki w pieniądzach. Dlatego naturalnie bunt przeciwko władzy przejawia się jako nawoływanie do ubóstwa, a buntują się ci, którzy wyłączeni są od stosunków pieniężnych, dlatego wszelkie nawoływanie do ubóstwa powoduje takie napięcia i tyle dysput i dlatego też całe miasto, od biskupa po radcę miejskiego, na każdego, kto zbyt głośno nawołuje do ubóstwa, patrzy jak na osobistego wroga”[77].

---

[70] Zob. t e n ż e, *Reguła*, rozdz. 34, s. 451. Zob. też: T. K a r d o n g, *Poverty in the Rule of Benedict: Chapters 33 and 34*, „Cistercian Studies” 20(1985) nr 3, s. 184-201.

[71] Zob. św. B e n e d y k t z N u r s j i, *Reguła*, rozdz. 31, „Jaki ma być szafarz klasztoru”, nr 12, s. 447.

[72] Zob. tamże, rozdz. 57, „O rzemieślnikach klasztoru”, nr 7-8, s. 480.

[73] Zob. tamże, nr 9.

[74] Zob. E. I n a u e n, B.S. F r e y, *Benediktinerabteien aus ökonomischer Sicht. Über die ausserordentliche Stabilitat einer besonderen Institution* (Working Paper No. 388), Institute for Empirical Research in Economics, University of Zurich, Zürich 2008; K. R o s t, E. I n a u e n, M. O s t e r l o h, *The Corporate Governance of Benedictine Abbeys: What Can Stock Corporations Learn from Monasteries?*, „Journal of Management History” 16(2010) nr 1, s. 90-115.

[75] Zob. U. E c o, *Imię róży*, tłum. A. Szymanowski, PIW, Warszawa 1992.

[76] Zob. tamże, s. 164-180.

[77] Tamże, s. 147.

Ubóstwo stanowi prowokację, jeśli głoszone jest jako rezultat niesprawiedliwości czy też jako nakaz Chrystusa. W obu wypadkach domaga się ono zmiany społecznej i zmiany strukturalnej. Młody, naiwny Adso, który wierzy w dobroć istoty ludzkiej, zastanawia się, dlaczego ludzie obawiają się żyjących w ubóstwie, i zadaje sobie pytanie, czy nie bardziej zrozumiałe byłoby obawiać się tych, którzy „chcą żyć w bogactwie i zabierać pieniądze innym”[78]. Właśnie takie pytania znajdowały się w sercu sporu o ubóstwo toczącego się w trzynastym i czternastym wieku.

Klucz do tej debaty stanowią życie i nauczanie Franciszka z Asyżu. Św. Franciszek pragnął życia w ubóstwie radykalnym; jednocześnie pragnął jednak pozostać w Kościele. Nie twierdził, że forma życia, którą wybrał po nawróceniu (a zatem radykalne ubóstwo materialne i brak społecznego zabezpieczenia), powinna zostać przyjęta jako uniwersalny standard. Nie mówił, że wszyscy muszą przyjąć sposób życia, który on sam wybrał. Mimo wszystko jednak niewzruszenie obstawał przy tym, że ruch, który wyłonił się z jego założycielskiej praxis, powinien wyrażać pełne zaangażowanie na rzecz idei ubóstwa radykalnego. Aby zaspokoić oczekiwania Kościoła instytucjonalnego dotyczące zwyczajowych praktyk, zmuszony był jednak w ciągu swojego życia czynić pewne ustępstwa. *Bulla non regulata*, reguła niezatwierdzona, zawierająca radykalne idee dotyczące ubóstwa, musiała ulec zmianie. Zatwierdzona wersja reguły Franciszka, *Regula bullata*, zawiera trzy ważne rozdziały poświęcone ubóstwu: w rozdziale czwartym, noszącym tytuł „Bracia nie powinni przyjmować pieniędzy”, św. Franciszek nakazuje, by jego bracia nie przyjmowali pieniędzy nawet „przez zastępcę”[79]. Pojawia się jednak pewne zagadkowe ustępstwo: „Jednak o potrzeby chorych i odzież innych braci powinni się starać tylko ministrowie i kustosze – i to z największą troską – za pośrednictwem przyjaciół duchowych, w zależności od miejsc, pór roku i zimnych krajów, jak to uznają za konieczne, zawsze z tym zastrzeżeniem, aby – jak powiedziano – nie przyjmowali pieniędzy lub rzeczy mających wartość pieniężną”[80]. Innymi słowy, Franciszek uznaje, że istnieją sytuacje wymagające wsparcia ze strony instytucji, motywacją jego przyjmowania nie jest jednak osobista ani instytucjonalna chciwość, ani też niewłaściwy sposób poszukiwania bezpieczeństwa – wsparcie to ma wypływać z solidarności i z postawy troski. Jest w tym pewna łamigłówka. Franciszek trzyma się ideału: „żadnych pieniędzy”. Dobra

[78] Tamże, s. 276.

[79] Św. Franciszek z Asyżu, *Reguła zatwierdzona*, tłum. K. Ambrożkiewicz OFMCap, w: *Źródła franciszkańskie. Pisma świętego Franciszka. Źródła biograficzne świętego Franciszka. Pisma świętej Klary i źródła biograficzne. Teksty ustalające normy dla braci i sióstr od pokuty*, tłum. zbiorowe, red. R. Prejs OFMCap, Z. Kijas OFMConv, Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2005, s. 131.

[80] Tamże.

można otrzymywać i przekazywać zakonnikom znajdującym się w potrzebie, co – jak łatwo sobie wyobrazić – w istocie nie komplikuje sytuacji. Rozdział piąty reguły, zatytułowany „Sposób pracy", zachęca zakonników, by wiernie, z poświęceniem pracowali, nie dla wynagrodzenia jednak, lecz przyjmując w zamian dobra, „rzeczy potrzebne do utrzymania siebie i swoich braci"[81], ale nie wolno im przyjmować pieniędzy ani rzeczy mających wartość pieniężną, ponieważ są oni „zwolennikami najświętszego ubóstwa"[82]. Ponownie sytuacja wymiany, o której myśli Franciszek, nie oznacza finansowego planowania, a tym bardziej idei gospodarki gotówkowej. Wymiana pozostaje w kontekście gospodarki naturalnej, mniej elastycznej niż działalność gospodarcza oparta na pieniądzu jako walucie, która przekłada dobra na inne dobra i wartości na inne wartości.

Nakaz życia w ubóstwie wspólnotowym znajduje kulminację w rozdziale szóstym *Reguły zatwierdzonej*, „Bracia nie powinni niczego nabywać na własność; zbieranie jałmużny i bracia chorzy", gdzie Franciszek kładzie nacisk na politykę nieposiadania: „Bracia niech niczego nie nabywają na własność: ani domu, ani ziemi, ani żadnej innej rzeczy. I jako pielgrzymi i obcy (por. 1 P 2,11; Hbr 11,13) na tym świecie, służąc Panu w ubóstwie i pokorze, niech ufnie proszą o jałmużnę"[83]. Następnie wzywa zakonników, by wyjawiali sobie nawzajem swoje potrzeby: „A jeśli który z nich zachoruje, inni bracia powinni tak mu usługiwać, jakby pragnęli, aby im służono"[84]. Znajdujemy tutaj wzmocnienie wspomnianej już łamigłówki. Jak możliwe jest udzielanie wsparcia instytucjonalnego, jeśli instytucja nie istnieje?

Wykorzystany w rozdziale szóstym *Reguły zatwierdzonej* fragment Pisma Świętego („Umiłowani! Proszę, abyście jak przybysze i goście powstrzymywali się od cielesnych pożądań, które walczą przeciwko duszy" – 1 P 2,11) przywołany został również w *Testamencie* Franciszka, gdzie znajdujemy pochwałę ubóstwa: „Niech bracia strzegą się, aby wcale nie przyjmowali kościołów, ubogich mieszkań i wszystkiego, co się dla nich buduje, jeśli się to nie zgadza ze świętym ubóstwem, które ślubowaliśmy w regule, goszcząc w nich zawsze jak obcy i pielgrzymi (por. 1 P 2,11; Hbr 11,13)"[85]. Pielgrzymi zależą od innych ludzi, mogą nie mieć przy sobie pieniędzy, tak jak siedemdziesięciu dwóch uczniów, których rozsyła Jezus („Nie noście ze sobą trzosa ani torby" – Łk 10,4), nie miało przy sobie żadnych środków materialnych. Franciszek pozostawił zatem swojej wspólnocie zagadkę: Bądźcie wspólnotą, ale

[81] Tamże.
[82] Tamże.
[83] Tamże, s. 131n.
[84] Tamże, s. 132.
[85] T e n ż e, *Testament*, tłum. K. Ambrożkiewicz OFMCap, w: *Źródła franciszkańskie*, s. 157.

wspólnotą, która nie ma żadnej własności. Zagadka ta do dziś leży w samym sercu problemu Kościoła ubogich. Czy Kościół może być ubogi, a zarazem pozostawać wspólnotą, która służy i pomaga? Wobec wyzwania, które pytanie to z sobą niesie, warto przeanalizować pewne aspekty debat średniowiecznych. Wkrótce po śmierci Franciszka zaczęły narastać problemy duchowe i teologiczne, a także napięcia wewnątrz wspólnoty. Wyłoniły się dwa obozy. Niektórzy zakonnicy (zelanti) ściśle stosowali się do zaleceń obecnych w testamencie Franciszka, żyjąc w odosobnieniu i osamotnieniu; życie innych, w tym tych, którzy zamieszkali w klasztorach w miastach (zakonników konwentualnych), odzwierciedlało potrzebę wsparcia liturgicznego, instytucjonalnego i edukacyjnego – jednym słowem, potrzebę infrastruktury. Urbanizacja i monetyzacja życia gospodarczego przyczyniały się do wzmacniania tej presji. Oczywiście w wartościach realizowanych przez oba te obozy można dostrzegać odzwierciedlenie wartości chrześcijańskich. Zelanti radośnie przyjmowali trudy ubóstwa materialnego i rezygnowali z komfortu oraz wygód, by zyskać wewnętrzną wolność i wiarygodność życia uczniów; zakonnicy konwentualni pragnęli służyć w pokorze, przyjmując kondycję ludzką (uświęconą w nowy sposób przez wcielenie Chrystusa), kondycję, która wymaga „ciała", czyli materialnego wymiaru ludzkich wysiłków. Po soborze generalnym w roku 1230 papież Grzegorz IX (który 16 lipca 1228 roku uroczyście kanonizował Franciszka) 28 września na prośbę franciszkanów ogłosił bullę *Quo elongati*. Napisał w niej, że testament Franciszka nie jest dla franciszkanów wiążący i że zakonnicy mają prawo liczyć na wsparcie „nuncjusza" oraz „duchowych przyjaciół", którzy będą pomagać im w zaspokojeniu codziennych potrzeb. Zakonnicy mieli jednak nie posiadać żadnej własności, a z rzeczy które otrzymywali, mogli korzystać tylko w zgodzie ze ślubem ubóstwa (łac. usus pauper).

Papież Innocenty IV udzielił franciszkanom pozwolenia na mianowanie „prokuratorów", którzy byliby odpowiedzialni za nabywanie i sprzedaż otrzymywanych dóbr, a także za zarządzanie nimi. Z kolei Mikołaj III w roku 1279 ogłosił bullę wyjaśniającą *Exiit qui seminat*, która zmierzała do osiągnięcia i potwierdzenia kompromisu. Przypominał w niej zakonnikom o ich skromnej i pokornej duchowości, zakorzenionej w ubóstwie i łagodności (por. nr 2), i potwierdził – co później okazało się niezwykle ważne – że franciszkanie mają miłować i w pełni przyjąć Chrystusowe ubóstwo: „Ponieważ sama reguła zawiera w sobie jednoznaczny nakaz, by zakonnicy nie posiadali żadnej własności, ani domu, ani ziemi, ani żadnej rzeczy i [ponieważ] przez tego samego poprzednika, papieża Grzegorza IX, a także przez więcej niż kilku innych ogłoszone zostało, że należy tego przestrzegać nie tylko indywidualnie, ale wspólnie [...], mówimy, że wyrzeczenie się tego rodzaju własności wszelkich rzeczy nie tylko indywidualnie, lecz wspólnie jest w oczach Boga

chwalebne i święte, czego przez swoje słowo uczył Chrystus, wzmacniając je przykładem" (nr 7). Franciszkańskie ubóstwo jest wyrazem ufności Bożej opatrzności (por. nr 8). Bulla wyjaśnia też, na czym polega poszanowanie klauzuli „nieposługiwania się pieniądzem": dozwolone jest, by franciszkanie mianowali kogoś (prokuratora), by zajmował się sprawami monetarnymi: „Słuszne jest, by zakonnicy dawali znać o swoich potrzebach, by je określali i wyżej wspomnianej osobie ukazywali, co jest im niezbędne, by żebrali u tej osoby o ich zaspokojenie. Mogą nawet zachęcać i skłaniać tę właśnie osobę do posłusznego prowadzenia się, jeśli chodzi o sprawę powierzoną [jej trosce]; i troszczyć się o zbawienie jej duszy w egzekucji sprawy jej powierzonej do tego stopnia, że zakonnicy całkowicie powstrzymują się od zarządzania tym pieniądzem i od posługiwania się nim, a także od [wszelkiego] działania czy sądowego ścigania, jak zostało powiedziane, przeciwko wspomnianej osobie" (nr 13). Bulla nie rozwiązywała jednak wewnętrznego konfliktu. Również bulla *Exivi de paradiso* papieża Klemensa V nie uspokoiła wspólnoty. Wobec utrzymywania się sytuacji, w której „duchowościowi" franciszkanie, głoszący radykalne ubóstwo, propagowali swoje śluby w otwartej konfrontacji z istniejącym Kościołem, sprawę wziął w swoje ręce Jan XXII. W roku 1317 potępił on pewien szczególnie radykalny odłam tej grupy, zwany „Fraticelli". W roku 1322 powołał grupę teologów, która miała za zadanie przeanalizować kwestię radykalnego ubóstwa wspólnotowego i teologię ubóstwa Chrystusowego. W maju tego samego roku kapituła generalna franciszkanów, która odbyła się w Perugii, podkreśliła, że głoszenie, iż Jezus i apostołowie niczego nie posiadali, czy to indywidualnie, czy to jako wspólnota, jest głoszeniem prawdy, podobnie jak głoszenie, że nie mieli oni prawa do własności ani prawa do dysponowania własnością. Papież zareagował, ogłaszając w grudniu 1322 roku kolejny ważny dokument, a mianowicie bullę *Ad conditorem canonum*, która unieważniła istniejące przepisy jako prawną fikcję i nałożyła na franciszkanów obowiązek posiadania własności. Papież budował swoje stanowisko, wymieniając następujące argumenty przeciwko rozstrzygnięciu Mikołaja III: mimo istniejących regulacji bracia nie przestali być otoczeni troską; nie stali się ubożsi; ustalenia te przyczyniały się nawet do niszczenia Kościoła jako instytucji będącej utrapieniem. Argument główny, mówiący, że korzystanie z dóbr konsumpcyjnych, które nie mają właściciela, jest niemożliwe, został sformułowany w części czwartej dokumentu: „Jaka bowiem zdrowa na umyśle osoba mogłaby sądzić, że intencją tak wielkiego Ojca było powierzyć własność Kościołowi rzymskiemu, a braciom korzystanie z jajek, sera czy skórki chleba, czy innych rzeczy, które można spożyć i które często są im ofiarowywane, żeby się mogli nimi pożywić na miejscu?". Jeszcze surowsze słowa padły niecały rok później, kiedy Jan XXII ogłosił w swojej krótkiej bulli *Cum inter nonnullos* z 12 listopada 1223 roku, że pogląd, który głosi, iż Chrystus i Jego

uczniowie niczego nie posiadali, a do rzeczy, które w istocie mieli, nie byli uprawnieni, jest błędny i heretycki. Eskalacji uległ wówczas konflikt z Michałem z Ceseny, generałem franciszkanów, i znaczna liczba braci z tego zakonu rzuciła Papieżowi bezpośrednie wyzwanie w kwestii ubóstwa. W roku 1324 opowiedzieli się oni po stronie Ludwika IV Bawarskiego i w ten sposób konflikt osiągnął nowy i wcześniej nieznany poziom upolitycznienia[86].

Trzeźwiący głos w gorących debatach – jeśli można tak to ująć – zawsze należał do św. Tomasza z Akwinu. Żyjąc w trzynastym stuleciu, z konieczności był on świadkiem nieustannie prowadzonych sporów. Sądził też, że w kwestii ubóstwa potrafi sformułować właściwe stanowisko teologiczne[87]. Akwinata definiuje ubóstwo jako „privatio omnium facultatum", jako brak wszelkiej własności[88], i poddaje analizie również kwestię własności wspólnotowej. Podkreśla przy tym różnicę między sytuacją jednostki a sytuacją wspólnoty. Nadmierne majętności w każdej „zwyczajnej" sytuacji stanowią przeszkodę w dążeniu do doskonałości, chociaż nie są one absolutnie z nią niezgodne: „Posiadanie nadmiernych bogactw przez wspólnotę – czy to będą dobra ruchome, czy nieruchome – jest przeszkodą do osiągnięcia doskonałości, aczkolwiek jej całkowicie nie wyklucza. Natomiast posiadanie przez wspólnotę tylu ruchomych czy nieruchomych dóbr zewnętrznych, ile potrzeba na jej skromne utrzymanie, nie jest przeszkodą do doskonałości zakonnej: tak jest, jeśli patrzymy na ubóstwo w stosunku do wspólnego celu zakonów, którym jest: poświęcenie się służbie Bogu. Jeśli zaś patrzymy na nie w stosunku do szczególnych celów zakonów, to – mając na uwadze taki właśnie cel – większe

[86] Na ten temat zob. B. H a m i l t o n, *The Politics of Poverty: A Contribution to a Franciscan Political Theology*, „Journal of the Society of Christian Ethics" 35(2015) nr 1, s. 29-44. Hamilton w głęboki i wnikliwy sposób przedstawia historię debaty, której przedmiotem była „vita apostolica" stanowiąca wyzwanie dla głównego nurtu życia Kościoła. Kulminację tej debaty stanowiło prowokujące twierdzenie teologiczne, że „Chrystus był ubogi, a Jego uczniowie powinni naśladować Jego ubóstwo i nikt nie może rościć sobie prawa do tego, że reprezentuje autorytet Chrystusa, chyba że w oparciu o takie właśnie Jego naśladowanie" (tamże, s. 32). Podważone zostały zatem wszystkie struktury autorytetu: „Przyjmując ubóstwo, ruchy te nie zmierzały do destabilizacji, nie chciały społecznego piętnowania potrzeb materialnych jako takich, ale to, co głosiły, nierozerwalnie się z tym wszystkim łączyło. Ruchy te wzbudzały entuzjazm właśnie dlatego, że przewartościowywały narzucanie określonych warunków coraz szerszej części populacji. Ponieważ utożsamiały życie apostolskie z rzeczywistym ubóstwem, nie zaś z wyborem ascezy przez elitę społeczną czy z postawą egzystencjalną, którą zasadniczo przyjąć może każdy, zaostrzały ryzyko wyidealizowania stanu dehumanizującego. Tylko jednak na tej podstawie można twierdzić, że ruchy te proponowały możliwą polityczną interpretację tradycyjnie postrzeganego związku między ubóstwem a wolnością. Jeśli bowiem ubóstwo to miało wyzwalać, musiało być utożsamiane z ubóstwem, które stanowi formę zniewolenia i poddaństwa, a zarazem mu przeciwstawiane" (tamże, s. 38).

[87] Zob. V a n d e n E i j n d e n, dz. cyt., rozdz. 2 i 3.

[88] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt. 2-2, q. 188, a. 7, t. 23, *Charyzmaty*, tłum. o. P. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas", Londyn 1982, s. 325-332.

lub mniejsze ubóstwo będzie dostosowane do zakonu [do jego zadań]. I wtedy tym dany zakon będzie pod względem ubóstwa doskonalszy, im jego ubóstwo jest lepiej dostosowane do jego celu”[89].

Innymi słowy, celem wspólnoty zakonnej jest służba, a różne wspólnoty i zakony przyjmują różne sposoby realizowania tej służby. Różne są zatem sposoby wiarygodnej realizacji naśladowania Chrystusa, nawet w odniesieniu do kwestii ubóstwa. Akwinata wyraźnie mówi o zakonach aktywnie działających i kontemplacyjnych, wspomina też o zakonach realizujących posługę gościnności, która wymaga właściwej infrastruktury. Akwinata podkreślał, że wycofanie się z rzeczy tego świata jest ważne w przypadku poszukiwania doskonałości duchowej, a zatem postrzegał dobrowolne ubóstwo jako ważny środek w podążaniu za Jezusem w świetle Ewangelii według św. Mateusza (por. Mt 19,21)[90]. Istotą doskonałości nie jest jednak ubóstwo jako stan czy doświadczenie; leży ona w podążaniu za Chrystusem, co oznacza, że stanie się „prawdziwym” uczniem nie polega wyłącznie na dążeniu do ubóstwa ani na jego praktykowaniu. Ubóstwo nie wystarcza, ponieważ nie jest ono wartością ani s a m o w s o b i e, ani s a m o p r z e z s i ę[91]. W centralnym fragmencie *Summa contra gentiles* Akwinata formułuje zniuansowany pogląd dotyczący ubóstwa: jest ono chwalebne, o ile uwalnia człowieka od błędów, na które „są narażeni ci, którzy posiadają bogactwa”[92] i o ile usuwa troski „wynikające z posiadania bogactw”[93]. Nie każdy jednak może doświadczyć moralnego rozwoju ani nie każdy go doświadczy, jeśli zostanie mu odebrana troska, która towarzyszy odpowiedzialności (w tym również odpowiedzialności finansowej). Akwinata przywołuje w tym punkcie sformułowany przez Grzegorza Wielkiego przykład osoby, której aktywne życie już się zakończyło. Otóż niektóre jednostki, uwolnione od trosk wynikających z posiadania bogactwa, mogą popaść w jeszcze większą pułapkę. „Często ci, którzy byli dobrze zajęci życiem aktywnym, ginęli od miecza bezczynności”[94]. Ponadto bogactwo pozwala nieść pomoc innym ludziom, a odnośnie do tego punktu znajdujemy też uderzające stwierdzenie, że: „Jeśli ubóstwo odbiera dobro, które wynika z posiadania majątku, a mianowicie możliwość pomagania innym i utrzymania

[89] Tamże, s. 328. Por. J.D. J o n e s, *Poverty and Subsistence: St. Thomas and the Definition of Poverty*, „Gregorianum” 75(1994) nr 1, s. 140-142. Zob. też: tamże, s. 135-149.

[90] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., 2-2, q. 186, a. 3, t. 23, s. 256-262.

[91] Zob. tamże, 2-2, q. 188, a. 7, s. 325-332.

[92] T e n ż e, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, ks. III, rozdz. 133, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2007, t. 2, s. 390.

[93] Tamże.

[94] Św. G r z e g o r z W i e l k i, *Moralia*, VI, 37 (*Patrologia latina*, t. 75, kol. 761). Cyt. za: św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, ks. III, rozdz. 133, s. 390.

samego siebie, to jest ono złem w czystej postaci”[95]. Ubóstwo w istocie może okazać się malum simpliciter, czystym złem, a z perspektywy badań nad fenomenem ubóstwa wydaje się, że nie sposób tej tezy przeakcentować. Złem jest bowiem, jeśli nie mamy środków, by móc siebie utrzymać, złem jest, jeśli nie jesteśmy w stanie pomóc innym[96]. Można powiedzieć, że w debacie zarówno nad ubóstwem, jak i nad bogactwem stawką są godne życie i prawość. W sensie ostatecznym pozytywnego modelu, ukazującego kontekst, w jakim należy rozpatrywać ubóstwo, dostarcza nam Chrystus: „Chrystus nie pędził życia w samotności, lecz obcował z ludźmi [...]. Chrystus przeto postępował najwłaściwiej, korzystając z pokarmów i napojów w sposób ogólnie przyjęty”[97]. Chrystus żył jednak na tym świecie w ubóstwie, był wędrownym kaznodzieją, wiarygodnym nauczycielem i prowadził egzystencję kenotyczną[98]. Ta właśnie egzystencja kenotyczna stanowi podstawę teologii Kościoła ubogich; nie znika zatem wyzwanie dla ducha światowości i jego taniej odpowiedzi na pytanie, czy bogactwo nie kłóci się z podążaniem za Chrystusem.

---

[95] Zob. J.D. J o n e s, *Poverty as Malum Simpliciter: A Reading of Aquinas's* „*Summa contra gentiles 3.133”*, „Philosophy and Theology” 13(1999) nr 2, s. 213-239. Na temat możliwości interpretacji ubóstwa jako malum simpliciter w świetle pism Akwinaty zob. też: S. P o p e, *Poverty and Natural Law*, w: *Poverty and Morality: Religious and Secular Perspectives*, red. W.A. Galston, P.H. Hoffenberg, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 265-284.

[96] W swojej rekonstrukcji stanowiska Akwinaty John D. Jones twierdzi, że „ubóstwo, jeśli dotyczy ludzi, stanowi zło bezwarunkowe, pozbawia nas bowiem możliwości gromadzenia bądź zdobywania rzeczy, które pozwoliłyby nam utrzymać się przy życiu i pomagać innym” (J o n e s, dz. cyt., s. 231).

[97] Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, 3, q. 40, a. 2, s. 42.

[98] Por. tamże, 3, q. 40, a. 3, s. 45n.

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 46-64
DOI 10.12887/31-2018-1-121-04

Jan KŁOS

„POKAŻCIE MI MONETĘ PODATKOWĄ" (Mt 22,19)
Refleksje o naturze pieniądza

Pieniądz stanowi wielkość dynamiczną i zmienną, a ponadto – odzwierciedlenie konkretnej gospodarki. Propozycja jednej waluty przypomina zainicjowany przez myślenie nowożytne proces poszukiwania uniwersalnej płaszczyzny poznawczej. Dostrzegamy tu szanse i zagrożenia. Szanse – bo podkreśla się znaczenie człowieka, szacunek dla jego wolności i racjonalności; zagrożenia – ponieważ uruchomione zostały tendencje ujednolicające i zrównujące, które biorą w nawias zróżnicowanie rzeczywistości.

Kultury rozkwitają jedynie w czasach dobrobytu,
a nie wówczas, kiedy ludzie są biedni.
F. Lips*, Złoty spisek*[1]

Znana przypowieść biblijna mówiąca o różnicy między tym, co cesarskie, a tym, co Boskie, dotyczy dylematu płacenia podatku okupantowi (por. Mt 22,15-22). Okupacja jest niewątpliwie rzeczą niesprawiedliwą, być może nawet należy protestować przeciwko tej niesprawiedliwości, ale czy wolno zwalczać ją nieuczciwością – czyli niepłaceniem podatku? Taka byłaby, jak się wydaje, najbardziej oczywista intencja pytania faryzeuszy, gdyby nie chodziło im o „pochwycenie w mowie" (por. Mt 22,15) pytanego, jako że każda odpowiedź (zarówno „tak", jak i „nie") na to pytanie rozstrzygnięcia jest zła. Pośrednio jednak dotyka ono samej kwestii pochodzenia i natury pieniądza. Pytanie: „Czy wolno płacić [...]?" (Mt 22,17), odnosi nas zatem do pytania: „Czym jest pieniądz?". Biblijna przypowieść niejako stawia nas wobec kwestii tożsamości pieniądza. Ta z kolei wydaje się szczególnie istotna dzisiaj, gdy pieniądz przyjmuje tak różnorodne formy i przenosi się do przestrzeni wirtualnej, gdzie jego „fizyczność" znika niemal całkowicie.

Spróbujmy najpierw zebrać popularne intuicje związane z rozumieniem, czym jest pieniądz. Otóż najprościej będzie powiedzieć, że stanowi on symboliczny nośnik wartości pracy, usługi czy towaru. Z pieniądzem należy obchodzić się roztropnie, ponieważ „zamkniętą w nim" pracę (usługę, towar) trzeba traktować z szacunkiem – taką lekcję młodsze pokolenie często otrzymuje od starszych. Nie wolno trwonić pracy, niszczyć jej owoców, niedbale wykonywać

[1] F. L i p s, *Złoty spisek*, tłum. M. Gawlik, Wydawnictwo Wektory, Kobierzyce 2010, s. 20.

usług czy sprzedawać wadliwych produktów – takie przeświadczenie podsuwa nam codzienna praktyka, gdy gniewa nas zła praca, marna usługa i lichy towar. Skutki owych negatywnych przypadków przenoszą się bowiem na całe społeczeństwo, niszczą ethos pracy i podkopują wzajemne zaufanie obywateli. Dobrze rozumieli to purytanie, gdy już przekonali się, że pieniądz nie jest czymś złym, a pożyczanie pieniędzy na określony procent wcale nie jest jednoznaczne z grzechem (w średniowieczu nawet taki sposób udzielania pożyczki nazywano lichwą – termin ten oznacza stosowanie zawyżonego oprocentowania, co uznano za nieetyczne i jako takie potępiano). Uważali, że tylko niewłaściwe rozporządzanie pieniądzem, wyzysk i rozrzutność stanowią zagrożenie dla życia chrześcijańskiego. Dlatego nad życiem pierwszych osadników w Nowym Świecie, owym Nowym Jeruzalem dla uchodzących z Europy chrześcijańskich odszczepieńców, unosił się duch wstrzemięźliwości, oszczędności i troski o przyszłe pokolenia – realizowali oni czerpany z Biblii program chrześcijańskiej roztropności, który z łatwością dało się pogodzić z przesłankami ekonomicznymi.

Można by powiedzieć, że wyrażona w pieniądzu cena tak się ma do produktu, który reprezentuje, jak pojęcie do rzeczy, którą nazywa – zawsze jest rodzajem przybliżenia, a ponadto określeniem umownym. Przestrzeń pomiędzy rzeczą a jej przybliżeniem ujmuje subiektywna teoria wartości. Tak przedstawiają to zagadnienie ekonomiści wolnorynkowi czy też zwolennicy gospodarki nieskrępowanej[2]. Obecnie, rozpatrując tego rodzaju kwestie, należy niejako wznieść się na wyższy stopień abstrakcji, gdyż coraz częściej mamy do czynienia nie z pieniądzem fizycznym, lecz elektronicznym, a nawet z całkowicie umowną, wymyśloną walutą. Dlatego też obecnie nasza relacja do pieniądza wymaga większej wyobraźni i jeszcze większej rozwagi (przy zarządzaniu nim). W dziejach pieniądza – a dokładniej mówiąc, w dziejach wymiany – droga wiodła od fizyczności ku wirtualnej reprezentacji. Fizyczność pieniądza lepiej obrazowała efekt pracy. Pieniądz elektroniczny to kolejny krok w odchodzeniu od rzeczywistości (powiedzmy: analogowej) w kierunku rzeczywistości cyfrowej. Znacznie wzbogaca się oferta mechanizmów finansowych, dlatego obszar jednostkowego wyboru coraz bardziej się poszerza, a indywidualne umiejętności gospodarowania pieniądzem ogromnie zyskują na znaczeniu.

[2] Podążam tutaj za myślą szkoły austriackiej, zwłaszcza Ludwiga von Misesa, który powiada, że podstawą ustalania cen są „sądy wartościujące konsumentów" (L. v o n M i s e s, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa 2007, s. 284) czy też „subiektywne sądy wartościujące jednostek" (tamże, s. 285). Należy pamiętać, że ocena wartości nie jest tym samym, co wycena, choć pojęcia te są ze sobą skorelowane. W przypadku wyceny bierze się pod uwagę szersze spektrum struktury rynkowej. Oczywiście w innym ujęciu, na przykład Karla Marksa, koszt produkcji towarów będzie się wiązał przede wszystkim z pracą (por. H. L a n d r e t h, D.C. C o l a n d e r, *Historia myśli ekonomicznej*, tłum. A. Szeworski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 278).

Zarządzanie pieniędzmi stanowi część szerszego zjawiska, jakim jest po prostu ludzkie działanie, nie może być zatem ujęte w karby obiektywnych reguł, zgodnie z którymi wszystkie przyszłe stany wynikają z procesów koniecznościowych i na podstawie praw matematycznych dają się przewidzieć[3]. Tak też rozumiał tę kwestię jeden z czołowych przedstawicieli austriackiej szkoły ekonomicznej (w niniejszym tekście będę się odwoływał do rozwiązań tej szkoły) Ludwig von Mises, opatrując swoje główne dzieło tytułem *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*. Istotne jest zatem zrozumienie najpierw działania, a potem ekonomii – wszak ekonomia dotyczy ludzkiego działania. Oczywiście istnieje przestrzeń kalkulacji, ale przecież to, co wynika z obliczeń, może być przez podmiot działający podjęte lub odrzucone. Możemy inicjować próby ograniczania dowolności w tym obszarze, gdyż z jednej strony mamy do czynienia z racjonalną naturą człowieka, a z drugiej ze znajomością reguł, konsekwencji ekonomicznych różnych decyzji przez niego podejmowanych. Nie dysponujemy pewnością – choć możemy mieć nadzieję – że dzięki wiedzy dotyczącej zasad rządzących gospodarką człowiek będzie podejmował racjonalne i w miarę przewidywalne decyzje.

Niniejszy tekst jest próbą refleksji nad ludzkim działaniem związanym z zarządzaniem pieniądzem. Ten ostatni przyjmuje bowiem różnorakie formy i jest niezwykle ważnym czynnikiem stabilności nie tylko gospodarki państwa (w skali makroekonomicznej), ale każdego domowego budżetu (w skali mikroekonomicznej). Od zrozumienia pewnej logiki pieniądza zależy wiele decyzji, a w niektórych przypadkach nadto i ludzkie życie. Niejednokrotnie słyszymy przecież o tragediach ludzi, którzy postępując nieroztropnie, wpadli w spiralę zadłużenia i nie znaleźli z niej wyjścia. Stajemy zatem wobec kwestii, czym jest pieniądz. Biblijne pytanie o to, jakie jest nasze zobowiązanie wobec codzienności, a jakie wobec rzeczywistości, która tę codzienność transcenduje, jawi się nam wprawdzie w innym kontekście, w innej formie, niemniej nadal pozostaje aktualne.

FUNKCJE PIENIĄDZA

Nie wchodząc w zawiłości wielu definicji pieniądza, najprościej będzie powiedzieć, że jest to środek wymiany, który jako dobro zbywalne służy do dalszej wymiany na inne dobro. Podkreślmy to na tym etapie bardzo wyraźnie: pieniądz nie jest celem, jest środkiem służącym do realizacji innych celów. Tak też definiuje pieniądz Ludwig von Mises, który twierdzi, że to wręcz „jedyna

[3] Por. S. G r e g g, *For God and Profit: How Banking and Finance Can Serve the Common Good*, The Crossroad Publishing Company, New York 2016, s. 7.

funkcja pieniądza"[4]. Pieniądz nie jest dobrem wymagającym specjalnego przechowywania, bo nie ulega zepsuciu (jak wiele produktów żywnościowych), aczkolwiek – zależnie od sposobu przechowywania – może ulec dewaluacji czy marnotrawstwu. Jest jednak bardzo dogodnym dobrem ekonomicznym i przy zachowaniu pewnych procedur oszczędzania (inwestowania) umożliwia planowanie przyszłych wydatków. Charakteryzuje się siłą nabywczą w odniesieniu do innych zbywalnych dóbr, które możemy kupować za odpowiednią cenę. W gospodarce wolnorynkowej „odpowiednia" cena to taka, która nie została ustalona wedle jakiegoś obiektywnego i zewnętrznego kryterium, ale subiektywnie uznana przez kupującego za właściwą (na przykład na podstawie porównania z cenami takich samych produktów oferowanych przez innych sprzedających).

Przyjmując, że pieniądz jest środkiem wymiany, winniśmy doprecyzować, że jest on środkiem wymiany pośredniej, co oznacza, że nabywamy pieniądz zasadniczo nie po to, by go jedynie posiadać, ale po to, by w odpowiednim czasie wymienić go na inne dobra lub zainwestować. Oczywiście można pieniądz przechowywać, czyli tezauryzować lub alokować na przykład w banku, ale przecież czynimy to z intencją przyszłej (często jeszcze w danym momencie niesprecyzowanej) wymiany. Mówimy zatem o pieniądzu gotówkowym lub stezauryzowanym w postaci na przykład lokat bankowych.

Rozważania dotyczące natury pieniądza sięgają starożytności. Nad pieniądzem jako środkiem wymiany zastanawiał się już Arystoteles. Ponieważ nie jesteśmy samowystarczalni, musimy prowadzić wymianę z innymi ludźmi, by zaspokoić nasze potrzeby – sami nie jesteśmy w stanie tego uczynić. W związku z tym pieniądz pojawił się jako umowny i dogodny środek wymiany. W *Etyce nikomachejskiej* czytamy: „(Gdyby bowiem ludzie nie mieli potrzeb lub nie mieli potrzeb podobnych, to nie byłoby żadnej wymiany lub byłaby wymiana nie taka, jak jest); pieniądz jednak stał się umownym środkiem zastępującym potrzebę i dlatego nazywa się [po grecku] «nomisma», ponieważ jest czymś nie przyrodzonym, lecz ustanowionym przez prawo, «nomos», i w mocy naszej leży zmienić go i uczynić bezużytecznym"[5].

Oprócz cechy umowności tego środka wymiany Arystoteles dostrzegł w pieniądzu także przydatną rolę pośrednika, dzięki któremu możemy porównać rzeczy naturalnie nieporównywalne, na przykład buty i pożywienie. Wyobraźmy to sobie w postaci poniższego zapisu, w którym zmienną X nazywamy pieniądzem:

$$\text{buty} \Longrightarrow X \Longleftarrow \text{pożywienie}$$

[4] V o n M i s e s, dz. cyt., s. 343.

[5] A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. V, 1133 b 28, tłum. i oprac. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 179.

Pisze Filozof: „Wszystko, co jest przedmiotem wymiany, musi się dać w jakiś sposób porównać. W tym celu wprowadzono pieniądz, który uzyskał poniekąd rolę pośrednika; pieniądz bowiem jest miarą wszystkiego, a więc i nadmiaru, i niedostatku, np. tego, ile par butów równa się domowi czy pewnej ilości pożywienia”[6].

Istotnie, pieniądz staje się tu dogodnym pośrednikiem wymiany, gdy chodzi o dobra, których nie da się ze sobą porównać. Arystoteles rozumie pieniądz jako skutek umowy, jaką ludzie zawarli, by ułatwić sobie wymianę, by móc ilościowo określić dobra, które jakościowo są do siebie niesprowadzalne.

Stagiryta rozumiał także potrzebę gromadzenia pieniądza (tezauryzacji) w celu przyszłej wymiany. Można powiedzieć, że kładł podwaliny pod logikę inwestycji, jedną z podstawowych zasad tej logiki jest bowiem odłożenie konsumpcji w czasie. Pisał: „Jeśli zaś chwilowo nie mamy żadnej potrzeby, to pieniądz jest dla nas jakby zakładnikiem, że przyszła wymiana, gdyby się okazała potrzebna, przyjdzie do skutku; bo trzeba, by kto daje pieniądze, mógł uzyskać to, czego potrzebuje. Ale i sam pieniądz podlega temu samemu: nie zawsze bowiem ma tę samą wartość; ma on jednak tendencję do większej stałości. Dlatego trzeba, żeby wszystko miało swoją cenę, ile że dzięki temu zawsze będzie możliwa wymiana, a co za tym idzie, wszelka transakcja handlowa. Pieniądz więc jako miara wszystkiego wszystko czyni współmiernym i zrównuje; bo nie byłoby żadnej transakcji bez wymiany ani wymiany bez równości, ani równości bez współmierności. W rzeczywistości więc jest rzeczą niemożliwą, by tak znacznie różniące się między sobą rzeczy stały się współmierne, ale może się to stać o tyle, o ile wymaga tego potrzeba. Musi tedy istnieć jedna miara dla wszystkiego, i to umowna, stąd nazwa [grecka] pieniądza: nomisma. Pieniądz bowiem czyni wszystko współmiernym, bo wszystko mierzy się pieniądzem”[7]. Przytoczony fragment *Etyki nikomachejskiej* zdaje się wskazywać, że Arystoteles rozumiał także dynamikę pieniądza, polegającą na tym, że zmienia się jego wartość, czyli jego siła nabywcza. Stwierdzenie, że pieniądz „ma […] tendencję do większej stałości”, odczytuję jako porównanie go z rzeczą, która mogłaby być przechowywana z zamiarem przyszłej wymiany, ale jej wartość szybciej ulega zmniejszeniu niż wartość pieniądza. Rzecz jasna mowa tu jedynie o pewnej ogólnej tendencji.

Krótkie rozważania historyczne ukażą nam dynamikę pieniądza i jego transformacji, których Arystoteles jeszcze nie był świadomy.

---

[6] Tamże, ks. V, 1133 a 20-22, s. 178. Por. też: D. P a h m a n, *Why Money Matters*, „Religion & Liberty” 26(2016) nr 4, s. 6.

[7] A r y s t o t e l e s, dz. cyt., ks. V, 1133 b 10-23, s. 180.

KRÓTKA HISTORIA PIENIĄDZA

Jak zaznaczyłem we wprowadzeniu, forma pieniądza przyjmowała różne kształty. Był czas, kiedy w niektórych obszarach świata płacono na przykład koralikami lub muszelkami. Jeszcze w wieku dziewiętnastym wartość pieniądza ustalana była według standardu złota. Złoto przyjęto jako punkt odniesienia w dziewiętnastym wieku, na skutek doświadczenia dewaluacji wartości waluty. Kruszec ten miał stanowić gwarancję jej trwałości. Egipcjanie jako pierwsi zajmowali się eksploatacją złota na dużą skalę. Urzędnicy egipscy i mezopotamscy otrzymywali wynagrodzenie w złocie[8]. Babilończycy, Chińczycy, Etiopczycy, Grecy wprowadzali złoto i srebro do obiegu handlowego, co zdynamizowało i przyspieszyło rozwój gospodarczy.

Około 400 roku przed Chrystusem Filip II Macedoński wprowadził monety (statery) ze stopu złota i srebra. Jego syn Aleksander Wielki uczynił ze złotych monet podstawowy środek płatniczy. Monety te były bardzo starannie wykonane. Najpierw zdobiły je głowy bogów, później widniały na nich oblicza władców. Aleksander Wielki jest w tej dziedzinie znaczącą postacią, ponieważ „był jednym z pierwszych władców, którzy kazali wybijać na monetach wizerunek swej twarzy”[9]. Przed nim czynili to inni wielcy władcy starożytności, jak Salomon czy Cyrus. Umieszczanie na monetach podobizny sprawującego władzę mogło być jednym z głównych powodów upadku Cesarstwa Rzymskiego, gdyż wskutek tego wszelkie negatywne zjawiska związane z pieniądzem: spadek jego wartości, niestabilność ekonomiczna i utrata zaufania do środka płatniczego, uderzały we władcę, który stał się symbolem tego środka wymiany.

Bicie złotych monet – nazwanych solidami (albo nomizmami czy bizantami) – nakazał także Konstantyn Wielki, twórca Cesarstwa Wschodniorzymskiego (czyli Bizancjum). Cesarz rzymski Cezar wprowadził złotą monetę (aureusa), którą następnie udoskonalił jego następca August. Aureus stał się walutą światową. Rzymscy żołnierze otrzymywali wynagrodzenie w złocie. Rzymianie nie oparli się jednak pokusie oszukiwania i „psucia” monety poprzez zmniejszania jej ciężaru, co prowadziło do redukcji jej wartości. Ferdinand Lips nazywa Rzymian pierwszymi keynesistami, ponieważ dowiedli, „że żadna gospodarka nie może doświadczyć rozkwitu, jeśli urzędnicy odpowiedzialni za system monetarny stale zmniejszają wartość pieniądza”[10].

Arabowie również posługiwali się złotą monetą w operacjach handlowych (złotym dinarem). Dzięki utrzymywaniu mocnego pieniądza cywilizacja arabska rozkwitała, potem jednak upadła na skutek sporów religijnych. W Europie

---

[8] Por. L i p s, dz. cyt., s. 16.

[9] Tamże, s. 17.

[10] Tamże, s. 18. Na temat „psucia” pieniądza zob. G r e g g, dz. cyt., s. 45.

nastąpiło odrodzenie złotej monety wraz z pojawieniem się włoskich państw-miast i złotego florena (w roku 1252) we Florencji, w Republice Weneckiej natomiast wprowadzono złotego dinara.

Analiza dziejów pieniądza wskazuje na istotny związek między jego stabilnością, silną gospodarką i stanem moralnym społeczeństwa. Nieuczciwość w tworzeniu pieniądza bardzo szybko przekładała się na stan gospodarki państwa, jego trwanie lub upadek. Rzecz ciekawa, że podjęte środki zaradcze – a zatem wprowadzenie kontroli państwowej – nie przynosiły spodziewanych rezultatów. Dowodzi to dobitnie, że etyka jest ściśle związana z działalnością ekonomiczną. Skoro bowiem podjęcie kroków prawnych oraz instytucjonalnych nie powstrzymuje kryzysu gospodarczego wywołanego „psuciem" pieniądza, trzeba aktywować wewnętrzny system samokontroli. Rozumiał to dobrze Adam Smith, który swoje rozważania ekonomiczne prowadził równolegle do analiz etycznych. Istotne jest wszak integralne spojrzenie na człowieka, każda sfera jego działalności winna być rozpatrywana w powiązaniu z pozostałymi.

Pierwszy eksperyment z drukowaniem papierowego pieniądza miał miejsce w osiemnastowiecznej Francji w czasach Ludwika XV, a właściwie jego regenta Filipa Orleańskiego, który sprawował władzę w imieniu pięcioletniego króla. Pojawienie się papierowego pieniądza miało być remedium na złą kondycję finansów państwa. Twórcą tego systemu był John Law, założyciel Banque de France. Emisja papierowego pieniądza niestety łatwo prowadziła do nadużyć i spekulacji, ponieważ kiedy pieniędzy było na rynku zbyt dużo (a drukowanie większej ich ilości nie stanowiło problemu), spekulanci zaczęli wykupywać złoto. I tak nadmiar papierowego pieniądza rychło doprowadził do finansowego krachu. Dopiero Napoleon powrócił do standardu złota, naprawiając tym samym finanse państwa.

Wielka Brytania, której ważna rola w umacnianiu pieniądza pozostaje nie do podważenia, wprowadziła parytet złota w roku 1664 i właściwie aż do dziewiętnastego wieku jej gospodarka uchodziła za najbardziej stabilną. Przyczyniły się do tego nie tylko reformy finansowe, ale także odkrycia naukowe wdrażane do nowych technologii. W dziewiętnastym stuleciu rosło też znaczenie Brytanii jako kolonialnego mocarstwa. Brytania i Stany Zjednoczone najdłużej zachowały parytet złota i dopóki go utrzymywały, dopóty trwał okres dynamicznego rozkwitu gospodarczego. Zresztą standard złota przez wiele lat zapewniał stabilizację walutom narodowym.

Von Mises niezwykle mocno podkreśla znaczenie standardu złota dla stabilności ekonomicznej kraju. Ci, którzy starali się utrzymać ten standard, przyczyniali się do dobrobytu, pokoju i demokracji. Standard złota zwalczali natomiast nacjonaliści, rządy interwencjonistyczne oraz grupy nacisku, ponieważ nie pozwalał on na manipulację „wysokością cen i płac"[11], a także stał

[11] V o n M i s e s, dz. cyt., s. 402.

na drodze ekspansji kredytowej. Von Mises zdawał sobie sprawę, że standard złota „z pewnością nie jest ani doskonały, ani idealny”[12], ale przyznawał, że w świecie ludzkich spraw doskonałość nie występuje, a „nie ma możliwości wskazania, w jaki sposób można by zastąpić standard złota czymś lepszym”[13]. Stwierdzał też: „Siła nabywcza złota nie jest stała. Absurdalne są same pojęcia stabilności i niezmienności siły nabywczej”[14]. Stąd: „W rzeczywistym, zmiennym świecie nie może istnieć coś takiego jak stabilność siły nabywczej. […] Istotną właściwością pieniądza jest to, że jego siła nabywcza podlega zmianom. […] Przeciwnikom standardu złota nie chodzi o to, żeby siła nabywcza pieniądza była stała. Ich celem jest stworzenie rządom możliwości manipulowania siłą nabywczą, w czym nie ograniczałby ich czynnik «zewnętrzny», a mianowicie relacja pieniężna standardu złota”[15]. Podsumowując uwagi o relacji standardu złota do pieniądza papierowego, Mises konkluduje ironicznie: „Niechęć do standardu złota wynika z przesądu, że wszechmocny rząd jest w stanie stworzyć bogactwo ze zwykłych kawałków papieru”[16]. Mówimy tu zatem o tak zwanym podejściu leseferystycznym w ekonomii, zgodnie z którym państwo powinno powstrzymywać się od ingerencji w procesy wolnorynkowe, na przykład poprzez dodrukowanie pieniędzy. Ekonomiści klasyczni – zarówno Adam Smith, jak i John Stuart Mill – zdawali sobie sprawę, że wolny rynek nie jest rozwiązaniem idealnym, ale i tak stanowi propozycję skuteczniejszą niż inne. Podobny trop myślenia odnajdujemy także w poglądach przedstawicieli szkoły austriackiej. Można by go określić jako realistyczne spojrzenie na działania gospodarcze człowieka, to znaczy takie, które unika budowania modeli funkcjonowania gospodarki, a swoje wnioski konstruuje na gruncie obserwacji ludzkiego działania. Tradycja ta podkreśla wyższość indywidualnego planowania nad planowaniem państwowym oraz uznaje ryzyko czy fiasko działań ekonomicznych za naturalne konsekwencje życia w realnym (a nie idealnym) świecie.

NEUTRALNOŚĆ PIENIĄDZA – MIT WSPÓŁCZESNY

Z powyższych rozważań historycznych wynika, że pieniądz nie jest jakąś abstrakcyjną wielkością numeryczną, lecz odzwierciedla stan społeczny w danym momencie. Trafnie ujął to von Mises: „Pieniądz nie jest ani abstrakcyjnym *numéraire*, ani standardem wartości czy cen. Siłą rzeczy stanowi dobro

[12] Tamże.
[13] Tamże.
[14] Tamże.
[15] Tamże.
[16] Tamże, s. 403.

ekonomiczne i jako takie podlega wartościowaniu i wycenie, które opierają się na jego specyficznych zaletach, to znaczy uwzględniają korzyści, jakich spodziewa się posiadacz gotówki. Na rynku panuje nieustanna zmiana i ruch. Pieniądz istnieje wyłącznie za sprawą fluktuacji. Jest elementem zmiany nie dlatego że «krąży», lecz dlatego że trzyma się go w postaci gotówki. Ludzie przechowują pieniądze wyłącznie dlatego, że spodziewają się zmian, których charakteru i zakresu nie mogą precyzyjnie przewidzieć"[17]. W jednym z wywiadów amerykański ekonomista George Friedman słusznie zauważył, że waluta, którą się posługujemy, mówi o tym, jak wyceniamy dobra[18]. Pieniądz staje się nośnikiem stanu sytuacji społeczno-ekonomicznej, wspiera dynamikę zmiany i jest jednocześnie jej istotnym elementem. Stanowi w związku z tym wielkość dynamiczną i zmienną, a ponadto – odzwierciedlenie konkretnej gospodarki.

Trwająca w Europie debata nad tym, czy – a jeśli tak, to kiedy – indywidualne kraje członkowskie Unii Europejskiej powinny przyjąć walutę euro, wydaje się debatą chybioną albo – mówiąc nieco bardziej oględnie – nie dotykającą sedna sprawy. W ferworze dyskusji tylko nieśmiało podnoszone są kwestie ekonomiczne, które przecież powinny mieć znaczenie pierwszoplanowe, a samo pytanie o sens wspólnej waluty stało się już politycznie niepoprawne. Tych, którzy je zadają, oskarża się o nieczyste intencje i uruchamianie mechanizmów secesyjnych. A przecież nie chodzi o to, jak waluta ma się nazywać i czy ma być symbolicznym nośnikiem wartości patriotycznych związanych z danym krajem (wszak i taki argument się pojawia). Z ekonomicznego punktu widzenia istotne jest, czy przyjęta waluta będzie miała tę samą siłę nabywczą, co dotychczasowa, a mówiąc dokładniej, czy po wprowadzeniu euro obywatele będą mogli zakupić tę samą ilość towarów za swoją pensję[19]. A zatem, odwołując się do konkretnego przykładu, należy zapytać, czy obywatel, dajmy na to Polski, który obecnie może kupić dwa chleby za cenę 10 złotych polskich, po przyjęciu waluty euro, dysponując równowartością 2 euro (zakładając teoretycznie, że 10 złotych odpowiada sumie 2 euro), będzie także mógł kupić dwa chleby. Ponadto trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie, na

[17] Tamże, s. 356.

[18] Podobnie do tej kwestii odnosi się Ludwig von Mises, pisząc o błędnej koncepcji „tak zwanej neutralności pieniądza" (tamże, s. 340).

[19] Istotną kwestią w debacie na temat wprowadzenia euro jest także rola waluty krajowej w pobudzaniu wymiany handlowej ze strefą euro. U podstaw wprowadzenia wspólnej waluty leży koncepcja optymalnego obszaru walutowego opracowana przez kanadyjskiego ekonomistę Roberta A. Mundella (laureata Nagrody Banku Szwajcarskiego im. A. Nobla w dziedzinie ekonomii z roku 1999). Mundell rozważał projekt wprowadzenia wspólnej waluty nie tylko w poszczególnych państwach, ale także w większych strefach. Taki optymalny obszar walutowy miałby służyć stabilizacji cen oraz zatrudnienia. Kanadyjski ekonomista wskazuje jednak wiele warunków, które należałoby spełnić, aby dany kraj lub obszar mogły efektywnie przystąpić do strefy wspólnej waluty.

ile powstający wspólny rynek jest jednolity, oraz na pytanie natury bardziej ogólnej – czy jednolity rynek jest możliwy. Von Mises postrzega rynek jako rzeczywistość znajdującą się „w nieustannym ruchu”[20], uważając, że „gospodarka jednostajnie funkcjonująca jest tylko konstrukcją myślową”[21]. Zaznaczałem tu wielokrotnie, odwołując się do poglądów ekonomistów austriackich, że pieniądz stanowi wartość dynamiczną. Rozpatrując ten problem od strony filozoficznej, sądzę, że ta propozycja jednej waluty przypomina zainicjowany przez myślenie nowożytne proces poszukiwania uniwersalnej płaszczyzny poznawczej. Dostrzegamy tu szanse i zagrożenia. Szanse – bo podkreśla się znaczenie człowieka, szacunek dla jego wolności i racjonalności; zagrożenia – ponieważ uruchomione zostały tendencje ujednolicające i zrównujące, które biorą w nawias zróżnicowanie rzeczywistości.

Siła nabywcza pieniądza to nic innego jak jego wartość wymienna. Zasób gotówkowy, czyli podaż pieniądza, jest odwrotnie proporcjonalny do przewidywanych zmian cen towarów. Jeśli przewidujemy wzrost cen, kupujemy towary i pozbywamy się gotówki, jeśli zaś przewidujemy obniżkę, gromadzimy gotówkę na przyszłe korzystne zakupy. Mamy tu zatem do czynienia odpowiednio z tezauryzacją (gromadzeniem gotówki) i detezauryzacją (pozbywaniem się gotówki). Niepewność związana z gromadzeniem gotówki lub pozbywaniem się jej jest zjawiskiem naturalnym. Von Mises pisze: „Gdzie nie istnieje niepewność co do przyszłości, tam nie ma potrzeby trzymania gotówki. Jeżeli [wszystkie] pieniądze trzeba trzymać w postaci gotówki, nie może istnieć żaden rodzaj pieniądza. Korzystanie ze środka wymiany i trzymanie zasobów gotówkowych uwarunkowane jest zmiennością danych gospodarczych. Sam pieniądz również jest elementem zmiany”[22]. Pieniądz ma zatem sens tylko w gospodarce, która podlega dynamicznym zmianom.

Von Mises bardzo wyraźnie podkreśla kwestię powiązania pieniądza i jego siły nabywczej z rodzajem gospodarki, w której jest używany. Czytamy w *Ludzkim działaniu*: „Idea neutralnego pieniądza i stabilności jego siły nabywczej nie da się pogodzić z realnym światem, w którym istnieje działanie i nieustanna zmiana, z systemem gospodarczym, który nie może tkwić w bezruchu. Świat, w którym pieniądz musiałby być neutralny i stabilny, byłby światem pozbawionym możliwości działania”[23]. I dalej: „Pieniądz jest elementem działania, a więc również czynnikiem zmian”[24]. Nie istnieje stała siła nabywcza. Dlatego nietrudno sobie wyobrazić, co dzieje się z pieniądzem, gdy wprowadzamy jedną walutę, mającą obowiązywać w silnej

[20] V o n M i s e s, dz. cyt., s. 282.
[21] Tamże.
[22] Tamże, s. 355.
[23] Tamże, s. 357.
[24] Tamże.

i stabilnej gospodarce oraz w gospodarce słabej i rozwijającej się. W Europie, która przecież przez pół wieku podzielona była żelazną kurtyną na gospodarkę kapitalistyczną i socjalistyczną, nierówność sytuacji gospodarczej jest szczególnie ważną przesłanką. Wszak na przykład jeszcze dzisiaj, po wielu latach od włączenia gospodarki socjalistycznej Niemieckiej Republiki Demokratycznej do kapitalistycznej gospodarki Federalnej Republiki Niemiec, nadal zauważa się znaczące różnice w ekonomii landów wschodnich i zachodnich. Widoczne są nawet różnice kulturowe: mieszkańcy obu części niegdyś podzielonych Niemiec prezentują inne podejście do pracy. Myślę, że dowodzi to słuszności tezy Szkoły Austriackiej, że gospodarka to nie konstrukt teoretyczny, nie koncept polityczny, ale żywy organizm społeczno-kulturowy. I nie da się zmieniać gospodarki, nie uwzględniając czynnika ludzkiego, a przynajmniej nie da się zmieniać w ten sposób gospodarki wolnorynkowej. Stąd też bierze się trudność narzucenia różnym gospodarkom jednego pieniądza przy jednoczesnej (naturalnej) niemożności zachowania jednolitego rozwoju gospodarczego we wszystkich państwach.

Czymś naturalnym natomiast jest reforma pieniądza i wprowadzenie jednolitej waluty w ramach jednego państwa – były to ważne elementy rozwoju i stabilizacji gospodarki. Występowanie w jednym państwie różnych środków płatniczych – na przykład w dziewiętnastowiecznych Chinach funkcjonował podwójny system płatniczy – najczęściej powodowało zacofanie kraju[25]. Powstanie państw narodowych w epoce romantyzmu współgrało w przestrzeni ekonomicznej z ujednoliceniem systemów walutowych. W roku 1866 powstała Łacińska Unia Monetarna, do której należały: Francja, Belgia, Szwajcaria, Włochy, Serbia, Hiszpania i Rumunia.

PIENIĄDZ WOBEC KRYZYSU

Jednym z najwybitniejszych ekonomistów, nie tylko angielskich, był (żyjący w latach 1883-1946) Brytyjczyk John Maynard Keynes, który wywarł znaczący wpływ na reformy gospodarcze w Stanach Zjednoczonych i położył podwaliny pod Międzynarodowy Fundusz Walutowy. Według Keynesa celem działalności ekonomicznej powinien być nie tylko wzrost dobrobytu, ale także podniesienie poziomu szczęścia; a ponieważ rosnący dobrobyt wcale nie idzie w parze z rosnącym szczęściem, należałoby wprowadzać odpowiednie ograniczenia w zakresie bogacenia się. Jednym z takich ograniczeń jest świadomość religijna. Keynes bardzo słusznie zauważył, że bogaceniu się społeczeństwa

[25] Por. J. O s t e r h a m m e l, *Historia XIX wieku. Przeobrażenia świata*, tłum. I. Drozdowska-Broering i in., Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2013, s. 969.

winno koniecznie towarzyszyć pogłębienie postawy religijnej[26]. Bogacenie się nie powinno być działaniem, które samo dla siebie stanowi cel, ma ono natomiast prowadzić do dobrego życia. Keynes w sposób raczej mglisty określa, na czym owo dobre życie miałoby polegać. Nie czerpał wzorców ani z socjalizmu, ani też z chrześcijaństwa, ponieważ nie opowiadał się za żadnym z tych systemów wartości. Filozoficznie bliski był mu George E. Moore i to na bazie jego teorii etycznej kształtował on swoje poglądy. Moore, wychodząc od założeń intuicjonizmu i utylitaryzmu, pragnął stworzyć filozofię, która byłaby „przewodnikiem dla etyki w bezbożnym świecie"[27].

Jak zauważa John Lunn, Keynes kładł nacisk na konsumpcję, która według niego wpływała także na zwiększenie dochodów. Ograniczenie konsumpcji zatem – analogicznie – zmniejszało dochody. Powzięte pod wpływem filozofii Moore'a przekonanie brytyjskiego ekonomisty, że należy żyć „dla doświadczenia, piękna i chwili"[28], w praktyce oznaczało podkreślenie znaczenia raczej myślenia krótkoterminowego aniżeli długoterminowego w ekonomii oraz wzrostu wydatków. Mając zapewniony dobrobyt, na przykład dzięki dotacjom oraz pełnemu zatrudnieniu, społeczeństwo może skupić się na bardziej wzniosłych sprawach aniżeli troski materialne.

Keynes twierdził, że człowiek racjonalny instynktownie wie, co jest dobre i za jaką wartością winien się opowiadać. Czy – zgodnie z zasadą ekonomiczną – maksymalizacji zysku odpowiada również maksymalizacja dobra? Zarówno Moore, jak i Keynes w swoich intelektualnych propozycjach podążali za tradycją intuicjonizmu. Ponieważ nasza wiedza o świecie jest niepewna, możemy opierać się jedynie na prawdopodobieństwie. Instynktownie wiemy, co jest dobre i jaki jest związek między prawdą a dobrem. W poglądach Keynesa, który nawiązuje do myśli Moore'a, wbrew enuncjacjom Jeremy'ego Benthama, związek między przyjemnością a dobrem wcale nie jest oczywisty (jak miało to miejsce w benthamowskim utylitaryzmie); ostatecznie zaś nie chodzi o maksymalizację przyjemności, lecz o maksymalizację dobra. Biograf Keynesa podkreśla jednak, że kierował się on także sugestią Benthama, iż „egoizm jest nadrzędny wobec altruizmu, ponieważ posiadamy bezpośrednią wiedzę wyłącznie o stanie ducha własnego i niczyjego innego"[29].

Wpływ Moore'a, który eksponował to, co wzniosłe i estetyczne, odbija się echem w ekonomicznych poglądach Keynesa, w jego rozważaniach jednak akcent przenosi się z troski o przyszłość na troskę o teraźniejszość. Filozof

[26] Por. R. S k i d e l s k y, *Keynes. Powrót mistrza*, tłum. T. Krzyżanowski, M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 171.

[27] J. L u n n, *Let Us Eat and Drink, for Tomorrow We Die*, „Journal of Markets & Morality" 20(2017) nr 1, s. 10. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.K.

[28] Tamże, s. 14.

[29] S k i d e l s k y, dz. cyt., s. 174.

odchodzi od podejścia purytańskiej etyki, w której to właśnie powściągliwość, odkładanie gratyfikacji, myślenie o przyszłości stawiano na pierwszym miejscu, i preferuje raczej planowanie krótkoterminowe niż długoterminowe.

Jakie powinny być ceny? Ile ma być pieniędzy na rynku? Ekonomiści klasyczni oraz ekonomiści prezentujący podejście leseferystyczne nie stawiali sobie takich pytań. Jako pierwszy ilościową teorię pieniądza rozwinął David Hume w roku 1752. Według tej teorii „ogólny poziom cen zależy od ilości pieniądza w obiegu”[30]. W roku 1930 Keynes zerwał z teorią klasyczno-neoklasyczną i zaproponował dochodową teorię pieniądza. Odszedł też od zasady leseferystycznej, czyli zasady niemieszania się rządu w sprawy gospodarcze.

Keynes uważał, że do osiągnięcia dobra etycznego należy dążyć w działaniu, dlatego też usprawiedliwiał większe zaangażowanie rządu w aktywność na rzecz wyrównania poziomu życia społeczeństwa – czyli zwiększenie dochodu, by podnieść poziom konsumpcji. Jego koncepcja ekonomiczna patronowała zainicjowanej przez Franklina D. Roosevelta polityce Nowego Ładu, która miała być odpowiedzią na wielki kryzys lat dwudziestych i trzydziestych dwudziestego wieku. Dla Keynesa warunkiem wyłonienia się wartości etycznych, dobrego życia, było bowiem osiągnięcie pewnego dobrostanu; opowiedział się zatem za większym zaangażowaniem rządu w rozwiązanie kryzysu gospodarczego. Wiązało się to z polityką pełnego zatrudnienia oraz ekspansjonizmem kredytowym, który przecież w praktyce oznacza życie w sytuacji ciągłego zadłużenia. Najprostszym rozwiązaniem wydawało się zwiększenie podaży pieniądza i jego redystrybucja wśród potrzebujących. Stąd w Ameryce w czasach, gdy dominowała filozofia gospodarcza keynesizm, opowiadano się nie tylko za zwiększeniem udziału rządu w gospodarce, ale także za zwiększeniem wydatków.

Keynes szukał odpowiedzi na pytanie o warunki owego dobrego życia w społeczeństwie liberalnym, które przecież ze swej istoty w najlepszym razie ignoruje to pytanie, akcentując raczej istnienie wielości równowartościowych modeli życia.

Pogląd neoklasyczny głosi, że pieniądz jest tylko środkiem do nabywania dóbr. To dobra są celem, nie pieniądz. Keynesa martwiło, że siłę napędową gospodarki stanowi jednak miłość do pieniądza – jego polityka działania raczej krótkoterminowego niż długoterminowego akcentowała wzrost konsumpcji na niekorzyść oszczędzania oraz inwestowania. Chciał on pogodzić etykę z ekonomią, bo wierzył, że człowiek powinien wyzwolić się od pogoni za abstrakcyjnym dobrem. Jak już pisałem, wiązanie etyki z ekonomią znane jest od starożytności. W czasach nowożytnych Adam Smith umieszczał ekonomię w sercu swoich rozważań etycznych. Swoje refleksje ekonomiczne, rozwijane

[30] L a n d r e t h, C o l a n d e r, dz. cyt., s. 657.

na kartach opasłego dzieła *Bogactwo narodów*[31], poprzedził studiami etycznymi, które zatytułował *Teoria uczuć moralnych*[32]. Przed śmiercią szkocki filozof pracował nad szóstym wydaniem swojej *Teorii...*

Należy tu zaznaczyć, że podejście Keynesa miało znaczenie nie tylko w czasach Rooseveltowskiego Nowego Ładu, ale dominowało także w okresie administracji Johna Kennedy'ego oraz podczas recesji za prezydentury Baracka Obamy. Kapitalizm żyje cyklami biznesowymi, naturalną sinusoidą wzlotów i upadków. Rząd, który za wszelką cenę szuka stabilizacji, manipulując tymi cyklami, w perspektywie przyszłości powoduje więcej szkody niż pożytku.

POSIADANIE I JEGO OGRANICZENIA

Już Arystoteles, jak pisałem, zastanawiał się nad istotą pieniądza, ale także nad tak zwanym słusznym posiadaniem. Św. Tomasz z Akwinu traktował własność prywatną jako uzupełnienie prawa natury. Ten wielki filozof zachodniego chrześcijaństwa interesował się także ceną dóbr, zwłaszcza zaś etycznym aspektem ceny[33], wyrażającym się w pytaniu, czy cena jest słuszna i sprawiedliwa. Zapytajmy zatem: ile wolno posiadać?

Trudno się nie zgodzić ze współczesnym politologiem amerykańskim Kylem Scottem, że pęd do posiadania nie jest w sposób konieczny związany z pieniądzem i że nawet gdyby nie było pieniądza, rychło znaleziono by inny przedmiot godny pożądania. Problemem jest samo nadmierne pragnienie posiadania, które stawia pod znakiem zapytania racjonalną naturę człowieka. Najbardziej odpowiedni schemat działania spełniający wymogi racjonalności wydaje się następujący:

rozpoznanie potrzeby $\Longrightarrow$ szukanie środków do jej zaspokojenia $\Longrightarrow$ zaspokojenie.

Racjonalny byt nie gromadzi ponad swoją miarę. Tak to postrzegał zarówno John Locke w wieku siedemnastym, jak i francuski antropolog René Girard w dwudziestym.

Nie tylko zatem starożytni byli przekonani, że człowiek powinien gromadzić dobra nie dla samego gromadzenia, ale wedle słusznej miary rozumu. Podobnej lekcji udzielają nam filozofowie czasów nowożytnych. Locke głosi naukę o tak zwanym sprawiedliwym posiadaniu – czyli takim, które albo

[31] Zob. A. S m i t h, *Bogactwo narodów. Współczesne interpretacje klasycznej ekonomii*, tłum. K. McCreadie, D. Bakalarz, Studio Emka, Warszawa 2012.

[32] Zob. t e n ż e, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, S. Jedynak, PWN, Warszawa 1989.

[33] Por. tamże, s. 64n.

zaspokaja głód, albo służy dobremu pożytkowi. Nadmiar i marnotrawstwo rozmijają się ze sprawiedliwym posiadaniem[34].

Może jednym z argumentów na rzecz posiadania – kwestii, którą zarówno Locke, jak i Girard pragnęli rozwikłać – jest wskazanie na jego funkcję kompensowania lęku o własne życie. Wiemy, że lęk ten był siłą inspirującą myślenie polityczne Thomasa Hobbesa. Ten brytyjski filozof dostrzegł rozwiązanie w silnej i suwerennej władzy państwowej. Przeciwwagą dla lęku jednak może być także posiadanie. Jest to dosyć efemeryczna przeciwwaga, pieniądz bowiem – jak zauważył Locke – nie posiada żadnej wewnętrznej wartości, lecz jedynie wartość względną. W *Dwóch traktatach o rządzie czytamy*: „Zabrane pieniądze oraz inne podobne bogactwa i skarby nie są dobrami natury, mają wartość nadaną nie przez naturę, ale przypisaną przez ludzką fantazję i wyobraźnię. Natura nie nadała im takiej wartości i stosownie do tego nie są one warte więcej niż wampum mieszkańca *Ameryki* dla *europejskiego* księcia, bądź niegdyś srebrne monety z *Europy* dla *Amerykanina*"[35]. Pieniądz zatem ma wartość arbitralną. I dlatego właśnie, że nie da się ustalić w sposób matematycznie pewny, jaka ilość pieniądza daje gwarancję bezpieczeństwa, wzrasta iluzoryczność jego posiadania jako rękojmi bezpieczeństwa.

MARNOTRAWSTWO I NIEDOBÓR

Natura stawia przed człowiekiem dwa ograniczenia, jeśli chodzi o posiadanie: marnotrawstwo i niedobór. Człowiek nie powinien posiadać za dużo, bo grozi to marnotrawieniem dóbr; nie powinien też mieć za mało, gdyż to z kolei rodzi frustrację z powodu niezaspokojenia potrzeb. Źródłem dysproporcji w akumulacji (zbyt dużych) środków oraz przyczyną doświadczania ich braku wynikającego z niedoboru jest jedna z podstawowych cech człowieka – skłonność do gromadzenia. Według Locke'a, którego rozważania dotyczące pieniądza wyprzedziły rozważania Adama Smitha, człowiek zaangażował się w wymianę barterową (wymianę towarów), gdy dostrzegł, że natura nie zaspokoi wszystkich jego potrzeb. Przejście od barteru do pieniądza z jednej strony znacznie ułatwiło wymianę, z drugiej jednak skomplikowało mechanizmy ograniczające.

Według Girarda z kolei trudność w realizacji racjonalnej wymiany wynika z faktu, że człowiek jako byt niepełny i nieautentyczny poszukuje dopełnienia

[34] Por. K. S c o t t, *Why Enough is Never Enough: John Locke, Rene Girard, and Money*, „Journal of Markets & Morality" 16(2013) nr 2, s. 490.

[35] J. L o c k e, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 297.

i autentyczności. Poszukiwanie to odbywa się na drodze naśladowania innych[36]. Mediacja mimetyczna jednakże sprawia, że nie osiągamy satysfakcji, ponieważ pieniądz sam w sobie nie ma żadnej wartości (co też zgadza się z poglądem Locke'a)[37]. W schemacie naśladownictwa wyróżnić można trzy elementy: model, podmiot naśladujący model oraz przedmiot, który jest celem pożądania naśladującego. I tak – wyjaśnia Scott – „podmiot pragnie tego, co posiada model"[38], wydaje mu się bowiem, że gdyby „mógł posiadać to, co posiada model, będzie czuł się spełniony"[39].

Powyższe rozważania wskazują wyraźnie, że przypadek naśladownictwa w odniesieniu do pieniędzy oznacza ostatecznie zamianę środka na cel. Według Misesa, jak pamiętamy, dynamiczna sytuacja zmiany siły nabywczej pieniądza i traktowanie go jako środka wymiany jest czymś właściwym. Gdy jednak pieniądz staje się celem, naśladujący szuka nie zmiany, lecz stabilności, którą pieniądz ma zapewnić. Nie sposób jednak obliczyć, jaka ilość pieniądza byłaby satysfakcjonująca. Zauważmy, że gdy myślimy o pieniądzu jako środku, gromadzimy go z intencją przyszłej wymiany na inne dobro (albo inwestycji). Gdy jednak gromadzimy pieniądz dla samego pieniądza, w oderwaniu od rzeczywistości, gromadzenie traci sens. Problem ten oczywiście – jak wskazywali zarówno Locke, jak i Girard – nie wynika z natury pieniądza, lecz z natury człowieka, który pieniądzem zarządza.

SUBSTYTUTY PIENIĄDZA, KRYPTOWALUTY

Odejście od parytetu złota i pojawienie się pieniądza papierowego umożliwiło proces wchodzenia na ścieżkę coraz większej umowności tworzonej waluty. Szczególnie wymowną manifestacją tej tendencji jest powstanie tak zwanych kryptowalut. Najbardziej znanymi kryptowalutami są bitcoin, ether (ethereum) oraz ripple; mniej znane mają niekiedy jeszcze bardziej egzotyczne nazwy: „Putincoin", „MarxCoin", „Animecoin" czy „Filecoin", a nawet „Do-

[36] Niezwykle wymowny przykład ślepej mimezy znajdujemy w książce Songa Hongbinga (zob. S. H o n g b i n g, *Wojna o pieniądz. Prawdziwe źródła kryzysów finansowych*, tłum. T. Sierakowski, Wydawnictwo Wektory, Kobierzyce [b.r.w.]), który opisuje chaos, jaki wybuchł na giełdzie londyńskiej, gdy wszyscy myśleli, że Napoleon odniósł zwycięstwo pod Waterloo, a z beznamiętnego wyrazu twarzy Nathana M.F. von Rothschilda, który od swoich agentów pierwszy dowiedział się o prawdziwym wyniku bitwy, nie mogli niczego konkretnego odczytać (por. tamże, s. 14n.). W krótkim czasie von Rothschild powiększył swój majątek ponad dwudziestokrotnie.

[37] Por. G. R i t z e r, *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. L. Stawowy, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza S.A., Warszawa 2001, s. 82n.

[38] S c o t t, dz. cyt., s. 493.

[39] Tamże.

gecoin". Istnieje rynek ofert kryptowalutowych (ICO[40]). Mamy tu do czynienia z jednej strony z uniezależnieniem się procesu tworzenia waluty od instytucji bankowych, z drugiej zaś z ogromną możliwością nadużyć, gdy się okaże, że jest to pieniądz bez pokrycia. W wirtualnym świecie ktoś uznaje, że na przykład bitcoin jest środkiem wymiany, podczas gdy do końca nie wiadomo, na co można go wymienić. Hubert Kozieł tak pisze o tym zjawisku: „Na naszych oczach pieniądz fizyczny stopniowo odchodzi w przeszłość i jest zastępowany przez płatności za pomocą kart kredytowych i smartfonów. Wielkomiejska klasa średnia w wielu krajach ma częściej do czynienia z płatnościami elektronicznymi niż z tradycyjnymi, z wykorzystaniem banknotów i monet"[41].

Odpowiadając na zarzuty wobec kryptowalut, można dowodzić, że każda waluta jest dynamiczna i – posługując się argumentem Misesa – twierdzić, że siła nabywcza pieniądza stale podlega zmianom. Również znana waluta, którą posługujemy się na co dzień, narażona jest na dewaluację. Kto nas zapewni, że pieniądz produkowany przez państwową mennicę, za którą stoi autorytet państwa, okaże się trwalszy niż wymyślona kryptowaluta? Jest to pytanie zasadne, niemniej jednak można by na nie odpowiedzieć w następujący sposób: To oczywiste, że nie żyjemy w świecie idealnym, ale w świecie ryzyka, w którym nieustannie musimy dokonywać wyborów, a trafności żadnego z nich nie jesteśmy całkowicie pewni. Jedyne, co możemy uczynić w dziedzinie finansów, to maksymalnie ograniczać ryzyko, a już na pewno oceniać ryzyko, przewidywać możliwą stopę zwrotu, czyli działać roztropnie. Sądzę, że taka riposta już sugeruje kierunek działania.

W środowisku finansowym mamy do czynienia także z różnorakimi substytutami pieniądza, jak na przykład pieniądz kredytowy, certyfikaty pieniężne, fiducjarne środki płatnicze albo tak zwane pieniądze puste (ang. fiat money), czyli niemające pokrycia w zasobach banku. Dysponujemy kartami płatniczymi, czyli tak zwanym pieniądzem plastykowym[42]. Nie zamierzam w niniejszym artykule przedstawiać zawiłości całego systemu ekonomicznego dotyczącego pieniądza. Pragnę jedynie zwrócić uwagę, że jest to środowisko bardzo skomplikowane i że potrzeba dużej wiedzy i roztropności, by się w nim nie zagubić.

Pisałem już o cenach, które kształtują się zależnie od relacji popytu do podaży pieniądza, a nie od obiektywnej wartości użytkowej, której zresztą nie sposób obliczyć metodami matematycznymi. Popytem z kolei kierują subiektywne sądy wartościujące, które wymykają się ocenie opartej na bezosobo-

[40] ICO jest to forma tak zwanego crowdfundingu, czyli finansowania jakiegoś projektu przez grupę ludzi zainteresowanych tym projektem.

[41] H. K o z i e ł, *Oślepiający blask kryptowalut*, „Plus Minus", dodatek do dziennika „Rzeczpospolita", nr 40(10980) z 17-18 II 2018, s. 8.

[42] Por. R. L e a c h, *Understanding Finance*, Mercury Books, London 1991, s. 96n.

wych kalkulacjach[43]. Żeby uchronić ludzi od błędnych decyzji, nie wystarczą odgórne zarządzenia. Każdy musi sam gromadzić odpowiednią wiedzę i podejmować decyzje, ważąc ryzyko.

PIENIĄDZ ELEKTRONICZNY DALSZE ODCHODZENIE OD RZECZYWISTOŚCI

Pieniądz stwarza swoiste poczucie swobody i wyzwolenia się ze świata rzeczy. Jest szczególnego rodzaju reprezentantem typu idealnego, zwłaszcza pieniądz elektroniczny.

Ludzkość, funkcjonując w świecie fizykalnym, posługiwała się konkretnymi dobrami podlegającymi wymianie, by następnie zastąpić je złotym kruszcem, potem pieniądzem papierowym, a wreszcie pieniądzem elektronicznym. Zbliżamy się do złudnej obietnicy posiadania bez pieniędzy. To posiadanie bez pieniędzy oznacza jednak nieustanne życie na kredyt.

Chciałbym przywołać refleksję dwudziestowiecznego kanadyjskiego teoretyka mediów Marshalla McLuhana, którego podstawowe zainteresowania koncentrowały się wokół wpływu artefaktów na życie społeczne[44]. Zmiany powodowane przez te artefakty McLuhan opisywał za pomocą modelu składającego się z czterech elementów, czyli tak zwanej tetrady. Struktura tetradyczna pokazuje proces przekształcania stosunków społecznych wywołany pojawieniem się pieniądza gotówkowego, będącego przykładem artefaktu. Na pierwszym etapie pieniądz gotówkowy przyspiesza transakcje, następnie usuwa barter, powoduje wzrost konsumpcji – i ostatecznie przekształca się w pieniądz kredytowy lub substytut pieniądza.

McLuhan był przekonany, że każdy artefakt – a więc także pieniądz – przekształca człowieka. Skoro zatem odeszliśmy już od wymiany barterowej i posługujemy się pieniądzem papierowym, jego substytutami (na przykład kredytem) czy pieniądzem elektronicznym – niewątpliwie wpływa to na nasze działanie. Wpływ ten łatwo zauważyć na przykładzie kredytu. Otóż w warunkach niekontrolowanej dostępności kredytu łatwo wpaść w pułapkę kredytową.

Zgodnie ze strukturą tetrady pieniądza znajdujemy się obecnie na ostatnim, czwartym etapie, na którym łatwo ulec wrażeniu, że dobra są dostępne bez pieniędzy. Powstaje bowiem coraz więcej pseudobanków, oferujących substytuty pienią-

---

[43] Bardzo trafnie to ujmuje rabin Menachem Mendel z Rymanowa, który w *Opowieściach chasydów* powiada, że „chleb […] powinien być na miarę głodu, a nie ceny" (M. B u b e r, *Menachem Mendel z Rymanowa*, w: tenże, *Opowieści chasydów*, tłum. P. Hertz, W drodze, Poznań 1986, s. 227).

[44] Zob. M. M c L u h a n, B. P o w e r s, *The Global Village: Transformations in World Life and Media in the 21st Century*, Oxford University Press, New York–Oxford 1989.

dza – kredyty. Są one udzielane często (a może zawsze) na bardzo niekorzystnych dla kredytobiorcy warunkach. Żyjemy zatem w świecie coraz większego ryzyka.

Rozmnożenie dóbr powoduje złudne wrażenie ich powszechnej dostępności. Jeśli nie ma środków pozwalających na ich uzyskanie, społeczeństwa domagają się większej podaży pieniądza. Gdy rząd ulegnie tym żądaniom, zwiększona podaż pieniądza prowadzi do inflacji. Należy zatem nieustannie przypominać, że pieniądz nie jest celem, lecz środkiem, i uświadamiać ludziom, że reprezentuje on pracę, troskę i oszczędność, że nie jest tylko wytworem mennicy, która na mocy arbitralnej decyzji może zwiększyć jego produkcję.

*

Wydaje się, że w toku niniejszych rozważań udało się ustalić kilka ważnych kwestii. Otóż pieniądz pojawił się w procesie naturalnego przyjęcia pośredniego środka wymiany, który ułatwił życie gospodarcze. Wprawdzie sam w sobie nie jest celem, lecz środkiem, ale rządzi się swoistymi prawami, które wiedza ekonomiczna pozwala zrozumieć. Wiedza ta domaga się także respektowania reguł oraz zaleca daleko posuniętą ostrożność i przemyślane działania. Pieniądz nie jest neutralny wobec społeczeństwa, które się nim posługuje, jego siła nabywcza zależy od stanu gospodarki. Ponadto pojawienie się pieniądza elektronicznego, różnorodnych jego form, a wreszcie kryptowaluty stanowi dalszy etap procesu ułatwiającego wprawdzie procedury wymiany pośredniej, ale jednocześnie utrudniającego sprawowanie kontroli nad gospodarowaniem środkami pieniężnymi – tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Można by zatem powiedzieć, że istotne, racjonalnie uchwytne jądro pieniądza zasadniczo się nie zmienia. Zmianie ulegają jedynie jego zewnętrzne formy oraz procedury zawiadujące zarządzaniem pieniądzem. Nakaz, który należy wypełnić: oddać cezarowi to, co należy do cezara, i Bogu, co należy do Boga, pozostaje niezmiennie aktualny. Niezmiennie przecież podstawą dobrobytu w wymiarze doczesnym, jednostkowym i społecznym jest praca, uczciwość, oszczędność, umiejętność odkładania bezpośredniej konsumpcji na rzecz przyszłej inwestycji. Innymi słowy: niezmiennie istotne pozostaje praktykowanie cnoty roztropności. System polityczny, który promuje wymienione tu postawy, nazwiemy systemem sprawiedliwym.

Forma pieniądza ulega jednak zmianie i dlatego dzisiaj trudniej byłoby zadośćuczynić prośbie: „Pokażcie mi monetę podatkową". Odpowiadając na pytanie: „Czyj jest ten obraz i napis?" (Mt 22,20), moglibyśmy nasz współczesny środek wymiany – nawet gdyby to była kryptowaluta – przypisać do jakiegoś umownego systemu transakcji. Nadal aktualne pozostaje natomiast przesłanie biblijnej przypowieści: człowiek jest częścią czegoś niepomiernie większego niż system monetarny, którym się posługuje.

PIENIĄDZ RZYMU I JEROZOLIMY

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 67-86
DOI 10.12887/31-2018-1-121-05

Ks. Dariusz DZIADOSZ

„NIE WYMIENIAJ PRZYJACIELA ZA PIENIĄDZE ANI BRATA PRAWDZIWEGO ZA ZŁOTO Z OFIRU" (Syr 7,18) Pieniądz w Biblii

Biblia Hebrajska ukazuje zarówno jasną, jak i ciemną stronę pieniądza: może on stać się podstawą spokojnego i dostatniego życia, ale też może prowokować wiele niepożądanych ludzkich postaw i zachowań: nieuczciwość, chciwość, butę, kradzież, korupcję, przemoc, pragnienie zemsty czy żądzę władzy. Zalecając ostrożność w postępowaniu wobec dóbr materialnych, starotestamentowe teksty nie przeciwstawiają ich Bogu ani wartościom duchowym w takim stopniu, w jakim czynią to teksty nowotestamentowe.

Finanse i ekonomia są obecnie tak integralną i istotną częścią porządku w świecie, że współczesnym aż trudno sobie wyobrazić epokę, w której ta sfera ludzkiej aktywności jeszcze nie istniała. Od blisko trzech tysiącleci pieniądz zakorzenia się w indywidualnym i społecznym wymiarze historii człowieka i w coraz większym stopniu wpływa na jakość i uwarunkowania jego życia w aspekcie materialnym, cywilizacyjnym i geopolitycznym. Pierwotnie pieniądz w swej różnorakiej formie był tylko środkiem, który pozwalał nabywać towary i płacić za usługi, ale z czasem zaczął istotnie oddziaływać na kształt wszystkich struktur oraz instytucji społeczno-politycznych i religijnych tworzonych kolejno przez człowieka. Dzięki wynalezieniu pieniądza już w starożytności pojawiła się tezauryzacja, czyli proces przechowywania i pomnażania dóbr materialnych. Kumulowanie i inwestowanie dóbr (pieniądza) od samego początku pozwalało odpowiednio kreować teraźniejszość i zabezpieczać przyszłość, inicjować proces bogacenia się jednostek, rodów i większych społeczności ludzkich, co stwarzało realne możliwości rozwoju ich wewnętrznych struktur, a także ich geopolitycznej ekspansji. Od zarania swej historii pieniądz funkcjonuje również jako konkretny probierz wartości, za pomocą którego realnie lub umownie określa się wartość (cenę) materialnych i niematerialnych dóbr, kondycję struktur, instytucji i systemów społeczno-politycznych, a niekiedy nawet samego człowieka.

Czy powyższe terminy związane z ekonomią i reprezentowaną przez nie rzeczywistość można wiązać z kontekstem tradycji biblijnych, które najczęściej kojarzą się z kwestiami natury transcendentnej i niematerialnej? Otóż tak. Odniesienia do różnych form pieniądza odnaleźć można w każdej z ksiąg biblijnych, niezależnie od ich formy literackiej, profilu tematycznego i teologicznego, czasu powstania oraz kontekstu historycznego, który opisują. Biblia

Starego i Nowego Testamentu mówi bowiem o wszystkich aspektach ludzkiego życia, dokumentując przy tym jego historyczne uwarunkowania i rozwój od zamierzchłej epoki patriarchów aż do ostatnich dziesięcioleci pierwszego wieku po Chrystusie. W obrębie tej literackiej dokumentacji mieszczą się również szeroko pojęte idee pieniądza, finansów i ekonomii: ich geneza, starożytne formy rozwoju, a przede wszystkim egzystencjalna, społeczna, etyczna i religijna ocena. W tej materii tradycje biblijne w sobie właściwy sposób (przez teologiczną rekonstrukcję zdarzeń) odzwierciedlają realia historyczne, w których funkcjonowały konkretne jednostki, grupy etniczne i społeczności starożytnego Bliskiego Wschodu. Tradycje te mogą więc być wiarygodnym punktem odniesienia w procesie rekonstrukcji najwcześniejszej historii pieniądza i funkcji, jaką odgrywał w obrębie starożytnych cywilizacji Żyznego Półksiężyca.

EWOLUCJA PIENIĄDZA W IZRAELU NA TLE KULTUR STAROŻYTNEGO BLISKIEGO WSCHODU

Znaleziska archeologiczne i artefakty z rejonu Bliskiego Wschodu, a także treść tekstów biblijnych i pozabiblijnych jednoznacznie dowodzą, że w odległej starożytności na tym terenie nie posługiwano się żadną znaną obecnie formą pieniądza. Jego pierwszą zapowiedzią i manifestacją była wymiana, czyli tak zwany barter[1]. We wzajemnych rozliczeniach (takich, jak darowizny, zapłata za usługi czy podatek) i aktywności handlowej różnego typu dobra materialne po prostu przechodziły z rąk do rąk, a o ich wartości każdorazowo decydowali sami kontrahenci. Towar wymieniany na inny – równie wartościowy – był zatem pierwotną formą pieniądza na starożytnym Bliskim Wschodzie. Biblia Hebrajska podaje wiele przykładów takich transakcji, a ponadto definiuje zamożność patriarchów Izraela ilością należącego do nich bydła, wielbłądów, innych zwierząt albo też liczbą służących i pomocników (por. Rdz 13,2; 24,35). W biblijnej prehistorii Izraela te materialne dobra są podstawowym miernikiem bogactwa, a zarazem najstarszym „pieniądzem" obowiązującym w obrębie mniejszych i większych grup etnicznych (rodów i klanów) wiodących nomadyczny lub półosiadły tryb życia. W ten sposób Biblia szacuje majątek Abrahama i Lota (por. Rdz 13,2.5), Jakuba (por. Rdz 30,43[2]) i wywo-

[1] Por. J.I P a c k e r, M.C. T e n n e y, hasło „Pieniądz i gospodarka", w: ciż, *Słownik tła Biblii*, tłum. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 2007, s. 292n.

[2] Tekst Księgi Rodzaju informuje, że w końcowej fazie pobytu u Labana Jakub stał się człowiekiem zamożnym, posiadającym liczne trzody, niewolnice, sługi, wielbłądy i osły. Dopiero w epoce monarchii bogactwo w Izraelu mierzy się zgromadzonym kapitałem srebra i złota. Najwyższą wartość kruszcu wymienioną w Biblii podaje nota o podatkowych dochodach Salomona,

dzących się od niego dwunastu pokoleń hebrajskich (por. Wj 12,38). „Pieniądzem" stosowanym w wymianie barterowej była również praca – w tej formie regulowano długi i uiszczano należną zapłatę. Ilustracją takiej sytuacji jest na przykład biblijna rekonstrukcja układu, jaki patriarcha Jakub zawarł ze swoim przyszłym teściem Labanem, pracując dwukrotnie po siedem lat w zamian za prawo do poślubienia jego dwu córek: Lei i Racheli (por. Rdz 29,18-20.27). Zgodnie z biblijnym przekazem analogiczny barterowy system zapłaty (rekompensaty) funkcjonował również w Egipcie. Faraon, wprowadzony w błąd przez Abrahama, wynagrodził go za czasowe zabranie mu żony Sary: „Abrahamowi wynagrodzono za nią sowicie. Otrzymał drobne i większe bydło, osły, niewolników i niewolnice oraz oślice i wielbłądy" (Rdz 12,16).

Z czasem status „pieniądza" zyskały na Bliskim Wschodzie różnego typu kosztowności (biżuteria, oręż, cenne przedmioty), a przede wszystkim wytopiony kruszec metali szlachetnych (srebra, złota i elektrum, czyli stopu złota i srebra, oraz miedzi i ołowiu) pozostający w obiegu w formie sztabek, blaszek, brył, prętów, pierścieni lub pyłu (por. Rdz 13,2; 24,10.22)[3]. O tym nowym modelu płatności mówi cykl tradycji o Józefie. Jako ekonomiczny nadzorca Egiptu patriarcha ten w okresie siedmioletniego głodu zdołał zebrać dla faraona wszyst-

---

które opiewały na 666 talentów złota rocznie (por. 1 Krl 10,14; 2 Krn 9,13). Ten cenny metal król Izraela przekuwał na złote puklerze i tarcze i deponował w skarbcu-zbrojowni zwanym Domem Lasu Libanu. Wiarygodność historyczna tej informacji jest jednak wątpliwa z uwagi na symbolikę liczby 666 i wysokość deklarowanej sumy (jeden talent to w Biblii ciężar 34,04 kilograma). Dla porównania, król Judy Ezechiasz musiał zapłacić 30 talentów złota i 300 talentów srebra w charakterze obowiązującego trybutu dla asyryjskiego najeźdźcy (por. 2 Krl 18,14), izraelski król Menachem w analogicznych okolicznościach wypłacił asyryjskiemu władcy Pulowi 1000 talentów srebra (por. 2 Krl 15,19-20), a roczna danina dla króla w epoce Ezechiela wynosiła szóstą część efy mąki, dziesiątą część bat oliwy i jedną owcę z trzody liczącej 200 owiec (por. Ez 45,13-16). Niezwykłą wysokość dochodów Salomona należy wiązać z propagandowym tonem cyklu poświęconych mu tradycji (zob. 1 Krl 1,1-10,29).

[3] Zapisane pismem klinowym na glinianych tabliczkach źródła mezopotamskie podają, że jednym z pierwszych oficjalnych środków płatniczych były przedmioty z cennych kruszców z podobiznami asyryjskich i babilońskich bogów, na przykład Isztar czy Szamasza, które wykonywano prawdopodobnie w pobliżu sanktuariów im poświęconych. Formą pierwotnego pieniądza były także metalowe przedmioty z imionami urzędujących władców. Przykładem mogą być srebrne sztabki z wygrawerowanym imieniem króla Bar-Rakiba odnalezione w hetyckim mieście Zincirli (Sam'al) w Anatolii, a datowane na lata 714-710 przed Chrystusem. Rolę pieniądza odgrywały też przedmioty z cennych kruszców z wytłoczonymi rozpoznawczymi znakami (markami) kupców. W tej ostatniej kategorii można umieścić numizmat z Lidii z napisem „jestem znakiem Phanesa", wykonany ze stopu złota i srebra (z elektrum) i przypisywany kupcowi z Halikarnasu (por. P. G r i e r s o n, *Numismatics*, Oxford University Press, London 1975, s. 10; C.M. K r a a y, *Archaic and Classical Greek Coins*, University of California Press, Berkeley, California, 1976, s. 23; zob. K. d e B u r g h C o d r i n g t o n, *The Origins of Coinage*, „Bulletin of the Institute of Archaeology of the University of London" 4(1964), s. 1-24).

kie pieniądze[4], jakie znajdowały się w posiadaniu Egipcjan i mieszkańców okolicznych terenów, otrzymując je w zamian za zboże (por. Rdz 47,13-14). Tekst mówi również o handlu wymiennym i pierwszych formach feudalnego lenna: reprezentującemu faraona Józefowi płacono za zboże żywym dobytkiem (końmi, mniejszym i większym bydłem), a w końcu posiadaną ziemią i niewolniczą pracą (por. Rdz 47,15-26). Opisując czas patriarchów, źródło to odzwierciedla w dużej mierze kontekst historyczny jego redaktora, czyli okres drugiej świątyni (po 538 roku przed Chrystusem). Również inne teksty o patriarchach, które mówią o pieniądzu (por. Rdz 13,2; 20,16; 23,16)[5], trzeba łączyć z późniejszą epoką ich kapłańskiego edytora (piątym-czwartym wiekiem przed Chrystusem), gdyż wszelkie znane dotąd znaleziska archeologiczne z terenu Syro-Palestyny pochodzące z okresu od czternastego wieku przed Chrystusem do upadku królestwa Judy (w 587 roku przed Chrystusem) w żaden sposób nie sugerują obiegu monet[6]. Warto zaznaczyć, że zobowiąza-

[4] Oryginalny tekst hebrajski tego źródła mówi o „kol-hakkesep", co można przełożyć dosłownie jako „wszystko srebro". Najczęstszym biblijnym słowem określającym pieniądz jest „kesep" („srebro" – Rdz 17,13), które wywodzi się z hebrajskiego rdzenia „ksp", czyli „pragnąć, pożądać" (zob. P. S c e r b o, hasło „kesep", w: tenże, *Dizionario ebraico ed caldaico del Vecchio Testamento*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1912, s. 139; P. R e y m o n d, hasło „kesep", w: tenże, *Dizionario di Ebraico e Aramaico Biblici*, Società Biblica Britannica e Forestiera, Roma 1995, s. 201). Bryły, pręty, sztabki, blaszki, paciorki, naczynia, biżuteria, pył, a także monety bite z tego kruszcu były powszechnie dostępne i używane w świecie Biblii (por. Rdz 24,22; Joz 7,21; 1 Sm 2,36; Hi 28,6; Iz 13,12), przechowywano je i przenoszono w specjalnych skórzanych sakwach i torbach (por. Rdz 42,35; Prz 7,20; Ag 1,6). W Syro-Palestynie znacznie trudniej było zdobyć złoto – sprowadzano je z Egiptu lub Anatolii (por. 1 Krl 9,10-14; 2 Krl 18,14) – oraz o drogie kamienie szlachetne (por. 2 Krn 3,6).

[5] Cykl tradycji o Abrahamie sugeruje, że patriarcha był bardzo zasobny w trzody, złoto oraz srebro (por. Rdz 13,2), które otrzymał między innymi od króla Gerary Abimeleka (por. Rdz 20,16). Dzięki temu mógł później kupić grunt na miejsce pochówku żony za srebrne sykle, które – zgodnie z opinią kapłańskiego redaktora tego cyklu tradycji (por. Rdz 11,27-25,18) – były wówczas w obiegu (por. Rdz 23,16). Tekst biblijny sugeruje, że najbardziej rozpowszechnionym środkiem płatniczym na tym etapie dziejów było srebro. Nie miało ono jeszcze postaci monet, lecz występowało w formie brył, sztabek, prętów lub pierścieni (por. Joz 7,21), które zgodnie z obowiązującą praktyką każdorazowo ważono przy dokonywaniu transakcji. Ten system płatniczy utrzymywał się w Izraelu bardzo długo. Według Biblii Hebrajskiej żyjący na przełomie siódmego i szóstego wieku przed Chrystusem prorok Jeremiasz w obliczu najazdu babilońskiego kupił od swego krewnego Chanameela ziemię w Anatot, odważając za nią bliżej nieznaną ilość srebrnego kruszcu, po czym – zgodnie z obowiązującym prawem – sporządził opieczętowany kontrakt kupna i przekazał go swojemu sekretarzowi Baruchowi w obecności wielu urzędowych świadków (por. Jr 32,9-10). Srebro było zwyczajowym środkiem płatniczym również w kontraktach małżeńskich, będąc podstawą opłaty wnoszonej przez pana młodego (por. Oz 3,2) oraz bazą posagu panny młodej (por. Wj 22,17). Jednostką wagi srebra (hebr. kesep) był sykl (hebr. šeqel, od rdzenia „šql" – „ważyć"), który z czasem stał się jedyną jednostką miary i przelicznikiem tego kruszcu (por. Rdz 23,15; Kpł 27,3; 1 Sm 9,8), tak iż w tradycjach biblijnych zaczęto go pomijać (por. Rdz 23,13; Wj 22,24; 2 Sm 18,11; 1 Krl 21,2; Iz 55,1).

[6] Metalowymi znaleziskami z tego okresu na obszarze Syro-Palestyny (na przykład w Gazie, Sychem, Megiddo czy Bet-Szean) są głównie: oręż, zbroje, biżuteria i różnego typu przedmioty użytku codziennego (por. Iz 3,16-24; Ez 28,4.13), które służyły również jako forma zapłaty

nia finansowe i oficjalne daniny lenne regulowano w naturze nawet w okresie późnej monarchii. Król Salomon zapłacił Hiramowi z Tyru za budulec świątynny dwadzieścia tysięcy kor pszenicy, dwadzieścia tysięcy kor jęczmienia, dwadzieścia tysięcy bat wina i dwadzieścia tysięcy bat oliwy (por. 1 Krl 5,25; 2 Krn 2,9), a król Moabu uiszczał królowi Izraela roczną daninę w postaci stu tysięcy owiec i wełny ze stu tysięcy baranów (por. 2 Krl 3,4)[7].

Na podstawie źródeł biblijnych i pozabiblijnych należy sądzić, że przed upowszechnieniem się monet najbardziej znaną formą zapłaty w Izraelu były odważane cenne kruszce, zwykle złoto i srebro[8]. W ten sposób Abraham odważył Efronowi Chetycie 400 syklów srebra za grotę w Makpela na grób Sary (por. Rdz 23,16), patriarcha Jakub nabył od synów Chamora pole w Sychem za

(por. Rdz 24,22; Joz 7,21) (por. J. B e t l y o n, hasło „Coinage", w: *Anchor Biblical Dictionary*, t. 1, red. D.N. Freedman, Doubleday, New York 1992, s. 1077n.)

[7] Ta sytuacja w Izraelu uległa zmianie dopiero w epoce drugiej świątyni. W tym czasie mieszkańcy Judy – obligowani przez jej namiestników – płacili obowiązkowy podatek w wysokości czterdziestu syklów srebra już w formie odważanego metalu bądź monet (por. Ne 5,15).

[8] Starotestamentowe tradycje wskazują, że w ciągu wieków system miary i wagi w rejonie Żyznego Półksiężyca często ewoluował i nie był jednakowy we wszystkich jego obszarach, chociaż nie definiują specyfiki tego systemu. Najbardziej rozpowszechnionym wzorcem była babilońska jednostka wagowa, która od drugiego tysiąclecia przed Chrystusem przyjmowała się w transakcjach handlowych prowadzonych między społecznościami Mezopotamii, Egiptu i Syro-Palestyny i obowiązywała aż do czasów greckich. Podstawowymi jednostkami babilońskiego systemu wagi były: talent (hebr. kikkār), mina (hebr. māneh) i szekel (hebr. šeqel) (por. B e t l y o n, dz. cyt., s. 1078). Według tej miary talentowi odpowiadało 60 min lub 3600 syklów, a podstawą tego systemu był srebrny sykl ważący 6,25 grama. Z kolei jeden złoty sykl równoważył wartość 15 srebrnych sykli, co odpowiadało w przybliżeniu cenie dwu ton zboża. Bliskowschodnie wzorce wagowe ostatecznie ujednolicił Aleksander Wielki w czwartym wieku przed Chrystusem (por. hasło „Pieniądz", w: *Leksykon biblijny*, red. F. Rienecker, G. Maier, tłum. D. Irmińska, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1994, s. 605; J. B e t l y o n, hasło „Money", w: *Harper's Bible Dictionary*, red. P. Achtemeier, Harper and Row, San Francisco 1985, s. 649). O właściwy system wagi w Izraelu troszczyła się z kolei królewska administracja – prawdopodobnie istniała tak zwana waga (miara) królewska, którą oznaczano znakiem (pieczęcią) „lmlk" („należące do króla", „ustanowione przez króla" – por. 2 Sm 14,26), obowiązujące prawo (por. Kpł 19,36; Pwt 25,13-16), prorocy (por. Ez 45,10; Am 8,5), mędrcy (por. Syr 42,4), władze religijne (por. Wj 30,13) i sami kupcy (por. Rdz 23,16). Odważanie srebra podczas większych transakcji odbywało się zwykle w obecności świadka (por. Rdz 23,16; Jr 32,9-10). Dbano nie tylko o wagę, ale też o jakość metalu. Biblia Hebrajska wspomina o srebrze najwyższej próby, „pełnej wagi" (por. Rdz 43,21) oraz o złocie z Ofiru (por. 1 Krl 10,11; Iz 13,12) i Parwaim (por. 2 Krn 3,6), które uważano za najcenniejsze. Prawdopodobnie wagi kupieckie miały specjalne znaki nominacyjne zatwierdzane przez władze religijne (kapłanów świątyni – por. Wj 38,25-26; Kpł 27,3; Lb 3,47.50; 7,13-86), aby w ten sposób zapobiegać dość częstemu procederowi fałszowania wag. Problem ten znikł w Izraelu dopiero po wprowadzeniu oficjalnych monet bitych przez ościennych królów i władze lokalne (na przykład państwa-miasta Syro-Palestyny), to znaczy na przełomie piątego i czwartego wieku przed Chrystusem. Dopiero w tym okresie pojawiły się monety miast Fenicji: Tyru, Sydonu, Arab i Biblos, a później drobniejsze monety pochodzące z Gazy, Samarii i Jerozolimy.

100 kesitów srebra[9] (por. Rdz 33,19), Dawid uregulował należność wysokości 50 syklów srebra, płacąc Araunie Jebusycie za woły i za klepisko w Jerozolimie, na którym złożył ofiarę przebłagalną dla JHWH (por. 2 Sm 24,24), a królowa Saba podczas wizyty w Jerozolimie obdarowała Salomona stu dwudziestoma talentami złota (por. 1 Krl 10,10). Opisy podobnych transakcji, w których odważa się konkretną ilość srebra lub złota, można znaleźć w każdej części Starego Testamentu (por. 1 Krl 20,39; Ezd 8,25-26; Hi 28,15; Iz 46,6; Jr 32,9-10; Za 11,12).

Znaleziska archeologiczne oraz biblijne i pozabiblijne materiały źródłowe wskazują, że pierwotne pieniądze miały kształt metalowych sztabek, prętów, pierścieni i blaszek, a dopiero później – bitych monet. Za pomocą monet łatwiej było płacić za towary czy usługi, a także uiszczać opłaty podatkowe, żołnierski żołd czy rekompensatę za obowiązkowe roboty publiczne narzucone przez władzę. Stąd ich użycie rozpowszechniło się dość szybko. Na obszarze Bliskiego Wschodu najwcześniej stosowały monety ludy egipskie, semickie i hetyckie. Najstarsze monety z tego regionu pochodzą z greckich miast Azji Mniejszej przylegających do Morza Egejskiego i są datowane na siódmy wiek przed Chrystusem. Były to tak zwane złote „wole talenty" (wartość jednego wołu wyceniano wówczas na jeden talent), mające kształt pierścienia o wadze około 8,5 grama, a także monety z Lidii sporządzone z elektrum. Te ostatnie pojawiły się za rządów króla Lidii Krezusa w okresie jej największego rozwoju. Nie od razu jednak monety wprowadzone zostały do powszechnego obiegu. Ten środek płatniczy zdobył dużą popularność dopiero po podboju Lidii przez Persów, dzięki polityce Dariusza I Wielkiego (panującego w latach 521-486 przed Chrystusem), który w całym swoim imperium wprowadził „darejki", czyli wzorowane na greckich monetach z Lidii monety złote o wadze 8,36 grama, z wizerunkiem króla strzelającego z łuku[10]. Obok tej złotej monety bitej tylko przez mennicę królewską, w obiegu była też moneta srebrna (sigloi), któ-

[9] Hebrajskie pojęcie „qeśîṭâ" ma szerokie pole semantyczne: oznacza zarówno jednostkę wartości, jak i pewną niewielką część całości, w tym przypadku sztukę (kawałek) srebra lub innego kosztownego metalu, który w powszechnym obiegu miał wartość pieniądza. W Biblii pojęcie to występuje tylko w Księdze Rodzaju, Księdze Jozuego i Księdze Hioba (por. Rdz 33,19; Joz 24,32; Hi 42,11), gdzie może oznaczać zarówno jednostkę wagową, jak i monetę (por. M.D. C o o g a n, hasło „Monety", w: *Słownik wiedzy biblijnej*, tłum. A. Karpowicz, red. B.M. Metzger, M.D. Coogan, Oficyna Wydawnicza Vocatio, Warszawa 1999, s. 531).

[10] Monety te weszły do obiegu także w Izraelu, czego dowodem jest anachroniczna informacja o dziesięciu tysiącach darejków przekazanych przez naczelników izraelskich rodów i dworzan Dawida na utrzymanie świątyni w Jerozolimie (por. 1 Krn 29,6-7). Poza tym Biblia mówi o złotych darejkach jeszcze tylko w źródłach informujących o sumie, jaką na ręce kapłanów żydowskich wypłaca Ezdrasz przed powrotem z Babilonii do Jerozolimy, polecając im troskę o odbudowę domu JHWH (por. Ezd 2,69; 8,27; Ne 7,70-71). W tych ostatnich tekstach darejki mogą jednak równie dobrze oznaczać jednostkę wartości (20 drachm), a nie złote perskie monety.

rą bili lokalni władcy imperium perskiego (satrapowie). Na przełomie piątego i czwartego wieku przed Chrystusem na terenie Syro-Palestyny znane były również fenickie szekle z Byblos, Sydonu i Tyru z rysunkiem perskiego króla na rydwanie, monety greckie (tetradrachmy) i monety pochodzące z lokalnych mennic: Gazy, Samarii, Aszdod, Aszkelonu i Jerozolimy. Wszystkie one były srebrne i zwano je potocznie filistyńsko-arabskimi lub palestyńskimi[11].

Z upływem czasu monety stawały się coraz powszechniejszym środkiem płatniczym w aktywności handlowej i administracyjnej na różnych poziomach życia społecznego Izraelitów, choć źródła biblijne sugerują, że w środowiskach kupców i prostej ludności jeszcze długo funkcjonował stary zwyczaj odważania kruszców metali szlachetnych, by zapłacić za towary i usługi. Z biegiem lat funkcjonalność systemu monetarnego przesądziła o zupełnym wyparciu tej tradycyjnej formy handlu i administracji finansowej. Pieniądze bite przez najeźdźców (Persów, Greków, Rzymian) i lokalne władze izraelskie wkraczały coraz mocniej w sferę podatków, kult świątynny (jako opłaty religijne) i codzienne transakcje handlowe. Do publicznego obiegu w Izraelu i całej Syro-Palestynie monety weszły definitywnie w okresie perskim (po 539 roku przed Chrystusem)[12] i stan ten już się nie zmienił się aż do okresu Nowego Testamentu. W ostatnich dziesięcioleciach czwartego wieku (około lat 360-332 przed Chrystusem) władze żydowskie otrzymały pozwolenie od Persów, by bić własną monetę, srebrną i brązową, z napisem „Jehud" (Juda), opatrzoną wizerunkiem lilii i sokoła z rozpostartymi skrzydłami[13]. W latach 346-332 przed Chrystusem bito również monety z imionami przełożonych i najwyższych kapłanów Jerozolimy i Samarii. Na awersie monet z tego okresu figurują na przykład napisy: „Jehizqijah – gubernator" i „Jochanan – kapłan".

Emisja w pełni żydowskiego pieniądza przypada na rządy Machabeuszy (około 141-140 roku przed Chrystusem). Po ich zwycięstwie i odzyskaniu

[11] Por. G. B i l k e s, hasło „Money", w: *Eerdmans Dictionary of the Bible*, red. D.N. Freedman, A.C. Myers, A.B. Beck, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2000, s. 914.

[12] Wprawdzie niektórzy sugerują, że monety pojawiły się w Syro-Palestynie u schyłku ósmego wieku przed Chrystusem (por. D.J. W i s e m a n, hasło „Money", w: *New Bible Dictionary*, red. J.D. Douglas i in., InterVarsity Press, Leicester 1996, s. 779), ale najstarsze monety, jakie dotąd odnaleziono na tym terenie, pochodzą z szóstego wieku przed Chrystusem. W tym kontekście warto odnotować, że inskrypcja z ostrakonu z Tell Qasile datowanego na okres Ezechiasza (lata 715-687 przed Chrystusem) potwierdza import złota do Izraela, a nota z ostrakonu z Arad dokumentuje zwyczaj odważania srebra w syklach. Ponadto brak swobodnego obiegu monet po upadku monarchii w 722 i 586 roku przed Chrystusem uwarunkowany był trudną sytuacją geopolityczną Izraelitów (zależnych od Asyrii, Babilonii, a potem od Persów) oraz mocno ugruntowaną w Izraelu tradycją płacenia za pomocą odważanego kruszcu (por. C o o g a n, dz. cyt., s. 530).

[13] Por. J.W. B e t l y o n, *The Provincial Government of Persian Period Judea and the Yehud Coins*, „Journal of Biblical Literature" 105(1986) nr 4, s. 633-641.

autonomii Antioch VII, król imperium Seleucydów, pozwolił Szymonowi wybić monety z brązu (por. 1 Mch 15,6)[14]. Za panowania Jana Hirkana (w latach 134--104 przed Chrystusem) i Aleksandra Jannaja (w latach 103-76 przed Chrystusem) do obiegu trafiły monety z motywem kwiatu (prawdopodobnie lilii) na awersie i hebrajskim napisem „jᵉhonatan ha-melek" („Jonatan – król"). Na ich rewersie widniał rysunek kotwicy i napis po grecku „basileos alexandrou" (dosłownie: „należący do króla Aleksandra")[15]. Z uwagi na niską wartość nabywczą monety te, wykonane z ołowiu, brązu lub miedzi, były w Izraelu tylko pomocniczym środkiem płatniczym, ustępując srebrnym i złotym monetom greckim. Mimo niewielkiej wartości przetrwały jednak aż do czasów rzymskich.

[14] Machabeusze po 138 roku przed Chrystusem bili monety srebrne, a w okresie cesarstwa rzymskiego w obieg weszły żydowskie monety miedziane. Te ostatnie i tak zwana srebrna moneta świątynna wywodząca się z rejonu Tyru i Sydonu (por. G r i e r s o n, dz. cyt., s. 9n.) pozostawały w użyciu jeszcze w czasach Jezusa, wyparł je srebrny rzymski denar z podobizną cezara równoważny srebrnej greckiej drachmie (por. Tb 5,15; Mt 18,28; 20,2; 22,19; Mk 6,37; 14,5; Łk 7,41; 10,35; 15,8-9; Dz 19,19; Ap 6,6) i szesnastu asom. W tym okresie w użyciu był też żydowski lepton (por. Mk 12,42; Łk 12,59), czyli drobna miedziana moneta odpowiadająca najmniejszej miedzianej monecie rzymskiej o nazwie kodrantes (kwadrans) i wartości jednej szesnastej dziennego żołdu (por. Mt 5,26; Mk 12,42) (por. D. W h e a t o n, hasło „Money", w: *New Bible Dictionary*, s. 781). Dwa leptony składały się na jeden grosz, który jako wdowi datek do świątynnej skarbony znalazł uznanie Jezusa (por. Mk 12,41--44; por. też: Mt 5,26). Cztery grosze określały zaś wyższą jednostkę monetarną: rzymskiego asa, któremu odpowiadał grecki assarion (por. Mt 10,29; Łk 12,6) (por. P a c k e r, T e n n e y, dz. cyt., s. 295). Rzymską monetą był stater – pieniądz o wartości czterech greckich drachm, czyli jednej tetradrachmy, która występuje w Ewangelii według Mateusza (por. Mt 17,24-27) jako równowartość podatku świątynnego od dwu osób: Jezusa i Piotra, płaconego dwudrachmą (por. Ne 10,33). W starotestamentowych i nowotestamentowych tradycjach mówi się też o srebrnikach (por. Sdz 16,5; 17,10; 1 Krl 10,29; Za 11,12-13; Mt 26,15; 27,3.9), które należy utożsamiać z monetą o wadze jednego srebrnego sykla. Najbardziej znaną tradycją, w której pojawia się ta kwota, jest relacja o zapłacie, jaką Judasz otrzymał od władz żydowskich za wydanie Jezusa (por. Mt 26,15; 27,3.9). O wiele większymi jednostkami monetarnymi w Biblii są: mina, która miała wartość 100 drachm lub 50 sykli (por. Ne 7,71-72; Łk 19,13), i talent posiadający nominał 60 min, to znaczy 6000 drachm lub 3000 sykli (por. Mt 18,24; 25,15) (zob. hasło „Pieniądz", s. 605n.). Proces ciągłej ewolucji, jakiemu przez wieki podlegała rozległa sfera handlu, wagi, form płatności i wartości monetarnych w starożytnym Izraelu i na całym Bliskim Wschodzie, uniemożliwia precyzyjną rekonstrukcję systemu ekonomicznego znajdującego odbicie w tradycjach Starego i Nowego Testamentu. Równie trudne jest jego przyrównanie do współczesnego porządku finansowego, a wszelkie próby podejmowane w tym zakresie będą zawsze prowadziły do rezultatów hipotetycznych i umownych (zob. hasło „Measurements, Weights, Money", w: *Willmington's Book of Bible Lists*, red. H. Willmington, Tyndale House Publishers, Wheaton, Illinois, 1987, s. 195-197).

[15] Jonatan – pod wpływem krytyki ortodoksyjnych środowisk Izraela, które wyrzucały mu brak rodowodu królewskiego (przynależności do rodu Dawida) – zweryfikował z czasem wizerunek tych monet, umieszczając na nich napis: „Jonatan – najwyższy kapłan i przyjaciel Żydów (i wspólnota) Żydów". Por. B e t l y o n, hasło „Coinage", s. 1080, 1085; Y. M e s h o r e r, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, tłum. I.H. Levine, Am Hassefer, Tel Aviv 1967, s. 56n.; zob. D. B a r a g, *Some Notes on a Silver Coin of Johanan the Hight Priest*, „Biblical Archaeologist" 48(1985) nr 3, s. 166-168.

W okresie panowania Rzymian w Izraelu, które wyznacza ramy historyczne całego Nowego Testamentu, podstawowym środkiem płatniczym były monety cezara. Prawo ich bicia posiadał z nadania Rzymu Herod Wielki – namiestnik Samarii, Celesyrii i Galilei, w latach 37-4 przed Chrystusem król Judei. Emitował je w Jerozolimie i Tyberiadzie; opatrzone były datą i napisem „herodou basileos" („należące do króla Heroda"). Rzym pozwalał także lokalnym namiestnikom w Izraelu na emisję monet małowartościowych. By nie prowokować Żydów, umieszczano na nich motywy roślinne i symbole niezwiązane z religią[16]. Monety rzymskie, o których mówią teksty nowotestamentowe[17], pochodziły z mennic Rzymu, Aleksandrii, Antiochii oraz Cezarei w Kapadocji i były w powszechnym obiegu za czasów Jezusa. Posługiwano się nimi nawet na terenie świątynnym. Było to możliwe dzięki aktywności wykwalifikowanej grupy funkcjonariuszy władz żydowskich oraz urzędników świątynnych, którzy trudnili się wymianą waluty na dziedzińcu świątyni oraz w bramach miasta, pobierając za swe usługi niemałe prowizje (por. Mt 21,12-13; Mk 11,15; Łk 19,45-46)[18]. W czasach nowotestamentowych funkcjonowała także moneta z hebrajskim napisem „šeqel jiśrā'ēl" („sykl Izraela"), bita na wzór monet greckich; znajdowały się na niej emblematy kielicha i trzech jabłek granatu oraz napis: „j'rûšālaim kadešâ" („Jerozolima [jest] święta")[19].

[16] Monety te były bite z brązu przez rzymskich prokuratorów. Znane są na przykład monety Antoniusa Feliksa z lat 52-60 po Chrystusie bite w Cezarei. Widniał na nich rysunek palmy lub drzewa oliwnego oraz data wskazująca na rok panowania aktualnego cezara.

[17] Chodzi tu prawdopodobnie o srebrny denar rzymski z podobizną cezara Tyberiusza i łacińską inskrypcją: „Tyberiusz cezar, syn boskiego Augustusa", który miał wartość jednodniowego żołdu rzymskiego żołnierza, a zarazem odpowiadał wysokości rocznego podatku świątynnego, jaki musiał uiścić każdy Izraelita (por. Mt 20,2; 22,19-21) (por. hasło „Money", w: *The Eerdmans Bible Dictionary*, red. A.C. Myers, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1987, s. 730).

[18] Prowizja ta była wartością zmienną i oscylowała średnio między czterema a ośmioma procentami wysokości przeprowadzanej transakcji. Wiele pracy mieli szczególnie bankierzy świątyni w Jerozolimie – ze względu na stały napływ pielgrzymów i potrzebę wymiany posiadanych przez nich pieniędzy. Prawo zabraniało bowiem przyjmowania do skarbca świątyni monet z wizerunkiem cezara i emblematami religijnymi – każdy pielgrzym musiał wymieniać perskie, greckie czy rzymskie monety na srebrne sykle (kawałki metalu) lub srebrne didrachmy wskazane przez władze religijne (na przykład didrachmy z Tyru). Pielgrzymi składali ponadto u bankierów świątyni równowartość zwierząt ofiarnych oraz pozostawiali swój dobytek w depozycie na czas świąt. Za wszystkie te usługi bankierzy pobierali opłaty, często nieuczciwe i mocno wygórowane.

[19] Monety te bito podczas trwania pierwszego powstania żydowskiego (w latach 68-69 po Chrystusie), aby udokumentować niezależność polityczną od Rzymu. Miały one dwa nominały: sykl (sykiel, szekel – jako moneta był ekwiwalentem 1 statera) i pół sykla. Umieszczano na nich napisy akcentujące religijną i narodową tożsamość Izraelitów. Prócz wezwania „Jerozolima [jest] święta", na monetach z tego okresu widniały słowa „wolność Syjonu" lub „odkupienie Syjonu". Ze względów religijnych nie mogły znajdować się na nich wyobrażenia Boga, ludzi ani zwierząt. Analogiczne monety Żydzi puścili w obieg podczas drugiego powstania żydowskiego w latach 133-134 po Chrystusie. Niektóre z nich miały rysunek kiści winogron i liścia oraz imię przywódcy rewolty

Po stłumieniu powstania przeciw Rzymowi, które miało miejsce w latach 66--70 po Chrystusie, rzymscy władcy Wespazjan i Tytus puścili w obieg – prawdopodobnie na przełomie 69 i 70 roku – monety z postacią Nike stojącą nad ciałem kobiety i łacińskim napisem „Judea capta" („Judea [jest] zdobyta"). Jest to ostatnia moneta związana z okresem i kontekstem tradycji nowotestamentowych.

PIENIĄDZ W TEOLOGICZNYM KONTEKŚCIE TRADYCJI STAROTESTAMENTOWYCH

Biblia Hebrajska ukazuje przede wszystkim duchowe i osobowe bogactwo swych bohaterów, ale nie ukrywa, że integralną część ich życia stanowiła też zamożność (por. Rdz 13,2; 26,12-13; 30,43; 2 Krn 32,27-28; Hi 42,7-17). Źródła biblijne zawsze wiążą zamożność z błogosławieństwem Bożym i nie ograniczają jej tylko do dóbr stricte materialnych. Tekstem, który w reprezentatywny sposób komunikuje tę teologiczną prawdę, jest błogosławieństwo patriarchy Jakuba wypowiedziane pod adresem jego syna Józefa: „Dzięki Bogu ojców twoich, który cię będzie wspomagał, dzięki Wszechmogącemu, który ci będzie błogosławił, [będą to] błogosławieństwa z niebios wysokich, błogosławieństwa z najgłębszych otchłani, błogosławieństwa piersi i łona" (Rdz 49,25). Autorzy starotestamentowych tradycji wiążą jednocześnie zasobność materialną z konkretnym wysiłkiem i aktywnością człowieka, czyli z solidną i uczciwą pracą, a także z zaradnością, zapobiegliwością i oszczędnością (por. Prz 10,2.4-5; 11,16; 12,11; 20,13; 21,17; 24,4).

Odzwierciedlając proces historycznego rozwoju cywilizacji w Izraelu i na całym Bliskim Wschodzie, Biblia Hebrajska ukazuje również genezę oraz wielorakie formy i zastosowanie pieniądza (od towaru wymiennego w naturze, przez odważany kruszec cennych metali, po monety). Prezentuje go jako środek płatniczy stosowany podczas nabywania wszelkiego rodzaju dóbr (najczęściej ziemi), regulowania należności za różnorakie usługi i realizowania konkretnych misji (por. Rdz 45,22; 2 Krl 5,5; Ezd 1,4.6) oraz jako narzędzie pozwalające określić status społeczny osób i wartość przedmiotów. Osobną kwestią, powracającą w wielu tekstach Biblii, jest podatek świątynny (por. 2 Krn 24,6.9; 1 Mch 11,34; 2 Mch 11,3)[20]. Źródła starotestamentowe zwracają

– Szymona bar-Kochby. Inne ozdobione były wizerunkiem palmy i owiec oraz napisem „Eleazar – kapłan" (por. C o o g a n, dz. cyt., s. 530; B e t l y o n, hasło „Coinage", s. 1080).

[20] Teksty biblijne określające formę i wysokość obligatoryjnych opłat składanych na świątynię jerozolimską i kult w Izraelu pochodzą z różnych środowisk społecznych i epok, stąd podawane w nich regulacje prawne niekiedy znacząco różnią się od siebie. Przykładem tradycji definiującej zobowiązania finansowe wobec świątyni, płatne w naturze lub pieniądzu określonym w prawie

uwagę również na społeczne i etyczne znaczenie pieniądza, ponieważ często przesądzał on o pozycji, sile i władzy możnych, a także stawał się powodem ich bezkarności, pychy, arogancji i bezbożności. Biblia Hebrajska ukazuje zarówno jasną, jak i ciemną stronę pieniądza: może on stać się podstawą spokojnego i dostatniego życia, ale też może prowokować wiele niepożądanych ludzkich postaw i zachowań: nieuczciwość, chciwość, butę, kradzież, korupcję, przemoc, pragnienie zemsty czy żądzę władzy (por. Joz 7,1; Sdz 16,4-21; 17,2-3; 2 Sm 18,11-12; 1 Krl 20,39; 2 Krl 5,19-27; 7,8; Est 3,8-11). W tym sensie pieniądz staje się przedmiotem wielu wyroczni prorockich, które ostro potępiają wszelkie formy niesprawiedliwości społecznej, przestrzegają przed bezkrytyczną ufnością pokładaną w dobrach materialnych oraz zapowiadają Bożą karę za niewłaściwe nabywanie i użytkowanie bogactw (por. Iz 2,6-9; Am 2,6; 8,6; Jl 4,5; Oz 2,10; Ez 7,19; 16,13-14; 28,4; So 1,18; Za 9,3-4). Zalecając ostrożność w postępowaniu wobec dóbr materialnych, starotestamentowe teksty nie przeciwstawiają ich (pieniądza) Bogu ani wartościom duchowym w takim stopniu, w jakim czynią to teksty nowotestamentowe (por. Mt 6,24; Łk 16,13).

Najwcześniejsze teksty Biblii Hebrajskiej poruszające kwestie płatności lub szacujące wartość osób i rzeczy nie odwołują się do monetarnej formy pieniądza, lecz do wartościowego mienia (do barteru) lub ściśle określonej wagi szlachetnego kruszcu (srebra), którego cena i funkcja były w Izraelu powszechnie uznawane (por. Rdz 37,28; Am 2,6). Biblia Hebrajska wielokrotnie sugeruje, że proces wprowadzania pieniądza w postaci monet przebiegał w Izraelu powoli. Jak zaznaczono wyżej, pierwsze monety na terenach zajmowanych przez rody hebrajskie pojawiły się w okresie perskim, weszły szerzej do obiegu w okresie greckim, a na stałe zadomowiły się dopiero pod rządami Rzymian. Na wszystkich tych etapach funkcjonowała nadal stosowana od wieków wymiana barterowa, w której obowiązującym „pieniądzem" były przedmioty codziennego użytku: zwierzęta domowe i polne, zboże, olej, wełna, drewno, miód, wino, ozdobna odzież czy oręż wojenny (por. 2 Krl 3,4; 5,23; Oz 3,2)[21].

Pieniądz w dziejach narodu wybranego od początku uważany był więc za „towar" codziennego użytku, który określa materialny poziom życia i umożliwia godną egzystencję, a zarazem jest narzędziem Bożej hojności[22]. Zgodnie

żydowskim, jest na przykład opis procedury związanej z oczyszczeniem kobiet po okresie połogu (por. Kpł 12,6-8; Łk 2,24) oraz oczyszczeniem cierpiących na choroby zakaźne, na przykład trąd (por. Kpł 14,10-32; Mt 8,4; Mk 1,44). Izraelici byli ponadto zobowiązani składać corocznie datki przeznaczone na odnowę budynków świątynnych (por. 2 Krl 12,5-15).

[21] Całkowite ustanie praktyk handlu barterowego należy wiązać z okresem Jezusa i Apostołów, o którym opowiada blok ksiąg Nowego Testamentu (por. B e t l y o n, hasło „Coinage", s. 1076).

[22] Por. D. D o w n s, hasło „Wealth", w: *Dictionary of Scripture and Ethics*, red. J.B. Green, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2011, s. 827; E. B e a u c a m p, J. G u i l l e t, hasło

z teologią biblijną ostatecznym źródłem bogactwa – a także materialnej nędzy – jest Bóg JHWH (por. 1 Krl 3,13; Prz 8,18-21; 22,2)[23], który zawsze pamięta o wiernych czcicielach i troszczy się o nich (por. Rdz 13,2; 26,12-13; 30,43; Hi 42,7-17; 2 Krn 32,27-29; Ps 23,1; Ne 9,25). To Bóg daje materialną niezależność, wolność i zapewnia ludzką życzliwość całemu narodowi wybranemu i jego pojedynczym przedstawicielom (por. Kpł 25,19; 26,5; Pwt 8,7-10; 28,1-12; 1 Krl 3,14-13). Z tego względu bogactwo w tekstach starotestamentowych uważane jest za moralnie dobre. Zgodnie z ich przesłaniem uczciwie zdobyty pieniądz uwalnia od nędzy i zaborczej władzy możnych (por. Prz 14,20; 18,23; 22,7; 30,8-9), choć nierzadko stanowi też źródło niepokoju i rozterek (por. Koh 5,11; Syr 31,1-2). Bogactwo jest dobrem drugorzędnym i względnym, gdyż nie może zapewnić prawdziwych i nieprzemijalnych wartości: mądrości, zdrowia, pokoju serca, dobrego imienia i szacunku, trwałej radości i łaskawości JHWH, miłości ani nieśmiertelności (por. Prz 15,16; 16,8; 22,1; Syr 30,14--15; Ps 49,8; Pnp 8,7), może natomiast sprowadzić upadek moralny i społeczny (por. Syr 31,5-10; Koh 5,10).

Pierwszy tekst Biblii Hebrajskiej, który mówi wprost o pieniądzu, pojawia się w historii patriarchów, w kontekście opieki JHWH nad Abrahamem i jego żoną Sarą. Relacjonując napiętą relację patriarchy z Abimelekiem spowodowaną zabraniem Sary, autor tej tradycji (zob. Rdz 20,1-18) najpierw opowiada o groźbie Bożej, jaką król Gerary usłyszał we śnie (por. Rdz 20,3-7), i o bezpłodności, która dotknęła cały dwór królewski (por. Rdz 20,17-18), a potem ukazuje zbawczą interwencję JHWH podjętą w obronie Abrahama. Rekompensata wypłacona w naturze i pieniądzu (tysiąc sztuk srebra) staje się w tym kontekście oznaką skruchy pogańskiego władcy, ale nade wszystko oznaką błogosławieństwa, jakim Bóg postanowił otoczyć protoplastę wszystkich wy-

---

„Bogactwo", w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1990, s. 86. Bogactwo często ujmowane jest w Biblii Hebrajskiej w kategorii łaskawości Boga zarezerwowanej dla wybranych (por. Ps 37,17-20.24-25), według tego samego klucza materialna nędza stanowi symbol braku Jego łaski, doprowadzając do klęski i hańby (por. Ps 37,20.22; Jr 12,13). W tym sensie teksty biblijne zalecają, by czynić dobry użytek z bogactw materialnych, roztropnie i uczciwie nimi zarządzać oraz naśladować hojność JHWH, aby w ten sposób zyskać Jego dalsze błogosławieństwo (por. Syr 4,10; Hi 31,18).

[23] Tę prawdę w postaci nakazu religijnego wypływającego z przymierza synaickiego wyraża teologia deuteronomiczna, która stanowi tło dla ksiąg historycznych Biblii Hebrajskiej: „Pamiętaj o Panu, Bogu twoim, bo On udziela ci siły do zdobycia bogactwa, aby wypełnić dzisiaj przymierze, jakie poprzysiągł twym przodkom" (Pwt 8,18). Tę samą ideę hymn Anny (zob. 1 Sm 2,1-10) – zwany kantykiem Starego Testamentu – wpisuje w literacki kanon wyznania wiary: „Pan uboży i wzbogaca, poniża i wywyższa. Z pyłu podnosi biedaka, z barłogu dźwiga nędzarza, by ich posadzić wśród możnych, by dać im tron zaszczytny" (1 Sm 2,7-8). Podobne orędzie przekazują teksty nowotestamentowe, na przykład teologia św. Pawła: „Bogatym na tym świecie nakazuj, by nie byli wyniośli, nie pokładali nadziei w niepewności bogactwa, lecz w Bogu, który nam wszystkiego udziela obficie do użytkowania" (1 Tm 6,17).

znawców religii monoteistycznych (por. Rdz 12,2-3; 22,16-18). W teologicznej perspektywie obietnic Boga, a konkretnie gwarancji uzyskania własnej ziemi (por. Rdz 12,1; 15,7-21), pojawia się też druga nota o posłużeniu się pieniądzem przez Abrahama. Tym razem chodzi o nabycie miejsca na pochówek Sary, którym po transakcji z Efronem Chetytą staje się grota w Makpela (por. Rdz 23,1-20). W tym miejscu zostają pogrzebani kolejni przedstawiciele rodu Abrahama (por. Rdz 25,10; 49,31; 50,13), co dla kapłańskiego redaktora Pięcioksięgu jest ewidentnym dowodem na realizację Bożych obietnic: ziemi, potomstwa i błogosławieństwa (dostatku), złożonych patriarsze i jego potomnym.

Pieniądz jest jednym z kluczowych motywów cyklu tradycji o Józefie (zob. Rdz 37,1-50,26), cyklu, który ilustruje sposób, w jaki Bóg ocalił potomstwo Jakuba i cały Egipt od plagi głodu. Narrator opowiada najpierw o konflikcie między synami Jakuba, zakończonym sprzedaniem Józefa madianickim kupcom za 20 sztuk srebra (por. Rdz 37,28), a następnie relacjonuje proces pojednania i kolejne spotkania zwaśnionych braci – w tle tych spotkań wciąż pozostają pieniądze (por. Rdz 42,25.27-28.35; 43,12.15.18.21-23). Dalej opisuje rządy Józefa w Egipcie oparte na przemyślanej i konsekwentnej aktywności finansowej pozwalającej wszystkim przetrwać lata głodu, a zarazem podporządkowującej faraonowi ludność Egiptu i okolic (por. Rdz 41,53-57; 42,5-6; 44,1-2.8; 45,22; 47,14-26). Historia patriarchów przedstawiona w Księdze Rodzaju kończy się osiedleniem synów Jakuba i wywodzących się od nich dwunastu hebrajskich pokoleń w urodzajnej i zasobnej części Egiptu – ziemi Goszen, co również interpretowane jest przez narratora jako oznaka Bożej hojności i wierności złożonym przez JHWH obietnicom.

Motyw pieniądza pojawia się także w obszernej relacji o pobycie i prześladowaniu Hebrajczyków w Egipcie (zob. Wj 1,1-15,21). W jej kluczowym momencie, opisującym wyjście z niewoli, narrator mocno podkreśla motyw rekompensaty za lata ucisku, jaką Izraelici otrzymali od Egipcjan pod wpływem Bożych plag dotykających ich ziemię. Tekst Księgi Wyjścia (por. Wj 12,35-36) podkreśla, że Hebrajczycy poprosili Egipcjan o pożyczenie srebra i złota, a JHWH obudził życzliwość w sercach prześladowców, umożliwiając tę „transakcję", by powetować Izraelitom wieloletni ucisk. I w tej tradycji pieniądz (złoto, srebro) uważany jest za dobro potrzebne do godnego i spokojnego życia, a także za znak Bożego błogosławieństwa i łaski. Tradycje starotestamentowe mają w odniesieniu do tej kwestii wydźwięk pragmatyczny, mierząc poziom życia Izraelitów oraz intensywność życzliwości JHWH ich zasobnością w dobra (por. Ps 84,12; 128,2-3; 144,13-15; Hi 1,3; 42,10-12).

Pieniądz jako synonim zamożności pojawia się w pozostałych księgach historycznych. Stanowi on stały wątek tekstów opisujących zdobycze Izraelitów podczas podboju i zasiedlenia Kanaanu w epoce Jozuego (por. Joz 6,19.24;

7,21-24)[24], jest też kryterium oceny ekonomicznej polityki Salomona, którego Biblia uważa za twórcę gospodarczych i finansowych struktur monarchii izraelskiej (por. 1 Krl 9,1-28; 10,14-29). Symbolem bogactwa Izraela w tym okresie była wzniesiona przez Salomona kosztem ogromnych nakładów finansowych świątynia dla JHWH (por. 1 Krl 6,5,15-7,51) wraz z kompleksem zabudowań i instytucji pałacowych. O rozmachu tego przedsięwzięcia świadczą kwoty, jakimi operuje król. Tekst Pierwszej Księgi Królewskiej mówi o 120 talentach złota, które wraz z innymi materiałami budowlanymi Hiram zaoferował Salomonowi na budowę świątyni i pałacu w Jerozolimie (por. 1 Krl 9,14). Innym symbolem dobrobytu jest wzmożona aktywność handlowa w czasach Salomona. Pierwsza Księga Królewska informuje o sumie 420 talentów złota najczystszej próby (złota z Ofiru), jakie dostarczyła królowi jego flota (por. 1 Krl 9,26-28).

Kwestię pieniądza poruszają również teksty prawne Biblii Hebrajskiej, regulując istotne problemy ekonomiczne, na przykład sprawy: dziesięciny i podatku świątynnego (por. Wj 30,16; Kpł 5,15; Lb 3,47; 18,29; Pwt 14,25), niewolników (por. Wj 21,21), rekompensaty za wyrządzone szkody (por. Wj 21,32.34) czy lichwy (por. Wj 22,24). Na szczególną uwagę zasługuje prawna ochrona interesów najuboższych warstw społecznych, którą niezmiennie manifestują kodeksy prawne Izraela na wszystkich etapach ich rozwoju (por. Wj 21,22; 23,10-12; Kpł 19,9-10; 25,1-7.35-38), oraz problem uczciwości w działalności handlowej (por. Kpł 25,37; Pwt 2,6). Regulacje prawne uczą Izraelitów właściwego podejścia do bogactw i odpowiedniego dystansu do srebra i złota, by nie popadli oni w pychę i nie utracili więzi z Bogiem (por. Pwt 17,17; 31,20; 32,15).

Osobną grupę tradycji starotestamentowych stanowią teksty prorockie, które podejmują temat pieniądza i aktywności finansowej Izraelitów pod kątem sprawiedliwości społecznej oraz etyczno-moralnej[25]. Przypominając, że ostatecznym źródłem materialnych i duchowych dóbr jest Bóg (por. Iz 55,1), prorocy krytycznie odnoszą się do pieniądza i tych, którzy na nim – a nie na Bogu – budują swą przyszłość (por. 2 Krl 5,1-27; Iz 1,22; 39,2; Jr 9,22-23; Ez 7,19; So 1,18). Większość proroków demaskuje i bardzo ostro potępia nieuczciwość kupców oraz zakrojone na szeroką skalę nadużycia finansowe, a także zachłanność bogatych możnowładców, które to zjawiska przyczyniają się do postępującej pauperyzacji najniższych warstw społecznych w Izraelu

[24] Przykładem takiej tradycji jest także błogosławieństwo, z jakim Jozue odsyła przedstawicieli pokolenia Manassesa na ziemie im wyznaczone (czyli Zajordanie): „I rzekł [Jozue – D.D.]: «Wracacie do waszych namiotów z wielkimi bogactwami, z mnóstwem bydła, zasobni w srebro, złoto, brąz, żelazo i odzież w wielkiej ilości; podzielcie się więc z braćmi waszym łupem po waszych wrogach»" (Joz 22,8).

[25] Por. M. M o o r e, hasło „Wealth and Poverty", w: *Dictionary of the Old Testament Prophets*, red. M.J. Boda, J.G. McConville, InterVarsity Press, Downers Grove 2012, s. 838n.; D o w n s, dz. cyt., s. 829.

(por. Iz 5,8-9; Jr 5,27-29). W centrum prorockiej krytyki pozostają i ci, którzy porzucają kult JHWH, pokładając ufność w dostatku i zajmowanej pozycji społecznej (por. Iz 2,7-9; Oz 13,6). Te tematy podejmowali mężowie Boży działający w Izraelu i Judzie już na przełomie ósmego i siódmego wieku przed Chrystusem (por. Iz 10,1-4; Oz 12,7; Am 2,6-8; 4,1; 8,5-6; Mi 6,10-14). Ze względu na ich bezkompromisowość i zaangażowanie w obronę praw najuboższych, nazywani byli prorokami sprawiedliwości społecznej. Pozbawioną kontroli pogoń za materialną zasobnością, nieuczciwość rządzących, kupców i przedstawicieli klasy kapłańskiej oraz będący konsekwencją tych postaw wyzysk ubogich potępiali też pozostali przedstawiciele profetyzmu w Izraelu i Judzie, aż do czasu drugiej świątyni, czyli epoki perskiej (por. Za 7,9-10; Ml 3,8-10.14-15).

Pieniądz jest również istotnym motywem tematycznym późnych tradycji historycznych Izraela zebranych w księgach Ezdrasza i Nehemiasza, choć na podstawie użytej w nich terminologii trudno precyzyjnie określić, czy mówią o odważanym kruszcu złota i srebra, czy o monetach. Obie księgi dokumentują proces odbudowy świątyni i Jerozolimy w epoce perskiej, informując o wielkich ilościach złota i srebra zgromadzonych na ten cel (por. Ezd 2,69; Ne 7,70-71), o kwotach wypłacanych za prace rzemieślników i murarzy (por. Ezd 3,7) i datkach (podatkach) wpłacanych przez lud i jego włodarzy na poczet przedsiębranych prac (por. Ne 5,4.10-11.15; 10,32-33).

W odmiennej perspektywie teologicznej motyw pieniądza ujmują teksty dydaktyczne. Księgi Psalmów, Przysłów, Hioba, Syracha, Mądrości i Tobiasza, kreując tradycyjny model pobożności w Izraelu w oparciu o prawo i zwyczaje ojców, definiują także właściwy stosunek do finansów (por. Mdr 15,12; Syr 7,18; 18,33; 21,8; 29,5-6; 31,5; 51,28; Tb 1,7; 2,11; 5,19). Za największe bogactwo uważają mądrość, będącą źródłem Bożego błogosławieństwa, a zarazem drogą do zdobycia trwałego szczęścia, w tym materialnego dostatku (por. Hi 28,15-19; Mdr 7,8-11; Prz 2,1-21; 3,13-18). Księgi mądrościowe uczą krytycznego podejścia do dóbr materialnych i wskazują, że ich ostatecznym źródłem jest Bóg. W tym teologicznym kontekście demaskują ich względną i przemijającą wartość (por. Prz 11,4.28; 27,24; Syr 5,10), ilustrując dramatyczny los tych, którzy ufność pokładają w pieniądzu i dostatku, a nie w Bogu (por. Ps 49,5-6; 52,7; 62,10; Hi 31,24). Autorom tekstów dydaktycznych pieniądz (złoto lub srebro) służy też jako konkretny punkt odniesienia w zobrazowaniu prawdy o bezużyteczności bożków (idoli) sporządzonych z tych szlachetnych metali, a jednocześnie w wyrażaniu pochwały dóbr nieprzemijających, takich jak: mądrość, Tora (prawo), doświadczenie życiowe, dobre imię, cnoty czy bogobojne życie (por. Prz 2,4; 3,14; 8,10.19; 10,20; 16,16; 22,1; Hi 22,25; 28,15; Ps 12,7; Koh 10,19)[26]. W opi-

[26] Por. G. M a y e r, hasło „kesep", w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1995, s. 281n.

nii tradycji mądrościowych życie ludzkie jest wartością, która przewyższa nawet największe bogactwa materialne (por. Koh 2,8; 5,9; 7,12), stąd autorzy tych tradycji przestrzegają przed nieuczciwym nabywaniem i kumulowaniem pieniądza (por. Prz 11,1; 16,11; 21,6, 23,4-5) oraz chciwością (por. Prz 23,6-8). W ich przekonaniu pieniądze zdobyte w taki sposób nie dają szczęścia ani pokoju, co więcej, zrządzeniem Boga ostatecznie dostaną się sprawiedliwym i wiernym JHWH (por. Prz 28,8).

PIENIĄDZ W TEOLOGICZNYM KONTEKŚCIE TRADYCJI NOWEGO TESTAMENTU

W Palestynie epoki Jezusa i Jego uczniów w powszechnym obiegu był już pieniądz w formie monet, które miały jednak różną wartość i różne pochodzenie. Źródła nowotestamentowe mówią o monetach rzymskich bitych przez mennice imperatora, o monetach o niższej wartości emitowanych według wzorców greckich w prowincjonalnych mennicach (Antiochia i prawdopodobnie Tyr), a także o monetach żydowskich pochodzących prawdopodobnie z Cezarei[27]. Monety te były bite ze złota, srebra, miedzi i brązu (por. Mt 10,9; 23,16-17; Mk 6,8; Dz 8,20; 20,33; 1 P 1,18; Jk 5,3). Teksty biblijne wymieniają z nazwy: attycką tetradrachmę, grecką drachmę i dwudrachmę (por. Mt 17,24; Łk 15,8-9) oraz rzymski kwadrans, denar i stater (por. Mt 5,26; 17,27; 18,28; 20,1-16; 22,19; Mk 12,15; Łk 10,35; 20,24; Ap 6,6). Wszystko wskazuje na to, że jedynym w pełni żydowskim pieniądzem był w tym czasie lepton z brązu (por. Mk 12,42; Łk 21,2)[28]. Mówiąc o pieniądzu, źródła Nowego Testamentu używają też pojęć ogólnych: „chrysos" („złoto" – Dz 3,6; Ap 3,18; 21,18.21), „argyrion" („srebro" – por. Mt 25,18; Mk 14,11; Łk 9,3; 19,15), „chrēma" („własność", „majątek" – w sensie zasobów pieniężnych – por. Dz 4,37; 8,18.20; 24,26) czy „nomisma tou kēnsou" („moneta podatkowa" – Mt 22,19)[29]. Teksty biblijne stosują też pojęcia: „mina" (por. Łk 19,11-27) i „talent" (Mt 18,24; por. Mt 25,15-28), ale nie odnoszą ich do konkretnej monety, lecz raczej do jednostki (miary) finansowej o wysokim nominale, która była różna dla poszczególnych metali szlachetnych[30].

---

[27] Por. W h e a t o n, dz. cyt., s. 780.

[28] Por. B. S c h w a n k, hasło „Argyrion", w: *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, red. H. Baltz, G. Schneider, Paideia, Brescia 1995, t. 1, s. 399.

[29] Zob. hasło „Money", w: *Vine's Complete Expository Dictionary of Old and New Testament*, red. W. Vine, Thomas Nelson Publishers, Nashville 1996, s. 414.

[30] Talent na ogół odpowiadał 60 minom, mina natomiast stu denarom lub drachmom (por. S. G r a s s o, *Luca. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1999, s. 494n.).

Ten monetarny pluralizm sprzyjał dynamicznemu rozwojowi handlu i finansów w całej Syro-Palestynie, rodził też nowe profesje: bankierów, poborców podatkowych i właścicieli kantorów wymieniających walutę[31], którzy dość często odznaczali się pazernością i nieuczciwością i dlatego mieli złą sławę w lokalnej społeczności (por. Mt 9,9-11; 21,12; Mk 11,15; Łk 5,27-30; 19,2-10.45-46; J 2,15). W tekstach nowotestamentowych nastąpiła duża zmiana w podejściu do kwestii bogactwa (pieniądza), którą wywołała teologiczna specyfika ewangelii głoszonej przez Jezusa. Skorygował On przekonania Starego Testamentu, akcentując walor materialnego ubóstwa i zalecając radykalny dystans do pieniądza (por. Mt 5,3; Mk 10,21). Najcenniejszym bogactwem dla człowieka jest według Chrystusa Bóg (por. Mt 19,17) i królestwo Boże, dla którego warto poświęcić wszystko, gdyż jego wartość zdecydowanie przewyższa wszelkie dobra ziemskie (por. Mt 13,44; 16,26). Bogactwa materialne – a więc także pieniądz – są, jak głosi Jezus, nietrwałe (por. Łk 12,33), a ponadto nie mają żadnej wartości dla Stwórcy (por. Łk 12,33), nie są w stanie zaspokoić najgłębszego egzystencjalnego głodu człowieka (por. J 6,35)[32] i nikt nie może ich zachować po swojej śmierci (por. Łk 12,15-21). Jezus zwraca uwagę na niebezpieczeństwo związane z posiadaniem bogactw – mogą one odwieść człowieka od Boga i stać się przyczyną wiecznej zguby nawet dla sprawiedliwego (por. Mt 19,21-22)[33]. Stąd Ewangelia nawołuje do ich bezkompromisowego wyrzeczenia się (por. Łk 6,24; 10,4; 22,35). Uczeń Jezusa winien zdawać sobie sprawę z tego, że dla odziedziczenia Królestwa Bożego, które przyrównywane jest do drogocennego skarbu (perły), musi być gotowy na wyzbycie się wszystkiego, co posiada (por. Mt 13,45-46). Pieniądz, jak polny chwast, potrafi zagłuszyć głos Boga w ludzkim sercu i umyśle (por. Mt 13,22; Łk 12,15-21). Tylko ten, kto jest gotowy wstąpić na drogę radykalnego ubóstwa, może zostać naśladowcą Chrystusa (por. Łk 14,33) i wejść w ścisłą relację z Bogiem (por. Mt 6,24; Łk 16,13). Człowiek zamożny, który upatruje pociechę i szczęście w tym świecie, nie jest w stanie dostrzec działania Bożego Ducha ani wartości Królestwa Bożego (por. Łk 6,24; 16,25; Dz 16,16)[34] – stąd bogatemu trudno do niego wejść (por. Mt 19,23-24). Zaufać Bogu i przyjąć Jego ewangelię potrafią bowiem tylko ci, którzy zdystansowali się od przemijających i złudnych bogactw doczesnego świata (por. Łk 1,53; 4,18). Przykład takiej postawy zostawił sam Jezus, stając się ubogim, aby swym ubóstwem wszystkich ubogacić (por. 2 Kor 8,9).

---

[31] Por. B e t l y o n, hasło „Money", s. 651.

[32] Por. R. F a b r i s, *Giovanni. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1992, s. 403n.

[33] Por. t e n ż e, *Matteo. Traduzione e commento*, Borla, Roma 1996, s. 427-429.

[34] Por. J.A. F i t z m y e r, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 31)*, Doubleday, New York 1998, s. 586.

Nowy Testament analizuje temat pieniądza na płaszczyźnie egzystencjalnej i duchowej, otwarcie propagując postawę materialnego ubóstwa (por. Mt 5,3; Łk 6,20; Jk 1,2). Odnosząc się do codziennego życia, autorzy tekstów nowotestamentowych prezentują między innymi drażliwy dla Żydów problem obowiązkowego podatku na rzecz rzymskiego okupanta oraz związanej z nim lojalności społeczno-politycznej. Ta właśnie kwestia staje się dla władz Jerozolimy pretekstem do podjęcia próby wywołania konfliktu między Jezusem a rzymskim namiestnikiem Piłatem, a w konsekwencji wydania na Niego wyroku śmierci. Zgodnie z relacją synoptyków (por. Mt 22,19; Mk 12,15; Łk 20,24) w publicznej dyskusji na ten temat Jezus potępił podstępne zamysły faryzeuszy i arcykapłanów, udzielając im błyskotliwej odpowiedzi na pytanie: „Czy wolno płacić podatek cezarowi, czy nie?" (Mt 22,17), w oparciu o wygląd obowiązującej wówczas w Izraelu waluty. Pokazując monetę z wizerunkiem cezara Tyberiusza, zasugerował płacenie sprawiedliwego podatku Rzymowi, ale też obronę możliwie największej autonomii społecznej, religijnej i ekonomicznej Izraela. Pieniądz pojawia się w Nowym Testamencie również w kontekście wewnętrznego podatku świątynnego, który na mocy prawa corocznie musiał uiszczać każdy Izraelita. Jezus i Apostołowie poddają się temu obowiązkowi (por. Mt 17,24-27).

Pieniądz w mowach Jezusa pojawia się jako środek konieczny do codziennej egzystencji (por. Łk 22,35-36), który winien być wykorzystywany uczciwie (por. Łk 16,9-12), w taki sposób, by pozwalał na godne i dostatnie życie oraz właściwe i sprawiedliwe relacje z innymi (por. Mt 18,23-35; Łk 16,1-8), a zarazem nie przesłaniał ostatecznego powołania człowieka i pierwszorzędnego charakteru jego relacji z Bogiem (por. Łk 19,1-10). W mowach adresowanych do uczniów, tłumów, ale też żądnych grosza faryzeuszy, Jezus nigdy nie ukrywał doraźnej i względnej wartości pieniądza (por. Łk 12,16-20)[35], ostro przeciwstawiał go wartościom duchowym i Bogu (por. Mt 21,12-13; Mk 11,15-17; Łk 16,13; J 2,14) oraz przestrzegał przed jakąkolwiek formą zachłanności (por. Łk 12,13- 15; 16,14) i nieuczciwości (por. Łk 20,9-19). Prowadząc ubogie życie, Chrystus zalecał ubóstwo, obiecując Bożą odpłatę tym, którzy dobrowolnie zrezygnują z dostatku i uciech doczesnych (por. Mt 5,3; Łk 2,7.24; J 19,23).

Na kartach Ewangelii Jezus wielokrotnie manifestuje dystans wobec ludzi bogatych i pieniądza, potępiając postawy materializmu i chciwości (por. Łk 12,13--15). Przestrzega przed pychą i arogancją wypływającą z faktu posiadania

[35] Por. J.B. G r e e n, *The Gospel of Luke*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1997, s. 489n.; J.A. F i t z m y e r, *The Gospel According to Luke X-XXIV: Introduction, Translation, and Notes*, Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1985, s. 971n.; S. S z y m i k, *Oblicza ludzkiego ubóstwa w świetle Ewangelii Jezusa Chrystusa*, „Studia Nauk Teologicznych PAN" 8(2013), s. 16; zob. S. W r o n k a, *Niegodziwa mamona – postawa wobec bogactwa według Nowego Testamentu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 63(2010) nr 4, s. 353-369.

dóbr (por. Łk 12,16-21) i obojętnością na sprawy ducha, którą powoduje bogactwo (por. Łk 18,24). Symboliczna dla bezkompromisowej postawy Jezusa wobec dóbr materialnych jest scena wypędzenia przezeń kupców ze świątyni jerozolimskiej, mającego przywrócić jej sakralny charakter domu Bożego (por. Mt 21,12-13; Mk 11,15; Łk 19,45-46). Teksty Nowego Testamentu podkreślają, że żadna, nawet największa ilość pieniądza nie może przesłonić człowiekowi Boga (por. Łk 16,13) i Chrystusa (por. J 4,14; 6,35), a w konsekwencji sprawić, że to w bogactwie będzie on upatrywał swego trwałego szczęścia i bezpieczeństwa (por. Mt 6,24). Dystans do dóbr doczesnych Jezus uważał za warunek konieczny, by stać się Jego uczniem i wejść do królestwa niebieskiego oraz by cieszyć się prawdziwymi i nieprzemijającymi dobrami przygotowanymi przez Ojca dla Jego wiernych czcicieli (por. Mk 10,21). Co więcej, Jezus zachęcał, aby w obecnym życiu pokładać ufność w Bogu, który potrafi zatroszczyć się o wszelkie potrzeby swych dzieci (por. Mt 6,25-32; Łk 12,22-30). Uczył owego dystansu również tych, których posyłał do pracy ewangelizacyjnej (por. Łk 9,3), choć jednocześnie przyjmował pomoc materialną, jaką oferowano Jemu oraz Jego uczniom podczas aktywności nauczycielskiej (por. Łk 8,2-3), i podkreślał, że robotnik winnicy Pańskiej godzien jest swojej zapłaty (por. Łk 10,7; 1 Tm 5,18). W przypowieściach Jezus posługiwał się motywem pieniądza według klucza teologicznego symbolu, zachęcając uczniów nie tyle do pomnażania dóbr materialnych, ile do rozwijania talentów osobowych, intelektualnych i duchowych otrzymanych od Stwórcy (por. Mt 25,14-30; Łk 19,11-27). Aluzje do pieniądza Chrystus stosował także, ilustrując prawdy o Bożym miłosierdziu i ludzkim przebaczeniu (por. Mt 18,24-35; Łk 7,36-50).

W nowotestamentowej koncepcji pieniądza na uwagę zasługują też tradycje opisujące życie pierwotnego Kościoła, w którym od początku obowiązywała wspólnota dóbr. Zgodnie z nakazem Chrystusa bogaci w środki materialne sprzedawali to, co mieli, przynosząc uzyskane ze sprzedaży pieniądze Apostołom, aby mogły one służyć potrzebom wspólnoty pierwszych uczniów (por. Dz 4,32-37). W duchu idei ewangelicznego ubóstwa i troski o ubogich Łukasz opisuje życie pierwszych gmin chrześcijańskich, charytatywną aktywność diakonów (por. Dz 6,1-6), a także ważne rozwiązania doktrynalne i pastoralne podejmowane przez Piotra, Pawła i pozostałych Apostołów (por. Dz 11,27-30; por. Ga 2,8-10), potępiając przy tym wszelkie przejawy egoizmu, zachłanności (por. Dz 1,18; 5,1-11; 24,26) i symonii (por. Dz 8,18-22).

Dystansu do dóbr doczesnych jako niewystarczalnych i przemijających uczył słowem i przykładem największy z Apostołów Chrystusa – Paweł, który w swych listach i przemowach zachęcał nawracających się na chrześcijaństwo pogan do pokładania ufności w Bogu (por. 2 Kor 6,10; 9,9), kumulowania wartości duchowych, nie zaś materialnych (por. 1 Kor 1,5; Ef 2,7) i do praktykowania działalności charytatywnej (por. Rz 15,26; 1 Kor 7,30-31; 16,2;

1 Tm 6,17). Paweł przestrzegał przed deprawującym oddziaływaniem na ludzkiego ducha wszelkich postaw materializmu i potępiał każdy akt chciwości (por. 1 Tm 6,10)[36]. W podobnym tonie wypowiadają się pozostali autorzy nowotestamentowej epistolografii. Apostoł Jakub ostro gani chciwość i arogancję bogaczy, zapowiadając ich tragiczny koniec (por. Jk 5,1-6), Jan natomiast obnaża ułudę i kruchość wszystkiego, co ma związek ze światem doczesnym, zachęcając wierzących w Chrystusa do poszukiwania wartości duchowych i nieprzemijających (por. 1 J 2,15-17).

Przed pokładaniem ufności w bogactwie materialnym, które nie ma żadnej wartości w obliczu Boga – Pana kosmosu i historii, przestrzega też Apokalipsa, ostatnia księga Biblii (por. Ap 3,16-18; 18,11-19). Jej autor zapowiada ostateczny koniec tego, co doczesne i materialne, a zarazem początek nowego, nadprzyrodzonego i nieprzemijającego porządku, nowego nieba i nowej ziemi (por. Ap 21,1) oraz królestwa Baranka (por. Ap 5,1-11,19), w którym Bóg przygotował bezcenne i pełne dobra dla prześladowanych i ubogich (por. Ap 2,9; 19,7-9). Symbolem tych dóbr jest niebieskie Jeruzalem – miasto ze szczerego złota, drogocennych kamieni i kryształu, w którym króluje Bóg, Baranek i wybrani Baranka (por. Ap 21,2.10-22,5). Wieczną nagrodą dla wybranych jest Boże światło, bezpośrednia bliskość Boga oraz władza nad drzewem życia, którego owoce zapewniają egzystencję w doskonałej obfitości. Wartości i statusu życia zbawionych nie można porównać do żadnych bogactw materialnych i realiów doczesnego świata (por. Ap 22,4-5.14).

[36] Por. F. S e l t e r, hasło „Pleoneksia", w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, tłum. A. Dal Bianco, B. Liverani, G. Massi, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, s. 436.

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 87-100
DOI 10.12887/31-2018-1-121-06

Katarzyna BALBUZA

MONETY CESARZA TYTUSA
Kilka uwag o rzymskim mennictwie restytucyjnym[1]

Wśród wielu interpretacji, które pojawiły się w dyskusjach na temat restytucji Tytusa, przekonująco brzmi supozycja mająca za podstawę zbieżność czasu ich emisji z konsekracją Wespazjana i odnotowującymi ten fakt regularnymi emisjami monet konsekracyjnych Tytusa. Supozycja ta opiera się na założeniu, że restytucje służyły synowi Wespazjana do podkreślenia legalności jego sukcesji po ojcu. Powoływanie się na cesarzy, którzy dostąpili konsekracji z woli senatu, stawało się nie tylko ważnym elementem ideologii dynastycznej następcy, lecz również istotnym czynnikiem w kreowaniu jego wizerunku politycznego.

Nazwa „nummi restituti" (mennictwo restytucyjne) pochodzi od czasownika „restituit"[2], który był umieszczany niekiedy w pełnej, innym razem w mniej lub bardziej skróconej formie na rewersach monet restytucyjnych obok tytulatury cesarza-emitenta jako tego, który autoryzował ich bicie; podobnie jak znajdujący się na nich skrót „S C" (senatus consulto), który z kolei oznaczał odpowiedzialność senatu w powyższej kwestii[3]. Monety powstające w pierwszym i drugim wieku naszej ery, za panowania cesarzy z dynastii Flawiuszy (Tytusa i Domicjana) oraz Antoninów (Nerwy, Trajana, Hadriana, Marka Aureliusza i Lucjusza Werusa (il. 1)), miały z reguły swoje prototypy we wczesnym mennictwie cesarskim[4], a w przypadku Trajana – również republikańskim (il. 2)[5]. Zespół monet restytucyjnych od kilku stuleci pozostaje dla numizma-

[1] Wraz z redakcją kwartalnika „Ethos" dziękuję Classical Numismatic Group, Inc. za zgodę na nieodpłatne wykorzystanie fotografii monet.

[2] W niniejszym artykule bazuję na katalogu monet restytucyjnych, opracowanym przez Holgera Komnicka (zob. H. K o m n i c k, *Die Restitutionsmünzen der frühen Kaiserzeit. Aspekte der Kaiserlegitimation*, Walter De Gruyter, Berlin 2001). Numery katalogowe poszczególnych monet restytucyjnych omawianych w niniejszym artykule odsyłają z reguły do katalogu Komnicka. Wersje skrótów słowa „restituit" na monetach Tytusa to: „RES", „REST", „RESTIT", „RESTITV", „RESTITVT".

[3] Por. H. M a t t i n g l y, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, t. 2, *Vespasian to Domitian*, British Museum, London 2005, s. lxxvii.

[4] Na temat monet restytucyjnych Marka Aureliusza i Lucjusza Werusa (il. 1) por. *The Roman Imperial Coinage*, t. 3, *Antoninus Pius – Commodus (138-192)*, red. H. Mattingly, E.A. Sydenham, Spink & Son, London 1930, s. 243.

[5] Na temat mennictwa restytucyjnego Trajana zob. zwł. H. M a t t i n g l y, *The Restored Coins of Trajan*, „Numismatic Chronicle" 1926, nr 6, s. 232-278; W. W e i s e r, *Nomisma exitelon und nummi restituti. Die Währungspolitik des Traianus (98-117) in Realität und moderner Fiktion*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 1999, nr 125, s. 233-242 (artykuł ten zawiera krytykę poglądu o związku

tyków dużym wyzwaniem na poziomie interpretacyjnym. Problematyczne są takie kwestie, jak ustalenie indykatora wyboru prototypów dla restytucji, celu ich produkcji, funkcji, miejsca w rzymskim systemie menniczym, znaczenia w ideologii władzy i możliwego kręgu odbiorców[6].

Tradycja wybijania monet restytucyjnych narodziła się w czasach dynastii flawijskiej, za rządów Tytusa[7]. Imponująca grupa ówczesnych nummi restituti, opatrzonych imieniem drugiego z Flawiuszy, licząca w świetle nowszych zestawień sześćdziesiąt dwa typy (nie licząc ich podtypów i wariantów), prowokuje do refleksji w nie mniejszym stopniu niż późniejsze monety tej kategorii.

Zastanawiając się nad wymienionymi wyżej kwestiami dyskusyjnymi, warto poddać ponownej analizie owe najwcześniejsze, Tytusowe nummi restituti. Podobnie jak monety restytucyjne z czasów późniejszych cesarzy (z wyjątkiem restytucji Trajana), stanowią one reminiscencję numizmatów wyemitowanych pierwotnie wyłącznie w brązie w mennicach senatorskich, o czym świadczy nie tylko rodzaj metalu, w którym zostały wybite, ale i widniejący na rewersach skrót „S C". Restytucje kopiują prototypy mennictwa brązowego wybite za Tyberiusza, Kaliguli, Klaudiusza i Galby dla: boskiego Augusta (za Tyberiusza), Liwii (za Tyberiusza), Marka Agryppy (za Kaliguli), Tyberiusza (za Tyberiusza), Druzusa Młodszego (za Tyberiusza), Druzusa

---

serii restytucyjnych Trajana ze znaną z przekazu Kasjusza Diona akcją przetapiania zużytych monet srebrnych – por. K a s j u s z D i o n, *Historia rzymska*, ks. 68, rozdz. 15, 3.1, w: *Dio's Roman History*, t. 8, tłum. E. Cary, Harvard University Press, London 1925, s. 389); K o m n i c k, dz. cyt.; por. G. S e e l e n t a g, *Taten und Tugenden Traians. Herrschaftsdarstellung im Principat*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2004, s. 410-485; zob. t e n ż e, *Bilder und Betrachter. Eine neue Restitutionsmünze Traians*, „Klio" 89(2007) nr 1, s. 161-183; por. B. W o y t e k, *Die Reichsprägung des Kaisers Traianus* (*98-117*), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2010, t. 1, s. 167-169. Większość restytucji Trajana kopiowała denary republikańskie (por. S e e l e n t a g, *Bilder und Betrachter*, s. 161, przyp. 3).

[6] Streszczenie dyskusji nad zespołem restytucji zawarte zostało w pracy Holgera Komnicka (por. K o m n i c k, dz. cyt., s. 9-26, 158-178). Podsumowując stan badań w tym zakresie, Komnick wyszczególnił cztery kierunki interpretacji celu i funkcji numizmatów restytucyjnych: (1) Monety restytucyjne miały przypominać o starych typach monet, które znikły z obiegu; (2) Produkcja monet restytucyjnych wynikała z zainteresowań antykwarycznych lub z zapotrzebowania kręgów zainteresowanych monetami; (3) Monety restytucyjne miały upamiętniać znaczące wydarzenia historyczne lub dawne osobistości z życia politycznego Rzymu, lub też miały na celu uczczenie tych ostatnich; (4) Monety restytucyjne zostały wybite z powodów propagandowych, w celu przedstawienia poszczególnych emitentów jako legalnych i idealnych władców (por. tamże, s. 26).

[7] Omówienia i interpretacje monet restytucyjnych Tytusa zob. np. H. M a t t i n g l y, *The* „*Restored" Coins of Titus, Domitian, and Nerva*, „Numismatic Chronicle" 20(1920), s. 177-207; t e n ż e, *Coins of the Roman Empire in the British Museum* t. 2, s. lxxvii-lxxviii; J.E. B l a m b e r g, *The Public Image Projected by the Roman Emperors* (*A.D. 69-117*) *as Reflected in Contemporary Imperial Coinage*, [mikrofilm, oprac. A. Arbor], Michigan 1976. Por. P.N. S c h u l t e n, *Die Typologie der römischen Konsekrationsprägungen*, Numismatischer Verlag, Frankfurt am Main 1979, s. 60, 68-71; *The Roman Imperial Coinage*, t. 2, cz. 1, *From AD 69-96*, *Vespasian to Domitian*, red. I.A. Carradice, T.V. Buttrey, Spink & Son, London 2007, s. 191-193; K o m n i c k, dz. cyt., s. 9-26.

1. Marek Antoniusz. AR Denar. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Marka Aureliusza i Lucjusza Werusa, 165-166 r. „ANTONIVS AVGVR III VIR R[ei] P[ublicæ] C[onstituendæ]"; galera, w lewo / „LEG[io] VI" (w polu); „ANTONINVS ET VERVS AVG[usti] REST[ituit]"; wizerunek orła legionowego pomiędzy dwoma sztandarami. RIC 3, *M. Aurelius*, nr 443.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

2. Juliusz Cezar. AV Aureus. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Trajana, ok. 107 lub 112/ 113 r. „DIVVS IVLIVS"; głowa Juliusza Cezara w wieńcu laurowym, w prawo / „IMP[erator] CAES[ar] TRAIAN[us] AVG[ustus] GER[manicus] DAC[icus] P[ater] P[atriae)] REST[ituit]"; uskrzydlona Nemesis, trzymająca kaduceusz, zwrócona w prawo, u jej stóp wąż. Por. H. Komnick, *Die Restitutionsmünzen*, *Trajan*, nr 54.0 = RIC 3, *Trajan*, nr 815.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

3. Divus Augustus. Æ As. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Tytusa, 80-81 r. „DIVVS AVGVSTVS PATER"; głowa Augusta w koronie radialnej, w lewo; powyżej gwiazda / „IMP[erator] T[itus] VESP[asianus] AVG[ustus] RESTITVIT, S[enatus] C[onsulto]"; orzeł stojący na globie, głowa zwrócona w prawo. Por. H. Komnick, *Die Restitutionsmünzen*, *Titus*, nr 33.0 = RIC 2.1, *Titus*, nr 189.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

4. Divus Augustus. Æ As. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Tytusa, 80-81 r. „DIVVS AVGVSTVS PATER"; głowa Augusta w koronie radialnej, w lewo / „IMP[erator] T[itus] VESP[asianus] AVG[ustus] REST[ituit], S[enatus] C[onsulto]"; orzeł na wprost, trzymający w szponach błyskawicę, głowa w lewo. Por. H. Komnick, *Die Restitutionsmünzen*, *Titus*, nr 50.0 = RIC 2.1, *Titus*, nr 206.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

5. Marcus Agrippa. Æ As. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Tytusa, 80-81 r. „M[arcus] AGRIPPA L[ucii] F[ilius] CO[n]S[ul] III"; głowa Agryppy, w lewo, w koronie rostralnej / „IMP[erator] T[itus] VESP[asianus] AVG[ustus] REST[ituit], S[enatus] C[onsulto]"; Neptun zwrócony w lewo, trzymający delfina i trójząb. Por. H. Komnick, *Die Restitutionsmünzen*, *Titus*, nr 52 = RIC 2.1, *Titus*, nr 209.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

6. Divus Augustus. Æ Dupondius. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Tytusa, 80-81 r. „DIVVS AVGVSTVS PATER"; głowa Augusta w koronie radialnej, w lewo; powyżej gwiazda / „IMP[erator] T[itus] VESP[asianus] AVG[ustus] REST[ituit], S[enatus] C[onsulto]"; Wiktoria zwrócona w lewo, trzymająca okrągłą tarczę, podpisaną „S[enatus] P[opulus] / Q[ue] R[omanus]". Por. H. Komnick, *Die Restitutionsmünzen*, *Titus*, nr 37.0 = RIC 2.1, *Titus*, nr 189A.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

7. Klaudiusz. Æ As. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Tytusa, 80-81 r. „TI[berius] CLAVDIVS CAESAR AVG[ustus] P[ontifex] M[aximus] TR[ibunicia] P[otestas] IMP[erator]"; głowa Klaudiusza, w prawo / „IMP[erator] T[itus] VESP[asianus] (AVG[ustus] R)EST[ituit], S[enatus] C[onsulto]"; Minerwa zwrócona w prawo, trzymająca włócznię i tarczę. Por. H. Komnick, *Die Restitutionsmünzen*, *Titus*, nr 60.0 = RIC 2.1, *Titus*, nr 241.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

8. Divus Augustus. Æ Sesterc. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Tytusa, 80-81 r. „DIVVS AVGVSTVS PATER"; August w koronie radialnej i w todze, siedzący na krześle kurulnym, trzymający paterę i berło, w lewo / „IMP[erator] T[itus] CAES[ar] DIVI VESP[asiani] F[ilius] AVG[ustus] P[ontifex] M[aximus] TR[ibunicia] P[otestas] P[ater] P[atriae] CO[n]S[ul] VIII, REST[ituit], S[enatus] C[onsulto]". Por. H. Komnick, *Die Restitutionsmünzen*, *Titus*, nr 3.0 = RIC 2.1, *Titus*, nr 403.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

9. Tyberiusz. Æ As. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Tytusa, 80-81 r. „TI[berius] CAESAR DIVI AVG[usti] F[ilius] AVGVST[us] IMP[erator] VIII"; głowa Tyberiusza, w lewo / „IMP[erator] T[itus] CAES[ar] DIVI VESP[asiani] F[ilius] AVG[ustus] REST[ituit], S[enatus] C[onsulto]". Por. H. Komnick, *Die Restitutionsmünzen*, *Titus*, nr 19.0 = RIC 2.1, *Titus*, nr 211.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

10. Druzus Młodszy. Æ As. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Tytusa, 80-81 r. „DRVSVS CAESAR TI[berii] AVG[usti] F[ilius] DIVI AVG[usti] N[epos]"; głowa Druzusa, w lewo / „IMP[erator] T[itus] CAES[ar] DIVI VESP[asiani] F[ilius] AVG[ustus] REST[ituit], S[enatus] C[onsulto]". Por. H. Komnick, *Die Restitutionsmünzen*, *Titus*, nr 24.0 = RIC 2.1, *Titus*, nr 216.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

11. Germanik. Æ As. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Tytusa, 80-81 r. „GERMANICVS CAESAR TI[berii] AVG[usti] F[ilius] DIVI AVG[usti] N[epos]"; głowa Germanika, w lewo / „IMP[erator] T[itus] CAES[ar] DIVI VESP[asiani] F[ilius] AVG[ustus] REST[ituit], S[enatus] C[onsulto]". Por. H. Komnick, *Die Restitutionsmünzen*, *Titus*, nr 25.0 = RIC 2.1, *Titus*, nr 228.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

12. Galba. *Æ As*. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Tytusa, ok. 80-81 r. „(SER[vius] GALBA) IMP[erator] CAES[ar] AVG[ustus] T(R[ibunicia] P[otestas])"; głowa Galby, w prawo / „IMP[erator] T[itus] V(ESP[asianus]) AVG[ustus] RES(T[ituit]), S[enatus] C[onsulto]"; Libertas zwrócona w lewo, trzymająca *pileus* i berło. Por. H. Komnick, *Die Restitutionsmünzen*, *Titus*, nr 61.0 = RIC 2.1, *Titus*, nr 248.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

13. Julia Augusta (Liwia). Æ Dupondius. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Tytusa, 80-81 r. „IVSTITIA", popiersie Liwii w diademie (jako Iustitia), w prawo / „IMP[erator] T[itus] CAES[ar] DIVI VESP[asiani] F[ilius] (AVG[ustus]) P[ontifex] M[aximus], TR[ibunicia] P[otestas] P[ater] P[atriae] CO[n]S[ul] VIII RESTITV[it], S[enatus] C[onsulto]". Por. H. Komnick, *Die Restitutionsmünzen*, *Titus*, nr 4.1 = RIC 2.1, *Titus*, nr 220.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

14. Julia Augusta (Liwia). Æ Dupondius. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Tytusa, 80-81 r. „PIETAS", popiersie Liwii w diademie (jako Pietas), w prawo / „IMP[erator] T[itus] CAES[ar] DIVI VESP[asiani] F[ilius] AVG[ustus] REST[ituit], S[enatus] C[onsulto]". Por. H. Komnick, *Die Restitutionsmünzen*, *Titus*, nr 17.0 = RIC 2.1, *Titus*, nr 223.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

15. Agryppina Starsza. Æ Sestertius. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Tytusa, 80-81 r. „AGRIPPINA M[arci] F[ilia] GERMANICI CAES(ARIS)"; popiersie Agryppiny, w prawo / „IMP[erator] T[itus] CAES[ar] DIVI VESP[asiani] F[ilius] AVG[ustus] P[ontifex] M[aximus], TR[ibunicia] P[otestas] P[ater] P[atriae] CO[n]S[ul] VIII REST[ituit], S[enatus] C[onsulto]". Por. H. Komnick, *Die Restitutionsmünzen*, *Titus*, nr 11.0 = RIC 2.1, *Titus*, nr 231.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

16. Tyberiusz. Æ Sestertius. Mennica: Rzym. Restytucja wybita za Tytusa, ok. 80-81 r. „CIVITATIBVS ASIAE RESTITVT[is]"; Tyberiusz siedzący na krześle kurulnym, w lewo, trzymający paterę i berło / „IMP[erator] T[itus] CAES[ar] DIVI VESP[asiani] F[ilius] AVG[ustus] P[ontifex] M[aximus], TR[ibunicia] P[otestas] P[ater] P[atriae] CO[n]S[ul] VIII REST[ituit], S[enatus] C[onsulto]". Por. H. Komnick, *Die Restitutionsmünzen*, *Titus*, nr 6.0 = RIC 2.1, *Titus*, nr 210.
Źródło: Classical Numismatic Group, Inc.

Starszego (za Klaudiusza), Germanika (za Kaliguli i Klaudiusza), Agryppiny Starszej (za Klaudiusza), Klaudiusza (za Klaudiusza) i Galby (za Galby).

Ze względu na brzmienie legend rewersów, na których widnieje tytulatura cesarska Tytusa, zespół numizmatów restytucyjnych tego cesarza dzielimy na dwie grupy. Monety zaliczane do pierwszej grupy zawierają w tytulaturze boską filiację Tytusa: „DIVI VESP F" (Divi Vespasiani Filius), egzemplarze należące do grupy drugiej są zaś jej pozbawione. Co interesujące, w skład grupy pierwszej wchodzą te restytucje, których rewersy odnoszą się jedynie do senatu (opatrzone są napisem „S C"[8]) i ukazują na awersach boskiego Augusta, Liwię, Tyberiusza, Druzusa Młodszego, Druzusa Starszego, Germanika, Agryppinę Starszą, Klaudiusza i Galbę[9]. W dwudziestu jeden przypadkach w skład legend rewersów tej grupy wchodzi numeracja konsulatu (COS VIII), co umożliwia dokładne datowanie monet na rok 80 i początek roku 81 naszej ery[10]. Grupa druga, pozbawiona boskiej filiacji Tytusa w tytulaturze, jak również elementu datującego w postaci numeracji konsulatu, zawiera monety o bardziej interesujących pod względem ikonograficznym rewersach, wzbogaconych o różne motywy[11], przedstawienia bóstw i cnót: Wiktorii z tarczą z napisem „SPQR" – Senatus Populusque Romanus (boskiego Augusta)[12], Neptuna (Agryppy)[13], Ceres (Klaudiusza)[14], Spes (Klaudiusza)[15], Constantia Augusti (Klaudiusza)[16], Minerwy (Klaudiusza)[17], Libertas (Galby)[18] i Pax (Galby)[19]. Na niektórych restytucjach upamiętniających emisje Tyberiusza pojawia się kaduceusz[20], natomiast na tych ku czci boskiego Augusta – oł-

[8] Znane są dwa wyjątki, gdzie pomiędzy literami „S" i „C" wyobrażono kaduceusz (por. K o m n i c k, dz. cyt., *Titus*, nr 22.0 i 23.0).

[9] Por. tamże, nr 1.0, 1.1, V.1.0, 2.0, 3.0, 4.0, 4.1, 5.0, 6.0, 7.0, 7.2, 8.0, 8.1, 9.0, 10.0, 10.1, 11.0, 12.0, 13.0, 14.0, 14.1, 15.0, 16.0, 17.0, 18.0, 18.1, 18.2, 19.0, 20.0, 21.0, 22.0, 23.0, 24.0, 25.0, 26.0, 27.0, 28.0, 29.0.

[10] Por. tamże, nr 1.0, 1.1, V.1.0, 2.0-14.0, 4.1-2, 8.1, 10.1, 12.0, 14.1. Datacja na przełom 80 i 81 roku naszej ery – por. H. M a t t i n g l y, *The Restored Coins of Titus*, s. 184; K o m n i c k, dz. cyt., s. 66-71.

[11] Rewersy pozbawione boskiej filiacji Tytusa w tytulaturze – por. K o m n i c k, dz. cyt., *Titus*, nr 30.0, 31.0, 32.0, 33.0, 34.0, 35.0, 36.0, 37.0, 37.1, 38.0, 38.1-3, 39.0, 39.1, 40.0, 41.0, 41.1, 42.0, 43.0, 44.0, 45.0, 46.0, 47.0, 48.0, 49.0, 49.1, 50.0, 51.0, 52.0, 53.0, 53.1, 54.0, 54.1, 55.0, 56.0, 57.0, 57.1, 58.0, V. 58.0, V. 58.1, 59.0, V. 59.0, 60.0, 60.1-3, V. 60.0, 61.0, 61.1, 62.0.

[12] Por. tamże, nr 35.0-37.1.

[13] Por. tamże, nr 52.0.

[14] Por. tamże, nr 57.0-57.1.

[15] Por. tamże, nr 53.0-56.0.

[16] Por. tamże, nr 58.0.

[17] Por. tamże, nr 59.0-60.3.

[18] Por. tamże, nr 61.0-61.1.

[19] Por. tamże, nr 62.0.

[20] Por. tamże, nr 22.0-23.0.

tarz opatrzony napisem „PROVIDENT" (Providentia)[21], orzeł stojący na globie (il. 3)[22] lub orzeł trzymający w szponach błyskawice (il. 4)[23]. Obrazy rewersów monet z drugiej grupy wskazują na zasługi dla państwa i społeczeństwa, jakie położyły osoby ukazane na awersach, przy czym grono tych osób jest węższe aniżeli w grupie pierwszej. Są to bowiem jedynie cztery postaci: boski August, Marek Agryppa, Klaudiusz i Galba. Legendy awersów obu grup restytucji Tytusa dublują te z pierwowzorów, zawierają najczęściej tytulaturę poszczególnych przedstawicieli rodziny panującej lub informacje o ich osiągnięciach[24], a w przypadku restytucji dla Liwii – nazwy cnót: „Iustitia" (Sprawiedliwość)[25] i „Pietas" (Pobożność)[26].

W dyskusji nad znaczeniem monet restytucyjnych, w szczególności tych wybitych za Tytusa, wskazywano różne kierunki interpretacji. Trzeba się zgodzić, że monety te miały przede wszystkim charakter memoratywny. Pomagały zachować pamięć o dawnych typach monet z okresu wczesnego cesarstwa, które w międzyczasie wyszły z obiegu, jak również upamiętniały wybitnych przedstawicieli władzy rzymskiej (cesarzy, cesarzowe i członków rodziny cesarskiej), ważne wydarzenia z chwalebnej przeszłości Rzymu, a także bóstwa i rytuały religijne[27]. Memoratywna rola numizmatów – zwłaszcza wobec wznowienia dawnych typów monet – zasadzała się również na tym, że Junona z przydomkiem „Moneta" uważana była w Rzymie za boginię pamięci, a same monety, wybijane w jej świątyni, niczym archiwa rejestrowały ważne wydarzenia historyczne[28]. Harold Mattingly, który na początku ubiegłego stulecia analizował zespół restytucji, słusznie stwierdził, że decyzja o emisji tych numizmatów wynikała z zamiaru upamiętnienia poprzedników i poprzedniczek uznanych za godnych (ang. deemed worthy) pamięci (tego rodzaju stwierdzenia padły z ust wielu badaczy komentujących zespół restytucji Tytusa)[29]. Mattingly

[21] Por. tamże, nr 30.0-32.0, 38.0-40.0.

[22] Por. tamże, nr 33.0-34.0, 41.0-49.1.

[23] Por. tamże, nr 50.0-51.0.

[24] Na przykład legenda awersu jednej z restytucji dla Tyberiusza: „CIVITATIBVS ASIAE RESTITVIT" (por. tamże, nr 6.0).

[25] Por. tamże, nr 4.0, 4.1, 15.0, 16.0.

[26] Por. tamże, nr 5.0, 17.0, 17.1, 18.0, 18.1, 18.2.

[27] Por. M a t t i n g l y, *The Restored Coins of Titus*, s. 177-207; t e n ż e, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, t. 2, s. lxxvii.

[28] Por. *The Roman Imperial Coinage*, t. 2, cz. 1, red. I.A. Carradice, T.V. Buttrey, s. 192. Zob. też: A. M e a d o w s, J. W i l l i a m s, *Moneta and the Monuments*: *Coinage and Politics in Republican Rome*, „The Journal of Roman Studies" 91(2001), s. 27-49.

[29] Por. M a t t i n g l y, *The Restored Coins of Titus*, s. 183. Teza ta pojawiała się w dyskusji naukowej od samego początku. Autorem najstarszej (wydanej po raz pierwszy w roku 1559) znanej mi pracy, w której w ten sposób interpretuje się restytucje, jest Sebastiano Erizzo. (Por. S. E r i z z o, *Discorso sopra le medaglie degli antichi, con la dichiaratione delle monete consulari & delle medaglie degli imperatori Romani*, Giovanni Varisco, Vinegia 1571, s. 5, 86. Por. też m.in. M. B e r n h a r t,

podkreślił nieobecność w restytucjach monet upamiętniających cesarzy Kaligulę, Nerona, Othona i Witeliusza, a także kobiet domu cesarskiego, w szczególności członkini dynastii julijsko-klaudyjskiej Antonii Młodszej, która była córką Marka Antoniusza i Oktawii Młodszej, żoną Druzusa Starszego, matką cesarza Klaudiusza, babką Kaliguli i prababką Nerona. Podczas gdy pominięcie czterech wymienionych cesarzy zasadniczo nie zaskakiwało historyka – z uwagi na panującą już w starożytności niepochlebną opinię o tych władcach i ich nienajlepsze relacje z senatem – to nieuhonorowanie Antonii trudno było wyjaśnić. Ponieważ jej nieobecność wydała się Mattingly'emu niezrozumiała, nie wykluczył możliwości, że restytucje upamiętniające Antonię po prostu nie zachowały się do naszych czasów.

Poszukując kryterium doboru osób, które weszły do grona upamiętnionych za pomocą restytucji poprzedników Tytusa, warto raz jeszcze postawić pytania o to, czym zasłużyły one na takie wyróżnienie, który moment czy wątek ich rządów miałby zostać w tej formie uwieczniony, a także w jakim celu postanowiono zachować o nich pamięć. Ostatnie z pytań zrodziło się z założenia, że restytucje powinny być postrzegane przez pryzmat ówczesnej ideologii władzy, autoprezentacji i propagandy cesarskiej[30]. Ponieważ grono wyróżnionych nie obejmuje wszystkich członków domu cesarskiego – zarówno mężczyzn, jak i kobiet – w których imieniu wybijano monety, rodzi się pytanie o kryterium selekcji prototypów dla restytucji. Wykluczonych jest sporo, i mowa tu nie tylko o tych, którzy zyskali niepochlebną opinię już w starożytności. Brakuje między innymi cesarzy: Kaliguli, Nerona, Othona i Witeliusza, oraz większości cesarzowych (wyjątek stanowią Liwia i Agryppina Starsza). Zawężony do kilku osób krąg bohaterów i bohaterek upamiętnionych w restytucjach sugeruje, że wchodzące w jego skład osoby zostały świadomie i starannie wyselekcjonowane.

Sądzę, że warto wziąć pod uwagę osiągnięcia grona upamiętnionych. Wówczas okaże się, że mamy do czynienia nie tylko z wybitnymi przedstawicielami domu cesarskiego, co się przecież podkreśla w literaturze, ale również – co trzeba zaakcentować – z docenionymi przez senat viri triumphales[31]. August

---

Handbuch zur Münzkunde der römischen Kaiserzeit, Abteilung Verlag der Münzhandlung A. Riechmann & Co., Halle (Saale) 1926, s. 265; M a t t i n g l y, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, t. 2, s. lxviii; A.N. Z a d o k s - J o s e p h u s J i t t a, A. v a n E s, *Muntwijzer voor de Romeinse tijd*, De Haan, Bussum 1962, s. 47). Z nowszych opracowań zob. np. W. W e i s e r, *S C als Revers einer Münze der ersten Emission aus Neokaisareia in Galatia unter Traianus*, „Schweizer Münzblätter" 38(1988), s. 9-12; por. *The Roman Imperial Coinage*, t. 2, cz. 1, red. I.A. Carradice, T.V. Buttrey, s. 192; O. H e k s t e r, *Emperors and Ancestors. Roman Rulers and the Constraints of Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 56.

[30] Więcej na temat ostatniego ze zjawisk w kontekście restytucji por. K o m n i c k, dz. cyt., s. 165.

[31] Viri triumphales to łacińskie określenie wodzów odznaczonych insygniami triumfu lub innymi zaszczytami o charakterze triumfalnym z epoki pryncypatu. Grupa ta została szczegółowo

odbył dwie owacje i trzy triumfy[32], z innych uchwalonych dla niego triumfów zrezygnował[33]. Marek Wipsaniusz Agryppa, przyjaciel Augusta, a od 21 roku przed naszą erą mąż jego córki Julii, znany był głównie ze swoich sukcesów militarnych. Już w 38 roku przed naszą erą senat uchwalił dla niego triumf, lecz Agryppa triumf ten odrzucił. Następnie, po bitwie pod Naulochos, w której odniósł zwycięstwo morskie nad Sekstusem Pompejuszem, rozegranej 3 września 36 roku przed naszą erą, został wynagrodzony przez senat (13 listopada 36 roku przed naszą erą) zaszczytem korony ozdobionej dziobami okrętów (łac. corona rostrata). Z kolei po sukcesie, jakim była bitwa u przylądka Akcjum (rozegranej 2 września 31 roku przed naszą erą), Agryppa uczestniczył w pochodzie triumfalnym Oktawiana (od 13 do 15 sierpnia 29 roku przed naszą erą). Został też uhonorowany prestiżową i wcześniej nikomu nieprzyznaną nagrodą – ciemnobłękitną chorągwią (łac. vexillum caeruleum). W kolejnych latach (19 i 14 przed naszą erą) senat dwukrotnie przyznawał Agryppie

---

przeanalizowana między innymi w następujących pracach: K. B a l b u z a, *Viri triumphales odznaczeni nad środkowym i dolnym Dunajem w okresie od Augusta do Trajana*, w: *Studia Moesiaca* II, red. L. Mrozewicz, K. Ilski, Wydawnictwo Vis, Poznań 1994, s. 111-120; t a ż, *Viri triumphales od Augusta do Hadriana*, w: *Scripta Minora*, t. 3, *Aetas Imperatoria*, red. L. Mrozewicz, K. Ilski, Wydawnictwo Instytutu Historii UAM, Poznań 1999, s. 129-187; t a ż, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki Cesarstwa*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005; t a ż, *P. Sulpicius Quirinius et ornamenta triumphalia. Quelques remarques concernat la datation*, w: *Studia Lesco Mrozewicz ab amicis et discipulis dedicata*, S. Ruciński i in., Instytut Historii UAM, Poznań 2011, s. 17-29. Zob. też: *Der Römische Triumph in Prinzipat und Spätantike*, red. F. Goldbeck, J. Wienand, Walter de Gruyter, Berlin 2017.

[32] Owacja (łac. ovatio), tak zwany „mniejszy triumf" (łac. minor triumphus), była w starożytnym Rzymie formą nagrody za odniesienie zwycięstwa na polu walki w przypadku niespełnienia przez zwycięskiego wodza warunków koniecznych do otrzymania najwyższej nagrody za zwycięstwo militarne – triumfu właściwego (łac. triumphus curulis). Jej przebieg nie był tak uroczysty, jak samego triumfu: owator nie wjeżdżał do Rzymu na rydwanie triumfalnym, lecz konno lub też wchodził do miasta pieszo, odziany w skromniejsze szaty, na głowie miał wieniec z mirtu, nie zaś z liści lauru (szerzej na temat owacji zob. J. W i k a r j a k, *Ovatio*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et Studia" 1984, nr 3, s. 33-45; por. też: B a l b u z a, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki Cesarstwa*, s. 36-40). Pierwsza owacja Oktawiana miała miejsce jesienią 40 roku przed naszą erą, druga, po bitwie pod Naulochos, 13 listopada 36 roku przed naszą erą. Triumf nad Dalmacją, po bitwie pod Akcjum i nad Egiptem, odbywał się od 13 do 15 sierpnia 29 roku przed naszą erą. Na temat zaszczytów triumfalnych Oktawiana Augusta i jego polityki triumfalnej por. np. K. B a l b u z a, *Der Triumph im Dienste dynastischer Politik*, w: *Der Römische Triumph in Prinzipat und Spätantike*, s. 257-258 (tam również odesłania źródłowe i bibliograficzne). Katalog nieodbytych triumfów i owacji w epoce pryncypatu por. t a ż, *Triumfator*, s. 249n.

[33] Sytuacje tego rodzaju zdarzały się kilkakrotnie (zob. *Res Gestae Divi Augusti*, rozdz. 4.1, w: J. Korpanty, *Rzeczpospolita potomków Romulusa*, Czytelnik, Warszawa 1979, s. 300), między innymi w latach 43, 26, 19 (prawdopodobnie) i 7 przed naszą erą. O rezygnacji z triumfów w epoce pryncypatu por. np. T. I t g e n s h o r s t, *Der Princeps triumphiert nicht. Vom Verschwinden des Siegesrituals in augusteischer Zeit*, w: *Triplici invectus triumpho. Der römische Triumph in augusteischer Zeit*, red. H. Krasser, D. Pausch, I. Petrovic, Steiner, Stuttgart 2008, s. 35-39.

triumfy, z których ten każdorazowo rezygnował[34]. Tyberiusz prawdopodobnie dwukrotnie (w 20 i 12 roku przed naszą erą) otrzymał honor insygniów triumfu (łac. ornamenta triumphalia)[35], raz celebrował owację (16 stycznia 9 roku przed naszą erą) oraz dwukrotnie triumf (1 stycznia 7 roku przed naszą erą i 23 października 12 roku naszej ery). Trzeba dodać, że podobnie jak August, zrezygnował on z zaszczytu triumfalnego. Zaszczytem tym była owacja, którą senat uchwalił dla cesarza po stłumieniu powstania antyrzymskiego wznieconego przez Juliusza Sakrowira w Galii (w 21 roku naszej ery). Kolejny upamiętniony w restytucjach członek domu panującego to Druzus Starszy, syn Tyberiusza Klaudiusza Nerona i Liwii Druzylli, brat cesarza Tyberiusza, który od 15 roku przed naszą erą działał w Germanii (w Recji) i Galii jako legat Augusta (łac. legatus Augusti pro praetore). W nagrodę za zasługi Druzusa w wojnach z Germanami senat na jesieni 11 roku przed naszą erą uchwalił dla niego owację i insygnia triumfu. Jego syn Germanik od 7 roku naszej ery prowadził działania wojskowe w Ilirii (przypuszczalnie jako legatus Augusti pro praetore), za co w roku 9 został przez senat wynagrodzony ornamenta triumphalia. Dwa lata później dowodził kampanią rzymską w Germanii, za co – mimo nieukończenia wojny – na wniosek cesarza Tyberiusza nagrodzony został triumfem, który odbył się w maju 17 roku naszej ery. Następnie, po dwóch latach, senat przyznał mu owację. Celebracji tego ostatniego zaszczytu nie doczekał – poniósł śmierć podczas misji na Wschodzie, którą odbywał w latach 18-19 naszej ery jako specjalny wysłannik Tyberiusza, wyposażony we władzę równą cesarzowi (łac. imperium proconsulare maius)[36]. Senat na specjalnym posiedzeniu poświęconym uczczeniu Germanika w dniu 16 grudnia 19 roku naszej ery przyznał mu pośmiertnie nadzwyczajne zaszczyty, wśród których były również te o charakterze triumfalnym[37]. Nagrody triumfalne przypadły

[34] Na temat zaszczytów Marka Agryppy, również tych odrzuconych, por. np. B a l b u z a, *Der Triumph im Dienste dynastischer Politik*, s. 259n.

[35] Ornamenta triumphalia były formą nagrody triumfalnej za zasługi militarne, przyznawaną w okresie pryncypatu (w okresie od Augusta do Hadriana) wodzom rzymskim, którzy odnieśli zwycięstwo (łac. viri triumphales). Miały charakter zastępczy wobec triumfu, który w tym czasie przysługiwał wyłącznie cesarzom i męskim członkom domu cesarskiego (szerzej na ten temat por. np. B a l b u z a, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki Cesarstwa*, s. 53-68).

[36] Na temat specjalnych wysłanników cesarskich zob. P. S a w i ń s k i, *Specjalni wysłannicy cesarscy w okresie od Augusta do Tyberiusza: studium nad początkami pryncypatu*, Wydawnictwo Vis, Poznań 2005.

[37] Zob. *Tabula Siarensis. Senatus Consultum de honoribus meritis Germanici Caesaris* (*Uchwała senatu rzymskiego w sprawie uhonorowania zasług Germanika Cezara*), tłum. T. Fabiszak, M. Idczak, P. Sawiński, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2001; *Tabula Hebana. Rogatio Valeria Aurelia de honoribus meritis Germanici Caesaris* (Tablica z Heby. Wniosek konsulów Waleriusza i Aureliusza w sprawie uhonorowania zasług Germanika Cezara), tłum. T. Fabiszak, P. Sawiński, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2006.

też w udziale Druzusowi Młodszemu, synowi cesarza Tyberiusza i Wipsanii Agryppiny. We wrześniu 14 roku naszej ery odbył on misję wojskową do Panonii w celu stłumienia niepokojów wśród stacjonujących tam żołnierzy. Prowincją tą zarządzał, wyposażony w imperium proconsulare, w latach 17-20 naszej ery. Owacja, którą 28 maja 20 roku otrzymał od senatu, zapewne na wniosek cesarza, była nagrodą za sukcesy odniesione w Panonii (ovatio ex Illyrico). Po śmierci Druzusa, która nastąpiła trzy lata później (14 września 23 roku naszej ery), senat uchwalił dla niego nadzwyczajne zaszczyty, na wzór przyznanych wcześniej Germanikowi. Ostatnim triumfatorem z dynastii julijsko-klaudyjskiej był Klaudiusz, któremu senat przyznał zaszczyt insygniów triumfu (w 41 roku naszej ery), a następnie sam triumf za sukcesy w Brytanii (w 44 roku naszej ery). Insygniów triumfu dostąpił również Galba (w 47 roku naszej ery).

Obecność w restytucjach dwóch z wymienionych triumfatorów: Tyberiusza i Klaudiusza, mogła wzbudzać zaskoczenie ze względu na ugruntowane w źródłach niezbyt przychylne opinie o nich, jak jednak słusznie zauważył Mattingly w odniesieniu do obu cesarzy, fakt uhonorowania ich pamięci za pomocą restytucji świadczył o ich rehabilitacji po latach[38]. Brak na liście restytucji Tytusa kopii prototypów monet Kaliguli, Nerona, Othona i Witeliusza również można wyjaśnić w oparciu o zaproponowane tutaj kryterium. Dwaj pierwsi celebrowali wprawdzie owacje, ale zaszczyty te przypadły im w udziale za „zmyślone", nie zaś realne sukcesy (Kaligula celebrował owację w dniu 31 sierpnia 40 roku naszej ery, a Neron w roku 55). Obecnie celebracje triumfalne obu władców postrzega się w kategoriach absurdu, jako totalne aberracje triumfalne[39]. Otho i Witeliusz, których brakuje na liście restytucji, nigdy nie otrzymali od senatu żadnych zaszczytów triumfalnych.

Nie można zatem wykluczyć, że to właśnie przyznane przez senat zaszczyty triumfalne mogły za czasów Tytusa stanowić zapewne jedno z wielu kryteriów doboru prototypów monet do restytucji. Prototypy te upamiętniały bowiem męskich członków dynastii, w których tradycję mógł chcieć się wpisać Tytus poprzez swoją (auto)prezentację. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że ta sfera życia publicznego – nagrody triumfalne – miała ogromne znaczenie dla legitymizacji prawa do tronu i dla autoprezentacji cesarzy z dynastii Flawiuszy i całej tej dynastii[40]. Możliwe, że tym kryterium kierowano się również później.

---

[38] Por. M a t t i n g l y, *The Restored Coins of Titus*, s. 184.

[39] Por. m.in. F. G o l d b e c k, J. W i e n a n d, *Der römische Triumph in Prinzipat und Spätantike. Probleme – Paradigmen – Perspektiven*, w: *Der römische Triumph*, s. 13.

[40] Wespazjan, Tytus i Domicjan to również triumfatorzy. Wespazjan w roku 43 otrzymał ornamenta triumphalia, Wespazjan i Tytus w czerwcu 71 roku odbyli triumf nad Judeą, Domicjan roku 83 celebrował triumf nad Germanią, w roku 86 – nad Dacją, w roku 89 – nad Dacją i Germanią, a w roku 93 odbył owację nad Sarmacją. Na temat nagród triumfalnych uzyskanych przez cesarzy

Bohaterowie wszystkich innych restytucji cesarskich prototypów, emitowanych przez pozostałych cesarzy, to również viri triumphales[41]. Ponadto niektóre typy restytucji wyraźnie wskazują na militarną sferę działalności cesarzy i członków rodziny cesarskiej oraz na kontekst odnoszonych zwycięstw. Są to restytucje z drugiej grupy, czyli te, które charakteryzują się brakiem boskiej filiacji w tytulaturze Tytusa. Restytucja Tytusa dla Marka Agryppy[42], kopiująca asa wybitego za panowania Kaliguli w mennicy rzymskiej dla wspomnianego wodza z czasów Augusta, przedstawia na rewersie Neptuna[43], nawiązując w ten sposób do sukcesów militarnych Agryppy odniesionych w trakcie starć morskich (il. 5). Restytucje dla boskiego Augusta, odnawiające rzymskie emisje dupondiusów Tyberiusza z lat 22-23 naszej ery[44], przedstawiają boginię zwycięstwa Wiktorię z tarczą cnót (łac. clipeus virtutis) (il. 6)[45], natomiast restytucje dla Klaudiusza, stanowiące kopie asów z czasów tego cesarza[46] – Minerwę (il. 7)[47].

Dla niektórych badaczy samo upamiętnienie (nawet mimowolne) wybitnych poprzedników u władzy, tworzących swoistą „złotą księgę wczesnego cesarstwa" („roll of honour of the early Empire"[48]), nie było tak istotne i uzasadnione jak fakt, że monety restytucyjne miały na celu podkreślanie kontynuacji idei cesarstwa[49]. Ponadto w emisji monet restytucyjnych doszukiwano się

---

i członków domu panującego w epoce pryncypatu zob. B a l b u z a, *Der Triumph im Dienste dynastischer Politik*; *Der römische Triumph in Prinzipat und Spätantike*.

[41] Restytucje Domicjana, liczące zaledwie dziesięć typów (nie licząc ich wariantów), upamiętniały boskiego Augusta (trzy typy), Marka Agryppę (jeden typ), Tyberiusza (jeden typ), Druzusa Młodszego (jeden typ), Germanika (jeden typ) i Klaudiusza (trzy typy). Spośród bohaterów uczczonych restytucjami Tytusa na liście tej brakuje Druzusa Starszego, Galby, a także Tytusa. Restytucje późniejsze również dotyczą (z niewielkimi brakami) wyłącznie tych członków rodzin panujących, których można by określić współczesnym mianem viri triumphales. Restytucje Nerwy obejmują, co prawda, jedynie boskiego Augusta (jedenaście typów, nie uwzględniając ich wariantów), ale zespół nummi restituti Trajana liczy więcej imion. Poza Tyberiuszem (jeden typ) i Galbą (jeden typ), którzy nie zostali konsekrowani, pozostałe restytucje uwieczniają cesarzy uznanych za boskich (łac. divi): Augusta (jeden typ), boskiego Augusta (jeden typ), Klaudiusza (jeden typ), boskiego Klaudiusza (dwa typy), Galbę (jeden typ), Wespazjana (dwa typy), boskiego Wespazjana (dwa typy), Tytusa (dwa typy), boskiego Tytusa (dwa typy), Nerwę (jeden typ) oraz boskiego Nerwę (dwa typy). Katalog wszystkich restytucji wraz z komentarzem – por. K o m n i c k, dz. cyt., s. 28-138.

[42] Por. tamże, *Titus*, nr 52.0.

[43] Por. *The Roman Imperial Coinage*, t. 1, *From 31 B.C. to A.D. 69*, red. C.H.V. Sutherland, R.A.G. Carson, Spink & Son, London 1984, *Caligula*, nr 58.

[44] Por. tamże, *Tiberius*, nr 77.

[45] Por. K o m n i c k, dz. cyt., *Titus*, nr 35.0, 35.1, 35.2, 36.0, 37.0, 37.1.

[46] Por. *The Roman Imperial Coinage*, t. 1, red. C.H.V. Sutherland, R.A.G. Carson, *Claudius*, nr 100, 116.

[47] Por. K o m n i c k, dz. cyt., *Titus*, nr 59.0, V. 59.0, 60.0, 60.1, 60.2, 60.3, V. 60.0.

[48] Sformułowanie użyte przez Mattingly'ego (por. M a t t i n g l y, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, t. 2, s. lxxviii).

[49] Por. D. M a n n s p e r g e r, *ROM. ET AVG. Selbstdarstellung des Kaisertums in der römischen Reichsprägung*, Walter De Gruyter, New York–Berlin 1974, s. 964; B l a m b e r g, dz. cyt., s. 36;

w zamiaru uczczenia rocznic czy jubileuszy, do których monety te miałyby nawiązywać, na przykład setnej rocznicy dyplomatycznego zwycięstwa Augusta nad Partami[50]. Wśród wielu interpretacji, które pojawiły się w dyskusjach na temat restytucji Tytusa[51], przekonująco brzmi supozycja mająca za podstawę zbieżność czasu ich emisji z konsekracją Wespazjana i odnotowującymi ten fakt regularnymi emisjami monet konsekracyjnych Tytusa. Supozycja ta opiera się na założeniu, że restytucje służyły synowi Wespazjana do podkreślenia legalności jego sukcesji po ojcu (co w świetle ówczesnej dyskusji politycznej na temat następstwa po Wespazjanie mogło mieć istotne znaczenie)[52]. Hipoteza ta, autorstwa Holgera Komnicka, jest bardzo atrakcyjna, nie ma bowiem wątpliwości, że powoływanie się na cesarzy, którzy dostąpili konsekracji z woli senatu, stawało się nie tylko ważnym elementem ideologii dynastycznej następcy, lecz również istotnym czynnikiem w kreowaniu jego wizerunku politycznego.

Typów restytucji Tytusa nawiązujących za pomocą boskiej filiacji do tematu konsekracji Wespazjana („DIVI VESP F" – Divi Vespasiani Filius) jest ogółem dwadzieścia dziewięć. Monety te tworzą pierwszą grupę restytucji Tytusa. Ponadto upamiętnienie boskiego Augusta stanowi również temat przewodni restytucji Tytusa zaliczanych do drugiej grupy, w której brak elementu boskiej filiacji w tytulaturze tego cesarza. Typów tych jest aż dwadzieścia dwa z ogólnej liczby trzydziestu trzech. Typów restytucji Tytusa, w których znajdują się wzmianki dotyczące boskiego statusu Augusta lub Wespazjana po konsekracji, jest ogółem aż pięćdziesiąt jeden z ogólnej liczby sześćdziesięciu dwóch, co stanowi nieco ponad osiemdziesiąt procent wszystkich restytucji tego władcy. Z faktu, że przywołują one temat konsekracji Augusta i Wespazjana (w ostatnim przypadku, jak wspomniano, tylko poprzez legendy[53]), a pomijają boskiego Klaudiusza, podobnie jak konsekrowane cesarzowe i innych ubóstwionych członków i członkinie wcześniejszej dynastii, można wysnuć wniosek, iż choć w zespole restytucji Tytusa temat konsekracji wydawał się zajmować ważne

---

S c h u l t e n, dz. cyt., s. 60, 68-71; B.W. J o n e s, *Titus: His Reign and its Significance*, „Ancient History" 19(1989), s. 22. Komnick uważa, że przeciwko takiemu rozumowaniu przemawia obecność w restytucjach członków i członkiń wcześniejszej dynastii; jego zdaniem do wyrażenia samej tylko idei kontynuacji politycznej wystarczyłyby postaci cesarzy (por. K o m n i c k, dz. cyt., s. 166n.).

[50] Por. np. M. G r a n t, *Roman Anniversary Issues: An Exploratory Study of the Numismatic and Medallic Commemoration of Anniversary Years 49 B.C.-A.D. 375*, Cambridge University Press, Cambridge 1950, s. 92. Pogląd ten w sposób całkowicie przekonujący odrzucił Komnick, zwracając uwagę na to, że nie da się każdej emisji powiązać z konkretnymi wydarzeniami z przeszłości (por. K o m n i c k, dz. cyt., s. 165).

[51] Przegląd stanowisk w dyskusji nad zespołem restytucji – por. K o m n i c k, dz. cyt., s. 9-26, 158-178.

[52] Szerzej na ten temat por. tamże, s. 167-170.

[53] Por. M a t t i n g l y, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, t. 2, s. lxxviii.

miejsce, to nie miała ona najistotniejszego znaczenia w doborze emitentów prototypów. Notabene zupełnie inaczej rzecz się przedstawia w zespole restytucji Trajana, w którym upamiętniono nie tylko wszystkich konsekrowanych cesarzy panujących przed nim (divus Augustus, divus Claudius, divus Vespasianus, divus Titus, divus Nerva), lecz także boskiego Juliusza Cezara (divus Iulius)[54], co sugerowałoby, że z biegiem czasu bardziej doceniano wagę konsekracji w kontekście restytucji. Upamiętnienie w restytucjach Tytusa boskiego Augusta poprzez wznowienie Tyberiuszowych emisji konsekracyjnych ku czci założyciela pryncypatu[55], jak również podkreślanie w tytulaturze Tytusa elementu boskiej filiacji, mogło mieć głębszy sens ideologiczny. Zabieg przypominania o boskim Auguście w restytucjach zawierających w tytulaturze Tytusa boską filiację stawiał tego ostatniego w relacji do Wespazjana, analogicznej do relacji Tyberiusza wobec Augusta[56]. Restytucje, w których brak boskiej filiacji Tytusa, ustanawiały natomiast bezpośrednie odniesienie Tytusa do samego boskiego Augusta – założyciela pryncypatu, w którego tradycję chętnie wpisywał się przecież już sam Wespazjan – założyciel drugiej w kolejności dynastii rzymskiej[57]. Biorąc pod uwagę wszystkie restytucje monet konsekracyjnych Augusta, zarówno te z pierwszej, jak i z drugiej grupy, trzeba stwierdzić, że Tytus został w nich umiejscowiony w tradycji ubóstwionego założyciela pryncypatu zarówno za pośrednictwem konsekrowanego ojca, jak i bez tego pośrednictwa. Stało się tak nie tyle z uwagi na temat konsekracji, ile – jak można zakładać – ze względu na tradycję legalnego następstwa tronu. W przypadku Tyberiusza jego podstawą była adopcja polityczna, w przypadku Tytusa zaś naturalne dziedziczenie (Tytus był pierwszym cesarzem rzymskim, który przejął władzę po swoim biologicznym ojcu). Jeśli niniejsze wnioskowanie jest właściwe, zrozumiałe staje się pominięcie boskiego Klaudiusza oraz innych ubóstwionych członków i członkiń dynastii. Dla Tytusa, jak można wnioskować, ważni byli jedynie dwaj konsekrowani cesarze – założyciele pierwszej i drugiej dynastii cesarskiej w Rzymie. Na monetach z grupy pierwszej Tytus przedstawia się zatem jako kontynuator w prostej linii boskiego

[54] Spośród konsekrowanych cesarzy w mennictwie restytucyjnym Domicjana i Nerwy został uwieczniony jedynie boski August. Por. K o m n i c k, dz. cyt., *Domitian*, nr 1.0, 2.0, 3.0, 3.1; *Nerva*, nr 1.0, 2.0, 3.0, 4.0, 4.1, 5.0, 6.0, 7.0, 8.0, 9.0, 10.0, 11.0, 11.1.

[55] Charakterystyka Tytusowych restytucji monet Tyberiusza ku czci boskiego Augusta przedstawiona została w pracy Waltera H. Grossa (por. W.H. G r o s s, *Augustus als Vorbild*, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 2.12.2, Walter de Gruyter, Berlin 1981, s. 603n.).

[56] Por. tamże, s. 603.

[57] Na zauważalny w mennictwie związek ideologiczny między boskim Wespazjanem a boskim Augustem zwraca uwagę Theodore V. Buttrey (por. T.V. B u t t r e y, *Vespasian's Consecratio and the Numismatic Evidence*, „Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte" 25(1976) nr 4, s. 455-457; por. też: K o m n i c k, dz. cyt., s. 24.

Augusta w zakresie usankcjonowanej przez senat i lud sukcesji politycznej, osiągniętej za pośrednictwem Wespazjana, ubóstwionego ojca.

Pozostaje jeszcze pytanie o pozostałe typy restytucji, zwłaszcza tych z drugiej grupy, a więc pozbawionych boskiej filiacji Tytusa i wzmianek o boskim Auguście. Przypomniano w nich o Marku Agryppie, Klaudiuszu i Galbie. Przychylam się do poglądu, zgodnie z którym monety te należy postrzegać w odniesieniu do cesarza Tytusa jako tego, który odnawia czy też restytuuje zasługi położone dla państwa i jego obywateli przez wyobrażonych na awersach dawnych polityków, a jednocześnie identyfikuje się z reprezentowanymi przez nich cnotami i wartościami[58], a także – co zostało podkreślone wcześniej – stawia się w tradycji triumfalnej pryncypatu.

Sądzę, że w dyskusji dotyczącej obecnej w restytucjach Tytusa idei legitymizacji władzy można przytoczyć także inny argument. Dotyczy on rewersów monet, gdzie elementem powtarzającym się zaskakująco często jest skrót „S C" (Senatus Consulto), zapisany dużymi literami w centrum pola rewersów jako główny i jedyny (pomijając legendę okalającą) element wizualny, występujący w przypadku ogółem dwudziestu siedmiu typów (nie wliczając podtypów i wariantów). Zespół ten tworzy niemal w całości pierwszą grupę restytucji Tytusa, czyli – przypomnijmy – te numizmaty, które zawierają boską filiację w tytulaturze umieszczonej na rewersach. „S C" występuje zatem na restytucjach upamiętniających: boskiego Augusta (il. 8), Tyberiusza (il. 9), Druzusa Młodszego (il. 10), Druzusa Starszego, Germanika (il. 11), Klaudiusza i Galbę (il. 12). Trzeba wspomnieć, że w ten oryginalny sposób uhonoro-wano też dwie z kobiet cesarskich: Liwię Druzyllę, żonę Oktawiana (od 38 roku przed naszą erą), matkę Tyberiusza i babkę Klaudiusza, konsekrowaną przez swojego wnuka w 42 roku naszej ery (il. 13, 14), oraz Wipsanię Agryppinę Starszą, córkę Marka Agryppy i Julii, żonę Germanika (prototypem dla restytucji Agryppiny I była moneta wybita za Klaudiusza[59]) (il. 15). Pytanie o popularność tego motywu w zespole restytucji wydaje się zasadne, ponieważ ikonografia ich rewersów z powodu owych liter „S" i „C" jest jednostajna. Skrót ten symbolizował odpowiedzialność senatu za bicie monet[60]. Zwraca uwagę pewna prawidłowość w odniesieniu do kompozycji rewersów. Restytucje Tytusa znajdujące się w omawianej grupie odtwarzają bowiem te prototypy

[58] Por. K o m n i c k, dz. cyt., s. 170.

[59] Por. *The Roman Imperial Coinage*, t. 1, red. C.H.V. Sutherland, R.A.G. Carson, *Claudius*, nr 102. Restytucja za Tytusa – por. *The Roman Imperial Coinage*, t. 2, cz. 1, red. I.A. Carradice, T.V. Buttrey, *Titus*, nr 231.

[60] Dyskusję nad znaczeniem „S C" streścił Reinhard Wolters (por. R. W o l t e r s, *Nummi signati. Untersuchungen zur römischen Münzprägung und Geldwirtschaft*, C.H. Beck, München 1999, s. 115-170; por. też: M a n n s p e r g e r, *ROM. ET AVG. Selbstdarstellung des Kaisertums in der römischen Reichsprägung*, s. 937.

dawnych monet, których rewersy zawierały duże litery „S" i „C". Stąd – jak sądzę – wspomniany wcześniej brak upamiętnienia Antonii Młodszej w restytucjach, na który zwrócił uwagę Mattingly, można hipotetycznie wyjaśnić nie tyle niezachowaniem się egzemplarzy restytucji, ile raczej brakiem prototypów z motywem dużych liter „S" i „C" w mennictwie wybijanym w imieniu Antonii za Klaudiusza.

Badacze próbowali na wiele sposobów wyjaśnić znaczenie owych pozbawionych ikonografii rewersów, ozdobionych skrótem „S C". Zdaniem Charlesa Le Beau emitent restytucji sygnalizował w ten sposób aktywność budowlaną bohatera (bohaterki) rewersu, a więc uczczonego restytucją członka (członkini) domu panującego[61]. Thomas Mangeart dostrzegał w nich wspólną inicjatywę cesarza i senatu dotyczącą produkcji restytucji[62]. Na postawione w kontekście restytucji Tytusa pytanie, dlaczego wybijano asy, Mattingly odpowiedział, że senat i cesarz ściśle współpracowali przy wyborze motywów[63]. Zdaniem Komnicka właśnie z tego względu rewersy restytucji zdobią duże litery „S" i „C"[64]. Przyjmując tę interpretację, można założyć, że jeśli za produkcją monet restytucyjnych stał cesarz, to chciał on w ten sposób (czyli za pomocą restytucji) podkreślić fakt zgodnej współpracy z senatem lub autoryzacji swojej polityki przez tę instytucję jako gwarancji legalności wszelkich jego posunięć politycznych, co silnie akcentowano zwłaszcza za Augusta.

Ponieważ restytucje Tytusa objęły wyłącznie mennictwo brązowe, litery „S" i „C" towarzyszą wszystkim rewersom, niekiedy jako jedyny ich element obok tytulatury cesarskiej, innym razem jako znak towarzyszący motywom ikonograficznym. Motywy te z kolei prezentują różne sfery działalności senatu – na przykład nadzór nad biciem monet w mennicach senackich, decydowanie o polityce zagranicznej i o nagradzaniu sukcesów militarnych czy podejmowanie decyzji o konsekracji. Interesujące jest, że jeden typ restytucji odtwarza emisję Tyberiusza z 22 roku naszej ery upamiętniającą odbudowę miast w Azji, należącej do najważniejszych prowincji rzymskich, dokonaną na koszt cesarza (legenda awersu to: „CIVITATIBVS ASIAE RESTITVT", o czym wspomina Tacyt[65]. Senat z wdzięczności za to przedsięwzięcie Tyberiusza, świadczące o jego hojności (łac. munificentia), podjął decyzję o wystawieniu pomnika dla

---

[61] Por. Ch. L e B e a u, *Mémoire sur les médailles de restitution*, w: *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres*, *depuis son établissement jusqu'à présent*, *avec les Mémoires de littérature tirés des registres de cette société*, t. 21, Imprimerie Royale, Paris 1754, s. 393.

[62] Por. T. M a n g e a r t, B. D e M o n t f a u c o n, *Introduction à la Science des Médailles pour servir à la Connaissance à l'histoire ancienne, etc. Ouvrage propre à servir de Supplément à l'Antiquité expliquée de Montfaucon*, Libraire de Monseigneur le Duc d'Orléans, Paris 1763, s. 50.

[63] Por. M a t t i n g l y, *The Restored Coins of Titus*, s. 182.

[64] Por. K o m n i c k, dz. cyt., s. 17.

[65] Por. P u b l i u s z K o r n e l i u s z T a c y t, *Roczniki*, ks. II, rozdz. 47, w: tenże, *Dzieła*, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 2004. s. 101.

cesarza oraz o wybiciu monet, które miały upamiętnić ten wspaniałomyślny czyn (il. 16).

*

Powyższe spostrzeżenia, uwzględniające dotychczasowe kierunki interpretacji zespołu restytucji Tytusa oraz funkcjonujące w nauce tezy, skłaniają do akceptacji niektórych zaproponowanych rozwiązań, dostarczają kolejnych argumentów na ich potwierdzenie, jak również wskazują nowe wątki i propozycje interpretacyjne. Restytucje Tytusa to, w moim przekonaniu, hołd oddany pamięci wybitnych członków i członkiń domu cesarskiego, instytucji senatu rzymskiego sankcjonującego najważniejsze decyzje państwowe oraz samym monetom emitowanym w okresie wczesnego cesarstwa i w okresie emisji restytucji, już nieobecnym w obiegu. Restytucje mogły pełnić rolę ważnego instrumentu ideologii władzy i autoprezentacji cesarza Tytusa. Utrwalały obraz cesarza, który objął władzę drogą legalną, a więc przez dziedziczenie, co zostało usankcjonowane przez senat. Chociaż istnieje duża liczba typów restytucji odsyłających do sfery konsekracji, nawiązywały one nie tyle do samego rytuału konsekracji, ile do statusu i roli cesarza na ziemi, czyli do jego przezorności (motyw Providentia) i dbałości o państwo, przejawiającej się między innymi w zapobieganiu konfliktom wewnętrznym oraz trosce o pokój (motyw Pax), wolność (motyw Libertas), polityczne następstwo tronu (motyw Providentia). Cesarz, dzięki swoim przymiotom, na przykład docenianej przez senat i społeczeństwo zwycięskości (motywy: Victoria, Minerwa, Mars, Neptun, a także władzy danej przez bogów i przez nich sankcjonowanej (wizerunek orła na globie lub orła trzymającego wiązkę błyskawic) gwarantował niezmienną trwałość państwu (motyw Constantia Augusti). Dzięki restytucjom Tytus sytuował się w tradycji tych cesarzy i członków rodu cesarskiego, którzy za swoje osiągnięcia militarne poszerzające granice Imperium zostali przez senat nagrodzeni triumfami, owacjami lub insygniami triumfu. Wszystkie te zabiegi mogły służyć legitymizacji władzy Tytusa w Rzymie.

KONTEKSTY PIENIĄDZA

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 103-120
DOI 10.12887/31-2018-1-121-07

Waldemar CZAJKOWSKI

FILOZOFIA PIENIĄDZA A UTOPIE[1]

Spróbujmy powrócić do pytania, czym jest pieniądz. Jedno wydaje się bezdyskusyjne: pieniądz to obiekt ewoluujący. Jego ewolucja wydaje się zmierzać do coraz większej „dematerializacji" i złożoności, ku rosnącej liczbie pełnionych przezeń funkcji, przybieranych „form" oraz mechanizmów regulujących jego cyrkulację. Pieniądz jest: instrumentem wymiany dóbr, środkiem akumulacji bogactwa, narzędziem sterowania rozwojem, narzędziem informacji, instrumentem nagradzania i karania, a także narzędziem kształtowania struktur społecznych.

Intrygujący pieniądz[2], polski tytuł książki wybitnego ekonomisty Miltona Friedmana (laureata Nagrody Nobla w dziedzinie nauk ekonomicznych w roku 1976) trafnie – jak sądzę – charakteryzuje ów wszechobecny i zagadkowy obiekt wzbudzający najróżnorodniejsze i najskrajniejsze emocje, któremu przypisywano najróżnorodniejsze role w historii ludzkości. Jest zatem nieco zastanawiające, dlaczego być może jedyną książką filozoficzną (i socjologiczną) poświęconą właśnie pieniądzowi pozostaje opublikowana w roku 1900 *Filozofia pieniądza*[3] Georga Simmela. A jeśli nawet jakieś książki filozoficzne o pieniądzu napisano (co z uwagi na obszerność współczesnej literatury filozoficznej jest prawdopodobne), to jednak trudno byłoby mówić o istnieniu względnie trwałego nurtu badań filozoficznych dotyczących tego tematu. O ile w czasach Simmela mogło to nie budzić zdziwienia, o tyle dzisiaj, gdy uprawia

[1] Tekst niniejszy pomyślany został jako część przygotowywanej większej całości poświęconej utopiom.

[2] Zob. M. F r i e d m a n, *Intrygujący pieniądz. Z historii systemów monetarnych*, tłum. K. Szlichciński, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1994. Nawiasem mówiąc, tytuł oryginału, *Money Mischief,* jest bardziej wieloznaczny: angielskie słowo „mischief" może znaczyć także „psotę" czy „figiel" (zob. t e n ż e, *Money Mischief: Episodes in Monetary History*, Harcourt Brace & Company, San Diego–New York–London 1994).

[3] Zob. G. S i m m e l, *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997. Jeśli wprowadzić do wyszukiwarki Google hasło „filozofia pieniądza" (bez nazwiska Simmela), a także jego odpowiedniki angielski, francuski i niemiecki, uzyskuje się hasła niemal wyłącznie odnoszące się – bezpośrednio lub pośrednio – do dzieła niemieckiego filozofa. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* nie zawiera takiego ani podobnego hasła, a w obecnym w niej artykule *Philosophy of Economics* nie ma ani jednego akapitu poświęconego specjalnie pieniądzowi (zob. D.M. H a u s m a n, hasło „Philosophy of Economics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), red. E.N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/economics/). Oczywiście termin „pieniądz" pojawia się w różnych hasłach. Czy w którymś z nich w sposób znaczący? – Z uwagi na obszerność encyklopedii trudno na to pytanie odpowiedzieć.

się filozofię sportu, a nawet filozofię fotografii, zdziwienie takie wydaje się naturalne. Warto odnotować, że już nader pobieżna analiza piśmiennictwa socjologicznego wskazuje, iż sytuacja jest tam podobna[4]. Dlaczego pieniądz jako przedmiot refleksji nie zajmuje w filozofii i naukach społecznych (z wyłączeniem – rzecz jasna – ekonomii) takiego miejsca, jakie zajmuje w życiu społecznym? Pytanie to mogłoby być przedmiotem interesujących dociekań w ramach socjologii wiedzy. W tym miejscu trzeba się jednak ograniczyć do jego sformułowania.

Zważywszy na wszechobecność pieniądza w świecie ludzkim, na jego wielokierunkowe oddziaływanie na każdy bodaj fragment tego świata, można uznać, że rozwój filozoficznych badań nad pieniądzem stanowi jedno z ważnych wyzwań stojących przed filozofią dwudziestego pierwszego wieku.

Można by sobie wyobrazić różne sposoby prowadzenia filozoficznej refleksji nad pieniądzem, a wiele z nich warto byłoby wypróbować. Ponieważ głównym obszarem moich zainteresowań jest filozofia społeczna i polityczna, zamierzam skupić się na pieniądzu jako swoistym przedmiocie ludzkiej aktywności. Kluczowe pytanie wyznaczające kierunek moich rozważań brzmi następująco: Czym pieniądz powinien być w życiu społecznym?, bądź nieco inaczej: Jakie powinno być jego miejsce? Jaką rolę powinien pełnić? Oczywiście, można oczekiwać wielu różnych odpowiedzi na to pytanie: będą one zależały od założonego systemu aksjologicznego (normatywnego)[5]. Nie ulega jednak wątpliwości, że zostało ono sformułowane w sposób intuicyjny i samo jego doprecyzowanie stanowi jedno z zadań badawczych. Tymczasem, pozostając na poziomie wstępnych intuicji, postawmy jeszcze dwa pytania.

Przesłankę pytania drugiego stanowi przeświadczenie (pewną jego artykulację odnajdujemy już w metafizyce Arystotelesa), że większość obiektów może być przekształcana na wiele różnych sposobów (na przykład z danego kawałka marmuru można „wydobyć" wiele różnych rzeźb), ale żaden obiekt nie może być przekształcany na dowolnie wiele sposobów. Świadomość tego elementarnego faktu okazuje się szczególnie doniosła, gdy przekształcanym

[4] Na przykład ani w znanym polskim podręczniku Piotra Sztompki *Socjologia. Analiza społeczeństwa* (zob. P. S z t o m p k a, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002), ani w książce Anthony'ego Giddensa *Socjologia* (zob. A. G i d d e n s, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004) słowo „pieniądz" się nie pojawia – przynajmniej jako kategoria teoretyczna. Praca Witolda Morawskiego *Socjologia ekonomiczna. Problemy. Teoria. Empiria* (zob. W. M o r a w s k i, *Socjologia ekonomiczna. Problemy. Teoria. Empiria*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001) również nie zawiera żadnego fragmentu poświęconego specjalnie pieniądzowi.

[5] Nie sposób tu podejmować złożonej problematyki prawdziwości (fałszywości) sądów wartościujących, na przykład moralnych czy estetycznych. Jak wiadomo, możliwe są rozmaite stanowiska w tej kwestii (szerzej na ten temat zob. W. S t r ó ż e w s k i, *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków 1982). Niejako „w tle" sporów epistemologicznych znajduje się fundamentalny problem metafizyczny, który można by wysłowić – może nieco go upraszczając – w postaci pytania, czy wartości tworzymy, czy też je odkrywamy.

obiektem jest człowiek albo ludzka zbiorowość. (Wielu wychowawców zapomina niestety o tym, że nie z każdego człowieka da się zrobić choćby przeciętnego skrzypka lub piłkarza, a historia dostarcza aż nadto przykładów polityków nieliczących się z tą prawidłowością). Tak więc pytanie, czym pieniądz być powinien, należy poprzedzić pytaniem, czym pieniądz być może, jakie są granice jego przekształcania. Ażeby na nie odpowiedzieć, trzeba najpierw udzielić odpowiedzi na proste, ale fundamentalne pytanie, czym jest pieniądz, jaka jest jego istota. I od rozważenia tego pytania rozpocznę.

KILKA UWAG O PIENIĄDZU

W tej części artykułu zamierzam naszkicować odpowiedź na pytanie, czym jest pieniądz. By ograniczyć ryzyko nadmiernej abstrakcyjności (spekulatywności) rozważań analitycznych, zamierzam na wstępie dokonać zwięzłej rekapitulacji podstawowych faktów z dziejów pieniądza[6]. Dogodnie będzie rozpocząć od następującego cytatu: „Ekonomia […] weszła do grupy nauk informacyjnych, gdyż obecnie kończy się proces rozwojowy pieniądza – od dobra materialnego do bitów przechowywanych w komputerowej pamięci i na taśmach magnetycznych, a zasoby finansowe kursują po globalnym systemie nerwowym. Nawet kiedy wydawały się namacalnym skarbem, obciążającym sakiewki, ładownie statków i bankowe sejfy, w gruncie rzeczy były informacją. Monety i banknoty, biblijne sykle i sztuki bydła stanowiły po prostu przejściowe technologie symbolizujące informację, co do kogo należy”[7]. Sądzę, że James Gleick trafnie charakteryzuje w tych słowach główny trend ewolucji pieniądza, który można byłoby opisać jako proces jego stopniowej „dematerializacji”. (Simmel mówi o „rozwoju czysto symbolicznego charakteru pieniądza”[8], a także o „historycznym rozwoju pieniądza od substancji do funkcji”[9].) Słusznie też twierdzi, że proces ten dobiega końca – jeśli uznać, że teza ta dotyczy „form” pieniądza, nie zaś ich społecznego rozpowszechnienia. Można wszak wyobrazić sobie na przykład ponowne zwiększenie roli złota, albo – zwłaszcza w warunkach jakiegoś poważnego kryzysu cywilizacyjnego – nawet odrodzenie się prostej wymiany. „W tle” pojawia się tu frapujące zagadnienie filozoficzne istnienia bądź nieistnienia granic procesów rozwojowych – jest

[6] Zob. W. M o r a w s k i, *Zarys powszechnej historii pieniądza i bankowości*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2002; R. S é d i l l o t, *Moralna i niemoralna historia pieniądza*, tłum. K. Szerzyńska-Maćkowiak, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2002.

[7] J. G l e i c k, *Informacja. Bit – wszechświat – rewolucja*, tłum. G. Siwek, Znak, Kraków 2012, s. 14.

[8] S i m m e l, dz. cyt., s. 110.

[9] Tamże, s. 135.

to oczywiście zagadnienie „samo w sobie"; uwagę tę traktuję jako jeden z argumentów na rzecz tezy, iż obecność słowa „filozofia" w nazwie „filozofia pieniądza" ma głębokie uzasadnienie.

Ważna jest też teza – którą można z cytowanej wypowiedzi wyprowadzić, choć w tej postaci nie została ona wypowiedziana – uznająca pieniądz za nośnik informacji. Warto również zwrócić uwagę na rozwinięcie tej tezy, mówiące o roli pieniądza jako nośnika szczególnego rodzaju informacji: informacji o stosunkach własności.

Do powyższych stwierdzeń chciałbym dodać kilka uzupełnień i komentarzy. Po pierwsze, należy podkreślić, że wynalazek pieniądza to „przełom, umożliwiający przejście od prehistorii do historii, od stagnacji do ekspansji"[10]. Cytowany tu autor twierdzi także, iż związana z rozpowszechnieniem się metali „rewolucja techniczna pociąga za sobą rewolucję handlową, a wreszcie, o wiele później prowadzi do rewolucji monetarnej"[11]. Dokonała się ona w siódmym wieku przed naszą erą[12] w Grecji (lub w zhellenizowanej Anatolii). Można też dodać, że wraz z rewolucją monetarną rozpoczęła się wielka kariera złota i srebra. Według René Sédillota pierwszej w dziejach dewaluacji dokonał Solon w roku 575 przed naszą erą. Pomijając wiele innych ważnych jej aspektów, dewaluację tę można uznać także za pierwszy krok w procesie „dematerializacji" pieniądza. Przyjmując zaś taką interpretację, można byłoby też stwierdzić, że jego rosnąca „dematerializacja" stwarza coraz większe możliwości szeroko rozumianej manipulacji pieniądzem. Po drugie, można zauważyć – za Sédillotem – że pieniądz nie jest stabilny: „Nie jest abstrakcyjną jednostką miary, jak metr czy gram, które mają stałą wartość. Pieniądz, stworzony przez człowieka, by mu służył, podziela ludzką zmienność. Okresy bezruchu w jego historii należą do wyjątków. Zasadą jest ruch"[13]. Należałoby tu dodać, nawiązując do ustaleń Witolda Kuli, że w ogóle stabilizacja wszelkich miar i wag była długim i skomplikowanym procesem[14].

Ruch bywa wszakże raz wolny, raz szybki. W historii pieniądza okresem, w którym w istotny sposób zmieniła się dynamika jego rozwoju, jest przełom piętnastego i szesnastego wieku. Zmiana ta – wraz z renesansem i odkryciami geograficznymi, reformacją i rewolucją kopernikańską – współkonstytuuje narodziny nowożytności, epoki, w której (jeśli przyjąć pewną jej interpretację) także i my żyjemy. Jak twierdzi Sédillot, Kolumb „zapoczątkował rewolucję geograficzną, która pociągnęła za sobą przewrót gospodarczy i monetarny"[15].

---

[10] S é d i l l o t, dz. cyt., s. 7.

[11] Tamże, s. 18.

[12] Por. M o r a w s k i, *Zarys powszechnej historii pieniądza i bankowości*, s. 18; S é d i l l o t, dz. cyt., s. 55.

[13] S é d i l l o t, dz. cyt., s. 69.

[14] Zob. W. K u l a, *Miary i ludzie*, PWN, Warszawa 1970.

[15] S é d i l l o t, dz. cyt., s. 93.

Był to przewrót, albowiem „nigdy dotąd świat nie dysponował taką ilością metali, z których można zrobić pieniądze”[16]. Wszelako już w siedemnastym stuleciu następuje zmiana: „W całej Europie słychać było narzekanie na brak instrumentów monetarnych. Niedobór pieniądza hamuje rozwój”[17]. W stuleciu następnym sytuacja ulega jednak poprawie: „W XVIII wieku wzmaga się napływ metali. Produkcja złota niemal dwukrotnie przewyższa siedemnastowieczną, tym razem znowu dzięki Ameryce, która dostarcza trzech czwartych światowego wydobycia”[18]. Mowa tu o złocie, ale płaci się nim „przy dużych transakcjach, to metal władców i kupców”[19], natomiast „dniem powszednim rządzi pieniądz srebrny”[20]. Od wieków złoto i srebro współistnieją ze sobą w roli pieniądza, ale zarazem rywalizują ze sobą o tę rolę: „Inne nadające się do tego celu metale nie mają równie wysokich aspiracji”[21]. Rywalizacja ta przez bardzo długi czas pozostawała nierozstrzygnięta. Jeszcze w roku 1865 utworzono w Paryżu Łacińską Unię Monetarną (w jej skład wchodziły Francja, Belgia, Szwajcaria i Włochy), która tworzyła wspólny dla tych państw system monetarny oparty na parytecie obu tych metali. Wszelako już kilkanaście lat później, w roku 1878, na zwołanej z inicjatywy Stanów Zjednoczonych drugiej międzynarodowej konferencji monetarnej w Paryżu – pierwsza odbyła się w roku 1867 – rozpoczął się proces odchodzenia od bimetalizmu do systemu waluty złotej (ang. Gold Standard)[22]. Proces ten obfitował w różnego typu konflikty: na przykład amerykańską ustawę z roku 1873 zakazującą bicia srebrnych monet jeden z polityków amerykańskich uznał za „największą zbrodnię prawną i najbardziej niesłychany spisek przeciwko dobrobytowi ludności Stanów Zjednoczonych i Europy”[23]. System waluty złotej funkcjonował do wybuchu pierwszej wojny światowej, która doprowadziła do jego zawieszenia[24]. Po zakończeniu wojny podejmowano próby powrotu do tego systemu, ale wielki kryzys ekonomiczny, który rozpoczął się w roku 1929 (czas zakończenia kryzysu trudniej określić – niektórzy wskazują dopiero na rok 1941[25]),

[16] Tamże, s. 103.

[17] Tamże, s. 106.

[18] Tamże.

[19] Tamże, s. 107.

[20] Tamże.

[21] Tamże, s. 111.

[22] W Anglii system ten ukształtował się nieco wcześniej, w pierwszej połowie wieku dziewiętnastego (por. M o r a w s k i, *Zarys powszechnej historii pieniądza i bankowości*, s. 99; S é d i l l o t, dz. cyt. s. 114).

[23] F r i e d m a n, dz. cyt. s. 60.

[24] Por. M o r a w s k i, *Zarys powszechnej historii pieniądza i bankowości*, s. 131.

[25] Zob. hasło „Wall Street Crash of 1929”, w: *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Wall_Street_Crash_of_1929; por. M o r a w s k i, *Zarys powszechnej historii pieniądza i bankowości*, s. 152-164; zob. też: M o r a w s k i, *Kronika kryzysów gospodarczych*.

powrót ten utrudniał. Świadomość związków między kryzysem a drugą wojną światową przyczyniła się do tego, że jeszcze w czasie jej trwania (1-22 lipca 1944 roku) zwołano w Bretton Woods w Stanach Zjednoczonych Ameryki międzynarodową konferencję (z udziałem czterdziestu czterech państw, w tym Polski), której celem było stworzenie podstaw światowego systemu walutowego. Chociaż system ten wyznaczał kluczową rolę dolarowi amerykańskiemu, wiązał tę walutę ze złotem, na które dolar mógł być swobodnie wymieniany. Rozwiązanie to przetrwało ćwierć wieku – do roku 1971, kiedy to Richard Nixon podjął decyzję o zawieszeniu wymienialności dolara na złoto (decyzja ta miała oczywiście głębokie przyczyny ekonomiczne i polityczne[26]), co było wydarzeniem o szczególnym znaczeniu w historii nie tylko pieniądza, ale całego świata. Ocena taka może się wydać przesadna, sądzę jednak, że jest uzasadniona. Po pierwsze, jak zauważa Friedman: „Od niepamiętnych czasów do 1971 r. każda znacząca waluta była związana bezpośrednio lub pośrednio z jakimś dobrem"[27]. Decyzja Nixona oznaczała całkowite zerwanie tego związku: bezpośrednio w odniesieniu do dolara, ale pośrednio – do wszystkich walut. Po drugie, główną jej konsekwencją była likwidacja (niektórych) barier ograniczających politykę dotyczącą podaży pieniądza. Friedman ujmuje to obrazowo: „Grupa dwunastu-dziewiętnastu osób, spośród których żadna nie była wybrana przez społeczeństwo [mowa tu o członkach Komitetu Otwartego Rynku Systemu Rezerwy Federalnej USA – W.Cz.], […] posiada wyjątkowe pełnomocnictwo prawne do podwojenia lub zmniejszenia o połowę ilości pieniądza znajdującego się w kraju"[28]. Po trzecie, decyzja ta miała wiele innych konsekwencji, a wśród nich przejście do płynnych kursów walutowych. Po czwarte, bezpośrednie konsekwencje decyzji prezydenta USA zapoczątkowały proces – blisko związany z procesem globalizacji – który na początku naszego stulecia nazwany został finansjeryzacją[29].

Od roku 1971 wypadnie teraz cofnąć się do końca wieku siedemnastego, u schyłku którego „dwa wielkie przełomy w dziedzinie finansów stały u progu"[30], a wśród nich rozwój pieniądza papierowego. Chociaż już wcześniej istniały swoiste rodzaje pieniędzy przypominające pieniądz papierowy[31], to właściwą historię tego pieniądza rozpocząć można od emisji banknotów przez

[26] Por. M o r a w s k i, *Kronika kryzysów gospodarczych*, s. 190.

[27] F r i e d m a n, dz. cyt., s. 21.

[28] Tamże, s. 23.

[29] Zob. W. G o m u ł a, *Zjawisko finansjeryzacji*, „Znak" 2015, nr 6(721) s. 13-19; hasło „Financialization", w: *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Financialization.

[30] M o r a w s k i, *Zarys powszechnej historii pieniądza i bankowości*, s. 77.

[31] Marco Polo zetknął się z banknotami podczas podróży do Chin, a do najosobliwszych banknotów można by zaliczyć karty do gry, które pełniły rolę pieniądza na obszarze przyszłej Kanady w latach 1685-1710 (por. S é d i l l o t, dz. cyt., s. 130-133).

pierwszy bank publiczny – utworzony w roku 1694 Bank of England. We Francji początki pieniądza papierowego wiążą się z tak zwanym systemem Johna Lawa. Początki tego systemu przypadają na rok 1716, a koniec – mający postać tragicznej w skutkach katastrofy – na rok 1720. Pamięć o niej wpłynęła na trwający dziesięciolecia niechętny stosunek Francuzów do pieniądza papierowego.

Oprócz Anglii i Francji trzeba wspomnieć kraj, którego waluta od ponad siedemdziesięciu lat odgrywa kluczową rolę w światowym systemie finansowym – Stany Zjednoczone. Do ważnych wydarzeń składających się na rewolucję amerykańską należało rozpoczęcie w roku 1775 emisji pieniądza papierowego (tak zwanego dolara kontynentalnego). Nieco podobnie było w Polsce: pierwsze polskie pieniądze papierowe wyemitowano podczas powstania kościuszkowskiego[32].

Z czasem pieniądz papierowy (materialny, lecz nieposiadający „własnej" wartości – poza ewentualną wartością numizmatyczną) uzyskał powszechną niemal akceptację, a decyzja Nixona wzmocniła ją i utrwaliła.

Do omówienia pozostaje jeszcze jeden etap ewolucji pieniądza. Etap ten wpisuje się – podobnie zresztą jak etap dominacji pieniądza papierowego, którego przesłanką rozwoju był wynalazek Gutenberga – w historię środków gromadzenia i rozpowszechniania informacji. Jeśli pominiemy „prehistorię" informatyki, na przykład dokonania Charlesa Babbage'a, zapoczątkowany w latach czterdziestych dwudziestego wieku rozwój komputerów i ich sieci stworzył podstawy dla rozwoju pieniądza elektronicznego, który – między innymi w postaci kart płatniczych – został szybko i powszechnie zaakceptowany. Znaczenie kart płatniczych dla przemian szeroko rozumianego życia codziennego mogłoby być przedmiotem obszernego studium socjologicznego. Jakiekolwiek byłby jego ustalenia, jedna rzecz zdaje się nie ulegać wątpliwości: karty te odegrały – rzecz jasna, w interakcji z innymi czynnikami – istotną rolę w upowszechnianiu konsumpcjonizmu, a więc – pośrednio – przyczyniły się do bardzo rozległych i głębokich zmian społecznych, kulturowych i politycznych.

Przedstawiony tu obraz dziejów pieniądza wymagałyby nawiązania do co najmniej trzech związanych z nimi kwestii.

Po pierwsze, trzeba byłoby przedstawić rozmaite obiekty, których pieniądz jest swego rodzaju „tworzywem". W ostatnich dziesięcioleciach znacząco zwiększyła się ich różnorodność. Wśród tych tak zwanych instrumentów pochodnych (derywatów) wymienić można na przykład kontrakty typu „forward", transakcje „futures" czy „swapy"[33]. Tworzeniem coraz to nowych derywatów

[32] M o r a w s k i, *Zarys powszechnej historii pieniądza i bankowości*, s. 87.

[33] Zob. hasło „Derivative (finance)", w: *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, http://eng.wikipedia.org/wiki/Derivative_(finance). Szerzej na temat istoty i roli derywatów por. K. P o b ł o c k i,

zajmuje się dziedzina zwana inżynierią finansową[34]. Oczywistą konsekwencją tego procesu jest rosnąca nieprzejrzystość i autonomia „świata pieniądza". Po drugie, pieniądz jest ważnym składnikiem takich instytucji społecznych, jak podatki, kredyty, ubezpieczenia czy nagrody. Po trzecie, cyrkulacja pieniądza (a także jego emisja – zwłaszcza jego form pochodnych) jest w coraz większym stopniu sterowana przez coraz większą liczbę instytucji finansowych, takich jak banki, giełdy, fundusze inwestycyjne czy kasy oszczędnościowe. Choćby zwięzłe omówienie ewolucji tych obiektów i instytucji wymagałoby jednak znacznie więcej miejsca niż mogę tu poświęcić tym zagadnieniom.

Pamiętając o tym, spróbujmy powrócić do pytania, czym jest pieniądz. Jedno wydaje się bezdyskusyjne: pieniądz to obiekt ewoluujący. Jego ewolucja wydaje się zmierzać do coraz większej „dematerializacji" i złożoności, ku rosnącej liczbie pełnionych przezeń funkcji, przybieranych „form" oraz mechanizmów regulujących jego cyrkulację. Nie ulega też wątpliwości, że historia pieniądza była na różne sposoby determinowana przez historię globalną i sama ją różnorako współdeterminowała.

Ujmując rzecz zwięźle, moglibyśmy powiedzieć, że pieniądz jest: instrumentem wymiany dóbr, środkiem akumulacji bogactwa, narzędziem sterowania – poprzez alokację środków – rozwojem gospodarczym (społecznym, kulturowym), narzędziem informacji o efektywności ludzkich działań, instrumentem nagradzania i karania (motywowania), a także narzędziem kształtowania struktur społecznych (na przykład dystrybucji władzy i prestiżu).

Pytania, czy i w jaki sposób te różnorodne funkcje pieniądza są ze sobą powiązane, oraz jak „substancja" pieniądza (złoto, papier, zapis komputerowy) wpływa na rozwój jego funkcji, to fundamentalne pytania filozofii pieniądza.

O PEWNYM POJĘCIU UTOPII

Problematyka utopii, zarówno w ujęciu historycznym, jak i systematycznym, jest problematyką rozległą. Dlatego zmuszony jestem wiele jej wątków pominąć, a skupić się na tych, które są niezbędne dla dalszych rozważań[35].

Kapitalizm. Historia krótkiego trwania, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2017, s. 179-182, 211-216.

[34] Zob. hasło „Financial engineering", w: *Wikipedia: The Free Encyclopedia*, https://en.wikipedia.org/wiki/Financial_engineering.

[35] Szerzej na ten temat zob. np. W. C z a j k o w s k i, *O pożytkach z utopii i niebezpieczeństwach utopizmu*, w: *Organizacje jako utopie*, red. J. Rąb, Stowarzyszenie na rzecz Rozwoju Nauki Polskiej, Zabrze 2004, s. 73-90; t e n ż e, *Kategoria utopii jako narzędzie teorii społecznej*, „Górnośląskie Studia Socjologiczne. Seria Nowa" 2017, t. 8, s. 72-93.

Przez utopię rozumiem obraz (model) dowolnego możliwego świata społecznego. Taka definicja tego pojęcia jest daleko idącym uogólnieniem jego tradycyjnego rozumienia (na przykład według Piotra Sztompki utopie to „wizje dobrego, szczęśliwego, doskonałego społeczeństwa przyszłości, ujmowane na tyle skrajnie, że aż nierealistycznie”[36]). Racje, by w tym sensie posługiwać się terminem „utopia”, nie wprowadzając neologizmu ani nie wykorzystując jakiegoś potocznego terminu, nieobciążonego teoretycznymi konotacjami, także dość obszernie przedstawiłem w opublikowanych artykułach[37]. Chciałbym natomiast wypowiedzieć tu kilka uwag dotyczących frazy „możliwy świat społeczny”. Nawiązuje ona do tradycji zapoczątkowanej przez Gottfrieda W. Leibniza, a rozwijanej w ostatnich dekadach między innymi przez Saula Kripkego, Jaako Hintikkę czy Davida Lewisa, a w Polsce przez Leszka Nowaka[38]. Wskazanie na tę – filozoficzną właśnie – tradycję powinno sugerować między innymi, że posługiwanie się przymiotnikiem „możliwy” (jak i jego antonimem: „niemożliwy”) wymaga ostrożności, której zwłaszcza w dyskursach ideologicznych często brakuje.

Także druga część tej frazy wymaga komentarza, nie jest bowiem w pełni oczywiste, co należy rozumieć przez zwrot „świat społeczny”. Po pierwsze, świat społeczny, w sensie, w jakim chcę to pojęcie rozumieć, obejmuje – oprócz samych ludzi – pewien fragment świata „materialnego” i świata „duchowego”: ogół przedmiotów ludzkiej aktywności (technicznej, poznawczej, artystycznej), zarówno bezpośredniej, jak i pośredniej (jak duży jest to fragment – to odrębna kwestia, której nie mogę tu podjąć). Po drugie, świat społeczny istnieje w czasie: jest zarazem swoją przeszłością i przyszłością. Moglibyśmy go zatem nazwać „możliwą historią”. W konsekwencji utopię – w przyjętym tu bardzo szerokim sensie – można też zdefiniować jako obraz (model) pewnej historii możliwej.

Chciałbym scharakteryzować podstawowe intuicje metafizyczne, które są punktem wyjścia przedstawionej tu koncepcji utopii. Być może najzwięźlej można by wypowiedzieć je w postaci jednego zdania: historia (ludzkości) to proces deterministyczny w słabym sensie. Proces ten jest deterministyczny, bo nie każda „logicznie możliwa” historia jest – z przyjętego tu punktu widzenia

---

[36] S z t o m p k a, dz. cyt., s. 444.

[37] Zob. C z a j k o w s k i, *O pożytkach z utopii i niebezpieczeństwach utopizmu*; t e n ż e, *Kategoria utopii jako narzędzie teorii społecznej.*

[38] Zob. D. L e w i s, *Światy możliwe*, tłum. U. Żegleń, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1995, s. 127-135; t e n ż e, *Możliwości: konkretne światy czy abstrakcyjne obiekty proste?*, tłum. U. Żegleń, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, s. 155-176; R.C. S t a l n a k e r, *Światy możliwe*, tłum. T. Szubka, U. Żegleń, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, s. 137-153; P. v a n I n w a g e n, *Dwa pojęcia światów możliwych*, tłum. T. Szubka, U. Żegleń, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, s. 177-215; L. N o w a k, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*, t. 1, Zysk i S-ka, Poznań 1998.

– aktualizowalna; jest on jednak deterministyczny w słabym sensie, ponieważ więcej niż jedna spośród „logicznie możliwych" historii jest aktualizowalna.

Warto w tym kontekście wspomnieć o utopizmie. Nie wchodząc w dość rozległą – głównie epistemologiczną – problematykę związaną z tym pojęciem, chciałbym choć pobieżnie scharakteryzować sposób, w jaki je rozumiem. Utopizm to rodzaj postawy wobec pewnego zespołu żywionych przez siebie przekonań, postawy, która może również zostać określona jako fundamentalizm. Jej przedmiot stanowi najczęściej jakaś ideologia polityczna bądź doktryna religijna, a jej składnikiem poznawczym jest dogmatyzm, emocjonalnym zaś – fanatyzm. Skrajnym – na szczęście nie zawsze występującym – przejawem fundamentalizmu jest przemoc stosowana nie tylko wobec przeciwników danego zespołu poglądów, ale nawet wobec nie dość gorliwych jego zwolenników.

To właśnie zjawisko utopizmu stanowi powód, dla którego utopie nie cieszą się ostatnio popularnością, a bywają uważane za coś niebezpiecznego. Pojawia się tutaj skomplikowany problem. Jestem zatem zmuszony ograniczyć się do zadeklarowania swoich opinii. Po pierwsze, uważam, że istnienie utopii nie jest wystarczającą przesłanką zaistnienia utopizmu, a utopizm nigdy nie był czynnikiem samodzielnie generującym zbiorową przemoc. Po drugie, ponieważ niektóre utopie okazały się jednak źródłem utopizmu, a niektóre utopizmy – „katalizatorami" aktywności ruchów stosujących przemoc do urzeczywistnienia swych celów, zwolennicy tworzenia utopii nie powinni lekceważyć ostrzeżeń (wypowiedzianych między innymi przez Karla Poppera[39]) i poszukiwać „zabezpieczeń" minimalizujących niebezpieczeństwa utopizmu. Jednym nich może być strategia polegająca na tworzeniu nie jednej („jedynie słusznej") utopii, lecz wielu – i to utopii maksymalnie różnorodnych[40].

CZYM MOŻE (POWINIEN) BYĆ PIENIĄDZ?

René Sédillot formułuje proste a zarazem fundamentalne pytanie: „Czy potrafimy wyobrazić sobie świat bez pieniądza?"[41]. I stwierdza: „Na to pytanie mogliby odpowiedzieć twierdząco tylko zwolennicy utopii lub wyznawcy teorii katastrof. Długo jednak będą zastanawiali się nad nim politycy i socjolo-

[39] Zdaniem Poppera, „utopista musi […] zniszczyć swoich utopijnych konkurentów, którzy nie akceptują jego celów i głoszą własną utopijną religię" (K.R. P o p p e r, *Utopia i przemoc*, w: tenże, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 597).

[40] Strategię tę można traktować jako wariant pewnej koncepcji uprawiania filozofii (zob. W. C z a j k o w s k i, *Niestandardowa koncepcja filozofii a ethos filozofii*, „Ethos" 28(2015) nr 4(112), s. 115-133).

[41] S é d i l l o t, dz. cyt., s. 9.

gowie, a może przede wszystkim ci filozofowie, którzy myślą wybiegają poza naszą rzeczywistość, a nawet poza granice zdrowego rozsądku”[42]. Wypowiedź ta, skłaniając do kilku uwag krytycznych, stwarza dogodny punkt wyjścia rozważań, którym poświęcona jest obecna część artykułu.

Samo sformułowanie pytania Sédillota wymaga korekty: pytanie, co potrafimy sobie wyobrazić, a czego nie, w niewielkim stopniu jest pytaniem o rzeczywistość, a w stopniu zasadniczym – pytaniem o zdolności poznawcze człowieka. W tym rozumieniu nie mogę go jednak tutaj rozważać. Chciałbym je natomiast rozumieć jako pytanie, czy świat bez pieniądza jest możliwy, ale i ono wymaga doprecyzowania. Wszak sam Sédillot charakteryzuje pieniądz jako niezwykły wynalazek, który umożliwił człowiekowi przejście od prehistorii do historii. Tym samym autor ten potwierdza istnienie (skądinąd długie, trwające wiele tysiącleci) świata bez pieniądza. A skoro świat taki istniał, to – był możliwy. Chodzi więc o możliwość istnienia świata, w którym nie tylko nie byłoby pieniądza, lecz który spełniałaby również jakieś dodatkowe warunki. Zapewne miałby on być pod pewnymi istotnymi względami „dostatecznie podobny” do naszego. Pod jakimi jednak względami? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta: nie wszystkie cechy naszego świata trzeba uznać za niezmienne, nie wszystkie też bylibyśmy skłonni uznać za godne zachowania. Mimo trudności w udzieleniu pełnej odpowiedzi, odpowiedź fragmentaryczną sformułować można dość łatwo: w poszukiwanym świecie musiałoby żyć kilka miliardów ludzi, a produkcja oraz komunikacja międzyludzka musiałyby być oparte na nowoczesnych technologiach.

Załóżmy, że ustaliliśmy warunki, które miałby spełniać świat „dostatecznie podobny” do naszego. Pytamy, czy świat taki – będąc pod wieloma istotnymi względami podobny do naszego – mógłby być pod jednym istotnym względem radykalnie od naszego różny: czy mogłoby nie być w nim pieniędzy? Wbrew Sédillotowi nie uważam tak sformułowanego pytania za retoryczne – nawet bardzo stanowczo wyrażane przeświadczenia to bowiem coś innego niż dobrze uzasadnione twierdzenia.

Być może podzielamy przeświadczenie Sédillota, że nowoczesny świat bez pieniędzy nie jest możliwy. Czy mimo to warto poświęcić czas i wysiłek na uzasadnianie tego przekonania? Otóż uważam, że tak. By je uzasadnić, proponuję sięgnąć do doświadczeń fizyki, wypowiadającej niektóre swoje tezy w postaci twierdzeń o niemożliwości istnienia obiektów pewnego typu (na przykład perpetuum mobile pierwszego, drugiego czy trzeciego rodzaju[43]). Czerpiąc z tych doświadczeń, można uważać, że ewentualne twierdzenie

[42] Tamże.

[43] Por. G. B i a ł k o w s k i, *Stare i nowe drogi fizyki*, t. 1, *U źródeł fizyki współczesnej*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 113-128.

o niemożliwości nowoczesnego świata bez pieniądza powinno mieć status fundamentalnego twierdzenia teorii społecznej, nie zaś nawet najsilniejszego przeświadczenia opartego na intuicji.

Gdyby jednak miało się nawet okazać, że nowoczesny świat bez pieniądza jest niemożliwy, to i tak warto byłoby uczynić go przedmiotem refleksji. Można bowiem postawić pytanie: Czy świat taki byłby pożądany? Uważam, że pytania tego rodzaju zasługują na dyskusję – niezależnie od rozstrzygnięcia pytania o możliwość zaistnienia danego zjawiska. Warto na przykład pytać, czy dobrze byłoby, gdyby przeciętny czas życia człowieka wynosił – powiedzmy – trzysta lat; warto o to pytać niezależnie od pytania, na które odpowiedzieć musiałaby biologia, czy takie wydłużenie ludzkiego życia jest możliwe. Można też sformułować nasz problem inaczej: O co chodziło tym, którzy marzyli (fantazjowali…) o świecie bez pieniędzy? Wizja świata bez pieniędzy, to – jak każda utopia – ważne narzędzie refleksji aksjologicznej, służące „wyostrzaniu" naszej intuicji w tym obszarze.

I jeszcze jedna uwaga. Jeśli jakiś świat – możliwy logicznie, ale nie empirycznie (na przykład socjologicznie) – uznamy za „pożądany", to możemy zapytać, który ze światów empirycznie możliwych jest najbardziej podobny do świata pożądanego, lecz empirycznie niemożliwego, to znaczy: w jakim stopniu empirycznie możliwy świat społeczny może być podobny do (załóżmy) empirycznie niemożliwego świata bez pieniędzy.

Proponuję więc, byśmy „wzięli w nawias" pytanie o empiryczną możliwość świata bez pieniędzy i rozważyli, dlaczego świat taki miałby być światem „pożądanym". Myślę, że warto w tym celu sięgnąć do historii. W szeroko rozumianej tradycji europejskiej pieniądz bywał na tyle często przedmiotem krytyki, że jej dziejom można byłoby poświęcić obszerny artykuł, a może i książkę. Ograniczyć się więc muszę do kilku przykładów. Zacznijmy od Biblii. Najdobitniej wypowiada się św. Mateusz: „Nikt nie może dwom panom służyć. Bo albo jednego będzie nienawidził, a drugiego – miłował, albo z jednym będzie trzymał, a drugim wzgardzi. Nie możecie służyć Bogu i Mamonie" (Mt 6,24). W Pawłowym Liście do Tymoteusza znajdujemy również bardzo mocną tezę: „Korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nim to uganiając się, niektórzy zbłądzili z dala od wiary i sobie samym zadali wiele cierpień" (1 Tm 6,10), oraz wezwanie: „Postępowanie wasze niech będzie wolne od chciwości na pieniądze: zadowalajcie się tym, co macie" (Hbr 13,5). Można je próbować uzasadnić na przykład słowami Eklezjasty: „Kto kocha się w pieniądzach; pieniądzem się nie nasyci" (Koh 5,9). Także w pochodzącym trzynastego wieku zbiorze utworów poetyckich *Carmina Burana* znajduje się fragment poświęcony pieniądzowi – fragment tak obszerny, że nie sposób zacytować go w całości; przytoczę zatem kilka wersów: „Dziś na świecie wsze żądze budzą jedynie pieniądze. […] Pieniądz […] wojnę rozpęta, gdy

mu co zawadzi […] zwykle kłamstwa głosi, prawdę rzadko w sobie nosi […] zachłanność obudzi rycerskich nawet ludzi […] zrobi uczonego z obłąkańca, szalonego […] honor zwraca, kto go wcześnie zatraca […]. Bez niego nikt nie będzie poważany, słuchany ni szanowany. Pieniądz moc wszelką sprawuje, nad światem całym panuje. I jedynie mądrość człeka czym prędzej przed nim ucieka"[44]. A w początkach epoki nowożytnej Szekspir pisze w dramacie *Tymon Ateńczyk*: „Cóż to jest? Złoto? Żółte i świecące…Toć odrobina tego zmienić zdolna / Czarne na białe, szpetne na urodne / A złe na dobre, podłe na szlachetne […] Przeklęty prochu, świata wszetecznico / Ziarno niezgody między narodami"[45]. Kolejną falę krytyki pieniądza przynosi przełom dziewiętnastego i dwudziestego wieku[46].

W ciągu ponad siedmiu dekad, które minęły od końca drugiej wojny światowej, można wskazać na dwa okresy, w których krytyczny stosunek do pieniądza przybierał na sile. Pierwszy to (w przybliżeniu) druga połowa lat sześćdziesiątych minionego stulecia: Krytyka pieniądza związana była wówczas z aktywnością ruchów, które – mimo ich wewnętrznego zróżnicowania – można opatrzyć wspólnym mianem „kontrkulturowych". Drugi rozpoczyna się u schyłku wieku dwudziestego, trwa po dzień dzisiejszy i wiąże się z działalnością ruchów antyglobalistycznych i alterglobalistycznych.

Ten krótki i pobieżny przegląd dziejów krytyki pieniądza wystarczy, by przyjąć, że w co najmniej w drugiej połowie swej historii, a więc mniej więcej od połowy pierwszego tysiąclecia przed naszą erą, pieniądz bywał dość często krytykowany – i to z różnych stron. Główne wątki tej krytyki stanowiły różne sformułowania kilku przeświadczeń, które można by scharakteryzować następująco: Po pierwsze, pieniądz jest źródłem rozmaitych złych namiętności (zachłanności, chciwości) i postępków (zabójstwa, kłamstwa, rozwiązłości)[47]. Po drugie, jest on źródłem konfliktów zarówno między jednostkami, jak i między różnorakimi zbiorowościami. Po trzecie, zamienia autonomiczne wartości (takie jak dobro, prawda czy piękno) w swego rodzaju „przejawy" (lub środki do realizacji) jednej jedynej wartości – abstrakcyjnego bogactwa.

---

[44] Cyt. za: U. E c o, *Szaleństwo katalogowania*, tłum. T. Kwiecień, Rebis, Poznań 2009, s. 140n.

[45] W. S z e k s p i r, *Tymon Ateńczyk*, tłum. L. Ulrich, w: tenże, *Dzieła*, t. 5, PIW, Warszawa 1958, s. 580.

[46] Por. M. O s s o w s k a, *Moralność mieszczańska*, rozdz. „Kult pieniądza i myślenie w jego kategoriach", Ossolineum, Wrocław 1985, s. 35.

[47] Pieniądz jako ważny czynnik kryminogenny – i to nie tylko w skali mikro, ale także makro (pomyślmy o roli korupcji w psuciu ładu publicznego czy politycznego) – to osobne obszerne zagadnienie, które wymagałoby odrębnego tekstu. W tym miejscu chciałbym przynajmniej wspomnieć o pojęciu „brudnych pieniędzy". Szerzej na temat zjawiska opisywanego tym terminem zob. W.C. G i l m o r e, *Brudne pieniądze. Metody przeciwdziałania praniu pieniędzy*, tłum. G. Górska, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1999.

Chociaż w ciągu minionych dwudziestu kilku wieków wielokrotnie formułowano krytykę pieniądza, to spotykamy się również z jego pochwałą, zwłaszcza w obszarze ekonomii, a także – socjologii czy filozofii. Myślę tu przede wszystkim o wspomnianej już na wstępie *Filozofii pieniądza* Simmela. Jego zdecydowana (lecz bynajmniej niebezkrytyczna) pochwała pieniądza wymaga choć krótkiego omówienia. Zacznijmy od najbardziej ogólnego sformułowania: „Pieniądz okazuje się zwieńczeniem procesu historycznego rozwoju ducha, zwieńczeniem, które w sposób jednoznaczny pokazuje kierunek tego rozwoju”[48]. By uchwycić właściwy sens tej tezy, należy czytać ją wraz z innym twierdzeniem Simmela: „Duchowy świat klasycznej starożytności odróżnia się od nowożytnego w istocie przez to, że dopiero ten ostatni doprowadził […] do pełnej głębi i ostrości pojęcie Ja – szczytem tego jest nieznana starożytności kwestia wolności”[49]. Trzeba podkreślić, że autor *Filozofii pieniądza* nie idealizuje i nie absolutyzuje ludzkiej wolności. Powiedziałbym nawet, że z perspektywy, którą Simmel w tym dziele przedstawia, człowiek nie tyle jest, ile bywa wolny – nigdy też nie jest absolutnie wolny, lecz niekiedy bywa wolny mniej, a niekiedy bardziej. To, w jakim stopniu człowiek bywa wolny, określone zostaje przez charakter sieci relacji, które nawiązuje on z innymi ludźmi. Zapewne to właśnie ma na myśli Simmel, gdy stwierdza, że „rozwój kulturowy zwiększa liczbę osób, od których jest się zależnym”[50] i że „podmiot staje się […] zależny od świadczeń coraz większej liczby ludzi, zarazem jednak coraz mniej zależny od ich osobowości jako takiej”[51]. Pogląd ten formułuje również inaczej: „Rozszerzaniu grupy towarzyszy indywidualizacja i usamodzielnienie jej członków”[52], a „znaczenie pieniądza dla rozwoju indywidualności jest […] w najściślejszym związku z tym, jakie posiada on dla powiększania się grup społecznych”[53].

Oprócz rozległości sieci relacji, w które uwikłana jest jednostka, dla jej wolności ważne znaczenie ma także, by tak rzec, „rzeczowy” kształt tych relacji: „Posiadacz ziemski, któremu wolno było żądać od swojego poddanego jakiejś ilości piwa, drobiu czy miodu, decydował przez to o kierunku jego aktywności. W chwili gdy miast tego żąda procentu w pieniądzu, chłop może swobodnie wybierać, czy woli hodować pszczoły, bydło czy coś innego”[54].

Jak widać, pieniądz odgrywa – według Simmela – ważną i w zasadzie pozytywną rolę w rozwoju historycznym, a zwłaszcza w rozwoju wolności

[48] S i m m e l, dz. cyt., s. 253.
[49] Tamże, s. 20.
[50] Tamże, s. 268.
[51] Tamże, s. 268n.
[52] Tamże, s. 320.
[53] Tamże.
[54] Tamże, s. 259.

jednostki. Pojawia się wszakże u niego myśl, która pozwala dostrzec możliwość przyjęcia – w ramach jego własnej filozofii – bardziej krytycznej postawy wobec pieniądza. Simmel uważa, że „wolność sama w sobie jest […] pustą formą, [która] staje się efektywna, żywotna i wartościowa dopiero dzięki wzrostowi innych form życia”[55]. Gdyby się więc okazało, że wzrost roli pieniądza nie tylko nie sprzyja „wzrostowi innych form życia”, ale wręcz go utrudnia (zwłaszcza w specyficznej, właściwej każdej z tych form z osobna postaci), to byłby to argument przeciwko tak rozumianej wolności, a pośrednio – przeciwko pieniądzowi.

Przyjrzyjmy się teraz innemu wymiarowi problemu „zalet i wad” pieniądza. Jak słusznie stwierdza Sédillot, wynalazek pieniądza stanowił przełom, który umożliwił „przejście […] od stagnacji do ekspansji”[56]. Nie ulega wątpliwości, że ta trwająca od pięciu (lub dziesięciu) tysięcy lat ekspansja (są powody, by sądzić, że ma to miejsce od początków cywilizacji, istnieją jednak również racje, by za początek tego procesu uznać rewolucję neolityczną). Pomijając fantazje i mity „roussoistyczne”, możemy stwierdzić, że ekspansji tej zawdzięczamy świat, którego ani nie moglibyśmy, ani nie chcielibyśmy opuścić. I nie zmienia tej opinii nawet świadomość olbrzymiej niekiedy ceny, jaką musiały za nią zapłacić setki pokoleń naszych przodków. Co jednak wynika z tej oceny przeszłości dla myślenia o przyszłości – nie jest bynajmniej sprawą oczywistą.

Co najmniej od połowy osiemnastego wieku (przyjmijmy umownie, że od roku 1751, kiedy to wydano pierwszy tom *Encyklopedii* Diderota i d’Alemberta) upowszechniała się ideologia postępu, której szczególną postacią – charakterystyczną dla poprzedniego i obecnego stulecia – była ideologia wzrostu gospodarczego (wzrostu PKB). Dominacja tej ideologii (i to w równym stopniu po obu stronach „żelaznej kurtyny” – mimo wielu innych oczywistych fundamentalnych różnic między oddzielanymi przez nią systemami gospodarczymi) podważona została na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Główną rolę odegrał w tym zapewne pierwszy raport dla Klubu Rzymskiego zatytułowany *The Limits to Growth*[57]. Niezależnie od wątpliwości, które może nasuwać lektura tego raportu, uważam, że postawiono w nim ważne i wciąż otwarte pytanie o możliwość nieograniczonego wzrostu gospodarczego. Wraz z pytaniem tym pojawiła się radykalna odpowiedź: ideologia zegizm (ang. zero growth), której głównym rzecznikiem był holen-

[55] Tamże, s. 375.

[56] S é d i l l o t, dz. cyt., s. 7.

[57] Zob. D.H. M e a d o w s, D.L. M e a d o w s, J. R a n d e r s, W.H. B e h r e n s, *The Limits to Growth: A Report for The Club Of Rome’s Project on the Predicament of Mankind*, Universe Books, New York 1972 (http://www.donellameadows.org/wp-content/userfiles/Limits-to-Growth-digital-scan-version.pdf).

derski polityk Sicco Mansholt, w latach 1972-1973 przewodniczący Komisji Europejskiej. Mniej więcej dekadę później, wskutek głębokich zmian politycznych i ekonomicznych zapoczątkowanych przez Margaret Thatcher i Ronalda Reagana, ideologia ta zanikła. Jednakże rozwój ruchów antyglobalitycznych i alterglobalistycznych wiązał się z jej częściowym odrodzeniem, a w bardzo złagodzonej formie – pod postacią koncepcji zrównoważonego rozwoju (ang. sustainable development) – stała się ona częścią dominującego dzisiaj sposobu myślenia, akceptowanego przez większość nurtów politycznych i ideologicznych. Jaka będzie przyszłość wzrostu gospodarczego i odnoszących się doń ideologii – nie sposób przesądzać. Jedno wydaje się jednak niewątpliwe: wzrost gospodarczy nie będzie już nigdy celem oczywistym i bezdyskusyjnym, lecz stanie się przedmiotem krytycznego namysłu (czy bardziej, czy mniej wnikliwego – to już inna sprawa). A jeśli pieniądz odgrywa ważną rolę w „napędzaniu" wzrostu gospodarczego, to jest to powód do krytycznego namysłu również nad pieniądzem.

Rzecz jednak nie tylko w samym wzroście gospodarczym, który mierzymy właśnie za pomocą pieniądza, rzecz także w tym, w jakim kierunku (kierunkach) ma ów wzrost zmierzać. Jak zauważył niedawno Andrzej Zybertowicz: „Ludzie od wieków rozważali możliwość radykalnej przebudowy świata, całościowo rozwiązującej nasze najbardziej bolesne problemy. Zdawać by się mogło, że dotychczasowy rozwój technologiczny już przyniósł możliwości rozwiązania podstawowych ludzkich problemów bytowych. Jesteśmy zdolni wytworzyć tyle zasobów, by w materialnym dostatku – pod względem wyżywienia i schronienia – żyli wszyscy mieszkańcy naszej planety. Jednak zamiast opracowywać sposoby rekonfiguracji już technologicznie dostępnych ogromnych zasobów, cały czas tworzymy technologie rodzące zasoby nowego typu"[58]. Polsko-angielski materiałoznawca Mark Miodownik, odpowiadając zaś na pytanie o perspektywy recyklingu, stwierdził: „Recykling to kolejna idea, która może zdefiniować rozmowę o materiałach w tym stuleciu. Stworzenie odnawialnego plastiku […] jest osiągalne. Już kilka lat temu naukowcy opracowali […] plastik na bazie konopi. Ale tutaj natrafiamy na ścianę, bo ogranicza nas logika systemu kapitalistycznego oraz konsumeryzm. A z punktu widzenia tej logiki odnawialne materiały nie generują dostatecznie dobrej zachęty w postaci zysku"[59]. (Chciałbym tu choć zasygnalizować związki między pytaniem o rolę pieniądza a aksjologią techniki[60]). Pytanie, czy pieniądz (wraz z rynkiem) jest zawsze i wszędzie najlepszym instrumentem alokacji

[58] A. Z y b e r t o w i c z *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Wydawnictwo Kacper, Kraków 2015, s. 443.

[59] M. M i o d o w n i k, *Żywe tworzywa*, „Polityka" 2017, nr 32(3122), s. 61.

[60] Zob. R.A. L i z u t, *Technika a wartości. Spór o aksjologiczną neutralność artefaktów*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2014.

zasobów, nie jest pytaniem retorycznym, a poważna odpowiedź na nie wymaga poszukiwania możliwości wykraczającej poza tradycyjną dychotomię rynku i planu.

Podobnie rzecz się ma z rolą pieniądza jako narzędzia dystrybucji dóbr. Jako ilustrację przytoczę elementy koncepcji stworzonej przez Kevina Kelly'ego, współtwórcy miesięcznika „Wired" poświęconego nowym technologiom i autora książki *Nowe reguły nowej gospodarki. Dziesięć przełomowych strategii dla świata połączonego siecią*[61]. Jedną z takich strategii przedstawia Kelly w szokująco zatytułowanym rozdziale: „Niech wszystko będzie za darmo": „Im większa obfitość, tym większego sensu nabiera hojność. Kierowanie się w biznesie zasadą darmowości pozwala przygotować się na nieuchronny spadek cen i wykorzystać jedyną rzecz, która pozostanie rzadkością – ludzką uwagę"[62]. Kluczowym elementem rozumowania autora nie jest teza ideologiczna czy polityczna lecz technologiczno-ekonomiczna. Jego zdaniem, wskutek postępu technicznego „ceny nieuchronnie zbliżają się do zera"[63]. Innymi słowy, „każdy produkt – materialny czy niematerialny – podlega prawu odwróconej wyceny i tanieje w miarę, jak jego jakość wzrasta"[64]. Dlatego „dążenie do darmowości jest prawem uniwersalnym"[65].

Jeśli nawet nowoczesny świat bez pieniędzy nie jest możliwy, to przypuszczalnie możliwy jest świat, w którym pieniądz odgrywałby mniejszą rolę niż ta, którą odgrywa dzisiaj. A gdyby i taki świat nie był możliwy (albo pożądany), to wciąż istnieje wiele wartych zbadania alternatyw obecnej sytuacji. Być może powinniśmy dążyć do jednej waluty światowej; projekty takie są dziś poważnie dyskutowane[66]; działa także stowarzyszenie propagujące tę ideę[67]. Być może w Europie należałoby pozostać przy euro, a może lepiej byłoby powrócić do walut narodowych, albo – zgodnie z sugestią Davida C. Kortena – rozwijać waluty lokalne. Pisze on, że już „15 tysięcy społeczności na całym świecie wyemitowało własną walutę, by wspierać lokalny handel"[68].

Na zakończenie tej części artykułu pragnę dodać choćby kilka słów na temat tak zwanych kryptowalut. Problemom związanym z ich rozwojem poświęcony

---

[61] Zob. K. K e l l y, *Nowe reguły nowej gospodarki. Dziesięć przełomowych strategii dla świata połączonego siecią*, tłum. K. Środa, WIG-Press, Warszawa 2001.

[62] Tamże, s. 155.

[63] Tamże, s. 42.

[64] Tamże, s. 43.

[65] Tamże, s. 47.

[66] Zob. hasło „World currency", Wikipedia: The Free Encyclopedia, https://en.wikipedia.org/wiki/World_currency.

[67] Zob. strona internetowa Single Global Currency Association, https://singleglobalcurrency.org.

[68] D.C. K o r t e n, *Świat po kapitalizmie. Alternatywy dla globalizacji*, tłum. H. Goworowska-Adamska, Stowarzyszenie „Obywatel", Łódź 2002, s. 203.

jest jeden z zeszytów czasopisma „Scientific American / Świat Nauki”[69]. Dwaj amerykańscy badacze z Massachusetts Institute of Technology tak charakteryzują w nim jedną z walut elektronicznych: „Bitcoin jest […] najbardziej znaną walutą cyfrową […] został zaprojektowany jako metoda płatności cyfrowych w sieciach P2P (peer-to-peer), bez udziału władz centralnych. Każdy może dołączyć do systemu, co jest zarówno jego siłą, jak i słabością”[70]. „Pojawienie się walut cyfrowych nowej generacji – piszą – ma szansę przyczynić się do zmniejszenia napięć w handlu międzynarodowym. […] Zdecentralizowane systemy wspierane przez szerokie porozumienia różnorodnych graczy mogą skutkować większą transparentnością, odpowiedzialnością i równością”[71]. Inny autor, John Pavlus, zdaje się być mniejszym optymistą. Jego zdaniem, „pierwsza istotna waluta cyfrowa pokazała nam, jak może wyglądać nowy porządek ekonomiczny – który rodzi więcej pytań niż odpowiedzi”[72]. Natalie Smolenski wypowiada natomiast ważną tezę dotyczącą przyszłości: „Społeczne skutki techniki blockchain będą zależeć od tego, kto zdobędzie kontrolę nad naszą tożsamością cyfrową”[73].

*

Pieniądz odgrywa w historii ludzkości ogromną, ale bardzo niejednoznaczną rolę. Dziś pytanie o rolę, jaką powinien pełnić w zglobalizowanym świecie stojącym wobec wielu trudnych wyzwań, to jedno z pytań kluczowych dla przyszłości, za którą wszyscy jesteśmy odpowiedzialni. Nie sposób na nie odpowiedzieć, pozostając w obszarze teorii ekonomicznych. Potrzebne są dociekania aksjologiczne i epistemologiczne, ontologiczne i historiozoficzne. Potrzebna jest filozofia pieniądza. Jej rozwój stanowi jedno z (wielu) wyzwań stojących przed filozofią, która powinna – nie rezygnując ze swych tradycyjnych powinności – bardziej zdecydowanie włączyć się w przezwyciężanie kryzysu, w którym znajduje się ludzka wspólnota.

---

[69] Zob. „Scientific American / Świat Nauki” 2018, nr 2(318), „Przyszłość pieniądza” (http://www.swiatnauki.pl/19,256.html).

[70] A. L i p t o n, A. P e n t l a n d, *Jak rozbić bank*, „Scientific American / Świat nauki” 2018, nr 2(318), s. 28.

[71] Tamże, s. 31.

[72] J. P a v l u s, *Pierwsza ważna waluta cyfrowa pokazała nam, jak może wyglądać nowy porządek ekonomiczny – który rodzi więcej pytań niż odpowiedzi*, „Scientific American / Świat nauki” 2018, nr 2(318), s. 32.

[73] N. S m o l e n s k i*, Ewolucja zaufania*, „Scientific American / Świat nauki” 2018, nr 2(318), s. 38.

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 121-146
DOI 10.12887/31-2018-1-121-08

Szymon WRÓBEL

MOŻLIWOŚĆ ATEIZMU A MOŻLIWOŚCI ATEIZMU

Ateizm pojęciowy pozostaje zawsze „ateizmem regionalnym". Ateizm ten, jako praca dowodzenia, w sposób nieograniczony produkuje jedynie duplikaty, faktysze Boga. Poszukując kresu dowodzenia, pragnie on pozbawić wszelkiej użyteczności początkowe pojęcie Boga. Być może ateizm pojęcia wykazuje jakieś postępy przy każdej eliminacji sfalsyfikowanego pojęcia „fantomu Boga", nigdy jednak nie dociera do kresu. Bóg jest jedynym kresem, jest granicą w sensie nie geograficzno-politycznym, ale kosmologicznym.

POJĘCIE ATEIZMU ALBO ATEIZM POJĘCIA

Gilles Deleuze i Felix Guattari w słynnych fragmentach książki *Co to jest filozofia?* twierdzą, że religia istnieje tylko wtedy, gdy istnieje transcendencja, byt wertykalny lub państwo imperialne[1]. Filozofia, której żywiołem są pojęcia, szuka dla siebie ożywienia w płaszczyźnie immanencji, a im bardziej radykalna jest immanencja, tym bardziej ateistyczna będzie filozofia. Autorzy książki *Co to jest filozofia?*, podążając tropem Dunsa Szkota, Barucha Spinozy, Friedricha Nietzschego i Henriego Bergsona, stawiają bardzo radykalny postulat dochowania wierności immanencji – twierdzą, że myślenie religijne tworzy pojęcie tylko na gruncie swego ateizmu. Dla filozofów nie stanowi problemu ani „śmierć Boga", ani „pojęcie ateizmu", lecz „ateizm pojęcia". Ateizm – w tej perspektywie – nie jest dramatem, lecz stanem pogody ducha filozofa i zdobyczą filozofii, rodzajem wiedzy radosnej. Wyrażenie „ateizm pojęcia" sugeruje, że myślenie z gruntu jest niereligijne, niedogmatyczne, unika pokus transcendencji, zawsze będąc zorientowane na świat i działanie.

W niniejszym tekście podejmę refleksję nad „ateizmem pojęcia" rodzącym – jak będę twierdził – rodzaj niepokojącego kultu pojęcia. Stawiam pytania: Czy „ateizm pojęcia" jest pozostałością po myśleniu teistycznym i czy w związku z tym ateizm ten także należy przezwyciężyć? Czy usytuowanie w centrum myślenia kategorii pojęcia oraz skazanie filozofii na rodzaj uzależnienia od pojęć nie świadczy o większej wierności wobec filozofii niż wobec myślenia? Czy możliwe są religie w obrębie tego, co immanentne lub pozornie

[1] Por. G. D e l e u z e, F. G u a t t a r i, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 8.

immanentne? Wreszcie podejmę próbę odpowiedzi na pytanie, czy możliwy jest „ateizm poza pojęciem" lub „ateizm bez pojęcia". Kwestia ta zmusza do zastanowienia się nad samą ideą pojęcia (ang. the notion of concept) i możliwej obecności lub bycia „poza pojęciem".

Mam świadomość, że pojęcie – szczególnie w ujęciu Deleuze'a i Guattariego – nie sytuuje się poza życiem, ale jest jednym z trybów życia. Pojęcia w rozumieniu Deleuze'a i Guattariego nie są ani Platońskimi ideami, ani Heglowskimi podmiotami ujawniającymi w historii swoją treść (prawdę), ani nawet Wittgensteinowskimi „klasami" opartymi na podobieństwach rodzinnych. Pojęcia są „zwierzętami", „organizmami", „witalistycznymi siłami". To, że człowiek żyje w kompletnie zaprojektowanym środowisku, nie oznacza, że odwrócił się od życia lub odwrócił porządek życia, lecz jedynie, że żyje on w pewien sposób. Dlatego „ateizmu pojęcia" nie przeciwstawiam „ateizmowi bez pojęcia", o ile „pojęcie" nie przeciwstawia się „życiu". Wiedząc to wszystko, wiemy jednak, że filozofia żyje „z pojęć" i „dla pojęć" oraz że bez pojęć praktyka myślenia jest niemożliwa. Pojęcia zatem, nawet pojęcia zwitalizowane, stale stanowią centrum działania filozofii. Czy jednak stanowią centrum działania praktyki ateistycznej?

Czym zatem jest „ateizm bez pojęcia"? „Ateizm bez pojęcia" jest praktyką i dotyczy hexis życia, nie zaś samych przekonań lub postaci pojęciowych. Takie postawienie sprawy wymaga ponownego przemyślenia pojęcia praktyki. Ateizm „poza pojęciem" wymaga bowiem zaangażowania w nowy rodzaj praktyki. Dla zwykłego ateisty obiektem wiary nie jest Bóg jako gwarancja jedności, racjonalności, celowości lub ładu świata, ale sam Świat – bez żadnej gwarancji. Być może słowo „ateizm" oznacza po prostu prymat koniecznej przygodności, w takim sensie, w jaki go dziś wyposaża Quentin Meillassoux[2]. W ateistycznym świecie czas nie oznacza uruchomienia możliwości; to nie realność czasu tworzy realność zdarzeń, ale same wydarzenia pozwalają wyłonić się biegowi czasu. Tak rozumianym czasem nie rządzi żadna pozaczasowa zasada (na przykład zasada racji dostatecznej Gottfrieda W. Leibniza), jest on zdany na czystą immanencję swej poza-prawości i bez-pojęciowości.

Prowadzone przeze mnie rozważania przebiegać będą w trzech kierunkach. Po pierwsze, podążając za myślą Brunona Latoura, zastanowię się nad obecnością Boga w nowoczesności. Czwarta gwarancja świata nowoczesnego zawarta w projekcie konstytucji nowoczesności zaproponowanym przez Latoura stanowi dziwne oddzielenie Boga od świata[3]. Będę się starał przemyśleć

[2] Zob. Q. M e i l l a s s o u x, *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, tłum. P. Herbich, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.

[3] Por. B. L a t o u r, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 52-55.

tę „dziwność" i to „oddzielenie". Zastanowię się też nad konsekwencjami stanowiska Latoura, to znaczy nad pojęciem agnostycyzmu. Po drugie, podążając tropem filozofii Jean-Luca Mariona, podejmę problem związku ateizmu z szaleństwem oraz idolatrią, a w rezultacie samej możliwości ateizmu nieidolatrycznego[4]. Wreszcie w kroku trzecim, głównie w odniesieniu do poglądów Judith Butler[5] i Jacques'a Rancière'a[6], spróbuję przemyśleć praktykę ateistyczną jako ściśle powiązaną z demokracją lub raczej z „ekscesem demokraci", co pozwoli mi wprowadzić i wyjaśnić pojęcie „nienawiści do ateizmu", ukute na wzór i podobieństwo Rancièreowskiej „nienawiści do demokracji"[7]. Główną racją i stawką tego myślenia i tej krętej proateistycznej drogi, okrężnej drogi do ustanowienia ateizmu, jest przekształcenie „ateizmu pojęcia" w „ateizm performatywny".

USTANOWIENIE ATEIZMU ALBO „BÓG NA UWIĘZI"

Pewną pomocą w uwalnianiu się od „ateizmu pojęcia" wydaje się Latoura socjologia powiązań. Autor ten, opisując za pomocą trzech gwarancji konstytucję nowoczesnego świata, wprowadza zaskakujący wątek teologiczny, nieoczekiwaną czwartą gwarancję nowoczesności, a mianowicie podwójne oddzielenie Boga: od natury i społeczeństwa. „Czwarta gwarancja – pisze Latour – reguluje problem Boga poprzez usunięcie go na zawsze z podwójnej konstrukcji natury i społeczeństwa i pozostawienie go równocześnie widzialnym i mimo wszystko gotowym do użycia"[8]. Zdecydowałem się to podwójne wzięcie Boga w nawias nazwać „koncepcją Boga na uwięzi". W czwartej gwarancji konstytucji świata nowoczesnego Bóg jawi się bowiem niczym latawiec lub balonik, który znika tuż za horyzontem i „w zasadzie" pozostaje poza widzialnym światem empirycznym, jednakże ze względu na więź łączącą go niewidoczną i sprężystą linką z planetą Ziemią może być przywoływany w celu wyjaśnienia tego, co nie da się wyjaśnić ani za pomocą zwykłych „praw natury", ani za pomocą magicznych „faktów społecznych".

Nowoczesność stanowi nie tylko porządek, w którym to, co społeczne, zostało oddzielone od tego, co naturalne, ale nade wszystko taki porządek wyjaśnienia, w którym niepotrzebna jest już „hipoteza Boga" jako przyczyny

[4] Zob. J.L. M a r i o n, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996.

[5] Zob. J. B u t l e r, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, tłum. A. Ostolski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

[6] Zob. J. R a n c i è r e, *Nienawiść do demokracji*, tłum. M. Kropiwnicki, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2008.

[7] Por. tamże, s. 88-118.

[8] L a t o u r, dz. cyt., s. 52.

sprawczej lub formalnej dla ustanowienia „natury" czy też „społeczeństwa". Latour pisze szorstko: „Nikt nie będzie prawdziwie nowoczesny, dopóki nie zgodzi się trzymać Boga z dala od praw natury i praw Republiki"[9]. Czy jednak owo „trzymanie Boga z daleka" od praw natury i społeczeństwa oznacza nadejście epoki ateizmu? Czy konstytucja świata nowoczesnego jest w rezultacie nieuchronnie i bezwarunkowo ateistyczna? Nic z tych rzeczy.

Kim jest Bóg w nowoczesności? Filozofowie nowożytni, niezależnie o tego, czy dowodzili istnienia Boga, czy je negowali, nie mówili przecież o Bogu niczego innego jak tylko to, że Bóg jest „nieskończonością", „bytem bez ograniczeń", „ostatecznym gruntem". Bogobojny Kartezjusz pisał przecież: „Pod nazwą Boga rozumiem pewną substancję nieskończoną, niezależną, o najwyższym rozumie i mocy"[10], a „ateista Spinoza" dodawał: „Przez Boga rozumiem byt nieskończony bezwzględnie, to znaczy substancję, składającą się z nieskończenie wielu atrybutów"[11]. Problemu nie stanowi natura Boga, ale jego miejsce, jego pozycja, oraz jego stosunek do świata, czyli pewna gra immanencji i transcendencji. Pytanie zatem brzmi: Co świat nowoczesny i nowoczesne formy ateizmu wykluczają oraz czy nowoczesność ma coś wspólnego z humanizmem, sekularyzacją, instrumentalizacją czy mechanizacją (i tak dalej), czy też jest jedynie wymyślaniem, konstruowaniem kolejnych par opozycji transcendencji i immanencji?

Bóg świata nowoczesnego nie jest pierwszym nieruchomym poruszycielem, nie jest także przyczyną sprawczą świata ani jego przyczyną konieczną. Nie jest również przyczyną celową czy gwarancją doskonałości kosmosu. Bóg nowoczesny staje się enigmatyczną causa sui lub ultima ratio świata, oddzielonym i osamotnionym Bogiem metafizyki, a o jego samotności mówić będzie teologia apofatyczna albo ontoteologia. Martin Heidegger pisze: „Bycie bytu zostaje gruntownie przedstawione w sensie gruntu jako *causa sui*. Tak zostało określone metafizyczne pojęcie Boga. […] Jest to przyczyna [niem. Ursache – S.W.] w sensie causa sui. Tak brzmi odpowiednie do rzeczy imię Boga w filozofii"[12]. Angielski przekład Heideggera, w którym słowo „Austrag" tłumaczy się jako „pojednanie" (ang. conciliation), nie oddaje znaczącego dla Heideggera ukrycia się i samo-wycofania Boga (niem. aus-), przez które milczące Bycie podtrzymuje byt (niem. -trag).

---

[9] Tamże.

[10] R. D e s c a r t e s, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, w: tenże, *„Medytacje o pierwszej filozofii". „Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora". „Rozmowa z Burmanem"*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, S. Świeżawski, I. Dąmbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 66.

[11] B. d e S p i n o z a, *Etyka. W porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, oprac. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 2008, s. 4.

[12] M. H e i d e g g e r, *Identyczność i różnica*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 135, 173.

Pytam ponownie: dlaczego istnienie Boga w nowoczesnym świecie zostało podtrzymane, skoro podtrzymywane jest jedynie pod kroplówką metafizyki? Dlaczego Boga nie usunięto w sposób kompletny i ostateczny, by wraz z konstytucją nowoczesności ustanowić „prosty ateizm"? Odpowiedź Latoura na to ważne pytanie jest następująca: Skoro dwoje rywalizujących „bliźniaków" – naturę i społeczeństwo – zawieszono w próżni, w przypadku konfliktu między nimi nikt nie byłby w stanie rozstrzygnąć zwycięstwa i pierwszeństwa jednego z nich. Bóg okazuje się zatem potrzebny, żeby uniknąć wyrazistej i kłopotliwej symetrii między dwoma wcześniejszymi gwarancjami konstytucji. W świetle pierwszej gwarancji – natura, mimo że jest „skonstruowana", istnieje tak, jakbyśmy jej nie tworzyli. W świetle drugiej gwarancji – społeczeństwo, mimo że jest przez nas „zastane", istnieje tak, jakbyśmy je wytwarzali. Bóg potrzebny jest jako rozjemca w tej grze faktów naturalnych i społecznych. Bóg to granica – jednak nie tylko w sensie geograficznym, jako oddzielenie, lecz także w sensie absolutnym, jako kres.

„Transcendencja Boga – pisze Latour – oddalała go na tyle skutecznie, że nie zakłócał wolnej gry praw natury i praw społeczeństwa, zachowano jednak możliwość odwołania się do niego w przypadku konfliktu między prawami natury a prawami społeczeństwa"[13]. Zdaniem Latoura ten chytry zabieg wygnania Boga ze świata przy jednoczesnym zatrzymaniu go w depozycie, w odwodzie lub na uwięzi pozwolił ludziom nowoczesnym stać się jednocześnie ateistami i religijnymi. „Nowocześni mogli być od tej pory zarazem świeccy i pobożni"[14]. Konstytucja nowoczesności nie jest zatem nigdy zakończona lub ostateczna, stale bowiem naraża świat na produkcję tworów nieczystych i zmieszanych, co w rezultacie skutkuje zapraszaniem wielkiego Rozjemcy na scenę. Nieuniknione i nienormalne powroty Boga na ziemię staną się od tego momentu „normą".

FAKTYSZE ALBO NOWI CZARODZIEJE

Bogowie powracają w książce Latoura zatytułowanej *On the Modern Cult of the Factish Gods*[15], której kluczowe pytanie brzmi: Jak to możliwe, by człowiek rządzony był przez wytwory własnych rąk – obrazy, rzeźby, figurki, dewocjonalia? Latour pisze – i nie jest to dla nas zaskoczeniem – że fetysze wytwarzane są przez człowieka, ale twierdzi także, iż status faktów nie jest

[13] L a t o u r, dz. cyt., s. 52.

[14] Tamże, s. 53.

[15] Zob. t e n ż e, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, tłum. H. MacLean, C. Porter, Duke University Press, Durham 2010.

inny niż status fetyszy. W książce *Nadzieja Pandory*[16], poświęconej „wojnom o naukę", Latour żalił się, że tacy jak on ikonofile w świecie nowoczesnym muszą się nieustannie bronić przed ikonoklastami. W książce tej poruszył też delikatny problem agnostycyzmu[17]. „Obrazoburstwo – pisał – stanowi kluczową część każdej krytyki. Ale co rozbija młot krytyka? Idola. Fetysza. Czym jednak jest fetysz? Sam w sobie jest niczym, stanowi natomiast pusty ekran, na który błędnie nałożyliśmy nasze upodobania, nasz wysiłek, nasze nadzieje i pasje"[18]. Fetysz to „ludzkie" w przebraniu tego, co „nie-ludzkie", to człowiek w przebraniu maga. Oznacza to, że abyśmy stali się ateistami, nie wystarczy odrzucić transcendencję będącą warunkiem religii, ale należy zaprzestać podtrzymywania samej gwarancji różnicy między immanencją a transcendencją.

Tu docieramy do sedna złożonej argumentacji Latoura: fetysz i fakt mają nie tylko wspólne korzenie, ale także podobną sprawczość. Fakt jest czymś zarazem wytworzonym (ang. fabricated), jak i niewytworzonym (ang. not fabricated). Podobnie fetysz – jest czymś wytworzonym i niewytworzonym równocześnie. Ta wspólna genealogia, ale też moc sprawcza faktów i fetyszy pozwala Latourowi na wprowadzenie nowego pojęcia – pojęcia faktysza[19]. Faktysz to coś, co musi być ciągle na nowo wytwarzane, produkowane, wskutek tego staje się niezbędne do działania i życia.

Kim jest zatem obrazoburczy krytyk? I jak fakty mają się do fetyszy? Z czym walczy krytyk – z faktami, z fetyszami za pomocą faktów czy też z faktyszami? Otóż obrazoburca to ktoś, kto naiwnie wierzy, że fakty, którymi się posłużył i które sam spreparował, aby zniszczyć idola, mogą istnieć autonomicznie, bez pomocy jego działań. Tak jednak nie jest, wygaśnięcie działań na równi niszczy fakty i fetysze. Fakty to fetysze, które zapomniały o swoim fetyszystycznym pochodzeniu i charakterze. Czyż nie przypomina to rozumowania z *Dialektyki oświecenia* Theodora W. Adorna i Maxa Horkheimera, gdy wykazują oni, że jeśli krytykę ujmujemy jako narzędzie wyzwolenia człowieka z wiary w złe siły, demony i czarownice, w ślepe przeznaczenie, a zatem jako emancypację od lęku i trwogi, to największą przysługą, jaką może oddać światu myślenie, czyli „ateizm pojęcia", jest demaskowanie tego, co się obecnie nazywa rozumem, czyli fabryką faktów[20]. Po tej demaskacji rozumu „czar

[16] Zob. t e n ż e, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, tłum. K. Abriszewski i in., Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

[17] Zob. t e n ż e, *Działanie przynosi coś nieoczekiwanego. Fakty, fetysze, faktysze*, w: tenże, *Nadzieja Pandory*, s. 329-345.

[18] Tamże, s. 333.

[19] Por. t e n ż e, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, s. 21-34.

[20] Zob. T.W. A d o r n o, M. H o r k h e i m e r, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994.

rozumu", czyli manufaktura faktów, i „rozum czarów", czyli manufaktura idoli, stają się jednym i tym samym.

Jakie jest zatem właściwe stanowisko Latoura? Po czyjej jest on stronie? Czy Latour jest ateistą? Czy też proponuje zawieszenie mocy krytycznych i wycofanie się z wszelkich prób niszczenia bałwochwalstwa, a więc zajęcie pozycji agnostyka? Czym jednak jest domniemany agnostycyzm Latoura? Czy jest on rodzajem sceptycyzmu, odmową zajęcia stanowiska, skryciem się za formułą „nie wiem"? Twierdzę, że agnostycyzm ten, otwarcie przeciwstawiający się zarówno ateizmowi, jak i deizmowi, stanowi jawną rewindykację fetysza (idola) i deprecjację faktu (stwierdzenia), a zatem w rezultacie dowartościowanie działań czarodzieja-magika i odwartościowanie działań kontrmagika, przeciw-czarodzieja. Agnostycyzm Latoura zdradza pewną oczywistą słabość wobec prostego pytania: kto korzysta z tego agnostycyzmu? W czyim interesie dokonuje się to zrównanie faktu i fetysza? Przejście od ateizmu do agnostycyzmu, jeśli dokonywałoby się za pośrednictwem sceptycyzmu, to znaczy uznania ułomności każdej formy wiedzy, byłoby przejściem dokonanym po „wojnach o naukę" i rezultatem tych wojen, ujawniającym jedynie naszą niewiarę w wiedzę i stałą wiarę „w wiarę". Agnostycyzm byłby zatem stanem „po wojnie". Przypominałby raczej rozejm niż wieczysty pokój.

Wniosek, jaki należałoby wyprowadzić z tej części rozważań, brzmiałby następująco: Klasyczne pojęcie ikonoklazmu i krytyki, które nakazywało zniesienie obrazów w postaci idoli lub ikon, wydaje się obecnie trudne do utrzymania, sam krytyk ma bowiem narastającą świadomość pozostawania we władzy obrazu. Z pewnością potrzebujemy nowego pojęcia ikonoklasty jako podmiotu, który raczej przerywa moc obrazów, demontuje ją lub rozstraja, a więc dokonuje aktu rozłączenia, rozejścia, zdekomponowania pozornej spójności i trwałości potoku obrazów. Potrzebujemy także nowego pojęcia krytyki. Nie jestem pewny, czy pojęcie krytyki, które proponuje Latour, kontestując ideę dystansu krytycznego, nie jest pojęciem zbyt wadliwym[21].

GRA W CHOWANEGO ALBO POZÓR ATEIZMU

Cóż to wszystko oznacza dla ateizmu? Otóż oznacza to bardzo kłopotliwą sytuację – walkę z widmami. Bóg jest bowiem jednocześnie obecny i nieobecny, sprawczy i impotentny, skryty i jawny. Ta przewrotna obecność Boga, zdaniem Latoura, ma tworzyć pozorną „moc nowoczesnych". Latour pisze paradoksalnie: „[Nowocześni] nie stworzyli natury, wytworzyli społeczeństwo;

[21] Zob. B. L a t o u r, *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, „Critical Inquiry" 29(2003) nr 2, s. 225-248.

wytworzyli naturę, nie stworzyli społeczeństwa; nie stworzyli ani jednego, ani drugiego, ponieważ wszystko stworzył Bóg; Bóg niczego nie stworzył i wszystko jest jego dziełem”[22]. Jest to bardzo pokrętne rozumowanie, oparte zostało bowiem nie na logice wykluczania, ale na logice „chowania i ujawniania”. Nowocześni stali się niezwyciężeni, ponieważ obsadzili wszystkie możliwe pozycje, chociaż wszystkie także zakwestionowali, wytworzyli swoistą ekonomię kontroli i równowagi (ang. checks and balances). W tej ekonomii, będącej zarazem teologią, Bogu przypada rola nieskończenie oddalonego arbitra, całkowicie bezsilnego, a jednocześnie suwerennego sędziego. Czyżby nowoczesność była grą w chowanego? Bóg się stale ukrywa, a człowiek stale go szuka. Dlaczego jednak szuka? Pytam raz jeszcze: Co wynika z konstytucji nowoczesności dla „ateizmu pojęcia” oraz dla „ateizmu bez pojęcia”? Czy taka konstytucja nie utrudnia, a nawet nie uniemożliwia ustanowienia jakiegokolwiek ateizmu?

Być może z lekcji Latoura wynika, że każdy „ateizm pojęcia” jest pozornym ateizmem, ponieważ stanowi efekt rozdzielania i łączenia. Z lekcji tej wynikałoby również, że jedyną szansą, by ateizm stał się „ateizmem bez pojęcia”, byłaby rezygnacja nowoczesności z czwartej konstytucji odwołującej się do Boga, a zatem z roli „wielkiego Rozjemcy”. Jednakże w takiej sytuacji nowoczesność naraziłaby się na nadprodukcję niechcianych efektów w postaci konfliktów między królestwem „faktów naturalnych” a królestwem „faktów instytucjonalnych”. Konflikty takie i tak są nieuniknione, lecz – co nie mniej ważne – w pewnym sensie stanowią alibi dla podtrzymywania życia Boga.

Wydaje się zatem, że dopóki nie zrezygnujemy z czwartej, teologicznej konstytucji, skazani jesteśmy tylko na „ateizm protetyczny”, „ateizm udawany”, „ateizm pozorny” czy „pozór ateizmu”, a to oznacza, że jesteśmy skazani na kryptoteologie i na nieustające i nieuniknione powroty Boga lub religii, które nowoczesnym ludziom pozwalają łatwo i szybko godzić się z formami nowych kultów i generować twierdzenia takie, jak te dotyczące „wiary w medycynę” jako formę nowej religii, ale nie nauki. W tej faktyszowej religii-nauce produkty farmaceutyczne są nowymi fetyszami[23]. Ateista-lekarz zbawia świat materialnymi idolami nowej wiary.

BÓG ALBO JEGO NOWOCZESNE LOSY

Bóg jest zatem swoim kosmosem, ale magowie tworzą nowoczesne losy Boga. Jakie są losy Boga w nowoczesności, po Kartezjuszu, Spinozie i Leibnizu? Mówiąc w największym skrócie, zaryzykowałbym tezę, że Ludwig Feu-

[22] T e n ż e, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*, s. 54.

[23] Por. t e n ż e, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, s. 73-82.

erbach, Max Stirner i Karl Marks opierali się na skonstruowanym przez Georga W. Hegla utożsamieniu Boga z wiedzą absolutną. Być może z tego powodu przeprowadzają oni nieskuteczną i nieefektywną „krytykę Boga", by oczyścić pojęcie Boga z jego zawartości, na korzyść innego pojęcia, które okazuje się wpisane w zastany system metafizyczny.

Feuerbach w słynnym tekście *O istocie chrześcijaństwa* powiada wprost: „Aby wzbogacić Boga, człowiek musi stać się biednym; aby Bóg był wszystkim, człowiek musi być niczym"[24]. Jest to ponowna reaktywacja gry w chowanego i jednocześnie gry o sumie zerowej. Uruchomiony zostaje nieskuteczny język krytyki – nieskuteczny nie dlatego, że krytyka nie dotyka istoty rzeczy lub warunków możliwości pojęcia Boga, lecz dlatego, że nie obala ona konstytucji świata nowoczesnego, czyli czwartego warunku podziału terytorium. Krytyka ta nie jest wystarczająco diagnostyczna i detektywistyczna wobec milczących warunków nie tylko istnienia Boga, ale i samego podziału terytorialnego świata, jedynie odwraca ona relację na korzyść „upadłego człowieka", „podziału pracy", „twórczości" czy „nie-mocy". Gdy Marks głosi krytykę religii jako wstęp do wszelkiej krytyki ideologii i gdy uznaje religię za ideologię par excellence lub za wzorcową formę wszelkiej ideologii, to formułuje pytanie o możliwość ukonstytuowania się społeczeństwa ateistów jako społeczeństwa wolnego od złudzenia ideologicznego, mistyfikacji i odwoływania się do kategorii pozoru[25]. To pytanie jest jednak stale zadawane z perspektywy nowoczesnej konstytucji świata i przy milczącej akceptacji owej konstytucji. Komunizm to społeczeństwo, które nadchodzi „po ateizmie", w chwili gdy „ateizm pojęcia" staje się zbyteczny.

Skąd zatem ten upór struktur teologicznych, aby trwać? Czy wynika on z tego, że sam kapitalizm przyjął formę kultu? Czy wzorem Waltera Benjamina należy w kapitalizmie dostrzec religię, formę permanentnego kultu, celebrację obrządku bez wytchnienia i bez łaski, w którym zaciera się granica między dniami świątecznymi a roboczymi?[26] Czy kapitalizm to system nieprzerwanego święta, kultu fetysza, towaru, idolatrii zwielokrotnionej i bezgranicznej? Być może nie chodzi o religię, ale o dziwną kontaminację religii z ideologią, ideologii z ekonomią, polityki z epistemologią. Możliwe, że to z powodu tej kontaminacji Jacques Derrida pisze, iż „religia […] nigdy nie była dla Marksa jedną z wielu form ideologii"[27]. Czym zatem była? Była widmem, widmowym Bogiem, fuzją religii i ideologii: „teologizującą fetyszyzacją, która zawsze

[24] L. F e u e r b a c h, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1959, s. 76.

[25] Por. K. M a r k s, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 243-254.

[26] Zob. W. B e n j a m i n, *Kapitalizm jako religia*, tłum. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna" 2007, nr 11-12, s. 132-135.

[27] J. D e r r i d a, *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, s. 78.

wiąże nieodłącznie ideologię z religią (z idolem lub fetyszem) jako jej zasadniczą figurą, swego rodzaju «widmowym bogiem» (*Thou visible god*), którego się wielbi i do którego zanosi się modły, prośby, błagania"[28]. To, co religijne, nie jest tylko produktem fantomowym, dostarcza bowiem paradygmatycznego modelu dla procesu produkcji fantomu. Derrida nie pisze o zwykłym ateizmie, pisze raczej o „quasi-ateistycznej suchości mesjanistyczności", która jest „warunkiem wielu religii Księgi"[29].

Na uwagę zasługuje też fakt, że dokonana przez Derridę spektralna i widmontologiczna lektura Marksa wyczerpuje się „na pojęciu" i „w pojęciu". „Zasadniczo istnieje bez wątpienia – pisze Derrida – jedno widmo, widmo widm. Jest ono jedynie pojęciem, a nawet nie tyle pojęciem, ile niejasnym, «negroidalnym» przedstawieniem pojęcia szerszego i obejmującego więcej niż wszystkie inne"[30]. To pojęcie nie-do-pojęcia jest pojęciem-widmem kapitalizmu. Derrida pisze z lekkością: „Nominalizm, konceptualizm, realizm – wszystko to załamuje się za sprawą Rzeczy lub Nie-rzeczy zwanej widmem"[31]. W tym rzecz jednak, że nic się nie załamuje, wierząc w widma i duchy pozostajemy bowiem w obrębie skrajnego realizmu pojęciowego. Spekulacja zawsze spekuluje na temat widma-pojęcia. W tym sensie ma ona zawsze charakter teologiczny. Widmo komunizmu ściga się z widmem wartości wymiennej, ale oba te widma odnajdują się w pojęciu. Czytanie *Manifestu komunistycznego*[32] poprzez *Tymona Ateńczyka* Williama Shakespeare'a musi skończyć się konspiracją religijną, tajemnymi kultami, posępnymi liturgiami opartymi na imprekacji. Nasze myślenie o kapitalizmie nie musi się jednak kończyć na kulcie obrzędowości, w której rolę głównego cielca, idola, fetysza pełni towar, a rolę głównego „widma" – wartość wymienna[33].

Odkąd Bóg stał się Bogiem ukrytym, którego rola i sprawczość nie jest jasna, którego istnieniem jesteśmy jednak stale szantażowani, walka z nim stała się o tyle kłopotliwa, że zawsze wiązała się z ryzykiem przejścia na jego stronę, czyli zaparcia się źródłowego ateizmu myślenia krytycznego, wyparcia się „ateizmu pojęcia". To dlatego we wczesnym okresie swojej twórczości Jürgen Habermas pisze, że podobnie jak Bóg w mitycznym akcie niezgłębionego egoizmu wycofał się do swego wnętrza i wyzbył się swej istoty, tak w interpretacji Marksa ustanowione wraz z prywatnym posiadaniem „egoistyczne" sto-

[28] Tamże.

[29] Tamże, s. 268n.

[30] Tamże, s. 223.

[31] Tamże.

[32] Zob. K. M a r k s, F. E n g e l s, *Manifest komunistyczny*, Wydawnictwo Jirafa Roja, Warszawa 2011.

[33] Na temat „ateizmu Derridy" zob. M. H ä g g l u n d, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford 2008.

sunki stanowią „kapsułę", w której skompresowane zostały ludzkie siły, a tym samym przyczynę wszelkiej alienacji. Z tego też powodu Marks przekłada „kosmologiczny egoizm" na „kapitalizm", a w tym jego przekładzie gatunek ludzki – jako pełnoprawny, choć nie mający władzy nad dziejami podmiot historii – staje się „opacznym Bogiem"[34]. Czyż nie jest zatem wyjątkowym wkładem Marksa już to, że jak nikt inny on uczy nas, jak równocześnie być ateistą i mesjanistą, że uczy nas ateistycznego mesjanizmu lub mesjanistycznego ateizmu? Czy ateizm może stać się nową „kapsułą", w której skompresowane zostają wszystkie pozytywne ludzkie siły?

Czy taka zuchwała interpretacja nowoczesności jako kapitalizmu i kapitalizmu jako religii nie tłumaczyłby, dlaczego w kapitalizmie tak trudno stać się ateistą? Jeśli w obrazie Boga ludzkość zawarła przeczucie swojej własnej władzy nad dziejami, które wymykają się jej z rąk, to jak można stać się ateistą? Jak można ustanowić ateizm w obrębie niekończącego się nigdy mesjanizmu? Czy możliwe jest pogodzenie ateizmu z mesjanizmem ze względu na dwuznaczność konstytucji nowoczesności, o której pisał Latour? Czy nigdy nie staniemy się ateistami w obrębie religii kapitalistycznej? Czy to kapitalizm jest granicą i główną przeszkodą w ustanawianiu ateizmu? Czy „materialistyczny ateista" musi flirtować z „teologiem mesjanistą", aby usynowić normatywny sens swojego ateizmu? I czy „mesjanistyczny teolog" musi pokochać ateizm, by znaleźć materialne gwarancje i parametry dla swej wiary?

Judith Butler zwraca uwagę[35], że Louis Althusser w *Ideologiach i aparatach ideologicznych*[36] próbował przedstawić podmiototwórczą władzę ideologii przez odwołanie się do metafory boskiego głosu zmaterializowanego w postaci policjanta nadającego imiona i tym samym powołującego podmioty do istnienia. „Sugerując – pisze Butler – że społeczna ideologia działa w podobny sposób jak boski głos, Althusser nieopatrznie nadaje społecznej interpelacji cechy boskiego performatywu. Przykład z dziedziny religii uzyskuje tym samym rangę paradygmatu myślenia o ideologii jako takiej: autorytet «głosu» ideologii, «głosu» interpelacji, ujęty jest jako niemal niemożliwy do odrzucenia"[37]. Historia powtarza się raz jeszcze i powtarza los bogów splątanych z losami człowieka; powtarza się nie jako pastisz, lecz jako otwarta tragedia:

---

[34] J. H a b e r m a s, *Przejście od idealizmu dialektycznego do materializmu – konsekwencje Schellingiańskiej idei kontrakcji Boga dla filozofii dziejów*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Teoria i praktyka*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 254 (zob. tamże, s. 230-290).

[35] Por. B u t l e r, dz. cyt., s. 42.

[36] Zob. L. A l t h u s s e r, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, tłum. A. Staroń, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej UW, Warszawa 2006 (http://docplayer.pl/16042761-Louis-althusser-ideologie-i-aparaty-ideologiczne-panstwa.html).

[37] B u t l e r, dz. cyt., s. 42.

to nie człowiek jest opacznym Bogiem, to policjant posługuje się boskim słowem dla ustanowienia człowieka. Tak długo nie uwolnimy się od powrotów Boga pod wieloma imionami, jak długo nie uwolnimy się od idei „Boga na uwięzi", zachowanego w rezerwuarze, w depozycie, Boga, którego tylekroć przywołujemy, ilekroć pojawiają się trudności, ilekroć „coś" odmawia uznania interpelacji. Bóg-policjant musi wreszcie napotkać „człowieka krnąbrnego", czyli ateistę.

SZALEŃSTWO ATEIZMU ALBO ZWYKŁA POMYŁKA

Myślenie teologa apofatycznego Jean-Luca Mariona wydaje się oddalone o lata świetlne od myślenia nowego materialisty i nominalisty, agnostyka Brunona Latoura. Obaj myśliciele spotykają się jednak, odkrywając narastające wątpliwości co do możliwości ustanowienia nowoczesnego ateizmu, ateizmu w nowoczesności i nowoczesności poprzez ateizm. Latour i Marion uświadamiają nam, że nie ma „łatwego ateizmu", nie ma „ateizmu prostego", „ateizmu jako takiego". Ateizm zawsze wymaga wysiłku. Czy oznacza to, że ateizm jest zawsze trudnym ateizmem?

Zdaniem Mariona zamiast pytania, czy „Bóg umarł" – umarła „nieskończoność" lub umarł „Rozjemca" – należy postawić pytanie, pod jakimi warunkami twierdzenie „Bóg umarł" staje się możliwe do pomyślenia i wypowiedzenia. Jeśli to, co nazywamy „Bogiem", umiera, gdy ogłasza to pewien szaleniec rozradowanym ludziom, tak jak to zostało przedstawione w opowieści Friedricha Nietzschego[38], to czy ów „Bóg", nie był od zawsze tylko pozorem Boga, nie-Bogiem? Człowiek szalony powiedział, że Bóg umarł, pisze Nietzsche, jakby powtarzając formułę Thomasa Hobbesa: „Człowiek szalony powiedział sobie w swym sercu, że nie ma takiej rzeczy jak sprawiedliwość; i czasem mówił to również głośno"[39]. Jeśli pamiętamy, że w rozumowaniu Latoura Bóg jest gwarancją rozdziału, to kwestia ateizmu zaczyna się nam jawić jako kwestia zgody na szaleństwo i niesprawiedliwość. Zapamiętajmy ten związek szaleństwa i ateizmu, ponieważ powrócimy do tej kwestii przy końcu tych rozważań.

Marion formułuje twierdzenie na pierwszy rzut oka niezrozumiałe: nic nie jest równie obce „śmierci Boga", jak powszechny ateizm[40], przezwyciężony został bowiem tylko Bóg-symptom, porzucona została moralność jako gra zna-

[38] Por. F. N i e t z s c h e, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, ks. III, 125, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 110n.

[39] T. H o b b e s, *Lewiatan*, *czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 227n.

[40] Por. J.L. M a r i o n, *Idol i dystans*, tłum. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 40-86.

ków. Co to jednak oznacza: przezwyciężyć pozór? W jakim sensie powszechny i „zwyczajny" ateizm obcy jest śmierci Boga? W celu odszukania odpowiedzi na te pytania musimy raz jeszcze powrócić do lektury Nietzschego.

Nietzsche faktycznie ogłasza „śmierć Boga", niewiele jednak wiemy o człowieku ogłaszającym ów zgon[41]. W paragrafie sto dwudziestym piątym *Wiedzy radosnej* szaleniec mówi: „Bóg umarł"[42]. Pyta „Gdzie się Bóg podział?"[43], po czym natychmiast oznajmia: „Zabiliśmy go – wy i ja! Wszyscy jesteśmy jego zabójcami! Lecz jakżeż to uczyniliśmy? Jakżeż zdołaliśmy wypić morze?"[44]. Dla podmiotu nowoczesnego morderstwo dokonane na Bogu trudne jest do pomyślenia, zostało mu już bowiem narzucone tak silne skojarzenie Boga z nieskończonością, skojarzenie z Bogiem równocześnie obecnym i nieobecnym, transcendentnym i immanentnym, że eliminacja tak pojętego Boga wydaje się niemożliwa. Zamordować można jedynie istnienie materialne, cielesne, lecz nie fantomatyczne lub nieskończone. Czy Bóg jest także tylko faktyszem, a nie gwarancją rozdzielenia wszelkich fetyszy i faktów?

Nowoczesny podmiot jest zdezorientowany, nie wie, jak stać się ateistą. Stoi przed grobem pozbawionym ciała, ciała będącego skutkiem przestępstwa, jego własnego przestępstwa, którego sam nie rozumie. W *Wędrowcu i jego cieniu* Nietzsche stwierdza: „Wyobraźnia religijna przez długi czas opiera się stanowczo wierzeniu w identyczność boga i obrazu: obraz ma tylko ukazywać *numen* bóstwa, czynny tutaj w pewien tajemniczy, niedający się zupełnie zrozumieć sposób, i związany z tym miejscem. Najstarszy obraz bóstwa przechowuje i zarazem ukrywa boga – nasuwa o nim myśl, lecz nie pozwala go oglądać"[45]. Ponieważ Bóg jest domniemaniem, obrazem, może zostać „zatopiony", „zamordowany", „wyeliminowany" tylko jako „pojęcie Boga", jako „obraz po Bogu". Podmiot „w nowoczesności" morduje zatem obraz Boga, ale nie zabija samego Boga. Nie mogąc jednak odróżnić obrazu Boga ani jego pojęcia od samego Boga, podmiot ten skazany jest na szaleństwo – szaleństwo, którego źródła nie stanowi obolałe i nieczyste sumienie mordercy, ale brak zdolności rozróżnienia pojęcia i jego obiektu, obrazu i rzeczywistości. Od czasu sformułowania przez św. Anzelma słynnego argumentu ontologicznego, w którym dowodzi się istnienia Boga poprzez jego pojęcie, problem różnicy między pojęciem a obiektem nieustannie powraca.

---

[41] Na ten temat por. M. H e i d e g g e r, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł"*, tłum. J. Gierasimiuk, w: tenże, *Drogi lasu*, tłum. zbiorowe, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 172n.

[42] N i e t z s c h e, dz. cyt., ks. III, 125, s. 111.

[43] Tamże, s. 110.

[44] Tamże.

[45] T e n ż e, *Wędrowiec i jego cień*, rozdz. 1, 222, tłum. K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 83.

Kto zatem umiera, gdy pozornie umiera Bóg? Po „śmierci Boga" zmierzch zapada nad idolem. Podmiot nie wie jednak, jak odróżnić idola od ikony, rzeczywistość od pozoru. Podmiot nadal pozostaje więźniem idolatrii, staje się niewolnikiem faktysza, czyli dziwnego zespolenia religii, ideologii i nauki. Odrzuca jedynie to, co zdolny jest sam skonstruować, a skonstruować może tylko pojęcie lub obraz, ponieważ sądzi, że sam jest „obrazem", że został stworzony „na obraz i podobieństwo Boga". Ta niezdolność pomyślenia siebie jako czegoś innego niż obraz oraz Boga jako „tylko obrazu" musi skazywać nowoczesność na stałe zagrożenie szaleństwem. Szaleniec Nietzschego szuka Boga po „śmierci Boga" – to w istocie czyste szaleństwo. Czyżby gwarancja sprawiedliwości i symetrii przestała działać? I czy tylko szaleniec zdolny jest odkryć to unieważnienie, unieruchomienie lub unieczynnienie teologicznej gwarancji? Czy tylko szaleniec zdolny jest stać się ateistą? Czy „ateizm" to inne imię szaleństwa?

Należy zatem poszukiwać ateizmu nieidolatrycznego. Czy jednak taki istnieje? Ateizm stałby się na zawsze idolatryczny, gdyby zakładał milcząco pewnego idola, na którego kieruje swoją negację, ideę Boga poddaną podważaniu. Byłoby tak, gdyby – odwołam się do języka psychoanalizy – ateizm oznaczał jedynie wyparcie (niem. Verdrängung), zaprzeczenie (niem. Verleugnung) lub wykluczenie (niem. Verwerfung) Boga[46]. Śmierć Boga stanowiłaby wówczas jedynie odwróconą postać religijnych kultów. W takim ateizmie nic się nie zmienia poza krytyką, dzięki której Bóg zastyga w swoim obrazie. Dlatego Marion słusznie twierdzi, że idol przedłuża swój żywot wtedy, gdy umiera Bóg, ponieważ sama śmierć potwierdza jego obecność. Ateizm nie może wyczerpywać się w negacji. Potrzebujemy pozytywnej formuły ateizmu.

Pytam zatem, czym mogłaby się stać ateistyczna świadomość nieidolatryczna? Czy byłaby praktyką wychodzącą poza idolatrię? I czym byłaby taka praktyka? Zdaniem Mariona rozbicie w sobie idolatrii mogłoby jedynie oznaczać zamieszkanie w nieidolatrycznej przestrzeni po to, by bez wstydu skonfrontować się z boskością, która nawiedza puste miejsca po odejściu idola. Jest to ponownie wybór na rzecz teologii, tyle że tym razem teologii negatywnej. Ateizm byłby zatem paradoksalnym pomostem między „religią idoli" a teologią apofatyczną[47].

---

[46] To z tego powodu Žižek pisze: „W naszej oficjalnie ateistycznej, hedonistycznej, posttradycjonalnej kulturze świeckiej, w której nikt nie jest gotów publicznie przyznawać się do swojej wiary, fundamentalna struktura wiary jest wszechobecna – wszyscy skrycie wierzymy. […] Ateizm nie stanowi poziomu zero zrozumiałego dla każdego, gdyż oznacza tylko nieobecność (wiary w) Boga – może nie ma nic trudniejszego nad utrzymanie stanowiska, bycia prawdziwym materialistą. Ponieważ struktura wiary ma postać fetyszystycznego *Spaltung und Verleugnung*, [rozszczepienia i negacji – S.W.] («wiem, że nie ma wielkiego Innego, ale… skrycie wierzę w Niego»)". S. Ž i ž e k, *O wierze*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008, s. 10.

[47] Zob. P. R i c o e u r, *Religia, ateizm, wiara*, tłum. H. Bortnowska, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. S. Cichowicz, tłum. E Bieńkowska i in., Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1975, s. 270-296.

Śmierć idoli odsłania przestrzeń, która jest pusta. I ponownie, z pewnością, groziłby nam w tej sytuacji pusty mesjanizm, pustynna teologia milczenia. Czy jednak jedyna możliwa alternatywa, przed którą obecnie stoimy, ma postać: albo bogowie są emanacją woli mocy (woli obrazów), albo niemocą mocy (niem. Ohnmach zur Macht)? Czy Bóg musi i może zostać pomyślany wyłącznie w odniesieniu do „woli mocy" (obrazu) – albo jako z nią zgodny, albo jako z nią sprzeczny, a zatem wciąż odnoszący się do niej jako „wola niemocy"?

W Nietzschego *Zmierzchu bożyszcz* czytamy: „Jest-że-człowiek jeno omyłką [niem. Fehlgriff – S.W.] Boga? Lub Bóg jeno omyłką człowieka?"[48], a w *Ecce homo*: „Pojęcie «boga» wynaleziono jako przeciwieństwo pojęcia życia"[49]. Co jest zatem błędem czego? Czy Bóg jest „zwykłym błędem" ludzkiego intelektu? Czy też intelekt jest „niezwykłym błędem" natury, która powołała do życia organ niesłużący bezpośrednio przetrwaniu, ale pomnażaniu ludzkich zmartwień i wątpliwości? Czy należałoby mówić o „wiedzy radosnej" ateizmu, którą unieważniają ascetyczni kapłani, czy też „radosnej wierze" chrystianizmu, którą zabija pesymizm ateizmu? Jaki charakter mają złożone relacje między ateizmem a wiedzą radosną? Na czym polega ateistyczna radość wiedzy po śmierci Boga – czy na otwartym kulcie ciała jako miejsca nieustannej fiesty? Czy radość wynika z unieważnienia prymatu Całości, która czuwa nad prawomocnością wszystkiego i wszystkich? Czy to, że Bóg umarł, oznacza, że nie tyle wszystko jest dozwolone, ile wszystko na nowo jest możliwe? Jak uroczystości żałobne po śmierci Boga zamieniają się w wielkie i wszystko obejmujące radosne święto wiosny? Jak „zwykły ateizm" zrywa z rytuałami „trudnego ateizmu", „ateizmu resztkowego", „imitatywnego", „szczątkowego", „rezydualnego"?[50] A wreszcie: jak „zwykły błąd" może stać się dobroczynnym błędem?

ŚMIERTELNY BÓG ALBO „ATEIZM PŁASKI"

Stałe zagrożenie istnienia Boga, zagrożenie śmiercią – to temat niezwykle intrygujący dla Mariona. Nie chodzi o to, że człowiek zabił obraz, chodzi raczej o to, że coś, co może zostać zabite, jest zawsze tylko obrazem. Bóg, który może umrzeć, ukrywa w sobie – nawet wtedy, gdy jeszcze nie umarł – pewną słabość. Taki śmiertelny Bóg „odkleja się" od swego pierwotnego pojęcia. Bóg umiera zatem z powodu złego pojęcia. Jest rodzajem „grzeczności" z jego

[48] F. N i e t z s c h e, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1909-1910, s. 6.

[49] T e n ż e, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, [b.m.w, b.r.w.](wyd. 2), s. 124.

[50] Zob. Ch. W a t k i n, *Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011.

strony, gdy wypełni przeznaczenie swojej fałszywej immanentnej skończoności, czyli przeznaczenie złego pojęcia Boga. Bóg, który decyduje się umrzeć, umiera bowiem od momentu zaistnienia swojego fałszywego pojęcia[51]. Czy zatem Bóg nie umiera nigdy, a fałszywi bogowie umierają zawsze i bez końca? Czy zatem nigdy nie rodzi się „prawdziwy ateizm" i nikt nigdy nie był „zwykłym ateistą"? Czy w obliczu Boga nieśmiertelnego należy uznać, że ateizm jest niemożliwy i tylko szaleniec może ogłosić śmierć Boga? Kim jest ateista w obliczu Boga nieśmiertelnego? Być może skonfrontowani z lawiną tych pytań musimy raz jeszcze zadać pytanie o samo pojęcie ateizmu.

Czy ateizm zawsze oznaczał to samo? Czy „ateizm" epikurejczyków może zostać zrównany z wiarą w logicznego i fizycznego boga stoików? Czy stoik jest ateistą? Czy „Bóg myślany" wielkich „ateistycznych" filozofów siedemnastego stulecia, Bóg Kartezjusza, Spinozy i Leibniza, może być porównywany z „Bogiem fizycznym i społecznym" wielkich ateistycznych filozofów wieku osiemnastego i dziewiętnastego, Hegla, Feurbacha i Marksa, a ten do „Boga monoteistycznego" wielkich ateistów przełomu wieku dziewiętnastego i dwudziestego – Nietzschego i Freuda? Czyż słynny tekst Sigmunda Freuda *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* nie opowiadał o związku monoteizmu i intelektu, religii jako przeszkodzie w myśleniu i religii jako instrumencie myślenia, monoteizmie jako otwartej walce z idolatrią i monoteizmie jako nowej idolatrii[52]? Sam Freud w *Przyszłości pewnego złudzenia* przyznaje, że religia jest mistyfikacją, ale broni jej niezbędności dla obrony kultury[53]. Obrona religii to jednak obrona idolatrii. Czym jest zatem sama psychoanaliza ateistyczna, czy także pozostaje jawnie idolatryczna, broniąc stale ludzkiej wiary w wielkiego Innego?

„Ateizm" w pierwotnym sensie oznaczał stan osoby opuszczonej przez bogów. W tym znaczeniu św. Paweł mówi na przykład: „Pamiętajcie, że [...] w owym czasie byliście poza Chrystusem, obcy względem społeczności Izraela i bez udziału w przymierzach obietnicy, nie mający nadziei ani Boga na tym świecie" (Ef 2,12). Kiedy Giorgio Agamben pisze dzisiaj o zmarłych nieochrzczonych dzieciach, które są istotami pozbawionymi możliwości oglądania splendoru Boga, jako o istotach pogrążonych we wiekuistym zapomnieniu o Bogu, obojętnych na jakąkolwiek formę zbawienia, kiedy pisze o powołanych do życia na kartach prozy Roberta Walsera szachrajach i próżniakach jako „bezbożnikach" doświadczających swej znikomości i „tego, co jest nie do na-

[51] Por. M a r i o n, *Idol i dystans*, s. 15-30.

[52] Zob. S. F r e u d, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, tłum. A. Ochocki, R. Reszke, w: tenże, *Dzieła*, t. 4, *Pisma społeczne*, tłum. M. Poręba, R. Reszke, A. Ochocki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 385-495.

[53] Por. t e n ż e, *Przyszłość pewnego złudzenia*, tłum. R. Reszke, w: tenże, *Dzieła*, t. 4, s. 121-163.

prawienia", to być może w ten sposób reanimuje pierwotną formułę ateizmu[54]. Przecież wszelka możność działania i istnienia jest zawsze zarazem możnością nieistnienia i niedziałania; w przeciwnym razie „możność" przechodziłaby bezpośrednio w akt. Agamben dostrzega szansę ateizmu tylko w radykalnej możliwości. Ateizm byłby tu próbą „wycofania" stworzenia ze sfery zbawienia poprzez coś, co nie jest życiem. Ateizm byłby także obroną potencjalności, budowaniem doświadczenia tego, co możliwe. Ateizm wreszcie – co bardziej niepokojące – byłby radykalną pasywnością[55].

Ateizm przyjmuje jednak także inne oblicze. Mówimy o ateiście jako o osobie „porzuconej przez Boga", ale mówimy też o ateiście jako osobie „porzucającej Boga". Prototypem tej pierwszej jest Hiob, prototypem drugiej – przyjmijmy – jest Prometeusz. Oczywiście biblijny Hiob nie traci wiary, ale jest wystawiony na pokusę jej utraty. Oczywiście mitologiczny Prometeusz nie wychodzi poza oddziaływanie bogów, ale staje po stronie człowieka przeciw bogom. Tym co łączy Hioba i Prometeusza jest akt porzucenia – porzucenie człowieka przez Boga lub porzucenie bogów przez herosa. Należałoby zapytać w kontekście tych dwóch opowieści o to, czy „ateizm nowoczesny" i „ateizm w nowoczesności" nie różnią się od „ateizmu tradycyjnego" tym, że uwikłane są w akt porzucenia, który przypomina raczej „gest Prometeusza" niż sytuację Hioba, czyli w akt dokonany w imię ludzkiej suwerenności i samowystarczalności. Konstytucja nowoczesności nie tyle tworzyłaby – jak sugeruje Latour – „czystości" i „osobności królestw", ale „logikę suwerenności".

Nowoczesny ateista przypomina raczej Robinsona Crusoe i jego sobowtóry – przypomina człowieka zagubionego na Marsie, człowieka który jest w stanie o własnych siłach, za sprawą swej domniemanej genialności, wygenerować całą technikę niezbędną do przeżycia. To nie Jakub von Gunten[56] czy rodzeństwo Tanner[57], opisane przez Roberta Walsera, ani nawet Odradek Franza Kafki[58], ale Marsjanin jest nowoczesnym ateistą i współczesnym Robinsonem. Czy takiemu rozbitkowi, takiemu intelektowi, którego obawiał się już Bergson, potrzebne są jeszcze jakieś atrapy w postaci „technik teologicznych"?

Zdaniem Mariona nowoczesny ateizm nie jest ani ateizmem człowieka samowystarczalnego, ani nawet ateizmem Prometeusza, który buduje samodziel-

---

[54] Por. G. A g a m b e n, *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2008, s. 45-49.

[55] Zob. T.C. W a l l, *Radical Passivity: Lévinas, Blanchot, and Agamben*, State University Press, New York 1999.

[56] Zob. R. W a l s e r, *Jakub von Gunten. Dziennik*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1988.

[57] Zob. t e n ż e, *Rodzeństwo Tanner*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1984.

[58] Zob. F. K a f k a, *Die Sorge des Hausvaters*, https://www.textlog.de/32073.html.

nie wszystkie instrumenty użytkowe, ani tym bardziej nie jest konsekwencją wycofania się Boga na pozycje bytu osobnego, ukrytego i milczącego. Nowoczesny ateizm to „ateizm płaski", to jawny brak perspektywy oceniającej, to wynik zachwiania wszelkich hierarchii i zakwestionowania porządku wertykalnego. Ateizm to sama płaskość. W podobnym znaczeniu René Girard pisze o ateizmie jako „kryzysie kolejności". Pojęcie kolejności, które jest zresztą centralne dla teatru zazdrości Shakespeare'a, oznacza kłótnię zapobiegającą pomieszaniu dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Ateizm jest właśnie kryzysem kolejności[59]. Czy, paradoksalnie, nie przed tym ostrzegał Latour, kiedy pisał o czwartej gwarancji nowoczesności jako gwarancji braku kłótni o pierwszeństwo w sporze natury i kultury? Czy zatem ateizm jest zaproszeniem do nieskończonej kłótni? Czy nie jest ateizm mową szaleńca na temat skłóconego na dobre i złe świata? Czy to nieustanne skłócenie nie jest ponownym uwikłaniem w idolatrię?

ATEIZM POJĘCIOWY ALBO WYTWARZANIE IDOLI

Na tle konstytucji nowoczesności naszkicowanej przez Latoura oryginalność poglądów Mariona przejawia się w tym, że widzi on nowoczesność jako formację, która coś jednak wyklucza i od czegoś nas uzależnia. Nowoczesność nie tyle trzyma w rezerwie Boga, ile próbuje go nieskutecznie zamordować. Jest to nie tyle wygodna „rezerwacja" miejsca „dla Boga" lub „po Bogu", ile są to nieskuteczne i stale ponawiane, czysto pojęciowe „mordy na Bogu", będące przyczyną naszego „pozornego ateizmu" i „ateizmu pozoru". Jesteśmy „paradoksalnymi ateistami", „ateistami w rozkroku", przekupnymi poganami handlującymi pojęciami, „bałamutnymi handlarzami" pewnej szczególnej pojęciowej idolatrii – „ateizmu pojęcia", albowiem to „pojęcie" jest naszym nowym „fetyszem". Myśl Mariona ważna jest dlatego, że pozwala nam wrócić do formuły „ateizmu pojęcia" i raz jeszcze zastanowić się nad „ateizmem pojęciowym" – już nie nad „pojęciem ateizmu", ale właśnie „ateizmem pojęcia".

Dla ustanowienia ateizmu w nowoczesnym sensie tego słowa, w znaczeniu doktryny, która zatrzymuje Boga w rezerwie, wymagane jest dowodzenie, czyli myślenie pojęciowe. Wymaga ono jednak odwołania się do pojęcia Boga, które staje się częścią dowodu, dostarczającego mu ostatecznego punktu oparcia. Jeśli Bóg pokrywa się ze swoim pojęciem, to zaprzeczenie tego pojęcia nie wyeliminuje Boga w sposób ostateczny i absolutny, lecz jedynie zakwestionuje sens Boga, który Bóg odziedziczył po swoim pojęciu. W celu ostatecznego wy-

[59] Zob. R. G i r a r d, *Widziałem szatana, spadającego z nieba*, tłum. E. Burska, Pax, Warszawa 2002; t e n ż e, *Szekspir. Teatr zazdrości*, tłum. B. Mikołajewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

eliminowania Boga i pojęciowego ustanowienia ateizmu należałoby dokonać wyczerpującego wyliczenia wszystkich możliwych pojęć Boga, by opierając się na nich, wszystkie je odrzucić i unicestwić.

Ateizm pojęciowy w rezultacie pozostaje zawsze „ateizmem regionalnym". Ateizm ten, jako praca dowodzenia, w sposób nieograniczony produkuje jedynie duplikaty, faktysze Boga. Poszukując kresu dowodzenia, pragnie on pozbawić wszelkiej użyteczności początkowe pojęcie Boga. Być może ateizm pojęcia wykazuje jakieś postępy przy każdej eliminacji sfalsyfikowanego pojęcia „fantomu Boga", nigdy jednak nie dociera do kresu. Bóg jest jedynym kresem, jest granicą w sensie nie geograficzno-politycznym, ale kosmo-logicznym.

Ateizm pojęciowy nie jest w stanie wyczerpać nieskończoności pojęcia Boga. Ateizm byłby możliwy, gdyby myślenie dotarło do kresu. Ateizm pojęciowy byłby osiągalny, gdyby spełnił warunek ateizmu pojęcia. Nie spełnia jednak tego warunku, stanowiąc jedynie rodzaj „kresu myślenia", swoisty stan „po wyczerpaniu" treści pojęcia Boga. Innymi słowy, ateizm pojęcia jest intelektualnym wyczerpaniem. Idolatria pojęciowa zostaje zwalczona lub przezwyciężona inną idolatrią poprzez zamianę jednego obrazu na drugi, dzięki czemu Bóg wycofuje się na coraz dalsze peryferie, lecz nigdy nie zamiera, staje się natomiast coraz bardziej enigmatyczną „zmienną zależną". Czy jest na to jakaś rada? Czy też po raz kolejny doświadczamy niemożności ustanowienia ateizmu? I czy to ustanowienie byłoby możliwe, tym razem nie tyle po ustanowieniu dyktatury radykalnej immanencji, ile po ustanowieniu terroru „skończoności" oraz „a-pojęciowości"?

Szaleństwo filozofii ateistycznej polega na uznaniu, że Bóg ontoteologii pełni funkcje idola, a idol ten uobecnia metafizykę bycia bytu. Poważna formuła ateizmu i – paradoksalnie – powaga samej teologii apofatycznej mogą zacząć się ujawniać jedynie w radykalnym odrzuceniu ontoteologii. Z tego punktu widzenia religia i ateizm uwikłane są w symetryczną i obustronną relację. Symetria obustronna polega na tym, że dowody na istnienie Boga, podobnie jak refutacje, stanowią dwie wersje mowy wygłaszanej przez Janusa. Paradoksalnie, „ateista Marks" dowodzi tego, co „teolog apofatyczny Marion", a ten z kolei tego, co „agnostyk Latour". Czy zatem Bóg manifestuje się w tępym oporze i odporności na śmierć, a ateizm w niemocy przeprowadzenia skutecznego zamachu na Boga, ujawniając skłonności samobójcze myślącego podmiotu stale wierzącego w „ateizm pojęcia"?

Wyprowadźmy z tego fragmentu ważną konkluzję: ateizm stałby się konkluzywny i „autentycznie morderczy", jedynie gdyby porzucił operacje na pojęciu „Bóg". Kiedy Nietzsche pisze: „Obawiam się, iż nie otrząśniemy się z pojęcia bóstwa, gdyż wierzym jeszcze w gramatykę"[60], być może ma właśnie

[60] N i e t z s c h e, *Zmierzch bożyszcz*, s. 27.

na myśli niemożliwość przeprowadzenia skutecznego zamachu na Boga. Czyż zresztą perypetie filozofii dwudziestego wieku nie upewniają nas, że w chwili, kiedy próbowała ona wyeliminować absolut teologiczny – Boga, powoływała do życia inny absolut – Język?

Problem tkwi jednak w tym, że możemy mówić o Bogu tylko na podstawie pozorów, jakie ukazuje nam sam idol, idol zepchnięty do poziomu epifenomenów lub symptomów, a więc sprowadzony do przemysłu idolatrycznego – podtrzymującej siły fabryki idoli. Język umykał przed nami, rozpraszając się w materialnych aktach mowy, podobnie jak Bóg – w swoich nieoczywistych śladach. Czym jest zatem idolatria? Czym jest sam idol? Czy ateizm jako świadoma krytyka idolatrii, rodzaj ikonoklazmu, ogranicza się tylko do opisu i krytyki ludzkich warunków doświadczenia absolutu – czymkolwiek on jest – bez podejmowania próby ostatecznego rozprawienia się z idolatrią? Czy dialektyka ateizmu i pojęcia, które go tak samo podtrzymuje, jak i go przekreśla, może „opierać się" na niezdolności odróżnienia idola od Boga? I czy samo wyrażenie „opierać się" znaczy tutaj „odpierać atak", czy też raczej „podtrzymywać się na czymś"? Czy ateista zmuszony jest posiąść nieidolatryczne pojęcie absolutu, aby się z nim rozprawić, to znaczy zdekonstruować je? Czy ateizm stanowi tylko dekonstrukcję teizmu? Czy w tym sensie, jak każda dekonstrukcja, ateizm zawsze pozostawia pewną niezdekonstruowaną resztę? Czy zawsze pozostaje niedekonstruowalny warunek dekonstrukcji w postaci sprawiedliwości, który sam nigdy nie znajduje się w procesie dekonstrukcji, czyli rozspojenia wszystkich pojęć? Czy należy mówić o ateizmie dekonstrukcji, czy też należy jeszcze zażądać dekonstrukcji samego ateizmu?

Być może ateizm powinien w ogóle zrezygnować z pracy pojęć, zaniechać „złej wiary" w pojęcie? Czy pojęcie „Bóg" może być pojmowane bez źródłowego sensu w takim znaczeniu, w jakim – według Ludwiga Wittgensteina – słowa nie są tłumaczeniem czegoś innego, co było przed nimi, lecz samym wypowiedzeniem czegoś, co pozostaje na zawsze niewypowiadalne?[61] Kiedy zatem znika idolatria lub sama pokusa idolatrii? Idolatria znika tylko poprzez nieobecność samego pojęcia Boga albo definitywną nieobecność samego pojęcia pojęcia, a więc także ateizmu pojęcia, i wobec tych nieobecności. Są powody, aby wbrew optymistycznej diagnozie Deleuze'a i Guattariego mówić nie tyle o „ateizmie pojęcia", ile o „teizmie pojęcia"[62]. Pojęcia są możliwe

[61] Zob. L. W i t t g e n s t e i n, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

[62] Daniel Colucciello Barber w intrygującej książce na temat „ateizmu" Deleuze'a proponuje odmienną interpretację, bardziej życzliwą Deleuzowi. Dla Barbera „produkcja bogów" jest produkcją wartości, która doprowadza do dewaloryzacji działania, za pomocą którego wszelka wartość jest wytwarzana. Bóg, który jest idolem, odtwarza się w urzeczowionej wyobraźni, która od tej pory staje się martwa. Taki jest też sens, zdaniem Barbera, słynnego stwierdzenia Nietzschego: „nie wierzcie

w transcendencji i w państwie imperialnym. Porzucenie pojęć może się okazać warunkiem koniecznym ustanowienia ateizmu.

Co to jednak oznacza? Otóż może to oznaczać nie tyle apofatyczną teologię postulującą Boga milczącego i niepoznawalnego, niedającego się w żaden sposób pomyśleć, Boga niepojmowalnego, będącego samym pojęciem, ile raczej ateizm performatywny, który jest pewną formą praktykowania pierwotnego pogaństwa sprzed ustanowienia monoteizmu, sprzed ustanowienia konstytucji nowoczesnego świata, ateizmu, o którym mówił św. Paweł (por. Ef 2,12), ateizmu skazującego nas na brak obietnicy, brak nadziei, brak przymierza, brak zainteresowania samym pojęciem Boga, jak i samym pojęciem pojęcia.

PRAKTYKA ALBO NIENAWIŚĆ DO ATEIZMU

W istocie musimy się zgodzić z Marionem, że należy pytać o możliwość ateizmu. Zgadzamy się z nim, ale tylko pod warunkiem, że rozszerzymy formułę „możliwości". Należy bowiem pytać nie tylko o to, kiedy ateizm jest możliwy, czyli pod jakimi warunkami ateizm jest możliwy. Należy pytać nie tylko, jakie są transcendentalne warunki (jak pisze Kant) lub racje dostateczne (jak pisze Leibniz) ateizmu. Należy pytać nie tylko o to, jakie są źródła i motywacje ateizmu. Musimy jeszcze zapytać o to, co może ateizm. Pytamy stanowczo także: Jakie są rozpoznane i nierozpoznane moce ateizmu? Pytamy

---

tym, co wam o nadziemskich mówią nadziejach" (F. N i e t z s c h e, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 10). Dyskurs Deleuze'a to dyskurs na temat samej możliwości nowości, a zatem twórczości. Ten dyskurs nie powinien być traktowany i interpretowany jako jeszcze jedna opowieść na temat sekularyzacji, racjonalizacji czy modernizacji świata. Filozofia Deleuze'a jest polityczna, nie dlatego jednak, że myśli on o polityce, ale dlatego, że kategorycznie nalega na wierność immanencji, na zachowanie ścisłego związku między immanencją, wyobraźnią a światem. Wyobraźnia należy do świata, ale świat jest wyobraźnią. Immanencja Deleuze'a jest myślana przeciw teologii chrześcijańskiej, a jednocześnie nie może być redukowana do kategorii świeckich, postsekularnych. Zdaniem Barbera filozofia Deleuze'a stanowi operację na praktykach językowych, które są nierozerwalnie powiązane z praktykami religijnymi. Myśl ta jest już obecna u Spinozy i Nietzschego. W rezultacie „ateizm" Deleuze'a staje się samą artykulacją „przestrzeni immanencji", ale jest to także „ateizm", który przyjmuje immanencję jako stały problem dla myślenia. Ten ateizm wymaga zdolności do wyobrażania sobie zmiany bez odwoływania się do idei „transcendencji", żąda „immanencji zróżnicowanej i różnicującej się", „wewnętrznie poróżnionej". Ta immanencja może się fałdować i sama zmieniać, bez konieczności odnoszenia się do czegoś poza nią. Dla Barbera główne pytanie brzmi zatem: Co to znaczy mówić o immanencji, która jest zdolnością do samoróżnicowania się? Barber odpowiada: oznacza to, że immanencja jest bez obiektu i bez ostatecznego celu, bez wyznaczonego przeznaczenia (zob. D.C. B a r b e r, *Deleuze and the Naming of God. Post-Secularism and the Future of Immanence*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014). Zgadzamy się z przesłankami, na których opiera się ta interpretacja, brakuje w niej jednak przejścia od „pojęcia ateizmu" do „praktyki ateistycznej", szczególnie jeśli centralne okazują się praktyki językowe (nazywanie) i praktyki religijne (ceremonie).

wreszcie: Czego chce ateizm? Do czego zdolny jest ateizm? Czy ateizm jest zdolny do rozbrojenia już nie tyle teizmu, ile konstytucji świata nowoczesnego? Czy ateizm znajduje się w procesie nieustannego dekonstruowania samego siebie i nigdy nie osiada na zdobytych pozycjach, w spoczynku?

Naiwna wiara w modernizację i racjonalizację nakazuje nam twierdzić, że o ile w oświeceniu, w czasach Robespierre'a ateizmowi przypisywano cechę arystokratyczności i elitarności, o tyle dziś stał się on zjawiskiem jeśli nie powszechnym, to z pewnością powszechnie dostępnym[63]. Bez większego namysłu dodajemy także, że postawa ateistyczna nie ogranicza się wyłącznie do negacji istnienia Boga; mówienie o ateizmie przyjmuje charakter pozytywny, tak w sensie aksjologicznym, jak i egzystencjalnym. Postawa ta staje się dla wielu osób wartością i sposobem życia, pewnego rodzaju „metodą" zastępowania Boga i religii wartościami świeckimi. Dąży ona do autonomicznej refleksji nad życiem, a budując nową wizję świata, wytwarza być może wizję „po profanacji" świata[64].

Z drugiej jednak strony ta równoczesna ateizacja i demokratyzacja społeczeństwa, modernizacja i sekularyzacja, racjonalizacja i profesjonalizacja wywołują niepokoje dotyczące „nowego pogaństwa" i „nowej religijności". Niektórzy twierdzą, że ateizm to nie tylko przekonanie, że nie ma Boga lub bogów, ale także, że nie ma Boga i moralności, Boga i sensu, Boga i celu, Boga i… świadomości. Zło ateizmu polega na tym, że słowo „bóg" pisane jest małą literą. Społeczeństwo wyposażone we właściwości immunologiczne broni się przed nadejściem i ustanowieniem ateizmu, choć nie broni się przed racjonalizacją i modernizacją.

Uważa się, że człowiek współczesny – według wzorca zaproponowanego przez Rolanda Barthes'a i Michela de Certeau – stał się nie tyle „ateistą", ile „szalonym podmiotem wiary" bez obiektów wiary – czyli konsumentem dowolnych przedmiotów wiary – będąc pozbawiony wszelkiej wiary profetycznej[65]. Należy zatem zapytać, czy stawką ateizmu jest ustanowienie społeczeństwa radykalnej demokracji i czy „nienawiść do ateizmu" jest tego samego rodzaju, co „nienawiść do demokracji"[66]. Należy zapytać nie tylko o związek ateizmu z pojęciem, ale także o związek ateizmu z demokracją i praktyką

[63] Na temat stałego elitarnego charakteru ateizmu por. np. M. R u s e, *Ateizm. Co każdy powinien wiedzieć*, tłum. T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016, s. 37-69, 125-150.

[64] Zob. J. B a g g i n i, *Ateizm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, tłum. K. Hoffmann, W. Szwebs, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

[65] Zob. R. B a r t h e s, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000; M. d e C e r t e a u, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.

[66] Zob. R a n c i è r e, dz. cyt.

demokracji, a nawet z samym pojęciem polityki. Czy nadejście a-teizmu, jest swego rodzaju zastąpieniem religii polityką i stworzeniem niebezpiecznego pretekstu do nadejścia „polityk profetycznych"? Odkąd polityka stała się manufakturą do tworzenia nowych „obiektów do wierzenia", religia przekształciła się w politykę samozachowania lub samozniszczenia.

To ważna kwestia w kontekście wychodzenia poza pojęciowość filozofii. Twierdzę bowiem nie tylko, że „ateizm bez pojęcia" nie jest „postawą wiary", tak jak wszelkie inne postawy religijne – deizm, panteizm, fideizm, monoteizm czy politeizm. Nie chodzi wszak tylko o to, aby ateizm wyrwać z nomenklatury pojęciowej idolatrii i by stał się on częścią pewnej praktyki; chodzi raczej o to, aby praktyka ta nie była zrytualizowanym strumieniem repetycji. Chodzi to, aby „praktyka ateizmu" nie powtarzała praktyk religijnych opartych na „ćwiczeniach w adoracji" i na repetycji. W ateizmie chodzi także o inne pojęcie praktyki. „Ateizm" – odwołuję się tu do Judith Butler – jest z pewnością słowem zapalnym lub raczej słowem zapalnikiem[67]. Dlatego może należałoby zapytać o „sprawczość ateizmu" lub zażądać po prostu „ateizmu performatywnego". W jakim sensie performatywnego? Co taki performatywny ateizm miałby wytwarzać? Czy sama praktyka profanacyjna może wytworzyć ateizm? Czy są podstawy do tego, aby mówić o „fabrykacji ateizmu", tak jak mówiliśmy o fabrykacji obrazów idolatrycznych? I czy taka fabrykacja lub „produkcja ateizmu" nie skazywałaby go na wszystkie wcześniej opisane słabości idolatrii?

Na przeszkodzie takiego złego powrotu tej złej praktyki mogłoby stanąć – jak stwierdziłem wyżej – nowe pojęcie praktyki. Marcel Mauss w tekście zatytułowanym *Sposoby posługiwania się ciałem* zwraca uwagę, że „habitus" jest słowem lepszym niz „nawyk", „exis", „nabytek" czy „zdolności" według Arystotelesa[68]. „Słowo to – pisze Mauss – nie oznacza nawyków metafizycznych, tej tajemniczej «pamięci», przedmiotu ogromnych lub niewielkich, ale słynnych rozpraw. Te «nawyki» zmieniają się oczywiście zależnie od jednostki i jej sposobów naśladowania innych, ale przede wszystkim zmieniają się w zależności od społeczeństw, wychowania, konwenansów, mody i prestiżu. Mamy tu do czynienia z technikami i dziełem zbiorowego i indywidualnego rozumu praktycznego, a nie, jak się zazwyczaj sądzi, z duszą i jej zdolnościami naśladowczymi"[69]. Mauss przypomina, że owa „pamięć ciała" wyłania się „z ciała" na zasadzie prestiżu, autorytetu, dominacji pewnego wzorca. Nie cytując Bergsona, Mauss przypomina jego mowę o pamięci ucieleśnionej. Dla Maussa

[67] Zob. B u t l e r, dz. cyt.

[68] Zob. M. M a u s s, *Sposoby posługiwania się ciałem*, w: tenże, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1973, s. 533-565.

[69] Tamże, s. 538.

„habitus" to nie dusza, lecz technika. Technika to jednak za mało, technika bowiem nie jest z natury ateistyczna. Dla Bergsona wiek techniki jest równocześnie wiekiem mistyki[70]. Istnieje też technika pozostająca na usługach teologii[71].

Twierdzę zatem, że dopóki pojmujemy praktykę – na wzór słownika zaprojektowanego przez Marcela Maussa lub Pierre'a Bourdieu – jako technikę przyswajania, „technikę społeczną", zbiór nawyków, system trwałych dyspozycji funkcjonujących jako „zasada generująca i organizująca ludzkie zachowania", ustanowienie ateizmu jako praktyki ateistycznej wydaje się kłopotliwe. Habitus jest dla Bourdieu strukturą strukturalizującą i ustrukturowaną, jest zasadą generującą praktyki. Wyposażone w habitus podmioty spontanicznie działają zgodnie z jego strukturą, bez dokonywania świadomych kalkulacji[72]. Co to jednak znaczy „działać spontanicznie"? Znaczy to, że działające podmioty są ofiarami swojego podporządkowania. Podmiot działa jak tybetański młynek modlitewny, a praktyki klasztorne i modlitewne są wzorem wszelkich praktyk – podobnie jak dla Althussera zdemaskowanego przez Butler wezwanie religijne było paradygmatem wszelkiego wezwania.

Łaciński rzeczownik „habitus", utworzony od czasownika „habere" (mieć, posiadać), jest odpowiednikiem greckiego rzeczownika „héksis". Rzeczownik „héksis", utworzony od formy czasu przyszłego czasownika „échein" (mieć, posiadać), etymologicznie oznacza „zysk", czyli to, co człowiek zdobędzie, pozyska. Chciałbym wykorzystać tę etymologię i zapytać, jak pozyskać ateizm i co ateista może, a nawet musi zdobyć. Chciałbym także zapytać o możliwość mówienia o habitusie, który nie byłby „pozyskiwaniem", ale raczej „trwonieniem". Chciałbym tradycji habitusa przeciwstawić tradycję „maniery", którą wywodziłbym z filozofii Michela de Montaigne'a. Dla Montaigne'a całe życie było manieryczne i chimeryczne. „Lepiej czasem skłonić prawa, aby to chciały, co mogą, skoro nie mogą tego, co chcą"[73] – stwierdza lapidarnie Montaigne w swoich esejach, po czym systematycznie wprowadza nas w świat swoich manier.

Czym jest maniera? „Maniera – twierdzi Agamben – nie jest ani rodzajem, ani bytem jednostkowym – jest przykładem, czyli jakąkolwiek pojedynczością"[74]. To ważne stwierdzenie, sugeruje ono bowiem „pojedynczość" manier. Maniera nie jest ani bytem jednostkowym, ani bytem ogólnym, nie jest ani

[70] Por. H. B e r g s o n, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 259-308.

[71] Zob. E. K i n g, *Clockwork Prayer: A Sixteenth-Century Mechanical Monk*, w: *Breaking the Disciplines: Reconceptions in Knowledge, Art, and Culture*, red. M.L. Davies, M. Meskimmon, I.B. Tauris, London–New York 2003, s. 84-129.

[72] Zob. P. B o u r d i e u, *Szkic teorii praktyki, poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, tłum. W. Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007; t e n ż e, *Zmysł praktyczny*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008.

[73] M. de M o n t a i g n e, *Próby*, tłum. T. Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1957, s 174.

[74] A g a m b e n, dz. cyt., s. 34.

„jednostkowością zdarzenia", ani „ogólnością pojęcia". Agamben przytomnie dodaje, że „maniera" (franc. maneries) nie pochodzi od czasownika „manere" (trwać), ani nawet od słowa „manus" (ręka, dłoń, a przy bardziej odważnym tłumaczeniu: siła robocza), ale od „manare", wskazującego na byt w zdolności do wyłaniania się. Maniera to byt, który nie zakłada żadnej swojej istoty, żadnej przedustawnej definicji. Co to oznacza? Oznacza to, że byt, który wyraża się bez reszty w swych objawach, jest bytem nieustannie rodzonym przez swoją manierę, a byt zmanierowany to byt ściśle ateistyczny. Działanie w oparciu o maniery stanowi jedyną praktykę ateistyczną.

Jak zatem należy sobie wyobrazić praktyki ateistyczne? Czy należy je sobie wyobrazić jako praktyki zmierzające do profanacji, czyli do wyprowadzenia rzeczy z nieużytkowej przestrzeni świętej w użytkową przestrzeń świecką[75]? Czy też praktyki te należy sobie wyobrazić jako praktyki propagacji błędu, uznania błędu za „błąd dobroczynny"[76]? Wiemy przecież, że to, co robimy i mówimy, nie jest funkcją naszych intencji. Sprzeczność performatywna to sytuacja, w której działanie samo tworzy znaczenie, często podważające intencję. Czy jednak stwierdzenie możliwej niewspółmierności między intencją i działaniem (mówienia nie tego, co chce się powiedzieć), między wypowiedzią a działaniem (robienia nie tego, co się mówi) czy wreszcie intencją a działaniem (robienia nie tego, co się zamierzało) zagraża teistycznym warunkom polityki, czy też przeciwnie, sprzyja „praktyce ateistycznej"? Czy niewspółmierność mowy i działania nie sugerowałaby ciągłej obecności gry pozoru, gry idola, oddziaływania fetysza?

Być może jednak możliwość porażki wpisanej w samo działanie jest pewną szansą ateizmu. Jeśli działania okazują się „chybionymi niewypałami", to albo dlatego, że ich porażka była nieuchronna, ponieważ stanowiła warunek samego powtórzenia, albo dlatego, że słowa-działania nie otrzymały wsparcia w postaci zewnętrznego autorytetu. Pytam zatem: co może stanowić autoryzację praktyki ateistycznej? I odpowiadam: nie ma takiej autoryzacji, albowiem jedyną autoryzacją praktyki ateistycznej jest samo praktykowanie roz-spojonych i roz-spajających manier. Demokracja to rządy ateistów. Ateista – rozumiany jako człowiek odmawiający uprawiania jakichkolwiek kultów, i demokracja – rozumiana jako ustrój odrzucający podział na rządzących i rządzonych, wzajemnie siebie wymagają i się dopełniają.

Rancière zwraca uwagę, że demokracja jest ustrojem politycznym, który nie jest ustrojem politycznym, lecz raczej bazarem ustrojów, polityczną szatą arlekina, rodzajem „skandalu równości"[77], a zatem „ustrojem manierycznym".

---

[75] Zob. t e n ż e, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2006.

[76] Por. B u t l e r, dz. cyt., s. 171-183.

[77] R a n c i è r e, dz. cyt., s. 47.

Od czasów Platona demokracja odnosi się do takiego życia, którego nie da się pogodzić z żadną uporządkowaną formą zarządzania życiem. Demokracja stanowi „ateizm wcielony" i zmaterializowany; demokracja to po prostu rządy ateistów. Manierę trudno zatrzymać, jest ona fabryką dekonstrukcji, która sama znajduje się procesie dekonstrukcji. Co może stanowić autoryzację praktyki ateistycznej? Otóż nie ma takiej autoryzacji, jedyną autoryzacją praktyki ateistycznej jest bowiem samo praktykowanie rozspojonych i rozspajających manier.

Pytam: Kiedy taka sytuacja jest możliwa? Kiedy możliwe jest pełne zmanierowanie świata? Kiedy staje się możliwe zakwestionowanie zastanych habitusów? I odpowiadam: wtedy i tylko wtedy, gdy rządzi ateizm, który jest brakiem, a nawet odmową wiary we wszelką „naturalną" albo „uzasadnioną" hierarchię. Demokracja to rządy ludzi, którzy nie mają żadnych uprawnień do rządzenia, to rządy tych, którzy nie pragną rządzić. Jednakże nie pragną rządzić i nie mają żadnych uprawnień do rządzenia tylko ateiści, którzy nie znają żadnych bogów i nie pozostają na uwięzi zobowiązań w zakresie religii. Powiedziałbym, że tylko ateiści gwarantują etyczność miasta, pozwalają oddalić się „bogom na uwięzi", nie oczekują już czwartej gwarancji czystości świata – bo nie oczekują żadnych gwarancji czystości, wierząc po prostu w „nieczystość" i w „nieczystości". W przeciwieństwie do agnostyków nie zawieszają wszystkich racji bez rozstrzygnięcia, nie zawieszają także aktu woli. Nie można pytać, czego chce agnostyk – bo nie chce on niczego; można natomiast pytać, czego chce ateista.

Czego zatem chce ateizm? Ateizm chce ustanowienia demokracji poprzez zmanierowanie świata. Skoro jednak – jak twierdzi Rancière – nie żyjemy ani w demokracjach, ani w obozach, lecz żyjemy ciągle w oligarchiach, to władza idolatrii nie wygasła, a „ateizm pojęcia" nie przekształcił się jeszcze w „ateizm bez pojęcia". Zgoda na ateizm nie jest zgodą na „prosty ateizm" ani na „prawie ateizm", ani też na „ateizm w rozkroku", ale na ateizm robiący demokrację. Ateizm zaistnieje, mimo że wciąż istnieje wiara w transcendencję, byt wertykalny i państwo imperialne. Filozofia stanie się ateistyczna, gdy jej żywiołem przestaną być pojęcia, a stanie się nim życie zmanierowane.

PIENIĄDZ A ETYKA

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 149-173
DOI 10.12887/31-2018-1-121-09

Włodzimierz KACZOCHA

OD SEPARATYZMU DO POSTAWY SOLIDARNOŚCI
Normy etyczne a wolny rynek

W Arystotelesowskim podejściu do etyki biznesu chodzi o to, aby unikać myślenia wyłącznie w kategoriach zysku. Przyjąć trzeba natomiast pogląd, że biznes stanowi ważny element współżycia z innymi ludźmi w ramach społeczeństwa. Myślenie w kategoriach zysku stanowi wyraz co najwyżej postawy prymitywnego egoizmu, która prowadzi do sprzeczności między interesem własnym jednostki a dobrem publicznym, istotnym dla społeczeństwa.

Omówione w niniejszych rozważaniach stanowiska teoretyczne dotyczące usytuowania etyki w ramach rzeczywistości gospodarczej i społeczeństwa wolnego rynku niosą ze sobą odpowiedzi na pytania: Czy wolny rynek powinien podlegać regulacjom moralnym? Jakie są zakresy jego działania? Czy etyka biznesu, postulująca respektowanie określonych wartości i norm moralnych, powinna dotyczyć podmiotów instytucjonalnych (przedsiębiorstw i spółek), czy też przede wszystkim normować działania poszczególnych właścicieli oraz menedżerów biznesu? Jakie jest miejsce wolnego rynku w ramach gospodarki oraz społeczeństwa?

W przypadku każdego z omawianych stanowisk na początku analizy przedstawione zostaną charakterystyczne dlań założenia teoretyczne: etyczne bądź teologiczne, na podstawie których autorzy sformułowali koncepcje normatywne działalności gospodarczej, w tym wolnorynkowej. Następnie zaprezentowane bądź też zrekonstruowane zostaną formułowane wewnątrz danego stanowiska odpowiedzi na wymienione pytania. Odpowiedzi te – w szczególności w przypadku społecznego nauczania Kościoła – okazują się rezultatem określonego rozumienia sensu rozwoju społeczno-gospodarczego. W przypadku stanowiska utylitarystycznego można powiedzieć, że pozostają one „ukryte" w jego ogólnych założeniach, które zwolennicy tej orientacji w etyce odnoszą do działań gospodarczych, przy czym odniesienia te mają różny charakter w zależności od tego, czy przyjmuje się hedonistyczną, czy też Millowską wersję utylitaryzmu. W niektórych wypadkach – dla ilustracji poglądów charakterystycznych dla poszczególnych stanowisk – przywołane zostaną opinie praktyków biznesu, ukształtowane w oparciu o prowadzoną przez nich działalność gospodarczą.

Dobór stanowisk do analizy jest rezultatem przekonania autora, że są one (w głównej mierze milcząco) akceptowane w zróżnicowanych społecznie

i światopoglądowo środowiskach właścicieli i menedżerów biznesu w Polsce. Źródłem tego przekonania jest obserwacja uczestnicząca poprzez członkostwo w kapitule przyznającej nagrody w ogólnopolskim konkursie „Przedsiębiorstwo Fair Play". Przekonanie to wydają się też potwierdzać wypowiedzi medialnych twórców gospodarki, dziennikarzy ekonomicznych i teoretyków ekonomii.

STANOWISKO „SEPARATYSTYCZNE" POCHWAŁA NIEZALEŻNOŚCI RYNKU

Zwolennicy tego stanowiska dystansują się od etyki biznesu w myśl założenia, że wolny rynek pozostaje autonomiczny wobec wszelkich instytucji społecznych, w szczególności wobec decyzji politycznych, i nie podlega ingerencji państwa, chociaż nie może wchodzić w konflikt z prawem stanowionym, które jednak nie powinno regulować rozwoju gospodarki. Zadaniem prawa stanowionego jest natomiast ochrona własności prywatnej i zapewnienie egzekucji umów zawieranych na wolnym rynku, jeśli umawiające się strony uchylają się od wypełniania zobowiązań.

Zrekonstruowane w taki sposób założenia stanowiska „separatystycznego" bywają bądź milcząco aprobowane, bądź formułowane expressis verbis przez zwolenników neoklasycznych teorii ekonomicznych, które łącznie określa się mianem ekonomii głównego nurtu. Do jego dwudziestowiecznych twórców należeli między innymi Friedrich Hayek oraz Milton Friedman, który głosił radykalny pogląd, że biznesowi nie należy narzucać żadnej etyki ani społecznych zobowiązań, jego celem jest bowiem maksymalizowanie zysków spółki lub przedsiębiorstwa, nie zaś wychowywanie ludzi. Friedman pisał, że menedżerowie biznesu „mogą […] czynić dobro – lecz tylko na własny rachunek"[1], poza pracą zawodową. Uważał, że w ramach opartego na własności prywatnej wolnego rynku „żadna jednostka nie może przymuszać innej jednostki; wszelka współpraca jest dobrowolna, wszystkie strony odnoszą z niej korzyści albo przestają nią być zainteresowane"[2]. Zadaniem biznesu jest powiększanie własnych zysków zgodnie z regułami „gry" rynkowej w ramach „otwartej i wolnej konkurencji, bez podstępów i oszustw"[3].

Trzeba tu wspomnieć, że żaden z teoretyków ekonomii klasycznej ani z twórców jej głównego nurtu nie negował znaczenia etyki w życiu prywatnym czy społecznym ani też potrzeby respektowania jej zasad w przypadku zachowań jednostek w biznesie. Jednakże byli oni zdania, że etyka biznesu nie jest

[1] M. F r i e d m a n, *Społeczną powinnością biznesu jest pomnażanie zysków*, tłum. J. Sójka, w: *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, tłum. J. Sójka i in., red. L.V. Ryan, J. Sójka, Wydawnictwo „W drodze", Poznań 1997, s. 55

[2] Tamże.

[3] Tamże, s. 58n.

w stanie ani napędzić, ani utrzymać koniunktury gospodarczej, ani też stanąć jej na przeszkodzie, nie ma wpływu na zmianę przebiegu cyklów rozwoju gospodarki, nie zapobiega bezrobociu ani nie prowadzi do podporządkowania określonym podmiotom podmiotów wobec nich konkurencyjnych. Te oraz inne procesy gospodarcze podlegają bowiem określonym prawidłowościom ekonomicznym, nie zaś normom etycznym. Analizując teorie ekonomiczne głównego nurtu, Halina Zboroń stwierdza: „Izolowanie praktyki gospodarczej, traktowanie rynku jako systemu niezależnego i autonomicznego, «uwalnianie» go spod wpływu pozaekonomicznych obszarów kultury, upowszechnianie przekonania, że zarówno kontrola społeczna, jak i próby sterowania procesami gospodarczymi przez zewnętrzne wobec rynku instytucje są szkodliwe, ponieważ zawsze zakłócają «naturalny» bieg zdarzeń – wszystkie wymienione tu działania mają na celu ochronę rynku traktowanego jako strefa zamknięta”[4].

Uzasadnienie poglądu „separującego” etykę od działalności wolnorynkowej ma długą historię, sięgającą poglądów twórcy ekonomii klasycznej Adama Smitha, który w dziele *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*[5] z roku 1776 dowodził, że wolny rynek kształtuje się „samorzutnie”, jako rezultat indywidualnych działań ludzi, których nikt z zewnątrz nie kontroluje. Dzięki działaniom tym czy też – jak metaforycznie mówił – dzięki „niewidzialnej ręce rynku” kształtuje się pewien ład gospodarczy. Pogląd Smitha przyjęty został w ekonomii klasycznej oraz w ekonomii głównego nurtu. Był też i nadal jest rozpowszechniany we współczesnej ideologii neoliberalnej w jej wersji libertariańskiej, która uzasadnia zachowanie indywidualnej wolności decyzji we wszystkich działaniach gospodarczych. Pogląd ten często służy uzasadnieniu dopuszczalności bezwzględnej walki na rynku.

Biznesmen, który odniósł sukces w produkcji materiałów budowlanych, mówi: „Biznes to wojna, a konkurencja jest dobra, ale na kolanach”[6]. Autorowi tej wypowiedzi nie jest zapewne znana myśl Thomasa Hobbesa, że w stanie natury – gdy nie obowiązują reguły moralne ani normy prawne, toczy się wojna wszystkich przeciwko wszystkim[7]. W podobnym duchu wypowiada się na temat maksymalizowania zysku bez zważania na granice, jakie stawia etyka, pewien menedżer banku: „Ja jestem *homo economicus*. Pracuję, by zarabiać. I choć plany są z... wzięte, muszę wymyślić, jak je zrealizować. W placówce ma

[4] H. Z b o r o ń, *Teorie ekonomiczne w perspektywie poznawczej konstruktywizmu społecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Poznaniu, Poznań 2009, s. 75.

[5] Zob. A. S m i t h, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1-2, tłum. S. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

[6] *Wywiad*, Głos Wielkopolski z 14 X 2015 r. Imienia i nazwiska autora tej wypowiedzi nie podaję, aby go nie zawstydzać.

[7] Por. T. H o b b e s s, *Lewiatan, czyli materia. forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 206n.

konta 4 tys. klientów. Trzeba ich «obrobić», czyli wcisnąć co najmniej jeden z 11 produktów podłączonych do obsługi ich rachunku. Kartę kredytową, saldo debetowe, internetowy dostęp do rachunku, wykaz operacji przez SMS itd. Oczywiście najlepiej wcisnąć «kolorowemu misiowi» wszystko naraz, w ramach pakietu powitalnego. I słowem nie wspominać, że wszystkie usługi pakietu są płatne"[8].

Przedstawione tu w zarysie poglądy ekonomii głównego nurtu, czyli ekonomii neoklasycznej, krytykowane są przez twórców ekonomii neoinstytucjonalnej, rozwijanej między innymi przez Johna K. Galbraitha, Gunnara Myrdala, Richarda A. Musgrave'a i Jamesa M. Buchanana[9]. Twórcy neoinstytucjonalizmu głoszą pogląd, że rynek nie jest instytucją autonomiczną w ramach społeczeństwa. Wprawdzie działa on wedle pewnych prawidłowości ekonomicznych, podlega też jednak regułom kulturowym, w tym regułom etycznym, dzięki którym podmioty, kooperując ze sobą, nie dążą do wzajemnego wyniszczania się. Po odpowiedniej modyfikacji zasady tej współpracy przenoszone są do życia społecznego, gdy obywatele pragną osiągać wspólne cele. W szczególności istotna jest zasada kompromisu, stosowana na wolnym rynku, gdy jednostka odstępuje od pewnych roszczeń, które uznaje za zbyt wysokie, na przykład od wygórowanej ceny. W przypadku dążenia określonych grup społecznych do realizacji odmiennych celów mamy do czynienia z sytuacją analogiczną: zasada kompromisu prowadzi do rezygnacji z pewnych aspektów zamierzeń po to, by wszystkie rywalizujące ze sobą grupy mogły osiągnąć cele nieco „okrojone". Chociaż poglądy teoretyczne i społeczne instytucjonalistów znalazły w Polsce wielu zwolenników[10], ich oddziaływanie nie jest zbyt silne, albowiem w środowiskach właścicieli i menedżerów biznesu dominuje ekonomia głównego nurtu oraz ideologia neoliberalna.

Stanowisko „separatystyczne" pozostaje przedmiotem krytyki myślicieli katolickich. Stanisław Kowalczyk pisze: „Personalizm społeczny uznaje autonomię praw ekonomii, dlatego akceptuje także […] postulat wolnego rynku. Nie powinien jednak być to «dziki» wolny rynek, oderwany od norm moralnych"[11]. Autor stwierdza, że „wolność człowieka w wymiarze społecznym wymaga akceptacji wolnego rynku i wolnej konkurencji w życiu gospodarczym"[12], ale nie oznacza ona odrzucenia norm moralnych przez podmioty

[8] A. Zawadzki, *Reportaż o polskich bankowcach*, „Gazeta Wyborcza" z 12 IV 2015, s. 8 (autor wypowiedzi zastrzegł sobie anonimowość).

[9] Stanowiska teoretyczne oraz polityczne twórców neoinstytucjonalizmu przedstawia Halina Zboroń (por. Zboroń, dz. cyt., s. 237-335).

[10] Zob. np. M. Ratajczak, *Instytucjonalizm – wzbogacenie czy alternatywa ekonomii głównego nurtu*, w: *Ład instytucjonalny w gospodarce*, red. B. Polszakiewicz, J. Boehlke, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005.

[11] S. Kowalczyk, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001, s. 183.

[12] Tamże, s. 184.

gospodarcze, albowiem „każde działanie człowieka, indywidualne i społeczne, podlega kwalifikacji moralnej”[13]. Kowalczyk przypomina, że Jan Paweł II uznawał potrzebę istnienia wolnego rynku, lecz w ogłoszonej w roku 1991 encyklice *Centesimus annus* „odrzucał «radykalną ideologię kapitalizmu»”[14].

STANOWISKO UTYLITARYSTYCZNE POCHWAŁA PRZYJEMNOŚCI

Odwołam się do najważniejszych poglądów twórców etyki utylitarystycznej, które, jak sądzę, akceptowane są przez wielu współczesnych zwolenników ideologii neoliberalnej, z jednej strony przyjmujących założenie o wolności gospodarki od ingerencji państwa i ośrodków politycznych, z drugiej zaś akceptujących etyczne ograniczenia czy też etyczne „ramy” działania biznesu na wolnym rynku. W myśl utylitarystycznej dyrektywy kalkulowania korzyści płynących z postępowania moralnie dobrego menedżerowie i właściciele głoszą pogląd, że „etyka się opłaca”. Jacek Siwicki, prezes jednej z największych firm inwestycyjnych w Europie Środkowo-Wschodniej, mówi na ten temat: „Jednym z założycieli EI [Enterprise Investors – W.K.] był Bob Farris [...], który w latach 70-tych zainwestował w firmę Apple, zanim poszła na giełdę. On mnie nauczył, że zysk się liczy, ale nie chodzi o to, by zarobić zaraz. Żeby zarabiać cały czas, potrzebna jest dobra reputacja”[15]. Autor tej wypowiedzi nie ujawnia, w jaki sposób reputację pojmował Farris, ma jednak zapewne na myśli, że pojęcie to tożsame jest z postępowaniem etycznym. Zwolennicy respektowania etycznej kalkulacji w działaniach gospodarczych nie akceptują zatem stanowiska, które określiłem jako „separatyzm”.

We *Wprowadzeniu do zasad moralności i prawodawstwa*, dziele z roku 1789, Jeremy Bentham pisał: „Natura poddała rodzaj ludzki rządom dwóch zwierzchnich władców: przykrości i przyjemności. [...] One rządzą nami ze wszystkim, co czynimy, mówimy, myślimy”[16]. Uważał, że czyny maksymalizujące stan przyjemności konkretnej jednostki są słuszne. Zabieganie o doznawanie przyjemności jest dobre jako cel życia, a minimalizowanie przykrości stanowi nakaz moralny. Bentham rozumiał pojęcie przyjemności szeroko

[13] Tamże.

[14] Tamże.

[15] *Oto krwiożerczy rekin kapitalizmu. Za judaszowe srebrniki dolarów i euro kupuje i sprzedaje majątek narodowy.* Z Jackiem Siwickim, prezesem Enterprise Investors, rozmawiają Piotr Miączyński i Leszek Kostrzewski, „Gazeta Wyborcza” z 7-8 X 2017 (http://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,22476369,jacek-siwicki-jestem-krwiozerczym-rekinem-kapitalizmu.html).

[16] J. B e n t h a m, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, PWN, Warszawa 1958, s. 17.

– zarówno w sensie zmysłowym, jak i psychicznym. Głosił pogląd, że dzięki doświadczeniu wiemy, iż możliwość doznawania przyjemności w dużej mierze zależy od innych ludzi, mogą oni bowiem stwarzać wiele trudności w jej osiągnięciu. Dlatego też rozsądek podpowiada, że powinniśmy wszyscy dążyć do zwiększania stanu przyjemności i ograniczania – a najlepiej likwidowania – przykrości.

Bentham zaproponował prowadzenie „rachunku szczęścia", czyli obliczanie intensywności przyjemności, ocenianie słuszności i użyteczności czynów ze względu na to, czy zwiększają one przyjemności, czy też przykrości: przede wszystkim dla mnie, w następnej kolejności dla innych. Ludzie powinni nawzajem wspomagać swoje dążenie do przyjemności, nie powinni go ograniczać ani umniejszać. Można powiedzieć, że zasada ta stanowi minimum etyczne, które winien respektować każdy człowiek. Czyny, zachowania i rzeczy należy uznawać za wartościowe i równocześnie użyteczne, kiedy pomnażają nasze przyjemności, w tym przyjemności zmysłowe. Przeważa zatem opinia, że Benthamowskie ujęcie utylitaryzmu ma charakter koncepcji hedonistycznej, za cel życia uznającej maksymalizację zadowolenia zmysłowego.

Kolejną wersję utylitaryzmu opracował John S. Mill, wykładając ją najpierw w cyklu artykułów, a następnie w pracy *Utylitaryzm*[17] z roku 1863. W duchu Benthama pisał, że utylitaryzm jest „nauką, która przyjmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia; głosi, że czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeśli przyczyniają się do czegoś przeciwnego"[18], i dodawał, że „przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia; przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności"[19]. Mill nie wyjaśnia jednak, dlaczego swój projekt etyki uznaje za naukowy. Przyjemności kategoryzuje. Za jakościowo wyższe uznaje te o charakterze duchowym oraz intelektualnym (poznawczym), mające charakter głębszy i trwalszy od krótkotrwałych przyjemności zmysłowych. Przyjemności zmysłowe – ze względu na tę krótkotrwałość, a zarazem płytkość – zalicza do niższych. „Lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem"[20] – pisze, nie wyjaśniając jednak, czy niezadowolony Sokrates odczuwa szczęście, czy też przykrość z tego powodu, że wie, iż nic pewnego nie wie, że dopiero poszukuje prawdy. Można sądzić, że według Milla to właśnie poszukiwanie staje się źródłem przyjemności poznawczej, radykalnie różnej od krótkotrwałego zadowolenia, jakie odczuwa głupiec.

---

[17] Zob. J.S. M i l l, *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, w: tenże, *„Utylitaryzm". „O wolności"*, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

[18] Tamże, s. 10.

[19] Tamże.

[20] Tamże, s. 14.

Mill wyraźnie dystansuje się od ujęcia utylitaryzmu przez Benthama, twierdząc że człowiek wybierający przyjemności jakościowo wyższe doświadcza własnej godności i powinien starać się rozbudzać to poczucie również u jednostek skłaniających się ku czerpaniu przyjemności z doznań zmysłowych. Powinien tak czynić dlatego, że podstawą moralności są „ludzkie uczucia społeczne"[21] o charakterze wrodzonym, które należy w ludziach rozbudzać. Uczucia te wyrażają „pragnienie zgodnego współżycia z bliźnimi"[22], a ich intensyfikacja i upowszechnianie jest możliwe dzięki postępowi cywilizacyjnemu. Można więc powiedzieć, że utylitaryzm Milla ma charakter prospołeczny. Pisał on: „Moralność utylitarystów uznaje w człowieku zdolność poświęcenia swojego własnego największego dobra dla dobra innych. Zaprzecza tylko temu, by poświęcenie to było samo przez się dobrem, i uważa je za marnotrawstwo, jeżeli nie powiększa ogólnej sumy szczęścia albo nie zmierza do jej powiększania"[23]. Krytykom utylitaryzmu Mill odpowiadał, że szczęście osobiste jednostki „może być szczęściem całej ludzkości"[24] – i odwrotnie, szczęście całego społeczeństwa stanowi dobro dla każdej jednostki tworzącej tę zbiorowość. Nakreślił także pewne minimum moralne, podkreślając, że nikt nie może polepszać swej sytuacji życiowej, pogorszając sytuację innych osób. Minimum to musi być respektowane bez wyjątku w każdej sytuacji życiowej utylitarysty.

Normę użyteczności odnosił Mill do obowiązków względem samego siebie, jak i do obowiązków względem innych ludzi. Był on zdania, że wszelkie czyny oraz ich rezultaty powinny pomnażać jednostkowe poczucie szczęścia oraz zwiększać doznawanie go przez wszystkie inne osoby. W pracy *O wolności* podkreślał: „Uważam użyteczność za ostatnią instancję we wszystkich etycznych kwestiach; ale musi to być użyteczność w najszerszym znaczeniu tego słowa"[25]. Mill nie napisał jednak, w jaki sposób rozumie szerokie znaczenie użyteczności. Można się domyślać, że chodziło mu o wszystkie czyny, które powodują zadowolenie bądź poczucie szczęścia każdego człowieka. Łączył on normę użyteczności z moralnymi postulatami sprawiedliwości, które na skali użyteczności społecznej zajmują wyższe miejsce i dlatego są bardziej obowiązujące niż inne. Był zdania, że sprawiedliwość postuluje równe i bezstronne traktowanie innych, a zatem realizowanie normy użyteczności bez żadnych warunków, niezależnie od płci, rasy czy wieku drugiego człowieka. W przypadku nierównych zasług jednostek wobec społeczeństwa sprawiedliwość domaga się zróżnicowania pochwał i nagród[26]. Nasuwa się pytanie, jakie uczu-

[21] Tamże, s. 42.
[22] Tamże.
[23] Tamże, s. 23.
[24] Tamże.
[25] T e n ż e, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, w: tenże, *„Utylitaryzm". „O wolności"*, s. 104.
[26] Por. t e n ż e, *Utylitaryzm*, s. 76n.

cie sprzyja urzeczywistnianiu normy użyteczności dla innych, czy też powoduje akceptację tej normy. W przekonaniu Milla owym uczuciem jest życzliwość, która jako postawa skłania do akceptacji użyteczności i wspierania stanu szczęścia innych ludzi. Uczucie to jest wrodzone, jego rozwój dokonuje się w życiu rodzinnym i „otwiera" człowieka na innych ludzi w procesie postępu cywilizacyjnego. Na podobną kwestię zwrócił uwagę w *Teorii sprawiedliwości* John Rawls, pisząc, że w utylitaryzmie nakłania się ludzi do podejmowania racjonalnych decyzji sprzyjających własnemu oraz cudzemu zadowoleniu z życia, co sprawia, że w centralnym miejscu życia społecznego sytuuje się właśnie postawa życzliwości[27]. Wydaje się, że przekonanie Rawlsa zostało jednak zbyt daleko posunięte, albowiem centralne miejsca w koncepcji utylitaryzmu Milla zajmują: wolność jednostki, jej stan szczęścia oraz użyteczność. Życzliwość zaś jedynie wspomaga normę użyteczności dla kształtowania stanu szczęścia innych ludzi.

Warto też przywołać w tym kontekście postulaty dydaktyczne Milla dotyczące kształcenia moralnego, które sformułował on jeszcze przed opublikowaniem *Utylitaryzmu* w pracy z roku 1848 zatytułowanej *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*[28]. Pisał, że gdy jednostka „dojdzie […] do […] rozeznania"[29], co jest dobre, a co złe, wówczas nie może już być przez nikogo kontrolowana, wie bowiem, jak postępować, i przyjmuje odpowiedzialność za swoje czyny. Jednakże w sytuacji niepełnego rozeznania, a także niezamierzonego czy też zamierzonego pobłądzenia, ludzie „bardziej myślący i kulturalni mają często nawet obowiązek głosić z całą mocą [...] swe zdanie o tym, co jest dobre, a co złe, co godne podziwu, a co pogardy, lecz nie wolno im zmuszać innych do dostosowania się do ich zdania"[30]. Najlepiej gdyby wpływali na innych za pomocą przykładu moralnego. Sugestie dydaktyczne Milla sprowadzają się zatem do zalecania perswazji etycznej oraz demonstrowania moralnych przykładów.

Utylitaryzm był i jest krytykowany przez etyków katolickich przede wszystkim ze względu na proponowane w nim rozumienie szczęścia jako przyjemności zmysłowych oraz służącej temu normy użyteczności, która dopuszcza instrumentalne traktowanie siebie (własnych czynów i zachowań), oraz realizowanie pragnień maksymalizujących osobiste przyjemności. Podobnie, odnoszona do innych ludzi, norma użyteczności dopuszcza instrumentalne ich wykorzystywanie, służące pomnażaniu jednostkowych przyjemności – uniemożliwia się wówczas bądź ogranicza realizację osobistych celów życia

[27] Por. J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 42, 246.

[28] Zob. J.S. M i l l, *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, t. 1-2, tłum. E. Taylor, PWN, Warszawa 1965-1966.

[29] Tamże, t. 2, s. 781.

[30] Tamże.

innych jednostek. Krytyka ta kierowana jest przede wszystkim pod adresem hedonistycznej interpretacji utylitaryzmu Benthamowskiego, w mniejszym zaś stopniu wobec „społecznego" utylitaryzmu Milla.

Dogłębną krytykę etyki utylitarystycznej przedstawił w książce *Miłość i odpowiedzialność* Karol Wojtyła[31], formułując zarazem normę personalistyczną, która wskazuje, że osoba ludzka ze względu na swoją wartość nie może podlegać zasadzie użyteczności[32]. Zasada ta nieuchronnie prowadzi bowiem do unieważnienia wartości osoby ludzkiej jako bytu autonomicznego, realizującego osobowe cele swojego życia. Upatrywanie celu życia w maksymalizowaniu przyjemności, co ma miejsce w hedonistycznej wersji utylitaryzmu, w relacjach międzyosobowych prowadzi do przedmiotowego traktowania ludzi, a tym samym do zanegowania wartości każdej osoby.

STANOWISKO „OŚWIECONEGO EGOIZMU" POCHWAŁA RACJONALNOŚCI

Koncepcję etyki oświeconego egoizmu w biznesie, zalecającą przyjęcie przez podmioty gospodarcze pewnego minimum etycznego, zaprezentował Peter Pratley w książce *Etyka w biznesie*[33], obejmującej rozważania filozoficzne i socjologiczne, w tym analizę działań biznesu w kontekście filozofii moralności i etyki. Autor porusza w tej pracy liczne problemy moralne oraz kwestie kulturowe generowane przez rozwój gospodarki, w szczególności dotyczące działań spółek i przedsiębiorstw na wolnym rynku.

Pratley pisze: „Jednym z głównych problemów etyki biznesu jest właśnie istnienie relatywnie autonomicznych obszarów instrumentalnej racjonalności. Racjonalne przesłanki stojące u podstaw systemów rynku i biurokracji są zupełnie odmienne od przesłanek takich jak solidarność i moralne ciepło charakterystyczne dla społeczności moralnej"[34]. W celu zredukowania tej odmienności autor postuluje poszukiwanie „rozwiązań pośrednich"[35], których projektowanie powinno być „zasadniczym celem etyki biznesu"[36] w myśl dyrektywy nakazującej „godzić wymogi moralne z dbałością o interes strategiczny firmy"[37].

---

[31] Por. K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1982, s. 36-41.

[32] Por. tamże, s. 41-45.

[33] Zob. P. P r a t l e y, *Etyka w biznesie*, tłum. M. Albigowski, Gebethner i Ska, Warszawa 1998.

[34] Tamże, s. 39.

[35] Tamże, s. 85.

[36] Tamże.

[37] Tamże.

„Oświecony egoizm" jako normatywne rozwiązanie pośrednie przyjmuje normę zobowiązującą ludzi prowadzących działalność biznesową do respektowania standardów moralnych obowiązujących w społeczności moralnej. Autor niestety społeczności tej nie definiuje. Być może ma on na myśli społeczeństwo funkcjonujące w ramach państwa, a być może społeczność aprobującą określone wartości kulturowe. Ze względu na pojawiające się w książce analizy przypadków etycznego i nieetycznego działania firm na obszarze Europy i Stanów Zjednoczonych sądzę, że odnosi się on w ten sposób do standardów etycznych powszechnie respektowanych w tych społeczeństwach, czyli w ramach kultury europejskiej i amerykańskiej.

Pratley wymienia wiele wartości oraz norm, które powinny być urzeczywistniane w działalności biznesowej jako jej minimum etyczne. Pierwszą ich grupę stanowią wartości instrumentalne odnoszące się do osób pracujących i kierujących biznesem. Należy do nich ochrona własnego interesu (firmy) sankcjonująca prawo innych podmiotów do realizacji ich własnych celów: „oświecony interes własny (uznanie prawa innych do kierowania się ich interesem własnym), interes własny uwzględniający interes innych"[38]. Wartość wzajemnych „pertraktacji" musi być podstawą zarówno rywalizacji, jak i kooperacji na wolnym rynku, przy czym powinny być one prowadzone na zasadzie równości stron (także w obszarze transkulturowym). Do wartości instrumentalnych zalicza się również wartość „orientacji na klienta oraz komunikacji z klientami"[39]. Wartość pertraktacji i urzeczywistnianie jej przez każdego, kto tworzy biznes i nim kieruje, stanowi powinność etyczną tak wewnątrz firmy, jak i wobec „outsiderów".

Wartości personalne, które Pratley wymienia w drugiej grupie, charakteryzują postawy indywidualne i są niezbędne dla realizacji wartości instrumentalnych. Należą do nich: szacunek dla kontrahentów oraz klientów, otwartość aksjologiczna (w tym niezbędne w obszarze transkulturowym pragnienie zrozumienia wartości innych kultur), pragnienie zrozumienia cudzych interesów oraz ich akceptacja pod warunkiem niesprzeczności z normami etycznymi, uczciwość w zawieraniu kontraktów i ustalaniu cen oraz empatia[40].

Ponieważ wartości, na które wskazuje Pratley, są zarazem pewnymi cnotami (określają, jaki jest właściwy sposób postępowania osób kierujących biznesem), autor określa swoje stanowisko „oświeconego" egoizmu mianem etyki transakcyjnej[41], która wyklucza prowadzenie interesów dla osiągnięcia celów egocentrycznych, aprobuje natomiast etycznie oświecony interes wła-

[38] Tamże, s. 210.
[39] Tamże, s. 205.
[40] Por. tamże, s. 207.
[41] Por. tamże, s. 171.

sny, który sankcjonuje interesy innych ludzi. Etyka transakcyjna „postrzega wszystkie występujące problemy jako interesy różnych grup”[42] biznesowych, które drogą kompromisu, kierując się zalecanymi normami (dyrektywami) oraz wartościami, osiągają własne cele w ramach minimum etycznego, bez krzywdzenia konkurentów.

Nasuwa się jednak pytanie, czy dyrektywy i wartości etyczne stanowiące podstawę „oświeconego” egoizmu korespondują z wartością solidarności społeczności moralnej. Mimo że Pratley odnotowuje odmienność ekonomicznej racjonalności rynku od wartości moralnych akceptowanych społecznie, nie zarysowuje on nawet ogólnej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Wydaje się, iż można powiedzieć, że respektowanie wartości instrumentalnych zapobiega niszczeniu solidarności w obrębie biznesu (jakkolwiek tylko w obrębie biznesu), albowiem wartość pertraktacji oraz norma zalecająca akceptację równości partnerów bez wątpienia podporządkowują wolny rynek i konkurencję kontroli etycznej, a zatem rynek przestaje być areną walki wszystkich przeciwko wszystkim. W ten sposób odmienność solidarności na rynku od solidarności społecznej ulega w pewnym stopniu redukcji. Mocniej to ujmując, można powiedzieć, że w świetle tej koncepcji wartość solidarności wkracza w granice wolnego rynku, a zatem koresponduje z szerzej pojętą wartością solidarności społecznej. Z kolei wartości personalne (osobowe), niezbędne do urzeczywistniania wartości instrumentalnych, współkształtują wartość solidarności w obrębie wolnego rynku. Trudno jednak powiedzieć, że obie grupy wartości budują solidarność społeczną, co najwyżej sprzyjają jej w tym sensie, że w ramach rynku znoszą konflikty interesów i nie pozwalają, by przenosiły się one do innych dziedzin życia społecznego. Ponadto zasada pertraktacji w biznesie, rozumiana jako wartość, staje się pozytywnym przykładem dla działań politycznych, wskazując na potrzebę zastąpienia rywalizacji różnych grup w realizacji ich partykularnych celów dążeniem do społecznego konsensu.

Jako przykład urzeczywistnienia „oświeconego” egoizmu w praktyce biznesowej mogą służyć tak zwane gospodarcze klastry, w ramach których osoby i firmy nastawione są na wzajemną współpracę w celu osiągnięcia sukcesów na rynku – każda z nich w zakresie swojego własnego działania.

STANOWISKO HOLISTYCZNE
POCHWAŁA CNOTY

Taką wizję etyki biznesu przedstawił Robert C. Solomon. Stwierdza on, że filozoficznej podstawy współczesnej etyki biznesu dostarcza „holistycz-

[42] Tamże.

na idea, która głosi, że ludzie interesu i spółki stanowią przede wszystkim części większej wspólnoty”[43]. Ideę tę Solomon sformułował, inspirując się filozofią społeczną Arystotelesa, który wyraził pogląd, że społeczeństwo jest ustrukturowaną całością, a jej poszczególne części służą utrzymaniu całości; jeśli jakieś jego elementy okazują się dysfunkcjonalne, osłabiają lub niszczą tę całość[44]. Solomon przypomina, że Arystoteles radykalnie krytykował ten rodzaj handlu, który nastawiony jest na maksymalizację zysków, oraz negował pożyczanie pieniędzy na procent, który rujnuje pożyczkobiorców. Był zdania, że tego rodzaju formy działania gospodarczego zawsze przyczyniają się do powstania konfliktów między ludźmi i dezintegrują życie społeczne.

Solomon pisze, że w Arystotelesowskim (holistycznym) podejściu do etyki biznesu chodzi o to, aby unikać myślenia wyłącznie w kategoriach zysku. Przyjąć trzeba natomiast pogląd, że biznes stanowi ważny element współżycia z innymi ludźmi w ramach społeczeństwa. Myślenie w kategoriach zysku stanowi wyraz co najwyżej postawy prymitywnego egoizmu, która prowadzi do sprzeczności między interesem własnym jednostki a dobrem publicznym, istotnym dla społeczeństwa. Inaczej mówiąc, sprzeczności te okazują się dysfunkcjonalne dla utrzymania społecznej wspólnoty. Solomon przypomina, że „dla Arystotelesa – dla którego życie miało stanowić spójną całość – największym problemem był rozdźwięk między działalnością gospodarczą a resztą życia”[45].

Wizja holistycznej etyki biznesu, którą przedstawia Solomon, oparta na poglądach Arystotelesa, projektuje zniesienie sprzeczności między biznesem a społeczeństwem, między gospodarczymi partykularyzmami a dobrem publicznym, między ekonomicystycznym egoizmem jednostek a wartościami wspólnotowymi, między etyką „prywatną”, którą człowiek kieruje się w życiu osobistym, a etyką „negatywną”, którą reprezentuje w spółce czy przedsiębiorstwie (w sytuacji tego rodzaju konfliktu etycznego jednostka wbrew swoim przekonaniom godzi się na przykład na wyzysk pracownika czy też na bezwzględną rywalizację na rynku).

Z poglądów Solomona można wydobyć pewne założenia etyczno filozoficzne fundujące jego holistyczną wizję etyki w ramach podejścia arystotelesowskiego – w szczególności, gdy nawiązuje on do wartości szczęścia oraz do kwestii cnót etycznych.

(1) Solomon przyjmuje, że spółki i przedsiębiorstwa stanowią wspólnoty w sensie etycznym, albowiem pracujący w nich ludzie zawsze nawiązują ze sobą relacje o charakterze moralnym, wykraczające poza związki czysto

[43] R.C. S o l o m o n, *Arystotelesowskie podejście do etyki biznesu*, tłum. A. Zaporowski, w: *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, s. 335.

[44] Por. tamże, s. 335-337.

[45] Tamże, s. 335.

zawodowe. Są oni zarazem częściami większych wspólnot, społeczeństwa jako takiego, a w sytuacji globalizacji gospodarki można mówić o tym, że wspólnoty te należą do ludzkości. Solomon pisze: „O etyce biznesu można by zatem powiedzieć, że zajmuje się takim podwójnym członkostwem”[46] – odnosi się do działań ludzi wewnątrz firmy oraz do ich działań w ramach wymienionych wspólnot zewnętrznych. W oparciu o założenie to autor sformułował pierwszą zasadę arystotelesowskiej etyki biznesu, mówiącą, że spółki i przedsiębiorstwa powinny działać nie tylko jako podmioty gospodarcze, ale również jako podmioty etyczne: tak wobec swoich pracowników i akcjonariuszy, jak i w stosunku do wspólnot zewnętrznych, a przede wszystkim muszą one przyjąć i realizować obowiązek wytwarzania produktów dobrej jakości służących ludziom oraz „dobru publicznemu” (nie wolno im przy tym niszczyć ludzkiego zdrowia ani środowiska naturalnego)[47]. Solomon uważa, że zasada ta już obecnie przyjmowana jest w misji wielu firm. Pisze, że „spółka pozbawiona misji jest tylko garścią ludzi zebranych po to, aby robili pieniądze”[48]. W świetle interpretacji arystotelesowskiej przyjęcie takiego celu, czyli dążenie wyłącznie do maksymalizacji zysku, bez uwzględnienia społecznej odpowiedzialności biznesu, musi zostać radykalnie zakwestionowane oraz wyeliminowane z praktyki gospodarczej. Nieetyczna jest więc „bezlitosna” konkurencja, zmierzająca do zniszczenia rywali i uzyskania dominacji na rynku. Solomon proponuje zatem strategię, którą można by nazwać wygraną po obu stronach, polegającą na podejmowaniu takich działań na rynku, które uwzględnią i respektować będą wzajemne korzyści jego uczestników, a także – powtórzmy – ograniczać egoistyczny cel maksymalizacji zysku.

(2) Drugie założenie fundujące holistyczną wizję etyki biznesu, którą proponuje Solomon, mówi, że położenie – w ontologii biznesu – akcentu na jego wspólnotowy charakter (założenie pierwsze) nie oznacza pomniejszania roli, jaką odgrywają w nim jednostki. Indywidualne cnoty etyczne kształtują się bowiem w ramach działania zespołowego, o ile zespół pracowniczy cnoty te praktykuje – tak we własnej firmie, jak i w gospodarczym współdziałaniu z innymi wspólnotami. Realizacja poszczególnych cnót dokonuje się jednak ostatecznie w ramach zachowań indywidualnych. Osadzona we wspólnocie jednostka w swoisty dla siebie sposób urzeczywistnia cnoty w kontekście pracy. Solomon uważa, że dotychczasowa etyka biznesu „w dużej mierze cierpi na brak odpowiedniego ujęcia wymiaru jednostkowego”[49], skupia się bowiem na obowiązkach firmy wobec uczestników wolnego rynku. Pisząc o instytu-

[46] Tamże, s. 336.
[47] Por. tamże, s. 345-347.
[48] Tamże, s. 347.
[49] Tamże, s. 349.

cjonalnych obowiązkach spółek, pragnie on zatem „bronić etyki biznesu jako dziedziny skupiającej się raczej na osobie, aniżeli pojmowanej jako dziedzina polityki społecznej”[50]. Etyki indywidualnej nie wolno oddzielać od społecznej odpowiedzialności firmy dlatego bowiem, że to właśnie konkretne osoby odpowiedzialność tę realizują.

(3) Trzecie założenie, które przyjmuje Solomon, dotyczy wartości szczęścia jako jednostkowego celu życia i łączy się z drugim, wydobywającym osobowy charakter biznesu. Podobnie jak twórcy klasycznego utylitaryzmu, Solomon wprowadza do etyki biznesu wartość szczęścia utożsamianą z celem życia i twierdzi, że jednostka może tę wartość urzeczywistnić w działalności gospodarczej. Pojęcie szczęścia rozumie – za Arystotelesem – w sensie holistycznym (ogarniającym całe życie jednostki), jako stan zadowolenia z wykonywanej pracy oraz jej rezultatów służących innym ludziom i dobru publicznemu, zadowolenia z życia osobistego i rodzinnego, które harmonijnie godzone jest z pracą. W świetle tej holistycznej wizji nie należy rozdzielać życia osobistego i zawodowego, mimo że cele realizowane w obu tych aspektach życia mogą się od siebie różnić. Nie należy „zostawiać wyznawanych przez siebie wartości przed drzwiami biura”[51] – pisze Solomon. Osiągnięcie szczęścia jako trwałego zadowolenia w życiu, tak osobistym, jak i zawodowym, możliwe jest dzięki praktykowaniu określonych cnót, o których pisze Arystoteles. Cnota oznacza bowiem pewną doskonałość jednostki, dzięki której wnosi ona swój wkład do społeczności, ta zaś może w ten sposób funkcjonować jako harmonijna całość. Realizacja cnót przez jednostkę pozwala jej osiągnąć wewnętrzne zadowolenie oraz przekonanie: „Jestem dobrym człowiekiem”. Okazuje się też źródłem społecznej aprobaty.

(4) Solomon zakłada, że kluczową rolę w działalności biznesowej ma realizowanie przez zaangażowane w nią jednostki konkretnych cnót moralnych. „Cnoty, którymi ktoś szczyci się w życiu «osobistym» – uczciwość, niezawodność, odwaga, lojalność, prawość są tożsame z tymi, które mają kluczowe znaczenie dla efektywnej działalności gospodarczej”[52]. W kontekście tym amerykański filozof rekomenduje również gotowość do współpracy i bycie godnym zaufania[53], cnoty, które przyczyniają się do ukształtowania zespołu pracowniczego i są niezbędne w rozwijaniu współdziałania ze wspólnotami zewnętrznymi. Kierowanie się wymienionymi cnotami w obu rozważanych aspektach życia – w życiu osobistym i zawodowym – służy zatem urzeczywistnieniu stanu szczęścia jednostki. Ich sens w jednostkowej aktywności osób

[50] Tamże.
[51] Tamże, s. 339.
[52] Tamże, s. 340.
[53] Por. tamże, s. 340n.

zaangażowanych w działalność gospodarczą polega na tym, że realizowane są zawsze w określonym kontekście zespołu pracowniczego spółki czy przedsiębiorstwa (autor nazywa je „cnotami kontekstowymi”[54]), a także na tym, iż budują one integralność grupy pracowniczej. Gdy cnoty urzeczywistniane są przez większość, a wręcz (w sytuacji optymalnej) przez wszystkich pracowników, wówczas instytucje gospodarcze działają w sposób zgodny z zasadami etyki.

Tak oto w zarysowanej przez Solomona holistycznej wizji etyki biznesu znajdujemy wykładnię harmonijnego (funkcjonalnego) współdziałania biznesu ze społeczeństwem, służącego całości oraz integralności życia społecznego. Współdziałanie to dokonuje się dzięki jednostkom respektującym wymogi etyki oraz realizującym określone wartości i cnoty urzeczywistniane na płaszczyźnie firmy, a zarazem – dzięki skierowanej przez nią na zewnątrz działalności gospodarczej oraz różnym formom wspierania instytucji publicznych – służących całemu społeczeństwu[55].

KATOLICKIE STANOWISKO SOLIDARYSTYCZNE KU JEDNOŚCI RODZINY LUDZKIEJ

Stanowisko solidarystyczne przyjmuje założenie, że wartość solidarności stanowi aksjologiczną podstawę kształtowania stosunków międzyludzkich oraz społecznych, w tym stosunków gospodarczych. Przez różnorakie urzeczywistnianie tej wartości dokonuje się rozwój społeczny i gospodarczy; tylko dzięki solidarnemu współdziałaniu można osiągnąć dobro wspólne ważne dla wszystkich członków społeczeństwa. Wartość solidarności ufundowana jest na dwóch twierdzeniach teologicznych: pierwsze z nich głosi, że poprzez Boży akt stworzenia wszyscy ludzie są „rodziną Bożą” (łac. familia Dei), powołaną do wspólnego życia na ziemi, a jej członkowie są zobowiązani do świadczenia wzajemnej pomocy i wszyscy ponoszą odpowiedzialność za utrzymanie życia. Drugie z tych twierdzeń ma charakter personalistyczny i głosi – za św. Tomaszem z Akwinu – iż człowiek jako osoba uczestniczy w danej mu przez Boga społecznej naturze, jest więc otwarty na współdziałanie z innymi,

[54] Tamże, s. 345.

[55] Można sądzić, że we współczesnej Polsce opisane tu stanowisko holistyczne przyjmują właściciele firm oraz menedżerowie będący zwolennikami społecznej odpowiedzialności biznesu (za którą opowiada się również Salomon). Jest ona promowana w naszym kraju przez realizowany od roku 1998 program „Przedsiębiorstwo Fair Play” („Program Promocji Kultury Przedsiębiorczości”), w którym uczestniczy kilka tysięcy małych i średnich przedsiębiorstw świadczących usługi na rzecz społeczności lokalnych. Warunkiem uczestnictwa w tym programie jest realizowanie standardów etycznych wewnątrz firmy.

a dzięki swojej prospołecznej otwartości, realizując we wspólnym działaniu wartość solidarności, jednostki tworzą różne związki międzyosobowe i społeczne w celu osiągnięcia dobra wspólnego. Tym, co łączy ludzi w ramach społeczeństwa, jest świadomość dobra.

To solidarystyczne stanowisko najobszerniej przedstawili w swoich encyklikach społecznych Jan Paweł II[56] i Benedykt XVI[57]. Papieże ci szczegółowo opisali wartości solidarności, sprawiedliwości i braterstwa oraz zasady i normy etyczne dotyczące gospodarki i wolnego rynku w różnych kontekstach życia społecznego i społecznego rozwoju. Odwoływali się przy tym do nauczania swoich poprzedników, w szczególności Leona XIII[58] i Pawła VI[59].

Ogłaszając swoją encyklikę *Centesimus annus* w setną rocznicę *Rerum novarum* Leona XIII, Jan Paweł II przypomniał, że jego poprzednik radykalnie krytykował okrutny kapitalizm swoich czasów, który nie respektował godności osobowej człowieka, czyniąc z ludzi towar rynkowy. Nawiązując do krytycznych ocen sformułowanych przez Leona XIII, Jan Paweł II pisał, że pierwsza faza industrializacji rządziła się „zasadami pierwotnego, «bezlitosnego» kapitalizmu"[60]. Zwracał też uwagę, że również Paweł VI uwypuklał charakter etyczny i kulturowy problematyki dotyczącej rozwoju społecznego i gospodarczego, mówiąc w tym kontekście o potrzebie budowy cywilizacji miłości[61].

Benedykt XVI przypominał zaś, że encyklika Pawła VI *Popularum progressio*, ściśle powiązana z całym nauczaniem społecznym Kościoła, potwierdza, iż „Ewangelia ma niezbywalną wartość w budowaniu społeczeństwa zgodnie z wolnością i sprawiedliwością, w idealnej i historycznej perspektywie cywilizacji ożywianej miłością"[62]. Powinien to być rozwój „integralny", co oznacza rozwój każdego człowieka – a postulat ten zakłada respektowanie i realizowanie wartości solidarności międzyludzkiej. Szeroko analizując w swojej encyklice zagadnienia ekonomiczne, Benedykt XVI w szczególności nawiązał do myśli Pawła VI, że „ekonomia ze wszystkimi swymi dziedzinami stanowi sektor działalności ludzkiej"[63] i jako taka nie może rozwijać się poza etyką. „Sfera ekonomiczna nie jest ani etycznie neutralna, ani ze swej natury nieludz-

[56] Zob. J a n P a w e ł II, Encyklika *Laborem exercens* (1981); t e n ż e, Encyklika *Centesimus annus* (1991); t e n ż e, Encyklika *Veritatis splendor* (1993); t e n ż e, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1998).

[57] Zob. B e n e d y k t XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (2009).

[58] Zob. L e o n XIII, Encyklika *Rerum novarum* (1891).

[59] Zob. P a w e ł VI, Encyklika *Populorum progressio* (1967).

[60] J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 33.

[61] Por. tamże, nr 10.

[62] B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 13.

[63] Tamże, nr 45.

ka i antyspołeczna. Należy ona do działalności człowieka, i właśnie dlatego, że jest ludzka, jako struktura i instytucja musi mieć charakter etyczny”[64].

PODMIOTOWOŚĆ I GODNOŚĆ PRACY NAUCZANIE JANA PAWŁA II

Swoje najważniejsze nauczanie na temat rozwoju społecznego, w tym gospodarki i wolnego rynku oraz podmiotowej roli pracowników, Jan Paweł II przedstawił w encyklikach *Centesimus annus* i *Laborem exercens.* Pisał, że „wolny rynek jest najbardziej skutecznym narzędziem wykorzystania zasobów i zaspakajania potrzeb”[65]. Można sądzić, że to ogólnikowe twierdzenie Papieża mówi, iż największa skuteczność wykorzystywania zasobów ma miejsce w sytuacji wolnej transakcji wymiennej między ludźmi, podobnie jak spełnianie ludzkich potrzeb dokonuje się w sposób optymalny w sytuacji wolności decydowania. Ani w pierwszym, ani w drugim przypadku nie jest to jednak wolność bez granic. Jan Paweł II radykalnie krytykował tak zwaną postawę konsumizmu, wywoływaną przez producentów, pragnących w warunkach wolnego rynku doprowadzić do wytworzenia nadmiernych nawyków konsumpcyjnych czy też do wywołania konsumpcji sztucznej, zagrażającej ludzkiemu życiu[66]. Papież wskazywał jednocześnie na potrzebę przeorientowania życia opartego na konsumizmie z jego dewizą „chcę mieć” w taki sposób, by koncentrowało się ono na aspekcie „być”, opartym przede wszystkim na wartościach kulturowych. Można powiedzieć, że styl życia wedle wymogów postawy „mieć” sprowadza się do maksymalizowania przyjemności zmysłowych, co zaleca utylitaryzm w wersji hedonistycznej[67].

Rynek wolnego wykorzystania zasobów oraz transakcje wymiany, a także ogólnie rozumiana wolność gospodarcza mają granice, które wyznacza prawo stanowione. Jan Paweł II pisał w tym kontekście o wolności gospodarki w ramach systemu prawnego, któremu podlegać musi rynek, co oznacza, że występujące na nim podmioty, zarówno instytucjonalne (przedsiębiorstwa i spółki), jak i indywidualne (konsumenci), muszą respektować odpowiednie prawo[68]. Pisząc o sytuacji krajów Trzeciego Świata podejmujących dzieło przebudowy gospodarczej, Papież twierdzi, że jeśli kapitalizm jako system ekonomiczny uznaje „pozytywną rolę przedsiębiorstwa, rynku, własności pry-

[64] Tamże, nr 36.
[65] J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 34.
[66] Por. tamże, nr 36.
[67] Por. tamże, nr 29.
[68] Por. tamże, nr 42.

watnej i wynikającej z niej odpowiedzialności za środki produkcji, oraz wolnej ludzkiej inicjatywy w dziedzinie gospodarczej”[69], to należy zaaprobować jego istnienie i działanie. Gdy jednak systemowi ekonomicznemu brakuje owych cech, gdy zaczyna dominować radykalna ideologia kapitalizmu, lekceważąca zaspokajanie ludzkich potrzeb i sankcjonująca przekonanie, że swobodna gra sił rynkowych rozwiąże problemy gospodarcze i społeczne, aprobata dla takiego systemu powinna zostać wycofana[70].

W innych kwestiach dotyczących funkcjonowania gospodarki i wolnego rynku oraz konsumpcji wytwarzanych dóbr Jan Paweł II wskazywał na konkretne zasady i normy moralne, które należy w nich stosować, i zalecał realizację określonych cnót. W myśl wartości sprawiedliwości przedstawił zasadę „słusznej ceny, ustalanej za wspólną zgodą w drodze wolnej umowy”[71]. W encyklice *Laborem exercens* sformułował zasadę „sprawiedliwej zapłaty za wykonywaną pracę”[72]. Pisał, że „za sprawiedliwą płacę, gdy chodzi o dorosłego pracownika obarczonego odpowiedzialnością za rodzinę, przyjmuje się taką, która wystarcza na założenie i godziwe utrzymanie rodziny oraz na zabezpieczenie jej przyszłości”[73]. Papież nauczał, że „sprawiedliwa płaca staje się w każdym wypadku konkretnym sprawdzianem sprawiedliwości całego ustroju społeczno-ekonomicznego”[74].

W *Centesimus annus* Jan Paweł II pisał o „zapotrzebowaniu na jakość: jakość towarów produkowanych i konsumowanych, jakość usług, z których się korzysta, jakość środowiska naturalnego i życia w ogóle”[75]. Sądzę, że uwagę tę, dotyczącą obowiązywalności w warunkach rynku szeroko pojętej zasady jakości, kierował przede wszystkim do producentów towarów i usług oraz do konsumentów. Sformułowane przez Papieża zasady słusznej ceny i jakości można uznać za obowiązujące na wolnym rynku i regulujące wolnorynkową konkurencję. Jeśli są one realizowane, a towarzyszy im słuszna płaca za pracę, zysk przedsiębiorstwa należy oceniać pozytywnie. Jan Paweł II podkreślał, że „Kościół uznaje pozytywną rolę zysku jako wskaźnika dobrego funkcjonowania przedsiębiorstwa”[76]. Dodawał jednak, iż o możliwości wydania pozytywnej oceny zysku decyduje jeszcze jeden „wskaźnik”, a mianowicie poszanowanie w przedsiębiorstwie godności pracowników oraz praktykowanie w nim pozytywnych relacji międzyludzkich. „Zysk nie jest jedynym regulatorem życia

[69] Tamże.
[70] Por. tamże.
[71] Tamże, nr 32.
[72] T e n ż e, *Laborem exercens*, nr 19.
[73] Tamże.
[74] Tamże.
[75] T e n ż e, *Centesimus annus*, nr 36.
[76] Tamże, nr 35.

przedsiębiorstwa; obok niego należy brać pod uwagę czynniki ludzkie i moralne, które z perspektywy dłuższego czasu okazują się przynajmniej równie istotne dla życia przedsiębiorstwa”[77] – pisał.

Kwestia ta łączy się z personalistycznym pojmowaniem pracy, czyli uznaniem podmiotowej roli osoby w procesie pracy[78]. W nauczaniu społecznym Kościoła tak szeroka wykładnia tej normy pojawia się po raz pierwszy w encyklice *Laborem exercens*. Jan Paweł II pisze: „Pierwszą podstawą wartości pracy jest człowiek – jej podmiot”[79]. „Praca jest «dla człowieka», a nie człowiek «dla pracy»”[80]. „Wypada […] mieć przed oczyma to, co […] warunkuje właściwą godność podmiotu pracy”[81]. Skoro więc praca jest wartością dla człowieka, to obowiązywać powinna „zasada pierwszeństwa «pracy» przed kapitałem”[82]. Nie należy popadać w błąd ekonomizmu i traktować pracy wyłącznie jako czynnika produkcji, ani też uznawać pracy i kapitału za siły sobie przeciwstawne[83].

Pojawia się w tym miejscu pytanie, czy tezę o podmiotowej roli osoby w procesach pracy można odnieść do działań ludzi w obrębie wolnego rynku, a w szczególności do charakterystycznej dla tego rynku konkurencji. Papież nie odpowiada na to pytanie wprost, gdy jednak uczestnictwo osób w działalności rynkowej uznamy za swoisty sposób wykonywania pracy, to uprawniona będzie próba sformułowania następującej odpowiedzi: żadnego z uczestników transakcji rynkowych nie wolno traktować jako „towaru”, postawa taka prowadzi bowiem do umniejszania godności zarówno osoby sprzedającej, jak i kupującej czyjeś kwalifikacje i przydatność do pracy. Uczestnictwo w grze rynkowej nie może stać się przy tym najważniejszym celem życia jednostki, gdyż sprzyja to stawianiu „mieć” ponad „być”.

W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II wskazał na cnoty etyczne, które osoby tworzące gospodarkę powinny realizować, i podkreślał znaczenie indywidualnych zdolności niezbędnych do jej tworzenia, umożliwiających podejmowanie inicjatywy rynkowej i przedsiębiorczość. Osoby, które posiadają takie zdolności i wykorzystują je w pracy zawodowej, powinny rozwijać je, kształtując w sobie cnoty etyczne właściwe swojej profesji. Cnota stanowi bowiem wiedzę o tym, jaki sposób postępowania jest etycznie właściwy. Oso-

---

[77] Tamże.

[78] Na temat rozumienia pracy w historii myśli judeochrześcijańskiej oraz w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego zob. T. B u d n i k o w s k i, *Kościół katolicki a praca ludzka*, „Przegląd Zachodni” 1997, nr 1, s. 161-178.

[79] T e n ż e, *Laborem exercens*, nr 6.

[80] Tamże.

[81] Tamże, nr 82.

[82] Tamże, nr 12.

[83] Por tamże, nry 20, 23.

by tworzące gospodarkę i kierujące jej rozwojem powinny urzeczywistniać następujące cnoty: „rzetelność, pracowitość, roztropność w podejmowaniu uzasadnionego ryzyka, wiarygodność i wierność w relacjach międzyosobowych, męstwo we wprowadzaniu w życie decyzji trudnych i bolesnych, lecz koniecznych dla wspólnej pracy przedsiębiorstwa i dla zapobieżenia ewentualnym katastrofom”[84].

Niewątpliwie w przypadku osób uczestniczących w działaniach rynkowych – w tym również zaangażowanych w prowadzenie konkurencji – czy to w roli właścicieli przedsiębiorstw, czy też reprezentujących ich menedżerów, szczególnie ważne okazują się rzetelność i wiarygodność w dotrzymywaniu terminów i warunków umowy. Niezwykle istotna jest również cnota roztropności pozwalająca przewidywać negatywne skutki sprzedaży określonych produktów bądź usług (w tego rodzaju przypadkach cnota roztropności nakazuje wycofanie się z rynku lub też korektę jakości produktów czy usług). Cnotą roztropności powinni się kierować w swoich decyzjach również konsumenci, rezygnując z zakupu produktów bądź korzystania z usług w przypadkach, gdy wiedzą lub podejrzewają, że mogą one być w jakimś sensie szkodliwe. Cnota męstwa wyrasta zaś z przyjęcia roztropności jako podstawy decyzji rynkowych i przejawia się w odwadze pozwalającej unikać decyzji, które mogłyby spowodować szkody dla przedsiębiorstwa, dla konsumentów, a także szkody dla środowiska naturalnego. Pozwala ona również na podejmowanie odważnych decyzji w zakresie projektowania i wytwarzania wysokich jakościowo produktów i usług[85].

POTRZEBA SOLIDARNOŚCI MIĘDZYLUDZKIEJ NAUCZANIE BENEDYKTA XVI

Papież Benedykt XVI odwoływał się do nauczania Jana Pawła II, rozwijając je i opracowując przy tym nowe zagadnienia, dotyczące przede wszystkim ekonomii społecznej i wolnego rynku. Za Janem Pawłem II wskazywał na istotny wymiar normatywny wartości solidarności, która nakazuje, ażeby wszyscy przyjmowali odpowiedzialność za wszystkich w ramach społeczeństwa[86]. W życiu gospodarczym solidarność ta powinna przejawiać się w postaci „wzajemnego zaufania”[87] między właścicielami środków produkcji a pracow-

[84] T e n ż e, *Centesimus annus*, nr 32.

[85] Zob. tamże, nr 36.

[86] Zob. B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nry 11, 13, 19, 21, 25, 27, 28, 35, 36, 38, 39, 41, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 58, 60, 61, 67, 73.

[87] Tamże, nr 35.

nikami i innymi uczestnikami wolnego rynku. Benedykt XVI uszczegółowił też nauczanie Jana Pawła II wskazujące, iż każda decyzja inwestycyjna ma „znaczenie moralne, a nie tylko ekonomiczne”[88] oraz że „przedsiębiorczość ma przede wszystkim znaczenie ludzkie, a dopiero potem zawodowe”[89], wytwory gospodarki służą bowiem wszystkim ludziom. Wielokrotnie podkreślał, że każdy pracownik i przedsiębiorca jako konkretne osoby są tworzącymi gospodarkę podmiotami procesów pracy. Rozwinął też przejęte z nauczania Jana Pawła II pojęcie godności pracy, które znajduje uzasadnienie już w samym fakcie, że praca wybierana jest „w sposób wolny”[90].

Benedykt XVI przedstawił swoje własne antropologiczne ujęcie rynku. Pisał, że jest on „instytucją ekonomiczną”[91] umożliwiającą „spotkanie osób jako podmiotów ekonomicznych, które regulują swoje relacje, posługując się kontraktem, i wymieniają zamienne dobra i usługi”[92]. To ludzkie osoby są zatem podmiotami tworzącymi ekonomiczne fakty na wolnym rynku i muszą one zdawać sobie sprawę z tego, że „każda decyzja ekonomiczna ma konsekwencje o charakterze moralnym”[93]. Mając na uwadze etyczny wymiar gospodarki, Benedykt XVI pisał: „Społeczeństwo nie powinno się chronić przed rynkiem, tak jakby rozwój tego ostatniego pociągał za sobą *ipso facto* unicestwienie prawdziwie ludzkich stosunków. Jest z pewnością prawdą, że rynek może być ukierunkowany negatywnie, nie dlatego, że taka jest jego natura, ale dlatego, że pewna ideologia może mu taki kierunek nadać. Nie trzeba zapominać, że nie istnieje rynek w czystej postaci. Jego kształt jest odbiciem konfiguracji kulturowych, które go określają i wyznaczają mu kierunek”[94].

Papież odniósł się również do zagadnienia praktycznej realizacji wartości sprawiedliwości. Wskazywał, że chociaż „rynkiem kierują zasady tak zwanej sprawiedliwości wymiennej, […] nauka społeczna Kościoła zawsze niestrudzenie podkreślała znaczenie sprawiedliwości rozdzielczej oraz sprawiedliwości społecznej dla gospodarki rynkowej”[95]. Trudno jest jednak odczytać, co dokładnie ma na myśli Benedykt XVI, pisząc o istotnym wymiarze obu tych typów sprawiedliwości w ekonomii rynkowej. Papież wspomina jedynie, że rynek kierujący się wyłącznie sprawiedliwością wymienną nie prowadzi do jedności społecznej i nie tworzy relacji zaufania między ludźmi, tak ważnej

[88] Tamże, nr 40. Por. J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 36.
[89] B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 41. Por. J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 32.
[90] B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 63.
[91] Tamże, nr 35.
[92] Tamże.
[93] Tamże, nr 37.
[94] Tamże, nr 36.
[95] Tamże, nr 35.

przecież dla funkcjonowania rynku[96]. Realizacja sprawiedliwości rozdzielczej oraz społecznej jest zatem zadaniem państwa oraz instytucji publicznych i samorządowych, które odpowiedzialne są za niwelowanie różnic poziomów życia obywateli i powinny tę odpowiedzialność realizować poprzez udzielanie świadczeń materialnych bądź edukacyjnych.

W encyklice *Caritas in veritate* Benedykt XVI sformułował nowe dla społecznego nauczania Kościoła pojęcie „binomium rynek–państwo". Pojęcie to odnosi się do sposobu myślenia, w którym prywatnemu przedsiębiorcy typu kapitalistycznego przeciwstawiana jest „dyrekcja państwowa"[97]. Tymczasem „kiedy logika rynku oraz logika państwa znajdują porozumienie, by zachować monopol 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"[98]. „Wyłączne binomium rynek–państwo niszczy współżycie społeczne"[99] – pisze Papież. Aby odbudować w społeczeństwie postawy solidarności i bezinteresowności, a więc reanimować owo „współżycie społeczne", trzeba w obszarze lokalnym oraz globalnym rozwijać działalność ekonomiczną z „elementami darmowości i komunii"[100]. Taka działalność powstaje na „terenie społeczeństwa obywatelskiego"[101] z „inicjatyw konfesyjnych i niekonfesyjnych"[102]. Benedykt XVI naucza zatem: „Obok nastawionego na zysk przedsiębiorstwa prywatnego oraz różnego rodzaju przedsiębiorstw publicznych muszą mieć możliwość powstawania i działalności organizacje produkcyjne, które mają służyć wzajemnej pomocy i celom społecznym"[103].

Warto w tym kontekście wspomnieć, że organizacje gospodarcze działające w Polsce oraz w świecie w postaci spółdzielni lub przedsiębiorstw społecznych mają na celu przede wszystkim rozwiązywanie problemów socjalnych. Zatrudniają zatem ludzi bezdomnych, byłych więźniów i osoby niepełnosprawne, uczą konkretnych zawodów i pomagają w sprawach mieszkaniowych. Osiąganie zysków postrzegane jest w tych przedsiębiorstwach jako cel podporządkowany rozwiązywaniu problemów socjalnych. Organizacje te, które ekonomiści, socjologowie oraz sami ich twórcy określają mianem ekonomii społecznej, niewątpliwie urzeczywistniają wartości, o jakich pisze Be-

[96] Por. tamże.
[97] Tamże, nr 41.
[98] Tamże, nr 39.
[99] Tamże.
[100] Tamże.
[101] Tamże, nr 60.
[102] Tamże, nr 37.
[103] Tamże, nr 38.

nedykt XVI: solidarność pracowniczą, bezinteresowność menedżerów i twórców spółdzielni, a także podmiotowe uczestnictwo wszystkich pracowników w funkcjonowaniu przedsiębiorstwa. Głoszony jest też pogląd, że organizacje tworzące ekonomię społeczną w Polsce należą do gospodarczej formy społeczeństwa obywatelskiego[104].

W kwestii kapitału pochodzącego z zysków przedsiębiorstwa Benedykt XVI negatywnie oceniał spekulacje finansowe i krótkotrwałe lokowanie zysku w celu jego pomnażania[105]. Wskazywał, że kapitał należy przede wszystkim inwestować w rozwój gospodarki w środowisku, w którym działa przedsiębiorstwo („w miejscu, w którym został wytworzony"[106]). Tymczasem w dobie gospodarki globalnej mamy do czynienia z „delokalizacją działalności produkcyjnej"[107]. Pierwszy ze sposobów jej realizacji, który Papież ocenia negatywnie, polega na wykorzystaniu kapitału w nowym miejscu, aby „wyzyskać społeczność lokalną, nie wnosząc prawdziwego wkładu w stworzenie mocnego systemu produkcyjnego i społecznego, który stanowi nieodzowny czynnik trwałego rozwoju"[108]. Drugi sposób wykorzystania kapitału w krajach potrzebujących rozwoju spełnia wymienione przez Papieża warunki działania godziwego i wówczas „delokalizacja […], związana z inwestycjami i formacją, może być dobrą rzeczą dla ludności kraju, który ją przyjmuje"[109].

Benedykt XVI stwierdzał, że międzynarodowy rynek kapitałów oferuje wolność działania i w związku z tym w środowisku menedżerów, którzy kierują zarówno przebiegiem delokalizacji kapitałów, jak i tworzeniem przedsiębiorstw w innych krajach i społecznościach lokalnych, powinna kształtować się świadomość większej odpowiedzialności społecznej przedsiębiorstwa za pracowników, klientów i dostawców oraz za „wspólnotę", w której działają. Papież pisze: „W epoce globalizacji działalność ekonomiczna nie może abstrahować od darmowości, która krzewi i umacnia solidarność oraz odpowiedzialność za sprawiedliwość i dobro wspólne w różnych podmiotach i odgrywających główne role osobach"[110]. Postulaty te jako kryterium etyczne są rezultatem akceptacji wartości „jedności rodziny ludzkiej"[111], która jest faktem „kulturowym"[112]. Jeśli pojmować procesy globalizacji w sensie deterministycznym, wyłącznie materialnym, zanika świadomość jej aspektów etycznych

[104] Zob. W. K a c z o c h a, J. S i k o r a, *Gospodarcze społeczeństwo obywatelskie – podmioty ekonomii społecznej*, w: „Studia Oeconomica Poznaniensia" 3(2015) nr 7, s. 57-71.

[105] B e n e d y k t XVI, dz. cyt., nr 65.

[106] Tamże, nr 40.

[107] Tamże.

[108] Tamże.

[109] Tamże.

[110] Tamże, nr 38.

[111] Tamże, nr 42.

[112] Tamże.

i kulturowych, a tym samym „tracimy kryteria jej oceny i ukierunkowania”[113]. Tymczasem „prawda o globalizacji jako procesie i jej fundamentalne kryterium etyczne opierają się na jedności rodziny ludzkiej i na jej rozwoju w stronę tego, co dobre”[114].

Łatwo zauważyć, że w omówionym tu nauczaniu Benedykta XVI brakuje odniesień do konkurencji na wolnym rynku. Papież przedstawił ogólną charakterystykę społeczeństw oraz ich rozwoju, w tym rozwoju gospodarczego oraz wolnego rynku w ramach globalizacji gospodarczej – i dlatego pominął kwestie szczegółowe, jak zasady etycznej konkurencji czy zasady i normy regulujące działania podmiotów gospodarczych na wolnym rynku.

Stanowisko katolickie, które określiłem mianem solidarystycznego, jest niewątpliwie akceptowane przez licznych przedstawicieli środowiska menedżerów bez względu na ich zaangażowanie religijne. Niektórzy spośród nich postrzegają encyklikę Benedykta XVI jako swoistą instrukcję kierowania przedsiębiorstwem, zalecającą przede wszystkim podmiotowe traktowanie pracowników, przeznaczanie zysku na tworzenie miejsc pracy, sprawiedliwe wynagradzanie pracowników czy unikanie wyrządzania szkód ekologicznych.

*

Głównym celem obecnych rozważań było przedstawienie odpowiedzi – formułowanych w obrębie pięciu stanowisk teoretycznych – na pytania dotyczące usytuowania etyki w ramach wolnego rynku. Opisując założenia teoretyczne, etyczne i teologiczne fundujące poszczególne stanowiska, starałem się wskazać na ogólniejsze podstawy proponowanych w nich szczegółowych rozstrzygnięć etycznych i czyniłem to w myśl przekonania, że etyka normatywna z takich właśnie założeń się wywodzi. We wszystkich omówionych stanowiskach z wyjątkiem „separatystycznego” przyjmuje się, że gospodarka, w tym wolny rynek, stanowi integralny element życia społecznego – inaczej mówiąc, jest ona czynnikiem społecznego rozwoju, a zatem nie może zachować autonomii wobec wartości i norm moralnych, których zadaniem jest ukazywanie jej celów, do jakich powinna zmierzać.

Za anachroniczne należy zatem uznać stanowisko „separatystyczne”, podobnie jak utylitaryzm w wersji Benthamowskiej. Radykalna autonomia gospodarki oraz norma użyteczności służąca maksymalizacji przyjemności i dopuszczająca instrumentalne traktowanie osób ludzkich pozostają w sprzeczności z holistycznym rozumieniem procesów społecznych oraz z respektowaną

[113] Tamże.
[114] Tamże.

coraz szerzej w społeczeństwach ideą podmiotowego znaczenia każdej osoby w gospodarce i w życiu społecznym.

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 174-189
DOI 10.12887/31-2018-1-121-10

Piotr MASIUKIEWICZ

PIRAMIDY FINANSOWE
Aspekty ekonomiczne oraz etyczne uwarunkowania decyzji klientów

Uświadomienie sobie przez przedsiębiorcę, że prowadzona działalność ma charakter bezprawny oraz naraża klientów na straty, powinno spowodować natychmiastowe złożenie wniosku o upadłość – zgodnie z prawem upadłościowym. Niestety zwykle jednak sytuacja taka jest ukrywana. W obnażaniu prawdy o piramidach finansowych większą rolę mogłyby pełnić media publiczne, ich działania w tym obszarze wydają się bowiem niedostateczne.

Za pierwszą piramidę finansową w historii uważa się założoną w roku 1899 przez nowojorskiego księgowego Williama Millera firmę Franklin Syndicate. Miller pozyskiwał inwestorów, przekonując ich ofertą dziesięcioprocentowego zysku (wypłacanego co tydzień), twierdził też, że ma wyjątkową wiedzę na temat mechanizmów działania systemów finansowych. W krótkim czasie wyłudził milion dolarów (co odpowiadałoby obecnie dwudziestu pięciu milionom dolarów). Po upadłości Franklin Syndicate skazany został na dziesięć lat więzienia, a po wyjściu na wolność nie wrócił do świata finansów[1]. Podręcznikowym przypadkiem stała się natomiast piramida Charlesa Ponziego w Stanach Zjednoczonych[2].

Problem funkcjonowania piramid finansowych mimo wielu negatywnych doświadczeń nie został systemowo rozwiązany w skali międzynarodowej. „Łańcuszek św. Antoniego", „chleb watykański", „schemat Ponziego" lub „piramida finansowa" – każda z tych nazw odnosi się do działalności przestępczej tego samego rodzaju.

Narodowy Bank Polski w następujący sposób charakteryzuje funkcjonowanie piramid: „Mechanizm działania piramid finansowych polega na pozyskiwaniu przez ich założycieli jak największej liczby uczestników, którzy – zachęceni obiecywanymi zyskami – wpłacają im pieniądze. W praktyce rzadko są świadczone usługi finansowe. Organizatorzy piramidy finansowej namawiają zwykle jej uczestników do werbowania kolejnych osób. Z tego

[1] Zob. *Najsłynniejsze piramidy finansowe. Sny o łatwym zysku, które zakończyły się koszmarami*, https://finanse.wp.pl/najslynniejsze-piramidy-finansowe-sny-o-latwym-zysku-ktore-zakonczyly-sie-koszmarami-6115777257932417g.

[2] Por. P. M a s i u k i e w i c z, *Piramidy finansowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 19.

powodu piramidy są z góry skazane na upadek, system wymaga bowiem lawinowego dopływu nowych uczestników, a taka możliwość jest ograniczona”[3]. Federalne Biuro Śledcze (FBI) w Stanach Zjednoczonych zdefiniowało piramidę finansową jako schemat działania, w którym środki finansowe są pozyskiwane od nowo przyjętych osób i wykorzystywane do spłaty zobowiązań wobec wcześniejszych wierzycieli, co służy zniwelowaniu ryzyka podejrzeń ze strony klientów o niewypłacalność instytucji bądź też o nielegalność biznesu[4].

Uwzględniając współczesne zmiany na rynku, proponuję następującą definicję piramidy finansowej: „Jest to działalność przedsiębiorstwa finansowego, polegająca na przyjmowaniu środków finansowych w celu inwestowania z wysoką stopą zwrotu (cel deklarowany); cel ten jednak nie jest realizowany w ogóle lub w dostatecznym stopniu; co powoduje spiralę strat. W okresie funkcjonowania piramidy finansowej wypłaty ekspirującego kapitału i odsetek dokonywane są z bieżących wpłat nowych klientów (inwestorów)”[5]. Definicja ta obejmuje zarówno klasyczne piramidy w rodzaju schematu Ponziego, jak i przedsięwzięcia, które przez pewien czas przynoszą dochody, ale których zyski po tym okresie nie wystarczają na spłatę należności wobec lokatodawców[6]. W powyższych definicjach nie mieści się marketing wielopoziomowy[7].

W ciągu ostatnich dwudziestu lat można zaobserwować znaczny rozwój piramid finansowych, nie tylko w krajach biednych i rozwijających się, ale także wysoko rozwiniętych. Stale też występują czynniki prawne, ekonomiczne i etyczne sprzyjające piramidom i – wbrew tezie Adama Smitha[8] – nieuczciwość ciągle jest opłacalna. Rządy wielu państw nadal nie mogą sobie poradzić z tego rodzaju przestępstwami, mimo że sądy nakładają na ich sprawców wysokie kary pozbawienia wolności, a bankructwa są nagłaśniane.

Celem niniejszego artykułu jest identyfikacja czynników tworzących popyt na produkty finansowe piramid. Analizę skoncentrowano na segmencie klientów detalicznych, by wykazać, że dezaktywacja piramid finansowych przez władze państwowe metodą likwidowania podmiotów zajmujących się podażą jest niewystarczająca i że potrzebne są także skuteczne działania likwidujące popyt na ofertę piramid[9].

---

[3] Hasło „Piramida finansowa”, NBP, Portal edukacyjny, www.nbportal.pl/slownik/pozycje-slownika/piramida-finansowa.

[4] Zob. Federal Bureau of Investigation, *Scams and Safety, Common Fraud Schemes* (w szczególności hasła: „Investment Fraud” i „Ponzi Schemes”), http://www.fbi.gov/scams-safety/fraud.

[5] M a s i u k i e w i c z, dz. cyt. s. 16.

[6] Por. tamże.

[7] Szerzej na temat marketingu wielopoziomowego (MLM) zob. P. L e n a r, *MLM – co to jest?*, www.pawellenar.pl/mlm-co-to-jest-mlm/.

[8] Zob. A. S m i t h, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, S., Jedynak, PWN, Warszawa, 1989.

[9] W pracach badawczych autor wykorzystał kilka metod: analizę literatury, analizę statystyk, panel delficki i analizę przypadków (ang. case study).

NIEBEZPIECZEŃSTWO TRENDU ROZWOJOWEGO

TRENDY MIĘDZYNARODOWE

W wielu krajach pojawiają się naiwni inwestorzy oraz menedżerowie chętni do prowadzenia piramid finansowych, a luki w regulacjach prawnych i niesprawność instytucji państwowych tworzą warunki umożliwiające funkcjonowanie piramid przynajmniej przez pewien czas. Piramida finansowa stanowi typowe oszustwo i w całym cywilizowanym świecie proceder ten jest karalny[10]. Może ona być rezultatem celowego działania ze świadomością ryzyka, w innych przypadkach może dojść do niecelowego ziszczenia się ryzyka popadnięcia w tak zwaną spiralę piramidy finansowej.

Kraje rozwijające się stwarzają – jak się wydaje – szczególnie korzystne warunki dla rozwoju piramid finansowych. W ostatnim dwudziestoleciu w Europie występowały one w takich krajach, jak Albania, Białoruś, Polska, Rosja, Słowacja, Rumunia, Ukraina, ale także w Niemczech i Wielkiej Brytanii. Piramidy pojawiały się w Ameryce Północnej i Południowej, w Afryce i w Chinach (zob. tab. 1)[11]. Niektóre z nich miały zasięg międzynarodowy, na przykład rosyjska piramida MMM działała w Europie Wschodniej i w Indiach[12], a w roku 2014 zidentyfikowano międzynarodową piramidę Unico Invest funkcjonującą w Polsce, Czechach, w Wielkiej Brytanii i na Ukrainie[13].

Największa – według kryterium kapitału inwestycyjnego – piramida na świecie działała kilkanaście lat w USA; był to fundusz Bernard L. Madoff Investment Securities (BLMIS), który zebrał sześćdziesiąt pięć miliardów dolarów od inwestorów z całego świata[14]. O tym, jak trudno jest wyedukować społeczeństwo w kwestii bezpieczeństwa finansowego, świadczy fakt, że po aferze Madoffa w USA pojawiły się kolejne piramidy (zob. tab. 1)[15].

Nowe metody formułowania ofert piramid obejmują między innymi: pełnomocnictwo do lokowania środków, emisję papierów wartościowych, prowadzenie składu celnego czy system wzajemnych darowizn organizowany

---

[10] Por. J.W. W ó j c i k, *Oszustwa finansowe. Zagadnienia kryminologiczne i kryminalistyczne*, Wydawnictwo JWW, Warszawa 2008, s. 277n.

[11] Zob. National Association of Securities Dealers Automated Quotations (NASDAQ), hasło: „Pyramid Scheme: Definition", http://www.nasdaq.com/investing/glossary/p/pyramid-scheme.

[12] Zob. A. L o b z i n a, *MMM Scheme Heads to India*, https://www.rbth.com/articles/2012/08/31/mmm_scheme_heads_to_india_17331.

[13] Zob. M. B u c z e k, *Tysiące ludzi mogło paść ofiarą oszustwa firmowanego nazwą Unico Invest*, http://biznes.interia.pl/finanse-osobiste/news/tysiace-ludzi-moglo-pasc-ofiara-oszustwa-firmowanego-nazwa,2043468,4141.

[14] Zob. E. A r v e d l u n d, *Madoff: The Man Who Stole $ 65 Billion*, Penguin Books, New York 2009.

[15] Por. M a s i u k i e w i c z, dz. cyt., s. 48, 53.

Tab. 1. Piramidy finansowe na świecie (wybrane przykłady)

Nr	Nazwa/kraj	Typ inwestowania	Straty w USD/ euro/GBP w mln	Rok zakończenia działalności	Forma zakończenia działalności
1	FNI/Romania	b.d.	150,00 euro	1996	Upadłość
2	DRFE/Columbia	Prywatne inwestycje	1 000,00 USD	2000	Upadłość
3	Company MMM / Russia	Prywatne inwestycje	1 000,00 USD[1]	1997	Upadłość
4	Investment Funds / Albania[2]	Prywatne inwestycje	1 500,00 USD	1997-1998	Upadłość Proces karny
5	Funds (5) / Slovakia[3]	b.d.	475,00 euro	2002	Upadłość
6	K1 Global and K1 Invest / Germany	Prywatne inwestycje	93,00 USD	2007	Upadłość
7	Investment Funds / Kenia	Inwestycje giełdowe ze środków prywatnych	300,00 euro	2008	Upadłość
8	Business Consulting International / Great Britain	Usługi spedycyjne	115,00 GBP	2008	Upadłość
9	Allen Stanford Fund / USA	Prywatne inwestycje	9 200,00 USD	2008	Upadłość
10	Sarasot IF / USA	Prywatne inwestycje	300,00 USD	2008	Upadłość
11	Capitol Investments / USA	b.d.	880,00 USD	2008	Upadłość
12	Oxford Group Minnesota / USA	b.d	194,00 USD	2009	Upadłość Proces karny
13	ICC Services / Benin	b.d.	150,00 euro	2010	Upadłość
14	Bernard Madoff Fund / USA	Inwestycje giełdowe ze środków prywatnych	65 000,00 USD	2010	Upadłość
15	Company MMM2011 / Russia, Bielarus, Moldova, India	Prywatne inwestycje	b.d.	2012	Upadłość
16	Transindo Jaya Komara / Indonesia	Prywatne inwestycje	630,00 USD	2013	Upadłość
17	Saradha Group / India	Prywatne inwestycje	3 650,00 USD	2013	Upadłość
18	ROSCAs; liczne lokalne stowarzyszenia / China	Prywatne inwestycje i pożyczki członków	b.d.	2010-2013	Likwidacja
19	Rex Venture Group / USA	b.d.	600,00 USD	2012	Likwidacja
20	MRI/Edwin Funijaga / USA, Japan	Prywatne inwestycje	800,00 USD	2013	Likwidacja
21	Amber Gold s.zoo / Polska	Inwestycje w złoto i linie lotnicze	220,00 USD	2013	Upadłość Proces karny
22	Unico Invest / Europe	Inwestycje prywatne	1 000,00 USD[4]	2014	Dochodzenie
23	Alphapool/Niemcy	Inwestycje giełdowe	10,00 euro	2016	Upadłość Proces karny
24	Horcus Investment Group SA / Polska	Inwestycje prywatne	10,00 USD[4]	2017	Dochodzenie

Opis: [1] Szacunkowa kwota ok. 5 mld rubli uzyskanych od 5 milionów klientów; [2] Fundusze: Sude, Populi, Kamberia, Xhaferri, Gjalliaca, Vefa; [3] Fundusze: Horizont, Drukos, Slovakia, Sas, P.M.G; [4] dane szacunkowe.

Źródło: Opracowanie własne (por. P. Masiukiewicz, *Piramidy finansowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 48, 53; M. Wyrzychowski, *Bonofa raz jeszcze. Niemcy uderzyli w piramidy finansowe*, http://www.networkmagazyn.pl/bonofa_raz_jeszcze_niemcy_uderzyli_w_piramidy_finansowe; J. Russell, *Ponzis, Pyramids and Bubbles: An Introduction to Financial Fraud*, https://www.slideshare.net/rnja8c/ponzis-pyramids-and-bubbles; *Zespół prokuratorów ws. „piramidy" Horcus Investment Group Group*, www.pb.pl/zespol-prokuratorow-ws-piramidy-horcus-investment-group-869229).

poprzez firmę, która prowadzi piramidę. Stosowane są nawet tak wysublimowane oferty, jak okresowy wykup miejsca na portalu reklamowym (na przykład FutureNet i FutureAdPro w USA)[16]. Organizatorzy piramid nieustannie poszukują ich nowych modeli, by ominąć istniejące regulacje prawne.

Szacunek strat ekonomicznych i społecznych poniesionych w wyniku bankructw piramid finansowych często trudny jest do przeprowadzenia, brak bowiem prac metodologicznych w tym zakresie, a w praktyce występuje na przykład kategoria strat w wyniku efektu domina (ang. contagion effect).

Do strat ekonomicznych w skali gospodarki, do których dochodzi w wyniku działalności piramid, należy zaliczyć: koszty procesów upadłościowych; utratę kapitału przez inwestorów indywidualnych i instytucjonalnych oraz upadłość konsumencką; straty podatkowe budżetu państwa; możliwy efekt domina oraz zagrożenie stabilności finansowej; możliwy wpływ na rozwój „czarnego rynku" lokat.

Do podstawowych konsekwencji społecznych upadku piramidy należą: utrata oszczędności życia przez wielu inwestorów (lokatodawców), nakłanianie inwestorów do podejmowania ryzyka, samobójstwa inwestorów, utrata zaufania społecznego do władz państwowych, obniżenie zaufania do sektora bankowego i sektora parabanków – także prowadzących uczciwą działalność, możliwe protesty społeczne i panika klientów innych podmiotów finansowych[17].

Wielkie koszty społeczne jednoczesnego upadku sześciu piramid poniosła na przykład Albania (w rozruchach społecznych straciło życie półtora tysiąca osób, upadł rząd i parlament).

Jest oczywiste, że piramidy finansowe stale zagrażają bezpieczeństwu finansowemu. Wysokie koszty społeczne ich bankructw stanowią uzasadnienie szybkich i zdecydowanych działań organów państwa. Działania te stanowią też ważny element poprawy bezpieczeństwa finansowego gospodarstw domowych. Zarówno w zielonej księdze Unii Europejskiej[18], jak i w raporcie Saïda El Khadraouiego na temat parabanków przygotowanym dla Parlamentu Europejskiego brak jest jednak szerszego odniesienia się do zjawiska piramid[19]. Także w raporcie dla Komisji Europejskiej *European Financial Stability and Integration* z roku 2014 brak jest odniesienia się do tego problemu, co nale-

[16] Zob. *FutureNet (FutureAdPro) i TheAdsTeam to e-biznes przyszłości czy piramidy finansowe?*, http://getpaid20.pl/piramidy-finansowe/futurenet-futureadpro-jako-przyklad-piramidy-finansowej/.

[17] Zob. P. M a s i u k i e w i c z, *Pyramids Scheme – A Continuum to Value Destruction*, „Prakseologia i Zarządzanie. Zeszyty Naukowe TNP" 2016, nr 1, s. 24-34.

[18] Zob. Komisja Europejska, *Zielona księga. Równoległy system bankowy*, COM (2012), 102 final, 19 III 2012, http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2009_2014/documents/com/com_com(2012)0102_/com_com(2012)0102_pl.pdf.

[19] Zob. S. E l K h a d r a o u i, *Draft Report in Shadow Banking*, European Parliament–European Commission, Brussels 2012.

ży ocenić negatywnie[20]. Zjawisko tworzenia piramid dotyczy wielu krajów i dlatego potrzebne jest wyraźne stanowisko Komisji Europejskiej i European Shadow Financial Regulatory Committee (ESFRC).

Wydaje się, że pomimo upadłości BLMIS i wysokiej kary dla Madoffa długi okres bezkarnego działania tej firmy w Stanach Zjednoczonych zachęcił przedsiębiorców w innych krajach do tworzenia piramid. Zwłaszcza że poza USA kary stosowane za ich przestępcze prowadzenie były dość niskie[21]. Świadczy o tym powstawanie po upadłości BLMIS nowych piramid między innymi w Japonii, Polsce, Rosji, Wielkiej Brytanii, a nawet w USA. Również organizacje międzynarodowe nie wyciągnęły wniosków z tych faktów i nie podjęły właściwych działań.

POLSKIE PIRAMIDY

W Polsce co roku identyfikowanych jest kilkanaście nowych piramid finansowych. W ostatnich latach nastąpiła dywersyfikacja metod ich tworzenia (na przykład poprzez nowy rodzaj działalności w zakresie obrotu papierami wartościowymi lub poprzez system darowizn), której towarzyszy bardzo duży wzrost liczby ostrzeżeń publicznych wystosowanych przez Komisję Nadzoru Finansowego (zob. tab. 2). Komisja ta prowadziła także akcje uświadamiania klientów.

Największą polską piramidą była Amber Gold spółka z ograniczoną odpowiedzialnością, szeroko opisywana w mediach i analizowana w publikacjach naukowych (zob. tab. 1).

Prokuratura zajmuje się wyjaśnianiem sprawy Horcus Investment Group Spółka Akcyjna w Warszawie, kolejnej piramidy finansowej, która w ostatnich latach wyłudziła od siedmiuset osób co najmniej trzydzieści pięć milionów złotych, reklamując zyskowne inwestycje. Prokurator krajowy powołał specjalną grupę, która prowadzi śledztwo w tej sprawie[22]. Firma Horcus od grudnia 2014 roku zajmowała się emisją obligacji. Według opinii prokuratury osoby wchodzące w skład zarządu spółki oraz osoby faktycznie kierujące jej działalnością wprowadzały obligatariuszy w błąd co do zamiaru wypłaty odsetek oraz wykupu obligacji. Podawano także nieprawdziwe dane dotyczące stanu majątkowego firmy oraz realizowanych przez nią inwestycji. Jej właściciel został aresztowany.

---

[20] Zob. European Commission, *European Financial Stability and Integration*, Internal Market and Services, Brussels, April, 2018.

[21] Por. M a s i u k i e w i c z, *Piramidy finansowe*, s. 70, 74.

[22] Zob. Polska Agencja Prasowa, *Zespół prokuratorów ws. „piramidy" Horcus Investment Group*, www.pb.pl/zespol-prokuratorow-ws-piramidy-horcus-investment-group-869229.

Tab. 2. Liczba ostrzeżeń publicznych KNF dotyczących potencjalnych i istniejących piramid finansowych oraz innych pozaprawnych przedsięwzięć

Lp.	Naruszenia regulacji prawnych w 2017 r. (IV kw.)	Liczba ostrzeżeń / %
1	Ustawa Prawo bankowe	74
2	Ustawa o obrocie instrumentami finansowymi (art. 178)	76
3	Ustawa o obrocie instrumentami finansowymi (art. 79)	2
4	Ustawa o funduszach inwestycyjnych	8
5	Ustawa o ofercie publicznej i warunkach wprowadzania instrumentów finansowych do zorganizowanego systemu obrotu oraz o spółkach publicznych	14
6	Ustawa o giełdach towarowych	1
7	Ustawa o działalności ubezpieczeniowej i reasekuracyjnej	4
8	Ustawa o pośrednictwie ubezpieczeniowym	3
x	Liczba ostrzeżeń w 2017 r.	182
x	Liczba ostrzeżeń w 2014 r.	69
x	Liczba ostrzeżeń w 2013 r.	33
x	Dynamika w %; 2017 r. / 2013 r.	551,5

Źródło: Opracowanie własne na podstawie *Listy ostrzeżeń publicznych KNF* (zob. Komisja Nadzoru Finansowego, *Lista ostrzeżeń publicznych KNF*, https://www.knf.gov.pl/dla_konsumenta/ostrzezenia_publiczne).

Trudności w identyfikowaniu i kontroli piramid przez organy ścigania wynikają miedzy innymi z faktu, że niektóre z nich rejestrowane są poza granicami kraju. Piramidy funkcjonujące w Polsce rejestrowane były między innymi na Cyprze, w Hong Kongu, Nowej Zelandii, Republice Zielonego Przylądka oraz w USA (łącznie szesnaście przypadków). Firmą zagraniczną, wobec której w roku 2017 zgłoszono do prokuratury zarzuty z tytułu prowadzenia działalności bankowej bez zezwolenia, był Atlantic Global Asset Management SA z siedzibą w Republice Zielonego Przylądka.

Polski Komitet Stabilności Finansowej (KSF) kilkakrotnie zajmował się piramidami; efektem był raport o Amber Gold oraz zmiany regulacji prawnych.

MARKETING POZORÓW

KREOWANIE POTRZEB

Przez marketing pozorów należy rozumieć instrumenty promocji (w tym reklamy) oparte na faktach przyszłych (myśleniu życzeniowym), na faktach incydentalnych (polegające na roztaczaniu iluzji) oraz na faktach fałszywych (na przykład prowadzenie kreatywnej księgowości). Na takich podstawach menedżerowie piramid finansowych konstruują zwykle strategie marketingowe.

Specjaliści od reklamy – zdaniem George'a A. Akerlofa i Roberta J. Shillera – wykorzystują słabości klientów, a szczególnie ich podatność na perswazję i „naciąganie". Manipulacje marketingowe stale obecne są na rynku[23]. Robert B. Cialdini przeanalizował metody i przykłady perswazji oraz manipulacji stosowanych wobec klientów detalicznych, a także sformułował zasadę, że „aby coś pokochać, wystarczy pomyśleć, że możemy to stracić"[24]. W przypadku piramid tym, co można stracić, jest okazja uzyskania wysokiej stopy zwrotu, a żądza zysku powoduje u klientów tak zwane migotanie racjonalnych oczekiwań.

Firmy prowadzące piramidy finansowe posługują się dość skutecznym „marketingiem pozorów". Nieuczciwe praktyki reklamowe i błędne informacje są powszechne bez względu na to, czy wykorzystywane są w marketingu publicznym, czy też w tak zwanym szeptanym marketingu (ang. word of mouth advertising). Do działań kreujących popyt należały między innymi: prezentowanie solidności firmy, niekiedy posługiwanie się logo „Rzetelna Firma", oferowanie wysokiej stopy zwrotu z zainwestowanego kapitału, wypowiadanie się specjalistów z firmy jako „guru finansów", oferowanie bezpłatnego udziału w eventach, grach komputerowych i innych atrakcji, publikowanie wywiadów z klientami, którzy dzięki inwestycji uzyskali wysoki zwrot środków, publikowanie fałszywych sprawozdań finansowych, koncentracja działań na wybranych grupach społecznych lub zawodowych.

Przykładem funkcjonowania w określonym środowisku (w tym przypadku głównie żydowskim) była działalność funduszu inwestycyjnego BLMIS Bernarda Madoffa w USA. W wyniku przeprowadzonej analizy amerykańska Komisja Papierów Wartościowych określiła ten proceder jako oszustwo w oparciu o więzi społeczne (ang. affinity fraud)[25].

Nowym instrumentem marketingowym, wykorzystywanym także w Polsce, jest angażowanie tak zwanych naganiaczy do podpisywania umów z firmami prowadzącymi piramidy. Są to zwykle młodzi ludzie (za podpisanie umowy oferujący nawet usługi seksualne), którzy działają podczas szkoleń wyjazdowych, eventów, spotkań jubileuszowych i podobnych wydarzeń[26].

Wydaje się, że regulacje prawne dotyczące nieuczciwej reklamy są niewystarczające, a penalizacja tego typu przestępstw na szkodę klientów jest niedostateczna[27].

---

[23] Por. G.A. A k e r l o f, R.J. S h i l l e r, *Złowić frajera. Ekonomia manipulacji i oszustwa*, tłum. Z. Matkowski, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego, Warszawa 2017, s. 50.

[24] R.B. C i a l d i n i, *Influence: The Psychology of Persuasion*, Harper Collins, New York 2007, s. 204 (tłum. fragm. – P.M.).

[25] Por. P. M a s i u k i e w i c z, *Pyramids Scheme – Growing Global Problem*, „Ekonomika i Organizacja Przedsiębiorstwa" 2016, nr 8(799), s. 106.

[26] Zob. *Naganiają na piramidy finansowe i nie widzą nic w tym złego*, https://www.fakt.pl/pieniadze/finanse/naganiaja-na-piramidy-finansowe-i-nie-widza-w-tym-nic-zlego/gj1lr6t.

[27] Zob. P. M a s i u k i e w i c z, *Consumer Protection in Financial Services: Prices Area*, „Eureka: Social and Humanities" 2016, nr 4, s. 16-22.

INWESTYCJA W AKTYWO NIEISTNIEJĄCE ANALIZA PRZYPADKU

Chciwość i bazowanie na ludzkiej naiwności stanowią podłoże marketingu produktów finansowych, które jeszcze nie istnieją, lecz mają zostać wytworzone w przyszłości.

Firmy NetLeaders oraz CL Singapore w Singapurze (właścicielem ich obu jest firma Shell Ltd z Dubaju) reklamują inwestycję, która ma polegać na zakupie licencji na wytwarzanie kryptowaluty DasCoin, i obiecują szybkie, wysokie zyski. Namawiają też osoby, które już zainwestowały w DasCoin, aby zachęciły do tego innych (otrzymując wynagrodzenie za pozyskanie nowych inwestorów). Kryptowaluta DasCoin nie istnieje, organizatorzy procederu zapowiadali rozpoczęcie jej emisji (tak zwanego wydobycia). Naganiacze inwestycji w DasCoin oferują wysokie zyski z zakupu licencji na wytworzenie nowej waluty, a jako przykład sukcesu takich działań wskazują bitcoin i sugerują, by nie przegapić okazji uzyskania znacznych korzyści finansowych.

Ponieważ nie wiadomo, czym jest DasCoin, konsumenci wpłacają pieniądze na aktywo, które faktycznie nie istnieje[28]. W roku 2017 Komisja Nadzoru Finansowego poinformowała Urząd Ochrony Konkurencji i Konsumentów, że zachęcanie do inwestycji w DasCoin może wprowadzać konsumentów w błąd i stanowić nieuczciwą praktykę rynkową poprzez zakładanie i prowadzenie systemu promocyjnego typu piramidy o zasięgu międzynarodowym. Prezes UOKiK zawiadomił prokuraturę o możliwości popełnienia przestępstwa[29]. Międzynarodowy zasięg kilkuletniej działalności prowadzonej przez firmy NetLeaders oraz CL Singapore ujawnia słabość regulacji prawnych oraz nieskuteczność współpracy międzynarodowej w zakresie przeciwdziałania piramidom finansowym.

CZYNNIKI KREACJI POPYTU KLIENTÓW DETALICZNYCH

CZYNNIKI EKONOMICZNE

Źródła sukcesu piramid finansowych należy upatrywać w czynnikach prawno-ekonomicznych i behawioralnych. W ujęciu makroekonomicznym do tych pierwszych należą: luki w regulacjach prawnych, niedostateczny nadzór finansowy i niewystarczająca ochrona konsumenta oraz brak szybkiej reakcji organów wymiaru sprawiedliwości. Ważnym czynnikiem kreacji popytu mogą

[28] Zob. Urząd Ochrony Konkurencji i Konsumentów, *„Inwestycje" alternatywne i piramidy finansowe. Uważaj – oszustwo*, https://uokik.gov.pl/aktualnosci.php?news_id=13844.

[29] Zob. Prokuratura Okręgowa w Warszawie, sygn. akt PO 5 Ds. 33.2017.

być niskie stopy procentowe na rynku, które występują od kilku lat w Unii Europejskiej i USA[30].

W ujęciu mikroekonomicznym czynniki kreowania popytu gospodarstw domowych na tego typu lokaty obejmują szybko rosnące potrzeby konsumpcyjne i inwestycyjne, niskie dochody bieżące, nieumiejętność długoterminowego oszczędzania, niską stopę zwrotu oferowaną w tak zwanych regulowanych i nadzorowanych instytucjach finansowych, potrzebę szybkiego poprawienia statusu materialnego oraz inne czynniki specyficzne, w tym behawioralne[31].

Do specyficznych czynników kreujących popyt gospodarstw domowych na produkty z obszaru działalności piramid zaliczyć można między innymi wykluczenie finansowe, „pranie pieniędzy", nieudokumentowane źródła dochodów (takie środki lokowali na przykład klienci Amber Gold).

Tab. 3. Czynniki popytu w przypadku klientów detalicznych

Lp.	Jakie czynniki kreują popyt klientów detalicznych na lokaty w prywatnych firmach prowadzących piramidy finansowe? (zaznaczenie max. 3 odpowiedzi) N = 82	Odpowiedzi w %
1	Znacznie wyższe niż w bankach i funduszach inwestycyjnych stopy zwrotu	86,6
2	Brak dostępu do sieci detalicznej banków	2,4
3	Posiadanie wolnych środków finansowych, ale z nieudokumentowanych źródeł	26,8
4	Asymetria informacji (niedoinformowanie o ryzyku i regulacjach w tym obszarze)	57,3
5	Nadmierna skłonność klientów do ryzyka	4,8
6	Charyzma lub wcześniej zdobyty autorytet właściciela/menedżera zapewniające zaufanie klientów	8,5
7	Skuteczny marketing firmy	46,3
8	Zachowania stadne spowodowane przykładem/namową środowiska (np. rekomendacje rodziny, znajomych)	39,0
9	Inne	2,4

Źródło: Opracowanie własne (por. Masiukiewicz, *Piramidy finansowe*, s. 72).

Podstawową determinantą popytu na produkty depozytowe w piramidach finansowych jest wysoka stopa zwrotu z inwestycji. Właściciele przedsiębiorstw prowadzących piramidy odnoszą sukcesy w zakresie pozyskiwania klientów dzięki lukom w regulacjach prawnych, skuteczności marketingu (o czym była już mowa) i heurystykom inwestorów. W badaniu przeprowadzonym przez autora niniejszego artykułu metodą delficką[32] respondenci za

[30] Zob. T. H a r d y k, *Piramidy finansowe w Polsce i USA – jak wyglądają i czym się charakteryzują*, https://strefainwestorow.pl/artykuly/20170704/piramidy-finansowe.

[31] Por. M a s i u k i e w i c z, *Piramidy finansowe*, s. 54n.

[32] Szerzej na temat tego badania: por. tamże, s. 71-74.

pierwszoplanowy czynnik popytu uznali jednak stopy zwrotu znacznie wyższe niż w bankach i funduszach inwestycyjnych (87% odpowiedzi). Na drugim miejscu ze względu na liczbę wskazań znalazła się asymetria informacji w relacji klient–firma, czyli niedoinformowanie klienta w kwestii ryzyka i regulacji w tym obszarze (57% wskazań), na trzecim zaś skuteczny marketing firm prowadzących piramidy (zob. tab. 3). Aż 52% respondentów uważało, że kontrola organów państwa nad zjawiskiem piramid finansowych w gospodarce jest niedostateczna.

Zmiany regulacji prawnych w celu zapewnienia efektywności działań organów państwa, stworzenie systemu monitoringu krajowego i międzynarodowego, edukacja finansowa i ostrzeżenia publiczne ze strony nadzoru finansowego stanowią podstawowe instrumenty dezaktywacji piramid finansowych, instrumenty te należy jednak wykorzystywać bardziej skutecznie.

WAŻNIEJSZE UWARUNKOWANIA PRAWNE

W polskim ustawodawstwie brak jest wyraźnej definicji piramid finansowych oraz regulacji zabraniającej tworzenia tego rodzaju struktur. Wzorem mogą być jednak rozwiązania przyjęte na przykład w Hiszpanii czy w Niemczech, a także w innych krajach. Piramidy przybierają formę różnych produktów finansowych (zakazanych jedynie ze względu na procedury ich świadczenia – na przykład bez licencji), stąd też odnosi się je do istniejących już definicji i regulacji ustawowych poszczególnych produktów. Nie obejmuje to jednak wszystkich możliwości tworzenia piramid pojawiających się na światowych rynkach, na przykład podejmowania w tym celu niepublicznej emisji akcji (jak miało to miejsce w Rosji).

Wprowadzenie uczestników piramidy finansowej w błąd co do faktycznego mechanizmu funkcjonowania takiej struktury w celu skłonienia ich do wniesienia środków finansowych może natomiast wyczerpywać znamiona przestępstwa (oszustwa) określonego w paragrafie pierwszym artykułu 286. Kodeksu karnego[33]. Nieumieszczenie przez organizatora w dokumentacji instrumentu finansowego informacji, które mają istotne znaczenie dla nabywającego, wyczerpuje znamiona przestępstwa z artykułu 311. Kodeksu karnego[34].

W walce z piramidami finansowymi stosowany jest artykuł 171. prawa bankowego, stwierdzający, że „kto bez zezwolenia prowadzi działalność po-

[33] Zob. *Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Przepisy wpowadzające Kodeks karny*, Dz.U. 1997, nr 88, poz. 524, art. 286 (zob. też: Lex Lege, *Art. 286. Oszustwo*, https://www.arslege.pl/oszustwo/k1/a326/).

[34] Zob. *Ustawa z dnia 23 sierpnia 2007 r. o przeciwdziałaniu nieuczciwym praktykom rynkowym*, Dz.U. 2007, nr 171, poz. 1206, art. 4.

legającą na gromadzeniu środków pieniężnych innych osób fizycznych, osób prawnych lub jednostek organizacyjnych niemających osobowości prawnej, w celu udzielania kredytów, pożyczek pieniężnych lub obciążania ryzykiem tych środków w inny sposób, podlega grzywnie do 5 000 000 złotych i karze pozbawienia wolności do lat 3"[35]. Pojęcie „gromadzenie" jest nieprecyzyjne. Twórcy piramid w ramach kreatywnej księgowości tworzą nowe produkty depozytowe, by ominąć ten przepis; stosują na przykład umowę pożyczki albo użyczenia środków, albo też przyjęcia ich w komis (na przykład złota – jak w przypadku Amber Gold) w celu sprzedaży z odroczoną zapłatą, a nawet emitują papiery wartościowe[36].

Ustawa o przeciwdziałaniu nieuczciwym praktykom rynkowym stwierdza (w artykule 4, ustęp 1), niestety dość ogólnie, że „praktyka rynkowa stosowana przez przedsiębiorców wobec konsumentów jest nieuczciwa, jeżeli jest sprzeczna z dobrymi obyczajami i w istotny sposób zniekształca lub może zniekształcić zachowanie rynkowe przeciętnego konsumenta przed zawarciem umowy dotyczącej produktu, w trakcie jej zawierania lub po jej zawarciu"[37].

UWARUNKOWANIA BEHAWIORALNE POPYTU W PRZYPADKU KLIENTÓW DETALICZNYCH

Duże znaczenie dla powstania i funkcjonowania piramid finansowych mają czynniki behawioralne[38]. Należą do nich między innymi: wpływ autorytetów na decyzje klientów, heurystyki inwestorów (w tym nadmierna skłonność do ryzyka, zachowania stadne i podatność na reklamę, wiara w nieomylność), asymetria informacji oraz dysfunkcjonalne efekty księgowości mentalnej (zob. tab. 3)[39]. Utrata zaufania do systemu bankowego (kryzys) także może być kreatorem popytu.

Kreowanie popytu gospodarstw domowych na tego typu lokaty następuje w wyniku wielu czynników behawioralnych, to znaczy tkwiących w osobowości (takich, jak siła potrzeb finansowych, brak świadomości ryzyka, heurystyki

[35] *Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. – Prawo bankowe*, Dz.U. 1997, nr 140, poz. 939, art. 171, punkt 1.

[36] Zob. P. M a s i u k i e w i c z, *Piramidy finansowe a bezpieczeństwo gospodarstw domowych*, „Kurier Finansowy" 2014 nr 2, s. 22-24.

[37] *Ustawa z dnia 23 sierpnia 2007 r. o przeciwdziałaniu nieuczciwym praktykom rynkowym*, art. 4, punkt 1.

[38] Zob. R. K o p p e l, *Inwestowanie a racjonalny umysł. Podejmuj racjonalne decyzje w nieracjonalnym świecie inwestowania*, tłum. K. Potocka, CeDeWu.pl, Warszawa 2012.

[39] Zob. J. H s u, M. M o r o z, *Shadow Banks and the Financial Crisis of 2007-2008*, w: *The Banking Crisis Handbook*, red. G.N. Gregoriou, CBR Press, Boston 2010, s. 39-56; K o p p e l, dz. cyt.

w myśleniu – jako grupa czynników behawioralnych ryzykownych decyzji, migotanie racjonalnych oczekiwań, łatwowierność czy nadmierne zaufanie do marketingu szeptanego) oraz w wyniku wysokiego zaufania do marketingu pozorów, niskiego natomiast zaufania do giełdy papierów wartościowych i banków; wreszcie znaczenie ma także asymetria informacji klient–instytucja.

Zdaniem Bartłomieja Dzika i Tadeusza Tyszki zasób posiadanych informacji i wybór koszyka informacji w związku z procesem decyzji inwestycyjnych podejmowanych w gospodarstwie domowym bywa ograniczany w wyniku następujących działań: świadomego ograniczania możliwości wyboru poprzez wykluczenie pewnych rodzajów aktywności, poniesienia dodatkowych kosztów wskutek zmiany preferencji działań, powodowania opóźnień przez stworzenie różnicy między momentem powstania potrzeby a fizyczną możliwością jej zaspokojenia (na przykład potrzeby inwestowania oszczędności), ograniczeń w dopływie informacji (takich, jak koszty informacji, szumy informacyjne, niezrozumienie informacji czy brak dostępu do nich), wzbudzania emocji, które stają się motywatorem działania (na przykład preferowania „niepowtarzalnej okazji"), ustanawiania nagród za podtrzymanie preferencji[40].

Skuteczność zdobywania i weryfikacji informacji wiąże się oczywiście z poziomem edukacji finansowej osób prowadzących gospodarstwa domowe.

Możliwości kształtowania czynników behawioralnych w dużych grupach społecznych są ograniczone, ale realne. Do instrumentów dezaktywacji kanału behawioralnego należą: publikowanie oficjalnego stanowiska władz państwowych, w tym listy ostrzeżeń, wykorzystanie opinii autorytetów naukowych i moralnych, reagowanie przez instytucje ochrony konsumenta w formie sprostowań błędnych informacji i analiz w mediach oraz w przekazach reklamowych, ograniczanie dysfunkcji wyobraźni ekonomicznej klientów (między innymi poprzez edukację finansową osób prowadzących gospodarstwa domowe), wykorzystanie mechanizmów społecznej autoregulacji zachowań[41].

Należy zauważyć, że w gospodarstwach domowych podejmowanie decyzji ma często charakter zbiorowy, a nakładają się na nie między innymi: efekt konfliktu (w tym moralnego), efekt ustępstwa, stereotypy roli i rozdział majątkowy[42].

Wydaje się, że okresowe analizy siły czynników behawioralnych oraz większa edukacja finansowa klientów staną się niezbędnymi działaniami prewencyjnymi, zasługują zatem na dalsze badania.

---

[40] Por. B. D z i k, T. T y s z k a, *Czy zachowania ludzi są racjonalne?*, w: *Psychologia ekonomiczna*, red. T. Tyszka, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk, 2004, s. 69n.

[41] Por. M a s i u k i e w i c z, *Piramidy finansowe*, s. 123n.

[42] Por. G. W ą s o w i c z - K i r y ł o, *Psychologia finansowa. O pieniądzach w życiu człowieka*, Difin, Warszawa 2008; K o p p e l, dz. cyt. s. 103-115.

ETYKA A SIŁA INERCJI MORALNEJ KLIENTÓW

Jak podkreśla Aldona Zawojska, nadal aktualna pozostaje teza Johna M. Keynesa, że na rynku pojawiają się „namiętności wpływające na ludzkie zachowanie, określone przez niego «instynktem zwierzęcym» [...], scharakteryzowanym jako spontaniczny entuzjazm w miejsce racjonalnych oczekiwań moralnych, hedonistycznych bądź ekonomicznych”[43]. George A. Akerlof i Robert J. Shiller, opisując patologie zachowań rynkowych, między innymi tak zwane łowienie naiwnych (ang. phishing), nieetyczny marketing i bankructwo dla zysku, wskazują, że do głównych sił wpędzających gospodarkę w recesję należą oszustwo i nieodpowiedzialność zderzająca się z naiwnością i chciwością. Chociaż autorzy ci nie odnoszą się wprost do kwestii piramid finansowych, stwierdzenia, które formułują, można oczywiście odnieść także do kryzysów w gospodarstwach domowych oraz do bankructw przedsiębiorstw prowadzących piramidy[44].

Zdaniem Anny Lewickiej-Strzałeckiej rynek oddziałuje na charakter moralny jednostki oraz na moralność społeczeństwa[45]. Do stymulatorów ekonomicznych decyzji klientów autorka zalicza między innymi: chciwość i zazdrość wobec posiadających więcej, materialne miary sukcesu życiowego i związaną z nimi potrzebę wysokich dochodów, opaczne rozumienie wolności gospodarczej jako prawa do wszelkiej działalności oraz niski poziom edukacji prawnej i finansowej. Czynniki te powodują łamanie ogólnie przyjętych zasad etycznych – swoistą inercję moralną[46]. Przestrzeganie norm etycznych przez klientów zapewne ograniczyłoby korzystanie z oferty piramid; niektórzy czynią to przecież świadomie. Strach może jednak w tej sytuacji okazać się hamulcem skuteczniejszym niż moralność. Ryzyko własnego bankructwa, obawa przed kompromitacją czy lęk przed odpowiedzialnością karną mogą okazać się silniejsze niż zinternalizowane normy etyczne. Podobnie może tu działać motyw wstydu[47].

Akerlof i Shiller uważają, że nieuczciwe praktyki rynkowe są możliwe dzięki psychologicznemu wsparciu phishingu. Mianem tym określają oni działania oszukańcze i manipulacyjne podejmowane w celu pozyskania klientów.

---

[43] A. Z a w o j s k a, *Spekulacja jako forma aktywności ekonomicznej – aspekty moralne i etyczne*, http://sj.wne.sggw.pl/pdf/EIOGZ_2010_n83_s81.pdf (zob. też: J.M. K e y n e s, *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza*, tłum. M. Kalecki, S. Rączkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003).

[44] Por. A k e r l o f, S h i l l e r, dz. cyt., s. 50n.

[45] Por. A. L e w i c k a - S t r z a ł e c k a, *Rynek a charakter moralny*, w: *Etyka i ekonomia. W stronę nowego paradygmatu*, red. E. Mączyńska, J. Sójka, Wydawnictwo PTE, Warszawa 2017, s. 163.

[46] Por. tamże, s. 164.

[47] Zob. A. K e p l i n g e r, *Wstyd a orientacje działania*, „Ethos” 30(2017) nr 2(118), s. 142-157.

Zdaniem tych autorów występowanie tego zjawiska w gospodarce wolnorynkowej jest nieuchronne, co nie wynika bynajmniej z obecności w naszym otoczeniu wyjątkowo złych ludzi (demonów), lecz stanowi naturalną cechę systemu ekonomicznego[48]. Jest to pogląd dyskusyjny, zjawiska w rodzaju piramid finansowych kreują bowiem ludzie prezentujący określone postawy i etykę, nie zaś prawa rynku. Z drugiej strony podatni na nieuczciwą ofertę rynkową są klienci o niskiej edukacji, a niekiedy też o niskim poziomie moralności. Optymizmem napawa jednak fakt, że oszustwa rynkowe stanowią obecnie margines biznesu.

Odpowiedź na pytanie o rodzaj i siłę czynników przyciągających klientów do piramid finansowych może dać teoria motywacji put-push. W świetle tej teorii czynnikami tymi mogą być: zła sytuacja materialna (na przykład brak pracy czy choroba wymagająca kosztownego leczenia), chęć wyróżnienia się w środowisku, skłonność do ulegania pokusie podejmowania ryzyka moralnego (ang. moral hazard) czy migotanie racjonalnych oczekiwań.

Uświadomienie sobie przez przedsiębiorcę, że prowadzona działalność ma charakter bezprawny oraz naraża klientów na straty, powinno spowodować natychmiastowe złożenie wniosku o upadłość – zgodnie z prawem upadłościowym. Niestety zwykle jednak sytuacja taka jest ukrywana. W obnażaniu prawdy o piramidach finansowych większą rolę mogłyby pełnić media publiczne, ich działania w tym obszarze wydają się bowiem niedostateczne.

Czynnikiem sprzyjającym działalności przestępczej jest też niska moralność menedżerów przedsiębiorstw prowadzących piramidy, ale stanowi to już odrębny problem.

*

Rządy niektórych państw nie mogą uporać się z działalnością piramid finansowych, a straty społeczne i ekonomiczne wynikające z bankructw przedsiębiorstw prowadzących piramidy są wysokie.

Bez popytu na produkty finansowe piramid nie byłoby podaży. Na klientów detalicznych korzystających z ofert lokat w piramidy oddziałują czynniki ekonomiczne i behawioralne. Są one weryfikowane przez normy etyczne przyswojone i stosowane w praktyce.

Niezbędne są efektywne działania władz państwowych ograniczające popyt na ofertę piramid, a zwłaszcza edukacja finansowa społeczeństwa. Przede wszystkim trzeba wprowadzić prawną definicję piramidy oraz bardziej skuteczne regulacje w tym obszarze – zarówno w prawie bankowym, jak

[48] Por. A k e r l o f, S h i l l e r, dz. cyt., s. 12.

i w prawie rynku kapitałowego – a także zwiększyć zakres penalizacji tego rodzaju przestępstw. Ważne wydaje się wyraźne określenie odpowiedzialności nadzorów finansowych oraz urzędów ochrony konsumenta usług finansowych w poszczególnych krajach za identyfikowanie i zgłaszanie wymiarowi sprawiedliwości przypadków kreacji piramid finansowych. Regulacjom tym towarzyszyć powinna możliwość szybkiego zawieszania działalności piramid przez organy państwowe.

Międzynarodowy charakter wielu piramid finansowych uzasadnia potrzebę większego zaangażowania Komisji Europejskiej w rozwiązanie problemu, którego są one źródłem, a w szczególności opublikowania raportu i rekomendacji dotyczących między innymi współpracy rządów i urzędów nadzoru finansowego w zakresie dezaktywacji piramid.

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 190-202
DOI 10.12887/31-2018-1-121-11

Agnieszka DRAGAN-PAWLUSIAK

FILANTROPIA JAKO WSPÓŁCZESNE NARZĘDZIE SPEKULACJI

Istotne jest odróżnienie filantropii od działalności charytatywnej. Fundamentem ich obu powinna być intencja niesienia pomocy, inne są jednak ich cele, forma i sposoby działania. Filantropia oznacza postępowanie zaplanowane, dalekosiężne i starannie przemyślane. Jest to pomoc finansowa oraz materialna o charakterze cyklicznym. Ponadto działalności filantropijnej nie motywuje etyka, towarzyszy jej natomiast pewna polityka. Politykę zaś wyznaczają interesy, podczas gdy etyka wiąże się z bezinteresownością.

Pieniądz, chociaż ulegał nieustannym przemianom nadającym mu coraz bardziej umowny charakter, od wieków niezmiennie pozostaje kluczowym elementem relacji międzyludzkich i gospodarczych[1]. Bywa rozmaicie definiowany[2], szczególnie trafna wydaje się definicja sformułowana przez Kamillę Marchewkę: „Pieniądz to prawny środek płatniczy, będący również jednostką ewidencyjną, którego podstawową cechą jest płynność"[3]. Początkowo funkcję pieniądza pełniły towary konsumpcyjne[4], takie jak: bydło, skóry, futra, muszle, zboże czy sól. W wymianie barterowej istotny problem stanowiła podzielność i trwałość dobra[5]. Ponieważ w przypadku towarów trudno było zapewnić te dwie cechy, z biegiem czasu szeroko rozumiany pieniądz przekształcił się w wykorzystywany w transakcjach handlowych na całym świecie środek płatniczy w postaci monet wykonanych ze szlachetnego kruszcu, następnie papierowych banknotów, a w końcu przyjął postać pieniądza elektronicznego (cyfrowego) lub wirtualnego. Współczesny pieniądz charakteryzuje się takimi cechami, jak: powszechna rozpoznawalność, trwałość, podzielność, poręczność, jednorodność, oryginalność i ograniczona podaż[6].

---

[1] Por. S. K u b i c z e k, *Od barteru do pieniądza wirtualnego – charakterystyka procesu dematerializacji pieniądza*, „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach" 15(2015) nr 236, s. 46.

[2] Por. np. Z. F e d o r o w i c z, *Teorie pieniądza*, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 1999, s. 30.

[3] K. M a r c h e w k a, *Funkcje pieniądza a funkcje kapitałów (oszczędności) pieniężnych*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny" 63(2001) nr 4, s. 193.

[4] Por. A. K a ź m i e r c z a k, *Pieniądz w kapitalizmie. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 10.

[5] Por. tamże, s. 10n.

[6] Por. Z. K n a k i e w i c z, *Problemy kreacji pieniądza i regulacji obiegu pieniężnego*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny" 60(1998) nr 3-4, s. 165-167 (https://repozyto-

W gospodarce towarowo-pieniężnej pieniądz pełni funkcje: miernika wartości (w jednostkach pieniężnych podawane są ceny, czyli wartości towarów i usług), środka cyrkulacji (pośredniczy w wymianie towarów i zmianie właściciela w układzie towar–pieniądz–towar), środka tezauryzacji (umożliwia nam bogacenie się) i środka płatniczego (za jego pomocą dokonujemy płatności transferowych lub transakcji, w których przepływ dóbr nie jest równoczesny z zapłatą)[7].

Tak jak zmieniają się formy pieniądza, przechodząc od postaci realnej (gotówki lub czeku) do wirtualnej (pieniądza elektronicznego), zmienia się też postrzeganie pieniądza. Nie jest on już traktowany wyłącznie jako środek płatniczy[8], chociaż – co należy podkreślić – to nadal jego główna funkcja[9]. Coraz częściej jednak bywa on wykorzystywany, zwłaszcza przez banki (a także „banksterów[10]"), jako narzędzie polityki, manipulacji, kontroli, destabilizacji, rewolucji i terroru. „Motorem takich działań jest monstrualna chciwość, która stała się religią XXI wieku, wprzęgając do swego rydwanu ideologie, etykę, kulturę, media, systemy polityczne, wielkie międzynarodowe organizacje, rządy i państwa"[11]. Współcześnie ujawnia się globalna rola pieniądza, sprzyjająca polityce globalizacji między innymi poprzez zadłużanie, a zatem uzależnianie sfery publicznej, czyli państw (społeczeństw) od sfery prywatnej, czyli banków[12].

Wobec słabości sektora publicznego pojawiają się tendencje do wykorzystywania pieniądza jako środka do udzielania pomocy potrzebującym poprzez tak zwaną działalność filantropijną, obecnie mającą światowy zasięg. Czy jednak głównym celem tej działalności jest pomoc potrzebującym?

CELE, ZAŁOŻENIA I RODZAJE FILANTROPII

Słowo „filantropia" wywodzi się z języka starogreckiego (gr. philanthrōpia – dobroczynność i życzliwość; philánthrōpos – kochający ludzkość) i oznacza bezinteresowne udzielanie pomocy potrzebującym, dobroczynność oraz bene-

rium.amu.edu.pl/bitstream/10593/5477/1/12_Zenobia_Knakiewicz_Problemy%20kreacji%20pieni-%C4%85dza%20i%20regulacji%20obiegu%20pieni%C4%99%C5%BCnego_163-179.pdf).

[7] Por. Z. D a c h, *Podstawy mikroekonomii*, Wydawnictwo Naukowe Synaba, Kraków 1999, s. 21n.

[8] Por. J. G ó r k a, *Efektywność instrumentów płatniczych w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 25.

[9] Por. J. W ł o d a r c z y k, *O kontrowersjach wokół funkcjonalnej definicji pieniądza*, „Zeszyty Naukowe Wydziałowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach. Studia Ekonomiczne" 2014, nr 176, s. 141n.

[10] Terminem tym określa się gangsterów działających w sferze finansów i bankowości.

[11] J. S z e w c z a k, *Banksterzy. Kulisy globalnej zmowy*, Biały Kruk, Kraków 2016, s. 8.

[12] Por. tamże, s. 8n.

ficjencję[13]. Ta altruistyczna pomoc może przyjąć różne formy: od miłosierdzia, hojności, jałmużny, społecznictwa, humanitaryzmu do ofiarności, podarunków, datków, sponsoringu, zasiłku czy angel investing[14]. „Perspektywa filantropijna wskazuje, iż należy zauważać w wielu drobnych aktach czyny miłosierne, takie jak zrozumienie, współodczuwanie, nieosądzanie, wybaczenie"[15].

Istotne jest odróżnienie filantropii od działalności charytatywnej. Fundamentem ich obu powinna być intencja niesienia pomocy, inne są jednak ich cele, forma i sposoby działania. Filantropia oznacza postępowanie zaplanowane, dalekosiężne i starannie przemyślane. Jest to pomoc finansowa oraz materialna o charakterze cyklicznym[16]. Ponadto działalności filantropijnej nie motywuje etyka, towarzyszy jej natomiast pewna polityka. Politykę zaś wyznaczają interesy, podczas gdy etyka wiąże się z bezinteresownością.

Mówiąc o działalności charytatywnej, nie sposób nie wspomnieć o roli Kościoła katolickiego. Posługa charytatywna należy do podstawowej misji Kościoła oraz stanowi istotny obszar jego działalności społecznej, do której zalicza się również edukację czy rozwijanie kultury. Z raportu Instytutu Statystyki Kościoła opublikowanego w roku 2015 w Polsce wynika, że pomoc potrzebującym udzielana jest najczęściej na poziomie lokalnym (przez parafie) oraz na poziomie instytucjonalnym (między innymi poprzez szkoły katolickie, zgromadzenia zakonne czy Caritas)[17].

Z filantropią często kojarzona bywa działalność szeroko pojmowanych organizacji trzeciego sektora, obywatelskiego, czyli organizacji non profit lub pozarządowych[18]. Według danych Departamentu Stanu w USA istnieje około półtora miliona rzeczywiście działających organizacji pozarządowych (ang. non governmental organisation – NGO). Podejmują one działania o zasięgu regionalnym, państwowym lub międzynarodowym – globalnym. Źródła finansowania tych organizacji obejmują darowizny od osób prywatnych i przedsiębiorstw

[13] Por. hasło „Filantropia", w: *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, Wydawnictwo Wilga, Warszawa 1996, s. 252.

[14] Mianem „angel investing" określa się wspieranie innowacyjnych inicjatyw rynkowych początkujących przedsiębiorców poprzez pozyskiwanie doświadczonych i odpowiedzialnych inwestorów o wyróżniającej się reputacji na rynku. Na ten temat zob. K. O r ł o w s k i, *Anioły biznesu*, http://www.pi.gov.pl/Finanse/chapter_95012.asp.

[15] A. J a n i a k - S t a s z e k, Recenzja książki: K. Obsulewicz-Niewińska *Nieobałamucona wrażliwość. Pisarze pozytywizmu o filantropii i miłosierdziu*, „Wiek XIX: Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza" 45(2010) nr 3, s. 246.

[16] Zob. *Filantropia jako kluczowy element biznesu rodzinnego*, http://familybusiness.ibrpolska.pl/filantropia-biznesu-rodzinnego/.

[17] Por. *Posługa charytatywna kościoła katolickiego w Polsce. Raport z pierwszego ogólnopolskiego badania kościelnych instytucji oraz organizacji charytatywnych*, oprac. W. Sadłoń SAC, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Warszawa 2015, s. 16.

[18] Są one znane na świecie między innymi jako: charitable organizations, non-profit organizations, voluntary sector czy independent sector.

nastawionych na zysk, dotacje od rządu federalnego, stanowego lub lokalnego czy nawet rządów zagranicznych[19].

Najpopularniejszym rodzajem organizacji pozarządowych są fundacje. Słownik PWN dość szeroko definiuje fundację jako instytucję, „której podstawą istnienia jest majątek przeznaczony przez jej założyciela na określony cel społeczny"[20]. Fundacje często powstawały po to, by ludzie bogaci mogli uniknąć płacenia podatków, a więc uchylić się od spełnienia obowiązku publicznego.

Wobec negatywnych zjawisk, o których donoszą media: klęsk żywiołowych, postępującej bezdomności, ubóstwa, niskiego poziomu opieki medycznej i edukacji, niedożywienia (głównie dzieci), marginalizacji społecznej, dyskryminacji ze względu na płeć, chorób, destrukcji środowiska naturalnego, krzywdzenia zwierząt, kryzysu migracyjnego oraz wzrostu przestępczości, na świecie obserwowany jest wzrost zainteresowania niesieniem pomocy materialnej potrzebującym[21]. Tendencja ta stanowi następstwo poczucia bezradności w kwestii zmiany warunków społecznych, a nawet faktycznego braku możliwości ingerowania w nie. W związku z tym obecnie duży nacisk kładziony jest na filantropię prywatną, stanowi ona bowiem ważne źródło finansowania rozwoju na całym świecie i odgrywa kluczową rolę w realizacji przyjętej przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych w dniu 25 września 2015 roku tak zwanej Agendy 2030 (Agendy Addis)[22]. Rezolucja ta stanowi ważny krok w kierunku uznania roli filantropii prywatnej we wspieraniu globalnego rozwoju oraz poprawy warunków społecznych na świecie. Zachęca do wzmożonej współpracy między podmiotami filantropijnymi, rządami i innymi zainteresowanymi stronami oraz nakłania fundacje do rozeznania lokalnych warunków i dostosowania działań do krajowych polityk i priorytetów. Wyzwaniem dla darczyńców filantropijnych jest zarządzanie ich zasobami poprzez inwestycje, które uwzględniają zarówno finansowe, jak i niefinansowe kryteria inwestycyjne[23]. Jak bowiem twierdził ekonomista John

[19] Zob. *Non-Governmental Organizations (NGOs) in the United States*, https://www.state.gov/j/drl/rls/fs/2017/266904.htm.

[20] Hasło „Fundacja" w: Słownik Języka Polskiego PWN, https://sjp.pwn.pl/sjp/fundacja;2558702.html.

[21] Zob. M. K a b a r a - D z i a d o s z, Recenzja książki: E. Leś, *Zarys historii dobroczynności i filantropii w Polsce*, „Idō – Ruch dla Kultury: rocznik naukowy: [filozofia, nauka, tradycje wschodu, kultura, zdrowie, edukacja]" 2(2001), s. 350-353.

[22] Zob. Rezolucja przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne w dniu 25 września 2015 r. (A/RES/70/1), *Przekształcamy nasz świat: Agenda na rzecz zrównoważonego rozwoju 2030*, http://www.unic.un.org.pl/files/164/Agenda%202030_pl_2016_ostateczna.pdf.

[23] Zob. Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), *Philanthropy*, „Inter-Agency Task Force on Financing For Development", August 2016, s. 1, http://www.un.org/esa/ffd/wp-content/uploads/2016/01/Philanthropy_OECD_IATF-Issue-Brief.pdf.

M. Keynes: „Do pieniędzy przywiązujemy tak wielką wagę dlatego, że są łącznikiem pomiędzy teraźniejszością a przyszłością”[24].

Należy podkreślić, że organizacje filantropijne pełnią obecnie istotną rolę w łagodzeniu konfliktów społecznych oraz w inicjowaniu i wdrażaniu nowatorskich rozwiązań organizacyjnych o charakterze naprawczym[25]. Andrew Carnegie głosił, że ten, kto umiera jako człowiek bogaty, umiera w hańbie[26]. Takie motto przyświecało dobroczyńcom w wieku dziewiętnastym, a współcześnie również wielu spośród ludzi najbogatszych uważa filantropię za swego rodzaju powinność wobec reszty społeczeństwa[27]. Środki masowego przekazu często podają informacje o osobach przeznaczających setki milionów, a nawet miliardy dolarów na szlachetne cele. Ponadto znane osobistości korzystają ze swoich wpływów, aby skierować uwagę społeczeństwa na określone problemy. Ponieważ dzięki temu zaangażowaniu zyskują oni powszechny szacunek, również ludzie mniej zamożni, utożsamiając się ze swoimi idolami, aktywnie uczestniczą w różnorakich akcjach charytatywnych. Osobną kwestią pozostaje skuteczność takich działań, prowadzonych długoterminowo. Na przykład w USA dochody organizacyjne w sektorze charytatywnym zbliżają się obecnie do dwóch trylionów dolarów rocznie (lub 5,4% PKB USA). To z kolei w ciągu ostatnich dziesięciu lat przyczyniło się do wzrostu zatrudnienia i wynagrodzeń w sektorze organizacji non profit oraz w sektorze publicznym i korporacyjnym[28]. W związku z tym, że wciąż przybywa ludzi zamożnych, tendencja do rozwijania tego typu działalności będzie wzrastać. Wpływy organizacji charytatywnych powiększają się również dzięki hojnym zapisom spadkowym. Brytyjski tygodnik „The Economist” nie bez podstaw zapowiada nadejście „złotego okresu w dziejach filantropii”[29].

Obecnie znane są i stosowane na szeroką skalę takie nowoczesne formy działania charytatywnego, jak: impact investing, filantropia współdziałania, filantropia dzielenia się danymi, rozwiązywanie przyczyn problemów społecznych czy venture philantropy[30].

Impact investing uznawany jest na całym świecie za jeden z najbardziej obiecujących trendów w dziedzinie filantropii. Różni się od inwestowania odpowiedzialnego społecznie, ponieważ priorytetowo traktuje zyski społeczne

---

[24] Cyt. za: S z e w c z a k, dz. cyt., s. 15n.

[25] Por. E. L e ś, *Zarys historii dobroczynności i filantropii w Polsce autorstwa*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 113.

[26] Por. *Autobiography of Andrew Carnegie*, Constable & Co. Limited, London 1920, s. 239.

[27] Zob. *Filantropia jako kluczowy element biznesu rodzinnego.*

[28] Por. Indiana University Lilly Family School of Philanthropy, *The Philanthropy Outlook 2017 & 2018*, Indianapolis, Indiana, 2017, s. 3.

[29] *Czy filantropia to dobre rozwiązanie?*, https://wol.jw.org/pl/wol/d/r12/lp-p/102008167#p12.

[30] Zob. *5 najbardziej obiecujących trendów w filantropii*, https://www.forbes.pl/csr/5-najbardziej-obiecujacych-trendow-w-filantropii/qfnsxjj.

i środowiskowe, przedkładając je nad zyski finansowe. Ponadto uwalnia kapitał – potencjał niezbędny do sfinansowania zrównoważonych rozwiązań na rynku. Stosujący impact investing amerykański przedsiębiorca Karl „Charly" Kleissner wskazuje, że tego rodzaju społeczne podejście do inwestowania może być stosowane w różnego rodzaju misjach i inwestycjach, na przykład w przypadku obligacji (ang. social bonds). Kleissner wraz z małżonką stworzyli KL Felicitas Foundation, łączącą impact investing z oferowaniem grantów. Co więcej, Kleissnerowie promują na świecie inwestycje społeczne, dzięki czemu nakłonili już ponad pięćdziesięciu właścicieli aktywów do włączenia się do ich sieci „100% Impact Network". W ramach tej współpracy członkowie „zobowiązują się do przeznaczenia 100 proc. majątku jednego z ich czołowych wehikułów inwestycyjnych na «wpływowe» inwestycje"[31], co daje fundacji łącznie około czterech miliardów dolarów zysku[32].

Istotne znaczenie mają również filantropia współdziałania i filantropia dzielenia się danymi, najlepszymi praktykami, potrzebami i umiejętnościami. Kooperacja i komunikacja są warunkiem skuteczności działania organizacji filantropijnych. Współpraca stanowi poważny problem dla wielu fundacji, gdyż są one z natury autonomiczne i niezależne. Pozytywne aspekty współdziałania są jednak dostrzegane – powstają konsorcja fundacji (na przykład Związek Stowarzyszeń Polska Zielona Sieć zrzeszający organizacje ekologiczne działające w największych miastach Polski).

Coraz bardziej popularne staje się także dążenie do usuwania przyczyn problemów społecznych zamiast leczenia ich objawów. Filantrop, który chce przeciwstawić się bezdomności, może sfinansować budowanie schronisk czy też tworzenie programów w zakresie dożywania. Większą skuteczność zapewniałoby jednak podejście systemowe, czyli działania mające na celu zbadanie czynników powodujących bezdomność w danym miejscu, wyciągnięcie wniosków i wprowadzenie rozwiązań, które wpływałyby na eliminację ujawnionych negatywnych procesów społecznych. Tego rodzaju działalność filantropijna najbardziej zauważalna jest na Bliskim Wschodzie[33].

Aaron Dorfman, dyrektor amerykańskiej organizacji badawczej National Committee for Responsive Philanthropy (NCRP), przekonany jest, że wielu filantropów nie inwestuje wystarczających środków w przynoszące najlepsze efekty strategie obywatelskiego zaangażowania, nacisku czy też zmian systemowych[34].

---

[31] Tamże.

[32] Zob. tamże; KL Felicitas Foundation, *Impact Investing Overview*, http://klfelicitasfoundation.org/impact-investing-overview/.

[33] Zob. *2016 BNP Paribas Individual Philanthropy Indeks*, https://group.bnpparibas/en/press-release/2016-bnp-paribas-individual-philanthropy-index.

[34] Por. *2015 BNP Paribas Individual Philanthropy Indeks*, s. 19, https://images.forbes.com/forbesinsights/StudyPDFs/BNPPWM_Forbes_Philantropy_2015-REPORT.pdf.

NCRP zbadał tego typu działania, aby obliczyć stopę zwrotu z inwestycji finansowych. Okazało się, że jest ona większa niż w przypadku finansowania bezpośredniej pomocy[35].

Venture philantropy to trend łączący tradycyjną filantropię z paradygmatami działania funduszy kapitału podwyższonego ryzyka (ang. venture capital)[36]. Szybko zyskał on popularność, głównie w USA. Uważa się, że filantropia tego rodzaju może być skuteczna na przykład w sferze bardzo kosztownych badań medycznych[37].

Inną, niewspomnianą dotychczas, współczesną formą pomocy potrzebującym jest tak zwana filantropia korporacyjna. Umożliwia ona pogodzenie sprzecznych celów interesariuszy. Oznacza bowiem z jednej strony dobrowolne zaangażowanie się przedsiębiorstw na rzecz dobra wspólnego, z drugiej strony zaś zamierzone działanie firm (w tym korporacji czy banków) rozwijających swoją konkurencyjność, a równocześnie dbających o swoje otoczenie biznesowe. Długoterminowa inwestycja nakierowana na społeczeństwo stanowi zarazem komercyjne narzędzie stosowane głównie w marketingu (na przykład marketing prospołeczny)[38]. Należy podkreślić, że w filantropii korporacyjnej cele są precyzyjnie określane, co ma przyczynić się do zwiększenia konkurencyjności firmy przy jednoczesnym osiąganiu korzyści społecznych. Dlatego też filantropię korporacyjną w tradycyjnym ujęciu uznaje się za działalność charytatywną. Istotne jest jednak założenie, że w rezultacie podejmowanych działań społecznych przedsiębiorstwo w przyszłości będzie pozyskiwało korzyści finansowe. Filantropia korporacyjna stanowi zatem działanie strategiczne i marketingowe zorientowane na rozwiązywanie określonych problemów społecznych za pomocą nowoczesnych technologicznie narzędzi, prowadzone przez wyspecjalizowany personel z uwzględnieniem współpracy z organizacjami samorządowymi i pozarządowymi. Coraz większe znaczenie ma wyznaczanie celów kampanii, pomiar rezultatów i skuteczności oddziaływania, samą ideę działalności dobroczynnej natomiast sytuuje się na drugim planie. Działalność społeczna ma zapewnić firmie jak najdłuższe utrzymanie się na rynku.

---

[35] Por. tamże.

[36] „Polskie Stowarzyszenie Inwestorów Kapitałowych definiuje private equity/venture capital jako inwestycje na niepublicznym rynku kapitałowym, w celu osiągnięcia średnio- i długoterminowych zysków z przyrostu wartości kapitału. Private equity/venture capital może być wykorzystane na rozwój nowych produktów i technologii, zwiększenie kapitału obrotowego, przejmowanie spółek lub też na poprawę i wzmocnienie bilansu spółki" (*Venture capital/private equity*, http://www.pi.gov.pl/Finanse/chapter_95011.asp).

[37] Zob. *5 najbardziej obiecujących trendów w filantropii*.

[38] Por. K. M a j c h r z a k, *Filantropia korporacyjna – granice „dobroci"*, „Kwartalnik Nauk o Przedsiębiorstwie" 2012, nr 4(25), s. 7; M. K w i e c i ń s k a, *Filantropia korporacyjna i jej znaczenie dla konkurencyjności przedsiębiorstw – przegląd badań*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu" 2015, nr 400, s. 93.

PATOLOGIE FILANTROPII

Często pod pozorami działalności filantropijnej ukryte są przedsięwzięcia biznesowe, które stanowią swoiste zaprzeczenie dobroczynności. Przykładem może być działalność The Foundation for New Era Philanthropy, której założyciel John Bennett pozyskał w ramach Programu Ponziego ponad pięćset milionów dolarów zysku, nie uwzględniając go w bilansach finansowych. Fundacja była faktycznie piramidą finansową[39]. Konieczne jest demaskowanie rzekomej działalności filantropijnej stanowiącej w istocie sposób unikania opodatkowania, czyli uchylania się od ponoszenia ciężarów publicznych, od solidarnych świadczeń na rzecz innych grup społecznych.

Innym przykładem filantropii jako przedsięwzięcia biznesowego jest prowadzona od początku dwudziestego wieku działalność rodziny Rockefellerów. Założyli oni między innymi The Rockefeller Foundation i Rockefeller Philanthropy Advisors, mające wspierać dążenia do dobrobytu ludzkości na całym świecie. Fundacje te realizują główne założenia filantropii, czyli zmierzają do usunięcia źródła problemu przez urzeczywistnianie zmian systemowych, zamiast usuwania jego efektów. John D. Rockefeller senior nie kryje, że traktuje filantropię jako biznes, którym należy skutecznie zarządzać. W związku z tym cyklicznie przeprowadzane są odpowiednie badania w dziedzinie dobroczynności, opracowywane są programy filantropijne oraz systemowe zarządzanie menadżerskie i administracyjne dla fundacji i funduszy powierniczych oraz promuje się politykę depopulacji[40]. Poza tak pojmowaną działalnością filantropijną fundacje Rockefellerów od lat dwudziestych ubiegłego wieku finansowały publikację podręczników i innych materiałów edukacyjnych, wpływając na przekazywane w nich treści. To z pozoru dobroczynne działanie dla dobra kolejnych pokoleń w istocie umożliwiało filantropom jawne i nieograniczone oddziaływanie na społeczeństwo[41].

Obecnie największą fundacją na świecie jest Bill & Melinda Gates Foundation. Wspomaga ona realizowane w ponad stu krajach inicjatywy w zakresie walki z AIDS i chorobami Trzeciego Świata czy wyżywienia ludności najbiedniejszych regionów świata. Działalność fundacji Bila i Melindy Gatesów, uznawana za kontrowersyjną, ukazuje nowe podejście do filantropii korporacyjnej. Niewątpliwie niektóre inicjatywy fundacji zasługują na uznanie (na przykład jeden z darczyńców, amerykański przedsiębiorca i finansista Warren Buffett, zadeklarował, że po jego śmierci jego majątek – 53 miliardy dolarów

---

[39] Zob. S. M a r i o t t i, *How to Spot Financial Fraud in a Non-Profit: 2 Warning Signs*, https://www.huffingtonpost.com/steve-mariotti/how-to-spot-financial-fra_b_5675873.html.

[40] Zob. *Filantropia jako kluczowy element biznesu rodzinnego*.

[41] Por. S. H o n g b i n g, *Wojna o pieniądz 2. Świat władzy pieniądza*, tłum. T. Sierakowski, Wydawnictwo Wektory, Kobierzyce 2011, s. 286n.

– przekazany zostanie na cele charytatywne[42]). Z drugiej jednak strony Gates wspiera lobby popierające aborcję jako jeden ze sposobów na zwalczenie globalnego przeludnienia. Zaproponował także redukcję szkodliwej emisji dwutlenku węgla poprzez zmniejszenie liczby ludności na świecie. Prowadzenie fundacji umożliwia zdobywanie poparcia polityków, lokalnych władz oraz organizacji pozarządowych[43].

Kontrowersyjną postacią jest również Georg Soros, którego nazwisko figuruje na 194 pozycji listy najbogatszych ludzi na świecie (Indeksu Bloomberga). Realizuje on filantropię spekulacyjną o globalnym zasięgu. Powiązania Sorosa z rodziną Rothschildów uczyniły z niego jednego z najpotężniejszych i najbardziej zakonspirowanych finansistów[44]. Zgromadził on wielomiliardowy majątek dzięki zarządzaniu funduszami hedgingowymi[45] oraz spekulacjom na szeroką skalę[46], powodując zachwianie równowagi gospodarczej takich potęg światowych, jak: Wielka Brytania, Włochy, Japonia, Rosja czy USA[47]. Soros jest założycielem Open Society Foundations (OSF), których budżet w roku 2017 wynosił 941 milionów dolarów. Dzięki ostatnim subwencjom Sorosa (sięgających osiemnastu miliardów dolarów) OSF stały się jedną z najbogatszych organizacji charytatywnych w Stanach Zjednoczonych i na świecie[48]. Ich misją jest budowanie dynamicznych i tolerancyjnych społeczeństw demokratycznych. W tym celu OSF dążą do umocnienia rządów prawa i wprowadzania zmian systemowych, poszanowania praw człowieka i praw mniejszości, wzmocnienia demokratycznie wybranych rządów i społeczeństwa obywatelskiego, które kontroluje władzę rządową, oraz promują niezależne media[49]. Michael Woolrich w wywiadzie dla CNN stwierdził jednak, że Soros pod pozorem pomocy humanitarnej dąży do realizacji pięciopunktowego planu

---

[42] Zob. M. B a l c e r z a k, *Korporacyjna filantropia – świąteczny prezent czy realna pomoc?*, https://www.forbes.pl/opinie/korporacyjna-filantropia-realna-pomoc-czy-pr-owe-zagranie/ew1nxqv.

[43] Zob. tamże.

[44] Por. S. H o n g b i n g, *Wojna o pieniądz. Prawdziwe źródła kryzysów finansowych*, Wydawnictwo Wektory, Kobierzyce 2010, s. 226.

[45] Są to Quantum Group of Funds, zarejestrowane w Curaçao, raju podatkowym na Antylach Holenderskich.

[46] Sukcesy finansowe Sorosa w latach dziewięćdziesiątych związane były również z poparciem ze strony ówczesnego prezydenta USA Billa Clintona, (por. A. v o n R é t y i, *George Soros. Multimiliarder, jego globalna sieć i koniec takiego świata, jaki znamy*, tłum. E. Lubelska, Biały Kruk, Kraków 2016, s. 165n.).

[47] Por. tamże, s. 7.

[48] Zob. *George Soros przekazał swoim fundacjom prawie 18 mld dol. Wszystko z prywatnych pieniędzy*, https://businessinsider.com.pl/finanse/inwestowanie/george-soros-przekazuje-miliardy-dol-na-swoje-fundacje/3kn5ndw.

[49] Zob. Open Society Foundations, *Mission & Values*, https://www.opensocietyfoundations.org/about/mission-values.

przewidującego: ustanowienie „gabinetu cieni", przejęcie kontroli nad mediami, destabilizację państwa przez kształtowanie opinii wrogiej wobec rządu, infiltrację amerykańskiego systemu wyborczego, a ostatecznie przejęcie kontroli nad światem[50].

Open Society Foundations działają od roku 1979 na całym świecie, w ponad stu krajach, między innymi w: Armenii, Mołdawii, Gruzji, Belgii i Turcji, na Węgrzech i Ukrainie, w Hiszpanii, Brazylii, Pakistanie, Afganistanie, Ugandzie i Południowym Sudanie[51], czyli tam, gdzie mają miejsce zamieszki wewnątrzpaństwowe, próby obalenia władzy, terroryzm czy też nierespektowane są prawa człowieka. Soros bowiem uznawany jest za „specjalistę od destabilizacji"[52]. W swoich publikacjach często podkreśla wady globalizacji[53], mając na celu umocnienie systemu, w którym mógłby sprawować kontrolę nad społeczeństwem. Ponadto w swojej działalności koncentruje się na krajach, w których może znaleźć nowe rynki zbytu. Przykładem tego może być Polska, gdzie filantrop wspierał NSZZ Solidarność oraz wywierał wpływ na trzech kolejnych prezydentów[54]. W roku 1988 założył Fundację Batorego – pozornie niezależną organizację pozarządową, która w istocie miała umożliwić mu kontrolowanie wielu dziedzin życia społecznego; organizowane w jej ramach konferencje i szkolenia stwarzały okazję do prowadzenia obserwacji urzędów. W Czechosłowacji Soros wspierał „Kartę 77", by w ten sposób zachwiać równowagą czeskiego rządu. W Macedonii i Chorwacji wspomagał finansowo konfigurację połączenia internetowego dla uniwersytetów, a w Sarajewie sponsorował (w latach 1994-1995) edukację studentów oraz uczniów – celem tych działań było oddziaływanie przez media na ludzi młodych, a więc grupę najbardziej podatną na wpływy. W oblężonym Sarajewie OSF dostarczyły wydawcom gazet, czasopism i książek ponad 180 ton papieru, wsparły publikację 52 podręczników dla szkół podstawowych i średnich, jak również ufundowały ponad 500 stypendiów dla dziennikarzy – wszystkie te z pozoru filantropijne działania o charakterze finansowym miały na celu prowadzenie operacji propagandowych, manipulację i kontrolę nad przekazywanymi informacjami[55]. Na Ukrainie Soros prowadził działalność od początku lat dziewięćdziesiątych: w roku 2004 wspomagał Majdan i „pomarańczową rewolucję", Wiktora Jusz-

[50] Por. v o n R é t y i, dz. cyt., s. 168.

[51] Zob. Open Society Foundations, *Offices & Foundations*, https://www.opensocietyfoundations.org/about/offices-foundations#europe.

[52] V o n R é t y i, dz. cyt., s. 74.

[53] Zob. np. G. S o r o s, *Der Globalisierungsreport. Weltwirtschaft auf dem Prüfstand*, Alexander Fest Verlag, Frankfurg am Main 2002; t e n ż e, *Bańka amerykańskiej supremacji*, tłum. D. Chylińska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004.

[54] Por. H o n g b i n g, *Wojna o pieniądz. Prawdziwe źródła kryzysów finansowych*, s. 228.

[55] Por. v o n R é t y i, dz. cyt., s. 74.

czenkę oraz opozycję, w szczególności ruch studencki „Pora!", uważany za ugrupowanie o charakterze terrorystycznym. Członkowie tego ruchu byli szkoleni i finansowani dzięki funduszom zachodnich rządów. Wśród darczyńców, oprócz Sorosa, znajdowali się: Departament Stanu Stanów Zjednoczonych, United States Agency For International Development, International Republican Institute i The National Endowment for Democracy[56]. Działania Sorosa w ramach fundacji Vozrozdeniye (Renesans), polegające na wspieraniu opozycji (jej młodych członków oraz opozycyjnych mass mediów), przyczyniły się do zapaści finansowej na Ukrainie; ich skutkiem były migracje ludności. Głównym celem tych działań natomiast miała być destabilizacja rządu ukraińskiego, a w dalszej perspektywie odbudowa Ukrainy według scenariusza Sorosa[57].

Można zatem powiedzieć, że metoda działania Sorosa polega na doprowadzaniu do kryzysu całych społeczeństw, aby następnie pod hasłami pomocy i demokracji zmieniać ich oblicze. Ten schemat widoczny jest również w działalności pomocowej różnych organizacji prywatnych (jak fundacja Rockefellerów) oraz publicznych (na przykład Międzynarodowego Funduszu Walutowego). Cel jest ten sam – doprowadzanie do sytuacji wymagającej pomocy, przy czym wskutek jej udzielania kryzys, zadłużenie i inne patologie narastają.

Warto tu również przytoczyć zdarzenie związane z The White Helmets – finansowaną przez Sorosa formacją wspierającą inicjatywę The Syria Campaign i współpracującą z The Syrian Observatory for Human Rights. Formacji The White Helmets zarzucano, że prowadząc działalność poszukiwawczą i ratowniczą w Syrii, oczerniają syryjskiego prezydenta Baszara al-Assada oraz współdziałają z terrorystami. Pod pozorem działalności humanitarnej zbrojono syryjskich rebeliantów, zgodnie z strategią Sorosa, który wspierał interwencje militarne skierowane przeciw Assadowi, wykorzystując do tego grupę Avaaz.org oraz Dżabhat an-Nusra (syryjską Al-Kaidę)[58].

Już w roku 2011 francuska gazeta „Le Journal du Dimanche" opublikowała ostrzeżenia dla świata wystosowane przez libijskiego przywódcę Muammara Kaddafiego: „Jeśli chcecie mi zagrozić i mnie zdestabilizować, zasiejecie zamęt, wspomożecie Al-Kaidę i zbrojne grupy rebeliantów. Oto co się stanie: zostaniecie zalani falą imigrantów z Afryki, która z Libii przetoczy się do Europy. Nikogo już tu nie będzie, by ją zatrzymać. Al-Kaida zadomowi się

[56] Wszystkie te ugrupowania w różnych krajach wykorzystywano w celu urzeczywistniania waszyngtońskiej strategii „absolutnej dominacji" (por. F.W. E n g d h a l, *Absolutna dominacja. Totalitarna demokracja w nowym porządku świata*, tłum. M. Kotowski, Wydawnictwo Wektory, Wrocław 2015, s. 53).

[57] Por. tamże, s. 184-188.

[58] Por. tamże, s. 98-100.

w północnej Afryce”[59]. Wtedy jeszcze nie sądzono, że zbliża się kolejna „europejska wiosna ludów” i niepowstrzymana fala terroryzmu.

Open Society Foundations, podobnie jak i inne fundacje bogatych elit, wspierają migrację, również zarobkową. Już w roku 2005 pod patronatem OSF powstał European Programme for Integration and Migration (EPIM) inwestujący wielkie sumy pieniędzy w celu przekształcenia Europy w jeden wielki obóz przejściowy. W skład EPIM wchodzi ponad czterysta pięćdziesiąt organizacji w czterdziestu pięciu europejskich i pozaeuropejskich krajach. George Soros wspiera EPIM, który z kolei dofinansowuje niemiecką organizację broniącą praw człowieka Pro Asyl, a ta wspiera w2eu, organizację zapewniającą kontakty i doradztwo uchodźcom i migrantom[60]. Andreas von Rétyi pisze: „Za pomocą swojego miliardowego majątku Soros mógłby pomóc odbudować nie tylko infrastrukturę Syrii, ale również Iraku, zwalczyć w ten sposób przyczyny ucieczki, przerwać opuszczanie ojczyzny przez ludność i zapewnić jej bezpieczną przyszłość. Każde euro wydawane w Niemczech i w Europie na uchodźców jest przecież warte co najmniej dziesięć razy więcej w ich własnych krajach”[61]. Soros woli jednak destabilizować sytuację na świecie, wykorzystując do tego OSF, i rozwijać szeroką działalność spekulacyjną w celu powiększania swoich zysków i wpływów. Napływający sukcesywnie do Europy od roku 2014 uchodźcy stali się więc narzędziem politycznym, przedmiotem manipulacji elit[62].

Soros zachęca Unię Europejską, by poprzez zaciąganie długów spowodowała ożywienie wzrostu gospodarczego w należących do niej krajach[63], a także rozwiązała problem masowego napływu emigrantów. „Zakłada jednak nie tylko gigantyczny program zadłużenia Unii na rzecz emigrantów, lecz również założenie centralnych struktur: jednolitej agencji europejskiej do spraw przyznawania azylu oraz jednolitej europejskiej ochrony granic. Agencje te miałyby w przyszłości podejmować wszystkie decyzje dotyczące kierowania migrantami oraz ich ochrony. Innymi słowy: kraje członkowskie miałyby przekazać centralnej agencji imigracyjno-azylanckiej znajdującej się w Brukseli prawa do suwerennego decydowania o swoich granicach i o tym, komu wolno je przekraczać”[64]. Przykład ten ujawnia dążenie do „stworzenia coraz dalej idącej jedności internacjonalistycznej i rozwiązania państw narodowych”[65], czyli utworzenia jednego państwa w ramach Unii Europejskiej i pozbawienia

[59] Cyt. za: v o n R é t y i, dz. cyt., s. 104.
[60] Por. v o n R é t y i, dz. cyt., s. 232.
[61] Tamże, s. 230.
[62] Por. tamże, s. 106.
[63] Por. tamże, s. 223.
[64] Tamże.
[65] Tamże, s. 223n.

krajów członkowskich ich tożsamości narodowej. Inwestycje w globalną filantropię zakładają bowiem uzyskanie zwrotu nakładów – nie bezpośrednio, jak w biznesie, lecz pośrednio, w następstwie przebudowy tradycyjnego społeczeństwa w społeczeństwo multikulturowe, otwarte, mobilne, konsumpcyjne, hedonistyczne i zatomizowane. Globalna spekulacja ma doprowadzić do destabilizacji Europy.

*

Przytoczone powyżej przykłady wskazują, że celem prowadzonej na szeroką skalę działalności filantropijnej bywa nie świadczenie bezinteresownej pomocy, lecz osiągnięcie władzy i wpływów, podporządkowanie społeczeństwa czy – pośrednio – uzyskanie korzyści finansowych. Współczesne modele działalności filantropijnej ułatwiają ukrywanie zasobów finansowych – środki przekazane na cele pomocowe nie są już wprawdzie własnością potentata finansowego, lecz nadal sprawuje on nad nimi pełną kontrolą i może je wykorzystywać do realizacji swoich dążeń w zakresie polityki: oświatowej, informacyjnej, kulturalnej, migracyjnej czy demograficznej. Filantropia może być wyrafinowaną metodą wywołania kryzysów – zgodnie z zasadą, że najskuteczniejszym sposobem unicestwienia danego państwa jest wprowadzenie w nim zamętu, w sposób bezkrwawy dokonuje się niszczenie jednostek i społeczeństw. Pieniądz stanowi kluczowe narzędzie tego procederu[66].

Należy zatem postawić pytanie, dlaczego działalność filantropijna nie jest w stanie sprostać pokładanym w niej nadziejom. Św. Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* wskazuje, że: „wśród działań i postaw przeciwnych woli Bożej, dobru bliźniego i wśród «struktur», które z nich powstają, najbardziej charakterystyczne zdają się dzisiaj być dwie: z jednej strony wyłączna żądza zysku, a z drugiej pragnienie władzy z zamiarem narzucenia innym własnej woli" (nr 37). Słowa te dobrze oddają motywację działań współczesnych filantropów – finansistów, korporacji i pozbawionych skrupułów „banksterów". Janusz Szewczak trafnie zauważa, że wobec zaniku najbardziej podstawowych wartości, takich jak uczciwość, przyzwoitość czy współczucie, nikt nie jest w stanie naprawić świata, zwłaszcza świata finansów[67]. Wprawdzie nadal wśród filantropów występują osoby i organizacje, których zaangażowaniu przyświeca idea niesienia pomocy potrzebującym, uzasadnione wydają się obawy, że w działalności filantropijnej wspomniane wartości zostaną całkowicie zdominowane przez działania spekulacyjne.

---

[66] Por. H o n g b i n g, *Wojna o pieniądz. Prawdziwe źródła kryzysów finansowych*, s. 228.

[67] Por. S z e w c z a k, dz. cyt., s. 165.

KU NATURZE PIENIĄDZA

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 205-220
DOI 10.12887/31-2018-1-121-12

Flavio FELICE
Enzo DI NUOSCIO

MONETA, MERCATO, CONOSCENZA E REGOLE

Per i teorici dell'economia sociale di mercato un sistema monetario sano, che cioè non presenta le malattie dell'inflazione e della deflazione, è una condizione indispensabile per uno sviluppo economico stabile e duraturo. Röpke argomenta questa tesi, affermando che la maggiore o minore scarsità di denaro decide del suo valore, che il più importante compito della politica monetaria consiste proprio nel regolare tale scarsità, sicché il valore della moneta resti tendenzialmente invariato nel tempo e che non esiste un solo modo per ottenere il medesimo risultato.

> Dalle conchiglie ai pezzi d'oro ai pezzi di carta, la moneta è storicamente costituita dagli oggetti più disparati, giacché la sua natura è meramente convenzionale. Moneta è tutto ciò che conviene che sia moneta. È moneta qualunque cosa venga comunemente accettata, in un dato ambito geografico, come mezzo di scambio e di pagamento, sicché il possessore disponga di un immediato potere d'acquisto ossia di liquidità.
>
> Sergio Ricossa, *Dizionario di economia*[1]

L'uomo ha sempre tentato di descrivere i rapporti con la natura, servendosi di strumenti ai quali ha attribuito un particolare significato. Dall'evoluzione di tale processo di scoperta del mondo sono state elaborate le varie unità di misura, le quali non presentano la stessa natura di ciò che devono misurare. Il litro non è un liquido, eppure serve per misurare una data quantità di sostanza liquida, così come il chilo, il quale, pur non essendo classificabile tra le merci, non ha altra utilità che quella di pesare le merci. Dunque, il metro, il litro, il chilo, non sono spazio, ma semplici astrazioni necessarie per la sua misurazione. Se è vero che l'uomo nella sua lunga e travagliata storia è stato capace di elaborare unità di misura tanto sofisticate che gli hanno consentito di conoscere ragionevolmente gran parte dell'entità spazio-temporali, sorge il sospetto che il denaro sia ancora avvolta da un alone di mistero[2].

L'articolo intende presentare la nozione di denaro nel contesto dell'economia di mercato, avendo come riferimento teorico l'approccio "storico-genetico"

---

[1] S. Ricossa, *Dizionario di economia*, UTET, Torino 1998, p. 321.

[2] Per un'analisi sulla complessità del denaro, sul suo valore e sulle implicazioni morali, economiche e politiche del suo uso vedi P. Ricouer, *Il denaro e noi, lo sguardo dell'etica*, trad. A.M. Brogi, "Vita e pensiero" 2010, n. 4, pp. 61-70.

di Carl Menger e l'adozione di tale approccio da parte dell'ordoliberalismo e dell'economia sociale di mercato di marca tedesca.

A tal proposito, il presente lavoro è suddiviso in tre paragrafi. Nel primo: "La moneta come istituzione sociale", viene analizzata la ricostruzione storico-genetica di Menger, mettendo in evidenza come l'interpretazione dei fenomeni sociali interessi *precipuamente* l'azione umana e il modo in cui le interazioni danno vita a conseguenze non intenzionalmente deliberate. Mediante un'accurata ricostruzione storica, Menger mostra come dalle aspettative individuali, tese al soddisfacimento del proprio interesse, siano sorte, per via incrementale e irriflessa, istituzioni sociali, tra le quali la moneta. Nel secondo paragrafo: "L'ordoliberalismo", presentiamo una peculiare prospettiva economica e politica che assume il problema delle conseguenze non intenzionali di Menger e tenta di implementare una visione "ordinamentale", in cui ordine politico, economico e culturale interagiscano, condizionandosi a vicenda; la politica monetaria è intesa come lo strumento mediante il quale la politica ordinamentale promuove la difesa della stabilità del valore della moneta. Il terzo paragrafo: "La prospettiva dell'economia sociale di mercato: la stabilità monetaria come fonte di sviluppo economico", è dedicato all'evoluzione in ambito politico ed economico dell'ordoliberalismo nella Germania del secondo dopoguerra. Passando in rassegna alcune pagine di un'opera fondamentale di Wilhelm Röpke e consapevoli che esistono altre rispettabili prospettive fortemente critiche nei confronti dell'economia sociale di mercato e dell'opera dell'economista tedesco[3], abbiamo sottolineato i tre presupposti di una valuta sana per uno sviluppo economico stabile e duraturo, considerati necessari dai teorici dell'economia sociale di mercato ed ereditati dagli interpreti del processo di unificazione europea: unificazione del sistema monetario, stabilità del valore della moneta e libertà di usare la moneta stessa.

Avendo premesso che il denaro costituisce la spina dorsale dell'economia di mercato e che rappresenta un "ordine evolutivo", riteniamo che essa sia un potente strumento conoscitivo, che, veicolando informazioni, accresce le possibilità di azione di ogni singolo individuo, incrementando la capacità di *problem solving* di un gruppo sociale. In conclusione, il denaro non è un mero strumento, ma è ciò che "costituisce" gli scambi economici, così come il linguaggio non è un semplice mezzo, perché avere un linguaggio significa avere un mondo[4].

---

[3] Tra le possibili opere vedi F.J. Hoffmann, *Reichtum der Welt – für Alle, Durch Wohlstand zur Freiheit*, Globethics.net, Geneva 2017. Hoffmann polemizza con l'opera di Wilhelm Röpke e di Walter Eucken, identificandola – un po' semplicisticamente e a tratti ideologicamente – con "l'ideologia" del "neoliberalismo". Per una specifica e puntuale analisi del filone "neoliberale", in tutte le sue varianti, e che sappia distinguere tra *classical liberalism*, *old liberalism*, *new liberalism* e *neoliberalism* vedi A. Masala, *Dal liberalismo al neoliberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017.

[4] Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, p. 923.

LA MONETA COME ISTITUZIONE SOCIALE

Per comprendere il fenomeno monetario e coglierne storicamente le ragioni della sua diffusione, riteniamo sia importante fare i conti con la riflessione di Carl Menger sulla genesi del denaro e la sua trasformazione in istituzione sociale. Una riflessione ripresa e sviluppata da Georg Simmel che "ne ha indagato le implicazioni filosofiche non solo dal punto di vista teorico, ma anche nei suoi effetti all'interno dell'economia monetaria ormai storicamente affermatasi"[5]. È questa la tesi di Flavia Monceri, secondo la quale l'operazione svolta da Simmel di elevare il denaro a simbolo filosofico dell'età moderna, riposa sulla rielaborazione in chiave filosofica dei tratti fondamentali della teoria economica di Menger.

Il tratto caratteristico della teoria monetaria mengeriana consiste nella sua ricostruzione "storico-genetica", in contrapposizione alle interpretazioni sulla genesi delle istituzioni sociali di tipo organicistico e contrattualistico. Menger assume l'idea che il denaro, in quanto fenomeno dell'economia, sia una istituzione sociale che, al pari di altre: il diritto, il mercato, il linguaggio, lo stato e la religione, non sia il prodotto intenzionale di una deliberata volontà di un aggregato sociale, come se fosse un corpo unico, dotato di vita propria, o di una qualsiasi autorità al suo interno, bensì il risultato "irriflesso" (non intenzionale) delle azioni reciproche poste in essere da persone-agenti, le quali perseguono il proprio interesse, intendendo soddisfare le proprie aspettative. Scrive Menger: "il diritto, il linguaggio, lo Stato, i mercati sono in gran parte formazioni sociali risultato irriflesso dello sviluppo sociale, pur nella differenza delle loro forme fenomeniche e nel loro continuo mutamento. I prezzi dei beni, gl'interessi, le rendite fondiarie, i salari e migliaia di altri fenomeni della vita associata, e dell'economia in particolare, mostrano precisamente la stessa particolarità"[6]. Opportunamente, afferma la Monceri, alla luce di questo passaggio appare legittimo ricondurre la teoria mengeriana a quella di "teoria dell'ordine spontaneo", alla quale andrebbe contrapposta quella dell'"intenzionalismo"[7].

Menger parte da un problema generale e persino elementare: come possiamo interpretare il fatto che gli individui accettino di scambiare beni con altri di cui non hanno un immediato bisogno? Un simile atteggiamento evidenzierebbe un comportamento antieconomico, a meno che non si assuma un'analisi del fenomeno improntato all'individualismo metodologico che conduce Menger a negare l'idea che il denaro sia il prodotto di un patto contratto in maniera

[5] F. Monceri, *La filosofia sociale austriaca – 1871-1936*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, pp. 79-80.

[6] C. Menger, *Sul metodo delle scienze sociali*, trad. F. Monceri, Liberilibri, Macerata 1996, pp. 151-152.

[7] Cfr. F. Monceri, *op. cit.*, p. 80.

consapevole tra i diversi agenti economici e successivamente sanzionato da un'autorità sociale. Ad una simile interpretazione, Menger contrappone la teoria che il denaro sarebbe sorto in maniera spontanea, ossia, senza "la necessità di un consapevole atto decisionale da parte dell'individuo o dell'autorità statale"[8].

La teoria evolutiva-incrementale o storico-genetica di Menger parte dal presupposto che le persone, per rispondere al proprio fabbisogno materiale, ma più in generale relazionale, non essendo autosufficienti, interagiscono tra di loro, dando vita ai processi di scambio che comunemente chiamiamo mercati: luoghi ed occasioni che consentono alle persone di scambiare beni di cui non avvertono un immediato bisogno, forse perché ne possiedono in abbondanza, per altri nei confronti dei quali, soggettivamente, nutrono un particolare interesse perché capaci di soddisfare un'aspettativa immediata; in definitiva, il mercato delinea un rapporto di reciprocità.

Il mercato così spiegato presuppone che la persona-agente sottoponga i beni in proprio possesso ad un processo di stima che non potrà che essere individuale: "Il processo di valutazione è *soggettivo*, perché dipende dalla situazione nella quale si trova il singolo possessore di beni, che si reca al mercato con l'intenzione di scambiare, contro i propri, altri beni che per lui hanno un'importanza (e dunque in valore) a quelli ch'è disposto a cedere"[9]. Siamo, dunque, di fronte ad un comportamento razionale del singolo individuo, il quale, nel compiere l'azione, sarà orientato dall'intenzione di perseguire lo scopo di soddisfare il fabbisogno immediato di beni. Risulta difficile immaginare che qualcuno sia disposto a scambiare la propria merce con quella di altri che, sulla base di una stima soggettiva, non abbia un'importanza superiore.

A partire da questa considerazione elementare, in quanto di buon senso, Menger considera i casi, sempre più diffusi, fino a diventare universali e sostituire il baratto, di persone che si recano al mercato e scambiano la propria merce con altra non immediatamente impiegabile per la soddisfazione di qualche bisogno. Per comprendere questo fenomeno alla luce di quanto detto in ordine al comportamento razionale *a parte subiecti* di qualsiasi persona-agente presente sul mercato, Menger ricorre alla ricostruzione storico-genetica che implica l'indagine genealogica della situazione all'interno della quale il fenomeno problematico si è manifestato, al fine di individuare i "problemi", per la soluzione dei quali la persona-agente ha fatto ricorso a determinati strumenti e, nella fattispecie della genesi del denaro, ha optato per la trasformazione di alcune merci in denaro.

---

[8] *Ivi*, p. 82. Sulla denaro intesa come ordine spontaneo, si veda anche D. Antiseri, *Carl Menger* in *Epistemologia dell'economia nel marginalismo austriaco*, a cura di D. Antiseri, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 48 e ss.

[9] Monceri, *op. cit.*, p. 83.

L'uscita dallo stadio del baratto e l'ingresso nell'economia monetaria è segnata dal passaggio intermedio in cui alcuni beni, pur non essendo immediatamente spendibili ai fini di soddisfare un bisogno immediato, vengono comunque domandati e assumono il carattere di bene intermedio – di merce-denaro – per ovviare alle difficoltà oggettive che sono insite all'economia del baratto. Perché uno scambio diretto si perfezioni, nell'economia del baratto, è necessario che, in un determinato momento, sincronicamente, la mia domanda per uno specifico bene incroci l'offerta del medesimo, in cambio del quale colui che lo offre manifesti una simmetrica domanda per la merce di cui intendo disfarmi. La difficoltà che tutte queste condizioni si diano in maniera sincronica rappresenta un enorme ostacolo al perfezionamento degli scambi e favorisce il ricorso all'approvvigionamento di beni intermedi che non soddisfano immediatamente un bisogno, ma che avvertiamo come facilitatori di un processo che richiede diversi passaggi; è questa la genesi della merce-denaro "un mezzo che, senza esigere una particolare convenzione o una costrizione statale, ha condotto gli uomini economici di tutti i luoghi con forza ineluttabile ad una situazione in cui tale difficoltà appare del tutto superata"[10]. In tal senso, il denaro può essere definito come il "fenomeno", presente ovunque si manifesti una crescita della cultura economica, in forza del quale alcune merci, quelle giudicate più "esitabili" (domandate) nella particolare condizione di tempo e di spazio, vengo accettate in cambio, in maniera universale e, per tale ragione, afferma Menger, teoricamente, possono essere scambiate con qualsiasi altra merce.

Nel ribadire che la cosiddetta fase genetica del denaro non necessita di elementi socio-giuridici come la convenzione o la legislazione in vista di un non identificabile "interesse pubblico", la Monceri sostiene che sia possibile che l'individuazione della necessità di una merce-mezzo (denaro), che favorisca il perfezionamento dello scambio, possa scaturire in maniera diretta dalla "migliore conoscenza" del proprio interesse da parte della persona-agente, la quale comprende che l'approvvigionamento di una tale merce non potrà che migliorare la sua situazione rispetto a quella precedente. A questo punto, il comportamento ripetuto che ha ottenuto un livello superiore di conoscenza del proprio interesse si sedimenta in una comunità, diventa patrimonio di tutti, si traduce in regole, consuetudini, aspettative comuni, fino ad assumere il carattere dell'istituzione: idee e ideali che stanno in capo ad individui con le loro culture, le loro fedi e le loro tradizioni. Idee e ideali sedimentati nella cultura civile di un popolo o di una comunità, tradotti in regole che, una volta abbracciate, implicano comportamenti ripetuti e che se trasgredite prevedono la sanzione; che sia morale, amministrativa o penale[11].

[10] Menger, *op.cit.*, p. 280.

[11] Per questa definizione di istituzione siamo debitori al prof. Dario Antiseri.

Così siamo giunti al centro della teoria storico-genetica con la quale Menger descrive la comparsa del denaro, la cui origine è comprensibile solo se "impareremo a intendere questa istituzione *sociale* come il risultato irriflesso, ossia come la risultante non prevista, di attività specificamente *individuali* dei membri di una società"[12]. Ne consegue che il denaro, in quanto fenomeno economico che si istituzionalizza nel tempo, è preesistente rispetto all'intervento dello Stato e anche quando, successivamente, a partire dalla fase di istituzionalizzazione, esso interviene, non potrà farlo in maniera indiscriminata per evitare che diventi un elemento perturbante, rispetto ad un equilibrio raggiunto spontaneamente in forza dei "rapporti economici soggettivi"[13]; di qui l'affermazione di Menger, secondo il quale l'intervento statale dovrà tener conto del volume degli scambi: "in consonanza con i bisogni del traffico"[14].

L'ORDOLIBERALISMO

Se con Menger possiamo spiegare la genesi inintenzionale della moneta, intesa come un "ordine spontaneo" dotato di una potente forza evolutiva, il riferimento alla tradizione dell'"ordoliberalismo" e a quella dell'"economia sociale di mercato" ci permette di comprendere meglio la funzione (anche conoscitiva) dell'ordine monetario in una economia di mercato sviluppata.

L'ordoliberalismo esprime un tratto caratteristico dell'economia politica tedesca e del dibattito politico che da essa si è sviluppato, investendo il processo d'integrazione economica e monetaria europea. Per ordoliberalismo intendiamo il filone di studi e l'approccio alla politica economica elaborati da Walter Eucken e dai colleghi dell'Università di Friburgo, di fronte all'economia "altamente cartelizzata" della Repubblica di Weimar[15]. La posizione degli ordoliberali era altrettanto critica nei confronti della visione statalista e dell'interventismo autoritario del regime nazista.

La prospettiva di sottoporre il "gioco" delle forze dell'economia di mercato ad un quadro giuridico e ad arbitri neutrali, onde impedire la nascita di posizioni di potere economico dominanti e di utilizzare le qualità positive della

---

[12] Menger, *op.cit.*, p. 162.

[13] Cfr. Monceri, *op. cit.*, p. 90.

[14] Cfr. Menger, *op. cit.*, p. 284. Va detto che pochi anni dopo il saggio di Menger, Herbert Spencer – portando a sostegno una accurata ricostruzione indagine storica e sociologica del passaggio dal baratto alla moneta in numerosi popoli – avanza una spiegazione della genesi della moneta sostanzialmente analoga a quella di Menger (cfr. H. Spencer, *Principi di sociologia*, trad. A. Salandra, G. Salvadori, UTET, Torino 1967, vol. 1, p. 926 e ss.). Su questo si rimanda a E. Di Nuoscio, *Epistemologia dell'azione e ordine spontaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 48 e ss.

[15] Cfr. Th. Beck, H.H. Kotz, *Ordoliberalism: A German Oddity?*, CEPR Press, London 2017.

concorrenza, divenne nella prima metà degli anni Trenta l'idea-guida di un originale programma di ricerca condotto presso le facoltà di diritto e di scienze politiche dell'università di Friburgo[16].

A tal riguardo, occorre menzionare innanzitutto l'opera di Walter Eucken, Franz Böhm e Hans-Grossman Dörth. Il nocciolo teorico della scuola di Friburgo venne espresso nella raccolta di scritti di Eucken, Böhm e Grossmann-Dörth edita nel 1936: *Ordnung der Wirtscahft*[17]. Nella premessa, intitolata *Il nostro compito* [*Unsere Aufgabe*], gli autori misero in luce il fatto che "la costituzione economica [andrebbe] intesa come una decisione complessiva sull'ordine della vita economica nazionale"[18] e quindi che "l'ordine giuridico [andrebbe] concepito e formato come una costituzione economica"[19].

La genesi del liberalismo delle regole coincise con l'ascesa della dittatura nazionalsocialista, che proprio a Friburgo aveva trovato una imponente figura-guida con l'allora rettore dell'università, Martin Heidegger. Sotto il rettorato di Heidegger, Eucken fu un portavoce di primo piano dell'opposizione nel senato accademico; le lezioni di Eucken di quegli anni erano diventate un punto di incontro dei critici al regime[20].

Sul piano teorico, Böhm, Eucken e Grossman-Dörth, oltre a rendere esplicita la loro ferma opposizione alla ancora persistente eredità della scuola storica tedesca dell'economia di Gustav Schmoller, affermarono il principio generale di "legare all'idea di costituzione economica tutte le questioni pratiche, politico-giuridiche o politico-economiche", convinti come erano che l'interrelazione tra diritto ed economia fosse "essenziale".

Gli autori del Manifesto del '36 espressero con forza la loro posizione in ordine al metodo che lo scienziato sociale dovrebbe adottare: "Il compito più urgente per i rappresentanti del diritto e dell'economia politica fosse quello di lavorare insieme in uno sforzo volto ad assicurare che entrambe le discipline [ritrovassero] il proprio posto nella vita della nazione. Questo non solo per il bene della scienza ma, cosa più importante, nell'interesse della vita economi-

---

[16] Cfr. N. Goldschmidt, M. Wohlgemuth, *Entstehung und Vermaechtnis der Freiburger Tradition der Ordungsoekonomic*, in: *Grundtexte zur Friburger Tradition der Ordnungsökonomik*, a cura di N. Goldschmidt, M. Wohlgemuth, Walter Eucken Institut–Mohr Siebeck, Tübingen 2008, pp. 1-16.

[17] Si veda F. Böhm, W. Eucken, H. Grossmann-Dörth, *Unsere Aufgabe*, in F. Böhm, *Ordnung der Wirtschaft als geschichtliche Aufgabe und rechtsschöpferische Leistung*, W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin 1937, pp. VII-XXI.

[18] Idd., Il *nostro compito. Il Manifesto di "Ordo" del 1936*, trad. G. Piombini, in *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, a cura di F. Forte, F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, p. 18.

[19] *Ibidem*.

[20] Sui rapporti tra gli esponenti ordoliberali ed il regime nazista si veda F. Forte, *Introduzione*, in *Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, pp. XLIX-L.

ca della nazione tedesca"[21]. Appare con chiarezza la consapevolezza da parte dei nostri autori della delicatezza e dei pericoli che caratterizzavano l'allora situazione storica tedesca. Non si trattava solo di incrociare le spade intorno ad una pur nobile disputa sul metodo, quanto della evidente comprensione e della chiara esplicitazione dei rischi che una nazione corre, allorché si perda di vista un elemento chiave della vita reale: politica, economia e cultura sono sfere interconnesse e non compartimenti stagni. Il compito dello scienziato sociale – in tal caso dell'economista – è di rendere ragione dei fenomeni, tenendo presente la loro complessità ed irriducibilità al mero problema economico.

I nostri autori individuano due atteggiamenti entrambi figli del fraintendimento metodologico in ordine alla scienza economica e giuridica: il "fatalismo" ed il "relativismo". Con riferimento a tali atteggiamenti, scrivono: "Di fronte a un atteggiamento fatalista il giurista può solo adeguarsi alle condizioni economiche"[22]. In pratica, lo scienziato si arrende di fronte alla presunta necessità che governerebbe il processo storico, un inarrestabile corso degli eventi: "Non sente di avere la forza per influenzarle"[23].

Compito dello scienziato sociale, al contrario, sostengono i padri dell'ordoliberalismo, è proprio lo sforzo di porre domande. Böhm, Eucken e Grossmann-Dörth, a questo punto, individuano quattro argomenti che delineano il percorso scientifico del cosiddetto "liberalismo delle regole". In primo luogo, l'applicazione del ragionamento scientifico, nel diritto come nella scienza economica, per costruire e riorganizzare il sistema economico. In secondo luogo, considerare le singole questioni economiche come "parti costitutive di un tutto più grande"[24], in quanto "tutte le questioni pratiche, di carattere politico-giuridico e politico-economico, devono essere adattate all'idea della costituzione economica. In questo modo vengono superate l'instabilità relativista e l'accettazione fatalista dei fatti"[25]. In terzo luogo, "È proprio affrontando la storia con le domande fondamentali che noi comprenderemo meglio, penetreremo più a fondo e impareremo di più da essa di quanto non faccia lo storicismo"[26]. In quarto luogo, "la costituzione economica deve essere intesa come una decisione politica generale su come la vita economica della nazione debba essere strutturata"[27]. In pratica, alla costituzione economica spetta l'individuazione della linea di demarcazione tra concorrenza sleale e concorrenza propriamente detta, offrire la cifra in forza della quale stabilire se esista libera

[21] Böhm, Eucken, Grossmann-Dörth, *Il nostro compito*, p. 18.
[22] *Ivi*, p. 8.
[23] *Ibidem*.
[24] *Ivi*, p. 17.
[25] *Ibidem*.
[26] *Ibidem*.
[27] *Ivi*, p. 18.

concorrenza o meno, se la concorrenza sia limitata, se la concorrenza sia efficiente o invece crei ostacoli, se le riduzioni di prezzo siano o meno conformi al sistema di libero mercato.

Nei *Grundsätze der Wirtschaftspolitik* Eucken individua otto "principi *costitutivi*" e quattro "principi *regolatori*" che delineano il contorno di tale "politica ordinamentale"[28]. Perché si abbia un ordinamento conforme alla libertà è necessaria l'implementazione di un principio-base: un efficace meccanismo per la formazione dei prezzi. Qualsiasi intervento politico che si mostri difforme rispetto a tale proposito, come ad esempio la formazione di monopoli e il controllo sui cambi, esulerebbe dalla politica ordinamentale e non dovrebbe avere cittadinanza nella politica economica di un paese ad essa ispirato[29].

Se il primo principio esprime la condizione ideale perché si abbia una politica ordinamentale conforme all'economia di mercato (l'alternativa sarebbe l'economia regolata), il secondo principio riguarda il "primato della politica monetaria". Nella prospettiva di Ordo, essa esprime lo strumento mediante il quale la politica ordinamentale promuove la difesa della stabilità del valore della moneta[30]. L'idea che ha mosso tanto i primi autori ordoliberali, quanto gli epigoni del secondo dopoguerra, generalmente noti come i padri dell'Economia Sociale di Mercato, come ad esempio Wilhelm Röpke e Alfred Müller-Armack, era che, tanto l'inflazione quanto la deflazione fossero la causa di un processo di disallineamento tra le relazioni di prezzo dei beni e servizi, provocando una distorsione nel calcolo di costo da parte degli operatori economici. Scrive Röpke: "A partire dal 1933 il nazionalsocialismo tedesco dimostrò che un governo deciso a tutto è in grado di trasformare una inflazione aperta in una *inflazione nascosta*, nella quale, con una economia manovrata totalitaria (economia manovrata dei cambi, razionamento, blocco dei prezzi e dei salari, disciplina del consumo, controllo dei capitali e degli investimenti e tutte quelle misure atte a impedire il libero uso del denaro esuberante), si potrà evitare, finché va bene, la pressione della inflazione sui prezzi, sulle paghe e sul corso dei cambi"[31]. La proposta di Eucken è la formazione di un

[28] Cfr. W. Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Mohr, Tübingen 1990, pp. 224-225.

[29] Cfr. R. Sally, *L'ordoliberalismo e il mercato sociale. Il liberalismo che salvò la Germania*, trad. Istituto Bruno Leoni, "IBL Occasional Paper" 10 dicembre 2012, n. 89, pp 1-26 (http://www.brunoleonimedia.it/public/OP/IBL-OP_89-Sally.pdf).

[30] *Ivi*, pp. 168-169, 255-264

[31] W. Röpke, *Spiegazione economica del mondo moderno*, trad. L. Federici, Rizzoli Editore, Milano 1949, p. 93. La traumatica esperienza tedesca che provocò la perdita della quasi totalità del capitale monetario nell'arco di una generazione, favorì l'adozione da parte della Repubblica Federale Tedesca di una politica monetaria disegnata per prevenire un simile disastro, fondandola sui seguente tre elementi: l'obbligo, da parte della Banca Centrale tedesca di orientare le sue *policies* monetarie alla stabilità dei livello dei prezzi; l'indipendenza della Banca Centrale dal governo federale e dagli altri livelli istituzionali (compreso il Parlamento); la necessità che le figure apicali della Banca

meccanismo automatico di stabilizzazione dei prezzi, mediante uno standard fisso collegato a un bene di riferimento. Per questa ragione, Eucken fu particolarmente critico nel confronti degli accordi di Bretton Woods a causa del "loro compromesso tra diversi ordini monetari nazionali ma senza l'automaticità normativa e la stabilità dei prezzi e delle valute rispetto a uno standard fisso, come la parità con l'oro che vigeva nel XIX secolo".

Il problema della teoria monetaria posto da Eucken, dall'ordoliberalismo e dall'economia sociale di mercato, centrale nella politica monetaria dell'Unione Europea[32], necessita di trattare insieme i due momenti che determinano la coordinazione dei piani individuali: la forma di mercato e il sistema monetario, e di tenere in debita considerazione la loro mutua dipendenza. Alla base c'è il problema di mantenere la stabilità monetaria, scongiurando che si manifestino le "malattie della moneta" (inflazione e deflazione), evitando che essa sia asservita alla volontà del "principe"[33].

LA PROSPETTIVA DELL'ECONOMIA SOCIALE DI MERCATO LA STABILITÀ MONETARIA COME FONTE DI SVILUPPO ECONOMICO

Dal momento che la moneta è lo strumento necessario affinché un sistema economico basato sullo scambio e sulla divisione del lavoro possa operare,

---

Centrale non possano essere rimosse; forti limitazioni alla discrezionalità della Banca Centrale di finanziare il debito pubblico (cfr. W. Köster, *Monetary Order*, in *Social Market Economy History. Principles and Interpretation*, a cura di R.H. Hasse, H. Schneider, K. Weigelt, Konrad Adenauer Stiftung–Ferdinand Schöningh, Paderborn 2008, p. 319).

[32] Sulle relazioni tra modello teorico dell'economia sociale di mercato e l'implementazione nell'Unione Monetaria Europea si veda D. Velo, *Quale Europa. Il modello europeo nella storia contemporanea*, Cacucci, Bari 2018. "La moneta ha rappresentato tradizionalmente uno strumento di centralizzazione controllato dalle autorità governative. L'unione monetaria ha affrontato un'innovazione di portata storica, la creazione di una moneta che non avesse tali caratteristiche, ma che si uniformasse al principio costituzionale fondamentale dell'unificazione europea, la sussidiarietà" (*ivi*, p. 55).

[33] "L'euro ha finito per agire di fatto come il *gold standard*, disciplinando cittadini, politici e autorità, legando le mani dei demagoghi, smascherando gruppi di pressione […] e mettendo in discussione la sostenibilità e le fondamenta stesse del stato sociale" (cfr. J. Huerta de Soto, *An Austrian Defense of the Euro*, Mises Institute, https://mises.org/library/austrian-defense-euro). L'interesse risiede anche nel fatto che la posizione di un liberale di osservanza mesesiana come de Soto incontra quella dei difensori della moneta unica europea sul fronte della teoria dell'economia sociale di mercato: "L'Economia Sociale di Mercato è un modello di ordine socio-economico e istituzionale coerente con l'Unione Economica, espressa in termini di sussidiarietà. […] È opinione degli autori che le regole fondamentali dibattute possano essere sintetizzate in tre principi: zero inflazione, zero deficit, zero debito" (D. Velo, *Social Market Economy and the Future of European Unification*, in *The European Union and the Social Market Economy*, a cura di G. Robles, J. M. De Quadros, F. Velo, Cacucci, Bari 2014, p. 10).

nessuna descrizione del mondo moderno può esimersi dal riflettere su che cosa sia la moneta. È questo un punto fondamentale per la comprensione del contributo offerto dai teorici ordoliberali prima e dell'economia sociale di mercato dopo, evidenziato soprattutto da Röpke, ma che caratterizza il sentire comune di una generazione di economisti e di scienziati sociali che assistette alla distruzione di un continente[34]. Il punto fondamentale dal quale Röpke avvia la sua riflessione è che non si potrà mai capire "l'essenza" del nostro sistema economico se prima non si comprende tutto ciò che riguarda la moneta. L'autore tedesco si spinge fino ad affermare che è persino impossibile comprendere la storia dei popoli, la loro evoluzione e la loro cultura se non si considera l'importante ruolo svolto dalla moneta nelle rispettive fasi di tale evoluzione e nella formazione del "carattere sociale" delle singole epoche; è questa un'impostazione di storia economica che assume un "concetto storico monetario"[35].

Circa la storia della moneta non ci dilunghiamo, avendo già affrontato la riflessione di Menger e considerato che Röpke non si discosta dall'interpretazione storico-genetica dell'economista austriaco, allorché afferma che, nel fattispecie del denaro, non si è trattato di un'invenzione comparabile a quella della lampadina o della macchina da scrivere. Di fatto, il denaro, perché sia tale, allora come oggi, è necessario che presenti due caratteristiche: abbia capacità d'acquisto e sia accettata da tutti. Per questa ragione, si comprendono i motivi per cui la prima forma di denaro sia stata una merce come il bestiame o i metalli preziosi, universalmente riconosciuti come utili alla scambio. Ragioni di praticità hanno condotto gli individui ad individuare e selezionare merci-denaro sempre più capaci di assolvere al compito di mezzo di scambio, fino a quando comparve la moneta, così come noi la conosciamo.

L'introduzione della moneta nel processo di scambio ci consente di sezionare lo stesso in due parti: vendita e acquisto, dove ciascuna parte rappresenta un momento distinto nel quale, rispettivamente, una merce viene scambiata in cambio di denaro e del denaro viene scambiato in cambio di una merce. In definitiva, anche nello scambio monetario una merce viene scambiata con altra merce, ma il risultato si raggiunge in maniera indiretta, mediante la partecipazione di più persone e attraverso un mezzo di scambio universalmente riconosciuto[36].

Un carattere essenziale del denaro e che lo differenzia dalla miriade di beni-merci presenti sul mercato è la sua perpetuità. Mentre i beni-merce che acquistiamo per appagare le nostre necessità sono perituri, il denaro, in forza

[34] Sul tema vedi F. Felice, *L'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
[35] Cfr. *ivi*, p. 97.
[36] Cfr. *ivi*, p. 73.

della sua destinazione, è imperituro, dal momento che non serve a soddisfare alcun bisogno in maniera diretta, quanto piuttosto a "circolare per procacciare agli uomini le cose che a loro servono"[37]. Come scrive Röpke, nel concetto di denaro è implico il fatto che esso debba circolare: "Mentre le merci escono continuamente dal mercato per essere consumate, il denaro, per sua natura deve continuare a circolare sul mercato"[38]. In definitiva, il valore del denaro consiste in quello dei beni che con esso possiamo comprare, ne consegue che esso non ha alcun valore intrinseco, ma, circolando e potendo essere scambiato con altre merci, il suo valore dipende dal fatto stesso di essere riconosciuto come tale.

A questo livello, tocchiamo il punto essenziale di natura simbolica che fa di una merce qualsiasi del denaro e da esso si possa giungere alla moneta[39]: la "fiducia" – la fiducia che ciascuno ha di poter far accettare a tutti il proprio denaro. Sappiamo che la fiducia nel denaro non può accrescere che in due maniere: o aumentando il suo valore intrinseco ovvero facendolo diventare mezzo di pagamento legale, ossia, riconoscendone l'uso a "corso forzoso". Scrive Röpke: "Occorre di regola un certo processo educativo per far accettare dalla popolazione la carta moneta non permutabile in oro. Nelle province orientali della Turchia, per esempio, fino a poco tempo fa non era possibile far accettare dai contadini le banconote turche (che pure erano da tempo stabilizzate), e l'autore ha recentemente saputo di un ufficiale cui fu possibile, durante un giro d'ispezione, far accettare a un vetturino carta moneta invece di oro solo mediante una buona dose di legnate (è questa, senza dubbio, una drastica esemplificazione del concetto di «corso forzoso»)"[40].

Il carattere estrinseco del valore della moneta ci consente di affermare, sulla scia di Röpke, che essa è qualcosa la cui natura può essere spiegata solo a partire dalle sue funzioni. La sua funzione principale è quella di essere un "comune mezzo di scambio" e qualora venisse meno la fiducia nella moneta, come nei casi dei fenomeni inflazionistici, essa non verrebbe più universalmente accettata, perderebbe la sua funzione e smetterebbe di essere moneta. A questo punto, affinché il sistema economico non si blocchi, è necessario

[37] *Ibidem*.

[38] Cfr. *ivi*, p. 73.

[39] Scrive Flavia Monceri: "L'origine individualistica del denaro è anche il motivo dell'insistenza con la quale in tutte le opere maggiori Menger distingue i termini «denaro» e di «moneta», precisando che il secondo indica un fenomeno storicamente posteriore" (Monceri, *op. cit.*, p. 92). "Il denaro è il sistema di conti e della loro compensazione che la valuta rappresenta" (F. Martin, *Denaro. La storia vera: quello che il capitalismo non ha capito*, UTET, Torino 2014, p. 19), e sullo stesso argomento: "La moneta è una delle forme del denaro e nel contempo il denaro è la forma idealizzata della moneta. Il denaro agisce senza essere una cosa fisica e senza essere legato direttamente alla materia, se non come simbolo" (M.G. Turri, *La distinzione fra moneta e denaro. Ontologia sociale ed economica*, Carocci, Roma 2009, p. 29).

[40] Röpke, *op. cit.*, pp. 74-75.

che il mercato provveda ad individuare un altro mezzo di pagamento. Circa l'essenzialità di tale strumento per il soddisfacimento dei bisogni, dai più elementari ai più complessi, si consideri che solo la moneta rende possibile e in maniera facilitata il soddisfacimento delle aspettative degli operatori del mercato (acquirenti e venditori); solo la moneta consente il razionale calcolo economico, dal momento che rende paragonabili i prezzi, i costi e i profitti, tanto per i produttori quanto per i consumatori, essendo il comune denominatore di tutte le grandezze economiche; infine, solo la moneta ha potuto permettere che gli scambi si sviluppassero sulla base del credito, in assenza del quale l'economia moderna non sarebbe neppure pensabile[41].

Accanto alla moneta come mezzo di scambio andrebbe considerata la stessa come "mezzo legale di pagamento". Scrive Röpke: "Allo stesso modo, sempre perché opera da mezzo di scambio, il denaro funge da *intermediario negli scambi di capitale*, cioè nelle relazioni di debito e nelle contrattazioni dei titoli. Infine, e sempre ancora per lo stesso motivo, la moneta agisce come *mezzo di custodia e di trasferimento del capitale*, oppure come è stato detto, quale portatore di valori attraverso il tempo e lo spazio"[42]. Tali funzioni appartengono alla moneta in un determinato contesto geopolitico e temporale di riferimento e il fatto che siano adempiute da un medesimo sistema unitario sta ad indicare che siamo di fronte ad un sistema monetario sano. L'eventuale differenziazione funzionale della moneta è indice di una situazione anomala che evidenzia un'unità monetaria tutt'altro che sana. La progressiva svalutazione, ad esempio, potrebbe comportare la rinuncia della funzione di conservazione e di trasferimento del valore, ma anche quella di misurazione del valore, fino ad essere sostituita anche nella funzione di merce di scambio e di pagamento.

L'esigenza di una valuta sana è condizione necessaria per uno sviluppo economico che sia stabile e duraturo[43] e affinché ciò accada i teorici ordoliberali e dell'economia sociale di mercato individuano tre presupposti.

Innanzitutto, l'unificazione del sistema monetario: "tutte le unità di moneta di cui il commercio si serve devono stare fra loro in rapporti molto semplici"[44]. Il riferimento più prossimo a tale presupposto è la "valuta aurea" con la quale alla fine del XIX secolo sembrava si potesse raggiungere un'unificazione monetaria internazionale paragonabile a quella nazionale.

---

[41] Cfr. *ivi*, 76.

[42] *Ivi*, p. 77.

[43] Importante, in tal senso, il contributo dell'economista italiano Luigi Einaudi, secondo il quale vi sarebbe un nesso diretto tra stabilità monetaria, struttura federale dello Stato, superamento della lotta di classe. Una realtà simmetricamente contraria a quella caratterizzata da inflazione, Stato accentratore, squilibri sociali. Si vedi L. Einaudi, *Problemi economici per la federazione europea*, Nuove Edizioni di Capolago, Lausanne 1944; cfr. Velo, *Quale Europa*, p. 63.

[44] Cfr. Röpke, *op. cit.*, p. 78.

Il secondo presupposto riguarda la stabilità del valore monetario e tutti sappiamo quanto sia difficile ottenerla. Anche in questo caso, il riferimento degli ordoliberali è alla "valuta aurea", sebbene le guerre e le rivoluzioni abbiano convinto gli attori politici ad abbandonare tale strumento.

Il terzo presupposto, insegna Röpke, è dato dalla libertà di cambiare una qualsiasi moneta con merci e con altra moneta.

A questo punto, chiosa Röpke, se consideriamo i tre presupposti di una valuta sana: unificazione del sistema monetario, stabilità del valore della moneta e libertà di usare la moneta stessa, necessari per uno sviluppo economico stabile e duraturo, possiamo concepire la storia monetaria "come una dolorosa serie di pratiche malsane, di esperimenti azzardati e di infrazioni a quelle premesse"[45].

Per i teorici dell'economia sociale di mercato un sistema monetario sano, che cioè non presenta le malattie dell'inflazione e della deflazione, è dunque una condizione indispensabile per uno sviluppo economico stabile e duraturo. Röpke argomenta questa tesi, affermando che in primo luogo la maggiore o minore scarsità di denaro decide del suo valore, in secondo luogo che il più importante compito della politica monetaria consiste proprio nel regolare tale scarsità, sicché il valore della moneta resti tendenzialmente invariato nel tempo e, infine, che non esiste un solo modo per ottenere il medesimo risultato. Nel caso della valuta aurea, la scarsità di denaro dipende dal contenuto aureo presente nella moneta stessa e tale quantità è regolata dalla produzione del metallo (valuta collegata); con riferimento alla valuta a regime di cambio, come ad esempio la valuta cartacea, la sua scarsità è indipendente dalla rarità del metallo e la quantità di moneta è decisa discrezionalmente dal governo; è questo il caso della "valuta libera o manipolata"[46].

Se convenga affidare "il controllo dell'emissione alle forze automatiche della produzione del metallo" ovvero affidarsi alla politica di un governo, afferma Röpke, dipende dal tipo di politica finanziaria che auspichiamo, dalla quale dipenderà la scelta del sistema finanziario. Coloro che, da liberali, diffidano della discrezionalità del governo e preferiscono affidarsi alle leggi economiche, sono portati a preferire la valuta collegata (sistema aureo), mentre chi, da collettivista, si affida alle scelte dei governi, diffidando delle "forze della natura e dell'economia", è portato a preferire la valuta libera (o manipolata). Scrive Röpke: "Ma poiché il collegamento della moneta con un metallo raro impone una più scarsa disponibilità di denaro che non l'altro sistema, è proprio il liberale che nel campo finanziario pretende una disciplina più severa di quella chiesta da coloro che pensano collettivisticamente"[47].

[45] *Ivi*, p. 80.
[46] *Ivi*, p. 90.
[47] *Ivi*, pp. 90-91.

*

Il denaro costituisce dunque la spina dorsale dell'economia di mercato, e rappresenta un "ordine evolutivo" che incide profondamente sugli scambi economici e, più in generale, sulle relazioni sociali. Inoltre, come hanno insistito soprattutto gli esponenti della scuola austriaca di economia, essa è un potente strumento conoscitivo, che, veicolando informazioni, accresce le possibilità di azione di ogni singolo individuo, incrementando la capacità di *problem solving* di un gruppo sociale.

Come ha sostenuto Steven Horwitz, uno dei principali eredi della tradizione austromarginalista negli Stati Uniti, il denaro può essere considerato come una sorta di linguaggio che veicola informazioni, le quali vanno interpretate dagli attori economici[48]. Denaro e linguaggio, ha osservato James Tobin, "sono ambedue mezzi di comunicazione: l'uso di un particolare linguaggio o di una particolare moneta da parte di un individuo incrementa il suo valore rispetto agli altri attuali o potenziali utenti"[49]. Cosi come "la parola scritta e parlata rende mutualmente possibile la comprensione tra individui nella società nel suo complesso, parimenti – precisa Horwitz – la moneta e i prezzi in moneta ordinano i possibili processi tra attori economici nel mercato"[50]. E "così come il linguaggio ci permette di comprendere, attraverso le nostre categorie, il pensiero linguisticamente costituito degli altri, così la moneta ci consente di individuare i gusti, le preferenze e i valori degli altri"[51]. Quella realizzata dal denaro è una forma di comunicazione che ci dà la possibilità di utilizzare conoscenze contestuali che non possono essere contemplate dal nostro linguaggio e dalla nostra esperienza.

"Linguaggio e moneta consentono agli attori sociali di rendere contestualmente disponibili la conoscenza contestuale. Linguaggio e moneta non *rivelano* preesistenti costrutti mentali e preferenze, piuttosto essi *costituiscono* il modo in cui noi esprimiamo tali costrutti e preferenze. Come non potremmo pensare se non grazie ai termini che ci offre il linguaggio, così in un mercato non potremmo agire se non grazie ai prezzi monetari dei beni che vogliamo scambiare"[52]. "Così come non c'è una vera comunicazione fuori dal linguag-

[48] S. Horwitz, *Monetary Exchange as an Extra-Linguistic Social Communication Process*, in *Individuals, Institutions, Interpretations. Hermeneutics Applied to Economics*, a cura di D.L. Prychitko, Avebury, Aldershot 1995, pp. 138 e ss. Ludwig Lachmann, ha, a sua volta, definito i prezzi "signpost to action" (segnaletica per l'azione) (L. Lachmann, *Capital and Its Structure*, Sheed Andrews & McMeel, Kansas City 1956, p. 154).

[49] J. Tobin, *Discussion*, in *Models of Monetary Economies*, a cura di J.H. Kareken, N. Wallace, Federal Reserve Bank of Minneapolis, Minneapolis 1980, p. 86.

[50] Horwitz, *Monetary Exchange as an Extra-Linguistic Social Communication Process*, p. 154.

[51] *Ivi*, p.164.

[52] *Ivi*, p. 165.

gio, parimenti non ci sono desideri rilevanti dal punto di vista del mercato che possono essere non espressi in termini di moneta"[53].

Dunque, denaro e linguaggio sono strumenti per andare oltre i limiti delle disponibilità e delle conoscenze individuali. Attraverso il linguaggio si dà un significato ad una porzione di mondo senza mai arrivare a quello definitivo, con la moneta viene attribuito ad un bene un prezzo che non può essere mai definitivo. Se i teorici dell'ermeneutica considerano il linguaggio un mezzo di scambio di esperienze, gli economisti devono vedere nel denaro un mezzo di scambio di beni e di conoscenze e un veicolo di comunicazione di informazioni. In questo senso il *market process* è un "processo dialogico", reso possibile da quel linguaggio che è la moneta[54]. Quando Horwitz sostiene che il denaro non è un mero strumento, ma è ciò che "costituisce" gli scambi economici, si ispira direttamente a Hans-Georg Gadamer, per il quale il linguaggio non è un semplice mezzo, perché avere un linguaggio significa avere un mondo[55].

[53] *Ibidem*.
[54] *Ivi*, p.168.
[55] *Op. cit*, p. 923.

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 221-241
DOI 10.12887/31-2018-1-121-13

John STEPAN

MONEY, PRICE, VALUE, AND EXCHANGE

It is difficult to overemphasize the relevance in today's world of the subjective concept of value, especially with regard to price establishment. Prices sometimes, to some extent and in specific industries or business situations, are based on a summation of cost elements plus margin, but in most cases are based on subjective perceptions of value which then form the basis for price establishment where this price establishment process can either be a complex, protracted and multi-layered negotiation or an intuitive 'buy / no-buy' decision in a retail outlet.

As concepts, the first three words in the title are linked by the concept of exchange. Money has no intrinsic value unless it is used as an enabler for a process of exchange of ownership (or use) of physical goods or services or as a loan or credit (where someone else uses the money for a physical transfer then pays a premium e.g. in the form of interest, for using the owner's money). Price likewise has no purpose unless it becomes the basis for an exchange to take place. Value forms the foundation on which price determination is based defining the parameters enabling (or not) a specific exchange to happen. The exchange process thus links money with price and through price with value. If the need for exchange did not exist there would be no need for money or for price, or for attempts to quantify value as the foundation underpinning price.

Transfer of ownership certainly also takes place as a gift. However, gifts as a framework for ownership transfer can give rise to three problems. First, an 'appropriate' allocation cannot be assured in situations where demand is greater than supply (leading to dissatisfied parties). Second, unless there is a return gift (in which case this is an exchange and not a gift) there is no mechanism for compensating the provider for the effort involved in preparing, producing or sharing the 'gift' (which may result in a sense of 'injustice' on the part of the provider as for instance, King Lear in Shakespeare's play of the same name). Third, if the provider is not interested in making a gift, there is no mechanism to induce the provider to do so. From this perspective, in a very simple albeit sometimes ruthless manner these situations are resolved using a mechanism called price.

Common experience is that the price of a good or service increases the greater the demand (and vice-versa) making the good or service accessible only to those potential buyers who are able or willing to pay the higher price. In this way price functions both as a mechanism for balancing supply with demand and as a selection mechanism defining potential owners. As part of this supply / demand balancing role, price, especially in the case of rare goods or services, can ensure

an appropriate level of compensation to the provider for their efforts in preparing, producing or delivering the good or service (it provides the mechanism—whether the level is appropriate is a different judgement). Additionally, the price increase mechanism which operates when demand increases but supply is restricted (e.g. when house prices are rising and they increase faster in certain locations than in others) provides a dynamic which restricts the number of potential buyers to those able and willing to pay the increased prices whilst also (potentially) providing encouragement to new sellers and / or encouraging existing sellers to increase sales volumes.

As mentioned earlier, the concept that underpins price is value. Value is in turn related to three other concepts: need, desire and compensation, all three of which are closer to the field of ethics. Buyers have a need or a desire to own or make use of something. This motivates them to place a value on what they need or desire. This value is then (often) translated into the money spent on the purchase. Sellers place a value on what they are ready to sell. They wish to be compensated for the value invested in a good / service but also to have sufficient inducement to part with them. This need for value is thus mutual and an exchange will not take place unless both the buyer and seller value perspectives are aligned with each other. Thus, this value alignment process is a critical factor for the exchange to actually take place.

The concept of value is largely however subjective, both from the perspective of the buyer as well as the seller, being based on what both parties think (or feel) is appropriate plus / or on what they think or feel should be accepted by the other party at any given moment of time. Arguments for justifying a specific value may be based on 'objective sounding' ideas such as 'what the market will bear' but 'the market' (in these terms) is really the sum of individual buying and selling decisions taking place at a specific time and in a specific forum and thus, of itself, 'the market' would not exist if these individual buy / sell decisions did not take place.

In many societies, in relationships between merchants and consumers, value alignment takes place in a bargaining process in which parties come to a balance point which then becomes the transaction price. In business to business transactions, this value balancing process is based on a negotiation (most often depending on the relative strengths of the parties) which takes place in a mutually accepted framework and results, if successful, in a final agreed package which is rarely the same as the package discussed at the start of the process. Even in societies where retail transactions are based on fixed prices presented in stores or outlets there is still a process of value alignment. For the retailer, this is based around assessing their own price levels compared to the competition and encouraging consumers to use their own retail outlets and not a competitor's (or even just to persuade consumers to part with their

money in the first place!). The ways in which retailers encourage their (potential) customers to 'part with their money' are well known and can include: publicity, special offers, attentiveness or expertise of personnel, product range or alignment to specific consumer 'target groups,' location or opening hour convenience, etc. and in this situation, from a consumer perspective the selection process is based on two main decisions: firstly, on the actual need for the purchase (or to defer or cancel it) and secondly, on identifying the retail outlet which is most suitable for the purchase.

Looking at exchange as an alignment process of perceived value resulting in an agreed price for a certain totality for which ownership (or use) is transferred for a specific amount of money plus related terms and conditions is probably the most realistic approach from a purchasing practice perspective and is the approach that will be applied in this paper. Although it draws on both economics and marketing theory this paper's perspective will not necessarily reflect contemporary thinking in either of these two disciplines as it is based mainly on the author's own experience as a commercial purchaser.

VALUE

From an economic perspective, there were two main schools of thought with regard to the concept of value. The earlier school (whose origins go back to the mid 17th century), tries to define value in an 'objective' manner treating it as the sum of component costs and one of the original perspectives was on labour content where the higher the number of person-hours the higher the value. Price was thus assumed to be related to the sum of the labour value. This, in an era of relatively self-sufficient and mainly agricultural economies with low cross border trade consisting mainly of luxury goods for wealthier citizens, provided an approach that seemed a reasonable method to quantify value. This approach however, did not provide a satisfactory explanation of price level differences so the difference between value calculated in this manner and price was regarded as profit. This thinking was further developed in the 19th century by economists such as Ricardo[1] and Marx[2] where for Ricardo product value as the sum of labour cost provided a mechanism for quantifying and comparing profitability across countries, whereas for Marx it provided a mechanism for developing formulae relating product prices with labour costs

[1] See David R i c a r d o, *On the Principles of Political Economy and Taxation* (1821) (Cambridge: Cambridge University Press, 1951).

[2] See Karl M a r x, *Capital*, vol. 1 (1867) (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1961); Karl M a r x, *Capital*, vol. 3 (1895) (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1962).

so they could then be applied for developing pricing standards and structures for planned economies.

There probably is a certain 'inherent sense of justice' in treating value as the sum of labour content (i.e., the more human effort, the more this effort should be rewarded). In addition, looking at value as the sum of component cost provides a straightforward method for value quantification. However, in the late 19th and early 20th centuries, the suitability of this approach for increasingly complex, interrelated and service oriented economies was becoming an increasingly open question. Thus, a second school of thought arose which tried to look at value in the context of these new developments.

This school initially saw the value of goods as "the utility that an individual derives from the consumption of a quantity of a particular good,"[3] where this "utility" is based on: "his or her subjective assessment of the pleasure, or satisfaction, derived from consumption."[4] Over time, this concept evolved to include not just "pleasure or satisfaction derived from consumption" but also 'need,' 'technical requirement,' 'potential for future profit,' etc.

In today's interconnected and technology driven world, whether value can be seen as the sum of component cost is something even more debatable than it was in the 19th century. For digital companies such as Google, Facebook or Twitter, their value seen as the sum of design, development and production costs bears no relationship to their total stock value[5] let alone to the value a potential purchaser may be ready to pay for them. The value of digital companies with this profile is bound up with specific ideas based on specific technologies where the idea / technology combination has the potential to create an entirely new market or to redefine existing ones. However, if an external factor appears (e.g., another technology change) which is outside the control of these companies, but which redefines the market around a new product or technology, then in an extremely short time the value of these companies goes from 'extremely high' to 'almost zero' irrespective of the labour content of their products (which is either unchanged or actually increases because the company tries to defend itself).

In this context, it is difficult to overemphasize the relevance in today's world of the subjective concept of value, especially with regard to price es-

---

[3] J.E. K i n g, Michael McLure, "History of the Concept of Value" (Discussion Paper 14.06) (Perth: The University of Western Australia, 2014): 6 (https://ecompapers.biz.uwa.edu.au/paper/PDF%20of%20Discussion%20Papers/2014/14-06%20History%20of%20the%20Concept%20of%20Value.pdf).

[4] Ibidem.

[5] General Motors, the world's largest automotive company, has a total share value of US$ 65,5 Bn. and 225 thousand employees (US$ 291.000 per employee). Google's parent company (Alphabet) has 61 thousand employees and a total share value of US$ 679,5 Bn. (US$ 1.114.508.000 per employee, i.e., 3.800 times higher than GM).

tablishment. Prices sometimes, to some extent and in specific industries or business situations,[6] are based on a summation of cost elements plus margin, but in most cases are based on subjective perceptions of value which then form the basis for price establishment where, as presented earlier, this price establishment process can either be a complex, protracted and multi-layered negotiation or an intuitive 'buy / no-buy' decision in a retail outlet.

An important aspect of the subjective perception of value which is also relevant for a discussion of the concept of price is the idea of scarcity, specifically what is known as the 'paradox of value'. Both Plato and Copernicus discussed this in their writings, however, the classic presentation was by the 18th century economist and writer Adam Smith, who defined the paradox as follows: "Nothing is more useful than water; but it will purchase scarce any thing; scarce any thing can be had in exchange for it. A diamond, on the contrary, has scarce any value in use; but a very great quantity of other goods may frequently be had in exchange for it."[7] In this context, two aspects define the price of diamonds: scarcity and desire. Scarcity is an objective criterion (especially in Smith's time, when diamonds were rarer than today), however, desire brings one back to the subjective perception of value presented earlier in this section ("his or her subjective assessment of the pleasure, or satisfaction, derived from consumption"), and it is this subjective perception of value combined with an objective scarcity that is the main factor 'driving' the prices of scarce goods or services.

Perceived utility is an aspect of the subjective concept of value which is related to scarcity and also very relevant for a discussion of price. As with scarcity, it also has a (more) objective and a subjective element. The more objective element can be seen as 'need in specific situations.' Reviewing Smith's water / diamond paradox in this context, for a traveller accompanying a transport of diamonds across a desert who has no water and is suffering severe dehydration, the value of water is very much higher than the value of the diamonds. This person will probably be very willing to exchange any quantity of diamonds for the scantiest amount of water because, for this person in this specific situation, diamonds with "scarce any value in use" are in abundance and essential water is scarce. However, this utility changes once initial thirst is satisfied as the traveller's need for water decreases and continues to do so when more water becomes available. This change in utility is what is known as marginal utility. The initial quantity is critical but as this critical need (or desire) is increasingly

[6] Examples of 'specific industries or business situations' where prices are based on a summation of cost elements plus margin are capital investment projects and some component supply industries such as automotive or to a lesser extent, electronics and home appliances.

[7] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) (Hazleton: Pennsylvania State University Electronic Classic Series, 2005).

satisfied it decreases the value to the consumer of each additional quantity. This idea was graphically expressed in the second half of the 19th century by the Austrian economist Eugen Böhm von Bawerk, who presented an example of a farmer who after the harvest has five sacks of corn: "One sack he absolutely requires for the sustenance of his life till the next harvest. A second he requires to supplement this bare living to the extent of keeping himself hale and vigorous. More corn than this, in the shape of bread and farinaceous food generally, he has no desire for. On the other hand, it would be very desirable to have some animal food, and he sets aside, therefore, a third sack to feed poultry. A fourth sack he destines for the making of coarse spirits. Suppose ... that he cannot think of anything better to do with the fifth sack than feed a number of parrots, whose antics amuse him. Naturally these various methods of employing the corn are not equal in importance.... And now, putting ourselves in imagination at the standpoint of the farmer, we ask, What in these circumstances will be the importance, as regards his well-being, of one sack of corn?"[8] Obviously, the utility of the fifth sack of corn (used to feed the parrots) is much lower for the farmer than that of the first sack (needed by the farmer to survive). Thus the value of the last sack for the farmer is much lower and in a situation where sacks are damaged the farmer will not reduce quantities by equal amounts across all the five uses but will firstly stop feeding the parrots, then stop producing "coarse spirits," etc.

To conclude the above discussion, it provides three value generation elements: (1) desire (seen as "a subjective assessment of the pleasure, or satisfaction, derived from consumption"); (2) scarcity (which can result in a something having very high value that has little relationship to a concrete physical need, as in Smith's water / diamond discussion); (3) marginal utility (where the value of 'one' can be critical but the value of 'two,' 'three,' or 'four' diminishes very rapidly).

The perspective on value presented above is product and situation focussed. Products which are desired and are scarce have high value (which can diminish very rapidly if they become generally available), and the value of (even) common products is dependent on their availability in specific situations.

It is, however, an open question whether this view of value applies in today's world, where for many people basic needs are satisfied, and consumers are faced by a complex and dynamic environment of multiple products and services with diverse features all competing for the their attention (and money). This question arises because of the ever increasing richness and diversity of products where the value of these products or services is assessed

[8] Eugen von Böhm-Bawerk, *The Positive Theory of Capital*, translated by William A. Smart (London: Macmillan and Co., 1891), 150.

by consumers based on their perception of the usability, attractiveness, relevance and price compared to competitive or alternative products or services. Thus products which are inherently common (e.g. plastics) can be converted into products which are also commonly available (e.g. toys, building blocks or other plastics products) but have a far higher price than their component value resulting from the specific features of the converted products. These converted products are not scarce, have significant competition and a huge range of alternative products which potential consumers can purchase, as well as prices which are much higher than their total production and logistics cost. Yet, even so, consumers are willing to pay these high prices because of their value perception of these products.

Similar situations can be identified with regard to marginal utility. Many products or services which have become a part of consumers' everyday life have built in compatibility barriers (especially electronics or technological products such as certain smartphones, tablets, computer games, a lot of software, etc.). These result in them activating a full range of use functions only when interconnected with other products (or services) from the same company. Thus, to achieve an optimal solution the user or consumer is obliged to purchase products or services from the same company often paying a significant premium as compared to competitive products. In this case, for a specific consumer, the value perception of the functions available with integration is much higher than the cost of each specific component and, therefore, the potential consumer is willing to pay a much higher total price to achieve this integration.

Clearly, the consumer behaviour described above does not 'fit' into the theories presented earlier in this section, which (obviously) raises questions as to the mechanisms behind this behaviour, and for answers to them one should perhaps look to a younger relative of economics, namely, marketing.[9] Marketing looks at value in terms of 'customer perceived value," i.e., a relationship between the customer and the product which is "strongly related to the utility or benefits the customer gets in return for the money or any other cost they spend including both cognitive and affective aspects."[10] Thus, the higher the customer perceived value, the more the customer is prepared to invest in purchasing or using a product. Understanding value from this perspective may help explain the paradoxes described earlier, where consumers are prepared to pay significantly

[9] According to the UK Economic and Social Research Council, marketing is a branch of the social science discipline of 'management and business studies.' See Economic and Social Research Council, "Social Science Disciplines," http://www.esrc.ac.uk/about-us/what-is-social-science/social-science-disciplines/.

[10] See Septa Akbar A u l i a, Inda S u k a t i, Zuraidah S u l a i m a n, "A Review: Customer Perceived Value and Its Dimension," *Asian Journal of Social Sciences and Management Studies* 3, no. 2 (2016): 150-162.

higher prices for products or services either because of the value they perceive in the products themselves or because of the benefits they anticipate in integrating them with other products. However, whilst, from a marketing perspective, there may be a consensus on the definition of perceived value, this consensus is absent with regard to the determinants as well as to methods of measuring value perception.[11] This lack of consensus may be a result of the enormous diversity of products and services competing with each other in one or many different markets, as these products and services are targeted at different market segments defined by different expectations of (very) different (potential) customers. On top of this diversity, many value assessment criteria are either subjective (e.g. colour, touch or smell—as in fabric softeners for instance) or qualitative (e.g. appearance, design, 'feel', etc.), thus looking for a 'one size fits all' solution, when perceived value can be both (potential) customer specific as well as product or service specific, may be an unrealistic goal. This range complexity combined with focus specificity may be the reasons why marketers use multiple criteria approaches for analysing value,[12] as these can be adapted to enable comparison of the (potential) customer perceived value of specific products / services against complementary or competing products / services within specific customer segments.

The marketing approach has two implications for the concept of value which both complement and expand the economic perspective. The first implication is that whilst value can have (fairly) objective aspects in situations of scarcity or marginal utility, this is not the case with very many of the consumer or business products or services available today in societies where, as mentioned earlier, for most citizens, basic needs are satisfied, and, thus, where value is often based on 'wants' or 'desire,' so to understand value today one is obliged to research the criteria which individuals or groups (i.e., segments) of (potential) customers apply to the selection process for specific products or services. These criteria can be very different for different types of product or service and, even for the same product or service, they can be very different for different individuals or customer segments. They also (very often) include criteria which are very difficult to measure because they are subjective or qualitative (such as 'I like the feel…' 'I prefer the smell…,' etc.). The second implication is that (potential) customers normally define the value of a product or service in comparison against other products or services which from their perspective are alternatives. This can also apply to very innovative products or services where it is difficult to identify competitive products. Even in this case,

[11] See Raquel Sánchez-Fernández, M. Ángeles Iniesta-Bonillo, "The Concept of Perceived Value: A Systematic Review of the Research," *Marketing Theory* 7, no. 4 (2007): 427-451.

[12] An example of a multiple criteria approach can be found in E. Almquist, J. Senior, N. Bloch, "The Elements of Value," *Harvard Business Review*, 2016, September: 46-53.

the (potential) customer realistically does have an alternative being (simply) not to purchase (either because they feel that the value presented by the innovation is not 'worth' the purchase price or because the (potential) customer identifies alternative products / services which provide sufficient value and are cheaper and / or better suited to their needs or expectations).

Summing up this discussion of the concept of value one can state that the two elements which can be added from a marketing perspective are: firstly, a focus on a specific (potential) customer / (potential) customer segment and their specific needs or desires reflecting the reality (well understood by marketers) that product and / or service aspects which provide or increase perceived value for one (potential) customer are not necessarily relevant for other (potential) customers; secondly, a focus on a product / service in comparison with other products / services which do not necessarily have to be competitive. This second element reflects another reality (equally well understood by marketers) that the value assessments of (potential) customers are based not just on products or services in themselves but on comparing the features and characteristics of a specific product or service with those which from their perspective provide alternative solutions or are competitors (and where the 'ultimate competitor' is a decision not to purchase). Thus, value is not necessarily perceived as an intrinsic characteristic of a specific product or service but as something which specific (potential) customers identify in a process comparing the features and characteristics of specific and various products / services.

This marketing perspective thus 'rounds-out' the three elements drawn from an economics perspective (desire, scarcity and marginal utility) by providing two additional ones. The first one is that perceived value should be understood from the perspective of a specific (potential) customer (i.e., 'value for who'). The second element is that perceived value is based on a comparison of features and characteristics across several or multiple products or services (i.e., 'value of what') reflecting the range and diversity of alternative products and services which are available to today's consumers.

In today's business and consumer environment these two marketing perspective elements add wider relevance, meaning and applicability to an understanding of perceived value and modelling this concept will be discussed further in the next section.

PRICE

As discussed in the introduction, price as a concept is only useful if it applies to an interaction between a (potential) buyer and a (potential) seller in which they try to identify a common level of perceived value to then (po-

tentially) form the basis for a transfer of ownership or of use. A model of this search for a common perceived value is shown in fig. 1 below.

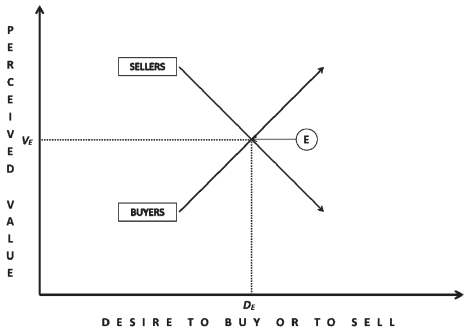


Fig. 1. Theoretical model of 'desire to buy or to sell' against perceived value from the perspective of buyers and sellers (source: author).

Figure 1 illustrates the relationship between the perceived value of buyers and sellers where, for the sellers, the higher the perceived value, the lower the 'desire to sell' and, for the buyers, the higher the perceived value the higher the 'desire to buy.' The 'shift' from 'desire' to actual transfer of ownership or use (if it happens) would occur at an equilibrium point ('E' on the graph) when perceived value and 'desire to sell or to buy' is equivalent for both parties. At this point perceived value ('V_E') and 'desire to sell or to buy' ('D_E') of both the parties are aligned with each other. Without this alignment, transfer of ownership (or use) will simply not take place. The point where this equilibrium point will appear (or 'be discovered' in purchasing language) depends on a number of factors many of which are related to the relative 'strengths' (or power) of sellers and the buyers.

If there are shortages (e.g., as in 2017 with butter and eggs in Poland[13]), or an increase in the risk of supply disruption (as can happen with oil due to unstable relationships between major producers), sellers are in a stronger position and buyers will have to accept a higher value perception if ownership or use is to be transferred. This will also be the case when buyers face a seller oligopoly (or cartel) where, depending on the degree to which a monopoly exists, the buyers can be placed in a situation with no choice but to accept the seller value perception or to resign completely from the ownership transfer (an

[13] In 2017 butter and egg prices in Poland (and in the whole of the European Union) increased dramatically. For more information see Tomasz M i c h a l s k i, "Historycznie drogie masło. Kiedy będą obniżki cen?," http://biznes.onet.pl/wiadomosci/handel/ceny-masla-w-lipcu-2017-przyczyny-kiedy-obnizki/3esn06; Barbara K o c i a k o w s k a, "Rekordowo wysokie ceny jajek," http://www.wspolczesna.pl/strefa-agro/ceny/a/rekordowo-wysokie-ceny-jajek-a-beda-jeszcze-wyzsze,12648539/.

example of this is consumers facing energy or utility monopolies where the consumers have little choice but to accept the provider's price and terms and conditions). How this could be presented in the perceived value / 'desire to sell or to buy' model is shown in fig. 2 below.

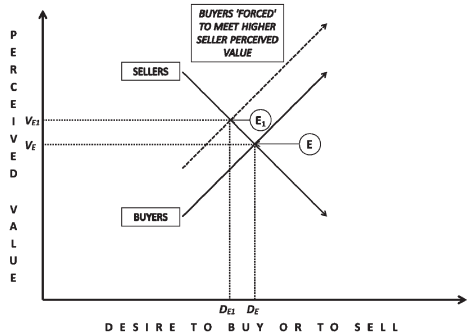


Fig. 2. Theoretical model of 'desire to buy or to sell' against perceived value from a buyer and seller perspective where buyers are 'forced' to accept a higher perceived value (source: author).

Without shortages, supply risks or oligopolies / monopolies the situation would be identical to that shown in figure 1 with perceived value and 'desire to sell or to buy' equivalence represented by equilibrium point 'E,' but in situations where buyers are 'forced' to accept a higher perceived value they may do this because realistically they have no other choice (i.e., the seller is in a much stronger power position). This results in a new equilibrium point 'E_1,' however, as can be seen in figure 2, there is an accompanying reduction in 'desire to buy or to sell' (shown on figure 2 as 'D_{El}'). For sellers, this could be reflected in a 'take it or leave it' approach to potential customers whereas buyers may buy less (e.g., reduce electricity bills by reducing consumption) or switch to cheaper substitutes (such as margarine or various spreads) or simply resign from the purchase.

There can, however, be situations where the relative 'strengths' of the parties are equivalent and buyers will still be ready (and very willing) to accept a higher value perception. One example of this is in technical or technology purchases when parties can mutually agree to a higher value perception by including specific guarantees in the delivery (e.g., extension of a two year retail guarantee period to five years or agreement to provide 24 hour / 7 day per week emergency service). They can also include additional components, product enhancements and / or additional provisions (e.g. inclusion of additional features, inclusion of service parts or providing access rights to upgrades). This can enhance the value of the product or service for both parties, enabling an increase in overall perceived value. It can also take place when buyers and sellers enter co-design or development agreements to provide additional product / service

functions and thus enable a wider range of (potential) buyer needs to be met. This cooperative situation where both parties agree on a higher value perception is shown in figure 3 below.

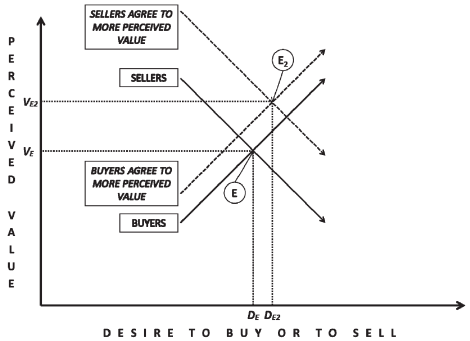


Fig. 3. Theoretical model of 'desire to buy or to sell' against perceived value from a buyer and seller perspective where buyers and sellers agree to increase perceived value (source: author).

Figure 3 presents an increase of perceived value of both buyers and sellers resulting in a new equilibrium point ('E_2') with both a higher perceived value level ('V_{E2}') and a higher 'desire to buy or to sell' ('D_{E2}'). Two aspects are evident from this figure. The first one is that perceived value for both parties can be significantly enhanced through a cooperation of this nature. This is thus a very prevalent model in industry where just two examples are chemical companies cooperating with specialist catalyst providers to develop catalysts for specific applications or chemical processes, or major foods and detergent companies, or automotive component suppliers cooperating with very small software houses to develop advanced supply-chain applications (which then go on general product release as the client companies wish to improve logistics management throughout the whole supply-chain of specific business sectors). The second aspect which is evident is the increased 'desire to buy or sell.' This is both for buyer and for seller because for the sellers it can enhance their product or service, thus making it a more complete offering (which also builds their reputation and improves their potential to reach a wider group of customers), whereas for buyers it can add specific 'uniqueness' either in their products or in their operations, giving the potential to significantly improve internal production or distribution processes or additional competitive advantage. In industrial purchasing an additional source of value for the seller in this situation is that co-design work with a client provides opportunities for 'lock-in' when buyers construct their product or service around a sellers product / service, resulting in the sellers product / service becoming more 'irreplaceable' from a buyer perspective.

One more aspect still needs to be discussed with regard to buyer acceptance of a higher perceived value. This is the case where initial purchases trigger a 'snow-ball effect' and, as a result, items become more popular or fashionable or (simply 'fads'). In this case the degree of 'want' increases, resulting in an increase in value perception by buyers with no real change in sellers' value perception. The scenario for this is shown as figure 4 below.

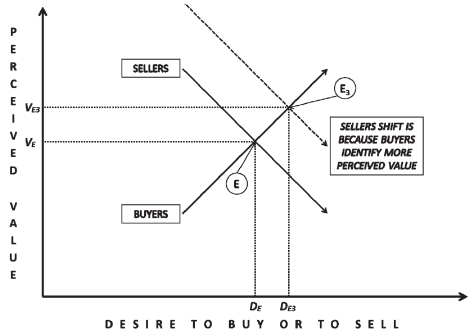


Fig. 4. Theoretical model of 'desire to buy or to sell' against perceived value from a buyer and seller perspective where buyers identify a higher perceived value (source: author).

Figure 4 shows how an increase in value perception by buyers (because an item has become popular, fashionable or a 'fad') results in their readiness (or, because of the implied 'sense of exclusivity,' even their willingness) to accept an increased perceived value on the part of sellers. This can be driven less by the buyers' perceived value, but (far) more by an increased 'desire to buy' to which sellers respond by, for instance, increasing prices (which, if sellers are lucky, sometimes drives buyers' 'desire to buy' even higher). The effect of this is presented by a shift of the sellers line with a resultant increase in perceived value ('V_{e3}') and a higher 'desire to buy or to sell' ('D_{e3}') giving a new equilibrium point ('E_3'). This is a scenario that can not only apply to the fashion conscious or to 'fad' buyers. Very experienced professional buyers can also succumb to fashions or 'fads' (which is something that becomes very evident on the basis of the extensive academic research on (for instance) speculative investment bubbles[14]).

In an analogous manner to the above discussion, value perceptions can also decrease as, for instance, when there is a 'glut' of a particular product (e.g. a very abundant strawberry season) or a surplus (e.g. construction materials and services during a business downturn causing reduced capital investments). A decrease in value perceptions can also occur when items become less popular,

[14] As an example of research in this area see Bartosz S z u m n y, "Bąble spekulacyjne jako anomalia współczesnych rynków finansowych," *Equilibrium* 2, no. 1 (2009): 39-47.

go out of fashion or there is a technological change resulting in obsolescence for those with 'older' technologies. It can also happen when concentrated groups of buyers 'force' their value perception on fragmented groups of sellers obliging them to reduce wholesale prices. This last situation can be especially prevalent in agriculture (for example fresh fruit or vegetables) where multiple producers sell limited shelf-life products with short post-harvest periods in a market often dominated by consolidated buyer networks or major purchasers.[15]

In this context, figure 5 below presents a model of decreasing value perception by buyers.

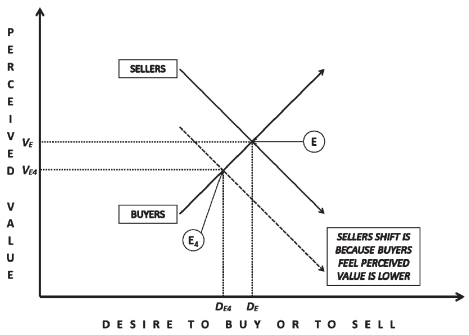


Fig. 5. Theoretical model of 'desire to sell or to buy' against perceived value from a buyer and seller perspective where buyers identify a lower perceived value (source: author).

Figure 5 shows a decrease in value perception results in buyers putting pressure on sellers to reduce perceived value. The model is shown from the perspective of buyers because this is probably more common than sellers deciding to decrease their own perceived value.[16] The effect of this pressure is presented by a shift of the sellers line to meet buyers' expectations at a new equilibrium point ('E_4'), resulting in a decrease in perceived value ('V_{e4}') and a lower 'desire to buy or to sell' ('D_{e4}').

The scenario portrayed above can easily be very adversarial, so the question must be raised whether there are realistic ways for buyers and sellers to cooperate on reducing perceived value in a non-adversarial manner. This approach may be useful for instance to provide funding for product development or business

[15] For some background information on situations like the ones described see Polska Agencja Prasowa, "Niskie ceny skupu owoców miękkich," http://www.farmer.pl/produkcja-roslinna/inne-uprawy/niskie-ceny-skupu-owocow-miekkich,51791.html; Polska Agencja Prasowa, "Rozpoczął się skup truskawek. Rolnicy: Ceny są za niskie," http://www.pap.pl/z-zycia-pap/news,537556,rozpoczal-sie-skup-truskawek-rolnicy-ceny-sa-za-niskie.html.

[16] Situations where sellers reduce perceived value are, however, quite common. Examples of this are when sellers organise sell-offs of old stock for reduced prices (sales) to free store selling or storage space for 'latest collection' items.

expansion, or simply to increase margin. This type of cooperation takes place in many global industries and in automotive and electronics has become the dominant cooperation model. In these industries sellers and buyers often work together on what are known as Value Analysis / Value Engineering (VA/VE) programmes which have as a goal the elimination of all activities (or non-activities) which generate waste (i.e., cost) but which do not add value. In this way these companies seek to remove unnecessary cost whist preserving essential value. Clearly, a major result of this type of programme (if done 'according to standards') is that for serial components, buyer purchase cost is systemically reduced (normally on a year-by-year basis) but without diminishing seller margins.[17]

A model of this approach would be analogous to that presented in figure 3 and is presented below as figure 6.

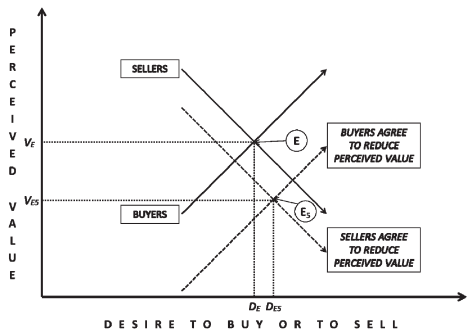


Fig. 6. Theoretical model of 'desire to buy or to sell' against perceived value from a buyer and seller perspective where buyers and sellers agree to decrease perceived value (source: author).

The figure 6 scenario presents decreasing perceived value of both buyers and sellers which results in a new equilibrium point ('E_5') with a lower perceived value level ('V_{E5}') and a higher 'desire to buy or to sell' ('D_{E5}'). Perceived value for both parties can be significantly reduced through this type of cooperation where the funds liberated can then be applied to other business goals. The increase in 'desire to buy or to sell' is because, as long as it is done 'according to standards,' this type of cooperation generates additional operational (and financial) advantages for both sides. For the seller it integrates the buyer into the sellers' operation whilst reducing their own non-value add (with all the risks and opportunities this integration entails), whereas, for the buyer, better integration with sellers, provides production and service cost reductions as well as greater delivery flexibility.

[17] For a very useful discussion of this see J. W o m a c k, D. J o n e s, D. R o o s, *The Machine that changed the World* (London: Simon & Schuster, 1990).

As is possibly evident from the above model, the discussion about value from a buyer and seller perspective is largely driven by perceptions (also in 'business to business' environment). These also include (for instance) perceptions of what is available on 'the market' at a given time (in terms of competitive or complementary products / services), consideration of what steps other 'players' or potential players might take, the quality of the research carried out into possible solutions, perceived chances of success of negotiation processes (and thus realistic chances of arriving at a satisfactory value equilibrium) plus other similar or related factors. Fundamentally, these are all areas of what, in economic terms, one can regard as the actual or potential market.

In this context, economists have a simple and powerful model (often attributed to Alfred Marshall[18]) explaining how prices evolve in a market environment. This is shown below as figure 7.

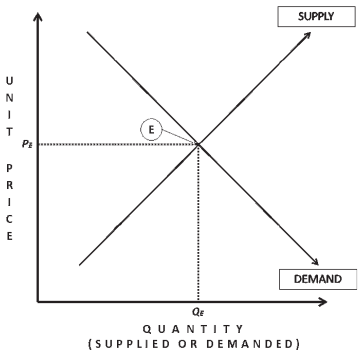


Fig. 7. Supply / demand quantities against unit price (source: author; David Colander, *Economics*[19]).

The model presented in figure 7 shows cumulative quantities supplied or demanded on a specific market for specific unit price levels which are relative to the unit prices of other products or services.[20] The supply and demand quantity / price lines are known respectively, as the supply curve and the demand curve and they apply "other things constant"[21] meaning that the only parameters considered on a specific curve are price and quantity at the conditions under which a specific curve is plotted. Factors which could have an impact on a specific price / quantity relationship (such as changes of taste or preferences, prices of other goods, general wealth and disposable income, etc.) result in the

[18] See Alfred Marshall, *Principles of Economics* (London: Macmillan and Co., 1890).
[19] See also David Colander, *Economics* (Boston: Irwin–McGraw-Hill, 1998), 59-104.
[20] See ibidem.
[21] Ibidem.

curves moving (or shifting) to the left or the right, but not in movement up or down along a specific curve which shows the "effect of a change of price on the quantity"[22] (demanded or supplied). With regard to the supply curve, above a certain threshold (normally total production and logistics cost plus fixed cost and / or eventual profit contribution), the higher the unit price, the more willing suppliers are to supply increasing volumes. However, the higher the unit price, then as a norm, the more unwilling purchasers are to actually purchase and, thus, the demand volume diminishes.[23] For this reason the demand curve seems to 'mirror' the supply curve. Combining the two curves on one graph, an equilibrium point (shown as 'E') is normally found where for a specific price ('P_E') a specific quantity can be both sold ('Q_E') and purchased. This process is clearly visible with perishables (e.g. strawberries) sold in-season during a trading day through multiple suppliers. Prices often start fairly high, then diminish as more product enters the market, and then, at the end of the trading day, suppliers who still have product try to dispose of it as fast as possible (because of perishability) selling for large discounts to 'tempt' the last remaining customers because otherwise their product deteriorates and they incur high disposal costs.

Figure 8 below illustrates a change in the determinants of demand (for instance, changes in tastes or preferences, consumers with more disposable income, disappearance of a competitor product, etc.) which results in an overall demand increase (shown as 'demand determinant increase'), whilst there is no change in supply determinants (for instance no new suppliers enter the market).

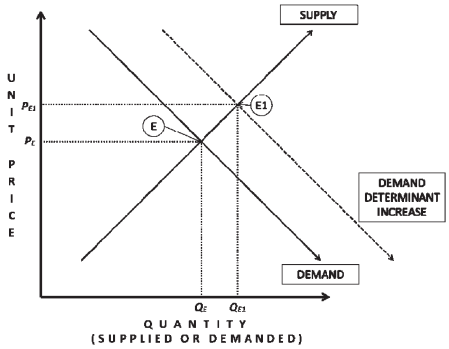


Fig. 8. Theoretical model of supply and demand quantities against unit price showing the impact of an increase in demand determinants but no increase in supply determinants (source: author, David Colander, *Economics* [24]).

[22] Ibidem.

[23] This is in the case with most products, exceptions are certain fashion or speciality products where a price premium can actually boost sales because it can position a product in a different market segment.

[24] See also C o l a n d e r, *Economics*, 59-104.

Figure 8 presents how existing suppliers may be willing to supply an increased quantity to meet the increased demand volume ('Q_{E1}') but, with no increase in supply determinants, this will not be for the same price. The result will be a new equilibrium point ('E1') at which the original supply curve meets the increased demand curve and the model indicates the (expected) price increase ('P_{E1}').

A reverse situation occurs with changes in the supply determinants but with no change in demand determinants. This is shown in figure 8 below.

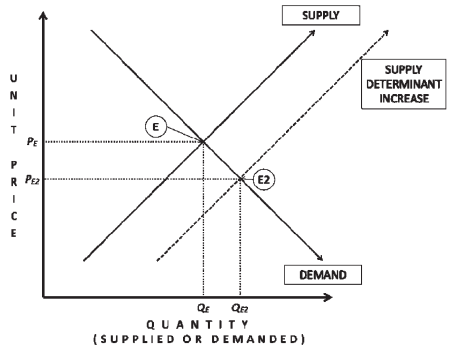


Fig. 9. Theoretical model of supply and demand quantities against unit price showing the impact of an increase in supply determinants but no increase in demand determinants (source: author; David Colander, *Economics* [25]).

In this case, the new supply will result in increased total volumes ('supply determinant increase'), shifting the supply curve and resulting in a new equilibrium. This can be found ('E2') but results in a lower overall price ('P_{E2}') which can lead to the product being available to a wider market (e.g. because more people can afford it and are willing to buy it), thus consuming the increased supply ('Q_{E2}').

Figure 9 below shows what happens if both supply and demand determinants result in increased volumes.

In the case shown in figure 9, the increased supply determinants (e.g. increase in number of suppliers, technology changes lowering unit production cost in an environment of multiple suppliers, lower prices of substitute products, etc.) have a price reduction impact (shifting the supply curve in one direction), which balances the increased demand determinants[26] shifting the demand

[25] See also ibidem.

[26] As presented earlier, some examples of demand determinants are: price increases or lower availability of substitute products, changes of preferences generating additional demand, increased disposable income, new applications for the product resulting in an increase in the numbers of purchasers, etc.

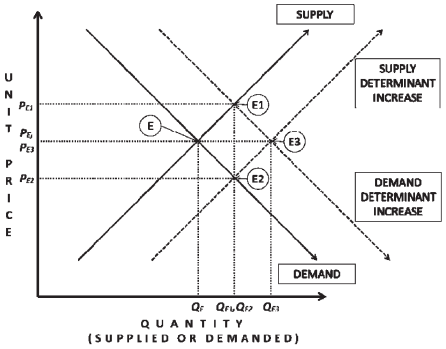


Fig. 10. Theoretical model of supply and demand quantities against unit price showing the impact of an increase in supply determinants with an equivalent increase in demand determinants (source: author; David Colander, *Economics* [27]).

curve in the same direction and by the same quantity / price as the supply curve. This balancing impact results in a new equilibrium ('E3'), where price ('P_{E3}') is stable as compared to original supply / demand ('P_{E3}' = 'P_{E}') but there is an increase in volumes both supplied and demanded ('Q_{E3}' as opposed to 'Q_{E}'). Equivalent graphs to the above can be drawn to illustrate the impact on price and quantity of decreases or other changes in supply / demand determinants. However, it should be noted that the situation where supply and demand curve shifts reflect equivalent movements is useful for explaining the model but in practice occurs very rarely. This is because most supply / demand curve shifts are complex and asymmetrical.

One of the most significant aspects about the economic price / quantity graphs presented above is that, on condition one is able to identify and analyse appropriate supply and demand data, they provide a model of price and volume relationships that is dynamic, reflects our everyday experience (thus, seems intuitively solid) and is demonstrable in the large volumes of evidence collected by economists for over a century.

From an economic perspective, agreed or equilibrium price is the resultant of the supply / demand balance at a specific moment of time. However, it may also be possible to view the resultant of the value alignment process between (potential) sellers and potential buyers (discussed at the start of this section), as an agreed or equilibrium price. Combining the two perspectives, it may be possible to use the economic supply / demand model as a model for value alignment which could enable quantification of perceived value into a monetary value.

[27] See also ibidem.

The reason for proposing this approach is that perceived value is very difficult to measure for anything like the volumes of data needed to verify a theoretical model, because, for the marketing reasons described in the section on value, the value of identical products perceived by different persons, but in identical situations can be very different. Likewise, for reasons of scarcity or marginality, the value of identical products perceived by the same person, but in different situations, may also be totally different.

Therefore, to understand the value relationship one could perhaps use the economic supply / demand model as an analogous model. The supply curve would serve as an analogy for supplier value perceptions and the demand curve as an analogy for buyer value perceptions and with changes to perceived value determinants represented by leftward or rightward shifts in the relevant curves.

The reason for proposing this approach is that the supply / demand curves as presented in the economic model seem to be fairly realistic ways of quantifying the 'volume' of perceived value that has the realistic potential to be translated into concrete sales or purchases. These volumes have market impact and thus, the potential to identify an equilibrium point where supplier perceived value can meet purchaser perceived value ready for translation into a price, thus (perhaps) providing the opportunity to quantify and aggregate the value concepts described earlier in this paper.

*

This paper attempts to present the relationships between money, price, value, and exchange, drawing mainly on the author's experience as a purchaser. These relationships are discussed in the introduction and, as presented in the body of the paper, built on a 'foundation' underpinning the discussion which is the concept of value.

Both on the part of the buyer and on the part of the seller, value can arise from objective needs (e.g. a physical, economic, societal or social need) or subjective ones which may often be 'wants.' To some extent, the difference between 'needs' and 'wants' can be seen as one of the fine lines between freedom of choice and manipulation.

Quite often the role of marketing is to 'package' a subjective need for a specific product or service (e.g. for the newest and best model of something) into a more 'objective' need (e.g. security, acceptance, social warmth, self-realisation, status, etc.). One defence against this process is through awareness that it is taking place and attempting to make choices which are conscious, rational (for oneself) and based on defined criteria rather than allowing oneself

to submit to something that may be a manipulation trying to create an identification with a specific social group, class or status level to or build a sense of personal prestige (or 'betterness'), or even as a simple gratification reward 'for a job well done.'[28] This can be dangerous especially if the manipulation is insidious and directed at developing a permanent state of 'less than full satisfaction,' which is (often) fuelled by a drive to possess the 'latest and greatest' (this occurs in fast changing or innovative environments such as fashions, mobile phones, tablets, household electronics, etc., where buying 'the latest' one has the feeling of 'being the greatest,' however short-lived such a state may prove).

With regard to the concept of value, this 'objective' need / subjective 'desire' differentiation is just one of the possible 'fine lines' between freedom of choice and manipulation. Value based on concrete physical needs (such as sustenance, warmth etc.) may seem less prone to manipulation but this is certainly not necessarily the case as physical need generation can also be manipulated in various ways some of which can be quite horrifying (for instance crop destruction inflicted through war or through environmental impact which results in famines devastating entire populations or drug traffickers generating physical needs that drive the victims to 'pay any price' to satisfy their habit).

However, although manipulation is felt to be more often associated with perceived value based on subjective needs, specific advertising or publicity campaigns can make one aware of the needs of other people and in these cases whether they are manipulative or not is realistically a secondary issue as individual responses (or non-responses) to other peoples' needs as presented in these advertising or publicity campaigns are a clear question of freedom of choice.

Fundamentally, whatever (more of less logical) reasons one has or one feels one has, whatever criteria one applies, the decision of what value to allocate to what particular product or service or to personal situations either of oneself or of other people is a choice which may seem very 'small scale,' 'trivial' or 'easy to ignore' on an individual level but which, when summated across societies or whole social groups, can have a very wide and far reaching impact with very wide and far reaching social, environmental, political and (fundamentally) moral consequences.

[28] This is a common technique next to supermarket check-out counters with racks of sweets, chocolates or newspapers at child and adult eye-levels. The specific lay-out and positioning of the racks is to try to stimulate purchasing by consumers as impulse 'rewards' for the hard work of shopping at a particular retail outlet (or for their children, as a reward for being 'good' whilst shopping).

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 242-264
DOI 10.12887/31-2018-1-121-14

John STEPAN

PIENIĄDZ, CENA, WARTOŚĆ I WYMIANA

Nie sposób przecenić w dzisiejszym świecie aktualności subiektywnej koncepcji wartości, zwłaszcza w odniesieniu do procesu ustalania ceny. Czasem – w pewnym stopniu i w niektórych branżach lub sytuacjach – ceny bywają sumą kosztów i marży zysku, w większości przypadków wynikają jednak z subiektywnie postrzeganej wartości, która staje się podstawą ich ustalenia czy to na drodze złożonych, wieloetapowych negocjacji, czy też poprzez szybką, intuicyjną decyzję „kupuję" („nie kupuję"), podjętą przez detalicznego klienta.

Pojęciem wiążącym trzy pierwsze słowa obecne w tytule niniejszych rozważań jest wymiana. Pieniądz nie ma wartości, jeśli nie jest wykorzystywany jako narzędzie umożliwiające wymianę dóbr bądź usług (ewentualnie praw do ich używania) czy też jako pożyczka bądź kredyt (kiedy ktoś korzysta z pożyczonych pieniędzy w celu dokonania zakupu i płaci za to ich właścicielowi, na przykład spłacając odsetki). Podobnie też cena nie ma żadnego innego celu poza tym, że służy ona jako podstawa tego rodzaju wymiany. Wartość stanowi zaś fundament procesu ustalania ceny, definiując parametry pozwalające (lub niepozwalające) na dokonanie określonej wymiany. Tak więc proces wymiany łączy pieniądz z ceną i – poprzez cenę – z wartością. Gdyby nie istniała potrzeba wymiany, nie byłyby potrzebne ani pieniądze, ani cena, ani próby ilościowego określenia wartości jako podstawy ceny.

Przekazanie prawa własności może się wprawdzie dokonać również w formie daru, taka forma przekazywania własności rodzi jednak trzy problemy. Po pierwsze, kiedy popyt przewyższa podaż, nie da się zapewnić „właściwej" alokacji dóbr, co prowadzi do niezadowolenia niektórych osób. Po drugie, jeśli osoba obdarowana nie rewanżuje się darem[1], nie istnieje mechanizm wynagrodzenia darczyńcy za wysiłek związany z przygotowaniem, wytworzeniem lub udostępnieniem daru (co może rodzić w nim poczucie niesprawiedliwości – doskonały opis takiego doświadczenia znajdujemy w przypadku postaci króla Leara w znanej tragedii Williama Szekspira). Po trzecie, jeśli dostarczyciel dóbr lub usług nie ma ochoty przekazać ich w formie daru, nie istnieje mechanizm, który mógłby go do tego zmusić Problemy te rozwiązuje się więc w sposób bardzo prosty, choć czasem bezwzględny, za pomocą mechanizmu nazywanego ceną.

[1] Jeśli się nim rewanżuje, mamy do czynienia z wymianą, nie zaś z darem.

Wiemy z doświadczenia, że cena dobra lub usługi rośnie wraz ze wzrostem popytu, co powoduje, że dane dobro lub usługa dostępne są tylko dla tych potencjalnych nabywców, którzy chcą i mogą zapłacić zań wyższą cenę. Cena funkcjonuje więc jako mechanizm równoważący podaż z popytem, a zarazem jako mechanizm selekcji definiujący potencjalnych właścicieli. Równoważąc podaż z popytem, cena, zwłaszcza w przypadku rzadkich produktów czy usług, może zapewnić osobom, które je oferują, odpowiednie wynagrodzenie za ich przygotowanie, wytworzenie lub dostarczenie (cena daje taką możliwość, choć oczywiście można dyskutować, jakie wynagrodzenie jest odpowiednie). Ponadto wzrost cen dokonujący się przy rosnącym popycie i ograniczonej podaży (przykładem mogą być ceny domów rosnące w niektórych okolicach szybciej niż w innych) zawęża liczbę potencjalnych nabywców do osób, które chcą i mogą zapłacić wyższą cenę, a jednocześnie stanowi (potencjalną) zachętę do zwiększenia sprzedaży dla obecnych i nowych sprzedawców.

Jak już wspomniano, pojęciem leżącym u podłoża ceny jest wartość. Wiąże się ona z trzema kolejnymi pojęciami: potrzeby, pragnienia i wynagrodzenia – które bliższe są dziedzinie etyki. Nabywcy odczuwają potrzebę lub pragnienie posiadania lub używania czegoś, co sprawia, że przypisują określoną wartość przedmiotom czy usługom, których potrzebują lub pragną. Wartość ta przekłada się (często) na kwotę wydaną na zakup tych towarów. Także sprzedawcy przypisują wartość temu, co chcieliby sprzedać. Pragną uzyskać wynagrodzenie, które stanie się rekompensatą za wartość zainwestowaną w dane dobro bądź usługę, a także wystarczającą zachętą do dokonania zakupu przez nabywcę. Potrzeba określenia wartości jest zatem obopólna i do wymiany nie dojdzie, jeśli nabywca i sprzedawca nie uzgodnią swoich ocen wartości. Tak więc proces uzgadniania wartości jest czynnikiem decydującym o tym, czy wymiana faktycznie się dokona.

Wartość ma jednak charakter zasadniczo subiektywny, zarówno z perspektywy nabywcy, jak i sprzedawcy, opiera się bowiem na tym, co w ich przekonaniu (i odczuciu) jest właściwe, oraz (lub) na tym, co ich zdaniem zaakceptuje w danym momencie druga strona. Argumenty uzasadniające określoną wartość mogą opierać się na obiektywnie brzmiących sformułowaniach w rodzaju „cena, którą zaakceptuje rynek", w konkretnym przypadku jednak „rynek" okazuje się w praktyce sumą jednostkowych decyzji zakupu i sprzedaży, podejmowanych w określonym czasie i miejscu – bez decyzji tych nie mógłby sam z siebie zaistnieć.

W licznych społeczeństwach sprzedawcy i konsumenci uzgadniają wartość, targując się, a punkt równowagi w tych negocjacjach staje się ceną transakcyjną. W transakcjach między firmami ów proces uzgadniania wartości oparty jest na negocjacjach (najczęściej zależnych od względnej siły stron), które odbywają się na obopólnie akceptowanych zasadach i w przypadku powodzenia kończą się zawarciem umowy rzadko przypominającej propozycje wyjściowe. Proces uzgadniania wartości ma miejsce nawet w społeczeństwach, gdzie transakcje detaliczne

zawierane są po niezmiennych cenach ustalonych (na przykład przez sklep). Dla detalisty polega on na wyznaczeniu własnych cen i na przekonaniu konsumentów do skorzystania z jego oferty, a nie z oferty konkurencyjnej (czy też choćby na skłonieniu konsumentów do poczynienia jakichkolwiek wydatków). Sposoby, którymi detaliści zachęcają potencjalnych klientów do zakupu, są dobrze znane, a stanowią je: reklama, specjalne oferty, odpowiednio wyszkolony, usłużny i kompetentny personel, szeroki asortyment produktów lub jego dopasowanie do wybranej grupy konsumentów, dogodna lokalizacja czy odpowiednie godziny otwarcia sklepu. W tej sytuacji z perspektywy konsumenta proces wyboru polega na odpowiedzi na dwa główne pytania: czy zakup jest rzeczywiście potrzebny (czy też można go odłożyć bądź zaniechać) oraz gdzie należy go dokonać.

Wymianę można więc traktować jako proces uzgadniania postrzeganej wartości prowadzący do ustalenia ceny, po której określona ilość produktów lub usług zostanie przekazana za określoną kwotę nowemu właścicielowi (lub użytkownikowi) przy zachowaniu pewnych dodatkowych warunków. Taką właśnie definicję przyjęto w niniejszych rozważaniach. Choć wykorzystano w nich teorię zarówno ekonomii, jak i marketingu, przedstawiona tu perspektywa niekoniecznie odzwierciedla współczesne poglądy przedstawicieli tych dwu dyscyplin, ale wynika głównie z własnych doświadczeń zawodowych autora, który zajmował się zakupami komercyjnymi.

WARTOŚĆ

Na gruncie ekonomii można wyróżnić dwie główne teorie wartości. Zwolennicy pierwszej z nich (której początki sięgają połowy siedemnastego wieku) usiłują zdefiniować wartość w sposób „obiektywny", traktując ją jako sumę kosztów składowych. W jednej z pierwotnych koncepcji wartości jej źródła upatrywano w nakładzie pracy, twierdząc, że wartość rośnie wraz z liczbą roboczogodzin poświęconych na wytworzenie danego dobra lub danej usługi. Zakładano więc, że cena wynika z łącznej wartości nakładu pracy. W epoce względnie samowystarczalnych i głównie rolniczych gospodarek, w których handel zagraniczny, prowadzony na niewielką skalę, dotyczył przede wszystkim dóbr luksusowych przeznaczonych dla bogatszych obywateli, podejście takie wydawało się racjonalną metodą kwantyfikacji wartości. Nie dawało jednak zadowalającego wyjaśnienia różnic w poziomie cen, a zatem różnicę między ceną a wyliczoną w taki sposób wartością uważano za zysk. Koncepcję tę rozwijali w dziewiętnastym stuleciu ekonomiści David Ricardo[2] i Karol

[2] Zob. D. R i c a r d o, *Zasady ekonomii politycznej i opodatkowania*, tłum. J. Drewnowski, PWN, Warszawa 1957.

Marks[3]. Według Ricarda wartość produktu, definiowana jako łączny koszt pracy, stanowiła podstawę obliczania i porównywania zyskowności produkcji w różnych krajach, zdaniem Marksa zaś można ją było wykorzystywać do tworzenia wzorów wiążących ceny produktów z kosztami pracy, aby za ich pomocą wyznaczać ceny w gospodarkach centralnie planowanych.

Traktowanie wartości jako łącznego kosztu pracy zapewne oddaje swoiste poczucie sprawiedliwości (zgodnie z zasadą mówiącą, że im więcej ludzkiego wysiłku, tym wyższe powinno być wynagrodzenie). Ponadto definiowanie wartości jako sumy kosztów składowych jest prostą metodą wyrażania jej w kategoriach ilościowych. Mimo to jednak pod koniec dziewiętnastego i w początkach dwudziestego wieku – w coraz bardziej złożonych, wzajemnie powiązanych gospodarkach charakteryzujących się rosnącą rolą sektora usług – adekwatność tego podejścia budziła coraz większe wątpliwości. Pojawiła się więc nowa szkoła, redefiniująca wartość w kontekście tych nowych warunków. Jej przedstawiciele początkowo definiowali wartość dóbr jako „użyteczność uzyskiwaną przez jednostkę z konsumpcji określonej ilości danego dobra”[4], przy czym owa „użyteczność” wynikała z „subiektywnie oszacowanej przez jednostkę przyjemności czy satysfakcji z konsumpcji”[5]. Z czasem koncepcja ta uległa poszerzeniu, obejmując nie tylko „przyjemność czy satysfakcję z konsumpcji”, ale również potrzebę, wymóg techniczny czy możliwość przyszłego zysku.

W dzisiejszym świecie wzajemnych powiązań, zdominowanym przez technologię, traktowanie wartości jako sumy kosztów składowych jest jeszcze bardziej dyskusyjne niż w wieku dziewiętnastym. Wartość firm cyfrowych, takich jak Google, Facebook czy Twitter, mierzona jako suma kosztów projektowania, rozwoju i produkcji, nie ma żadnego związku z łączną wartością ich akcji[6], nie mówiąc o kwocie, jaką potencjalny nabywca byłby skłonny za nie zapłacić. Wartość firm o takim profilu związana jest z wykorzystaniem pomysłów dotyczących określonych technologii. Połączenie pomysłowości

[3] Zob. K. M a r k s, *Kapitał*, t. 1, *Rezultaty bezpośredniego procesu produkcji*, tłum. M. Ratajczak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013; t e n ż e, *Kapitał*, t. 3, ks. 3, *Proces produkcji kapitalistycznej jako całość*, tłum. E. Lipiński, J. Maliniak, oprac. J. Maliniak, O. Szechter, Książka i Wiedza, Warszawa 1959.

[4] J.E. K i n g, M. M c L u r e, *History of the Concept of Value* (Discussion Paper 14.06), The University of Western Australia, Perth 2014, s. 6, https://ecompapers.biz.uwa.edu.au/paper/PDF%20of%20Discussion%20Papers/2014/14-06%20History%20of%20the%20Concept%20of%20Value.pdf. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – G.D.

[5] Tamże.

[6] Na koniec roku 2017, Alphabet, firma-matka Google’a, zatrudniała 72 tysiące pracowników, a jej kapitalizacja rynkowa w przeliczeniu na jednego pracownika wynosiła prawie 9 milionów dolarów. W tym samym czasie General Motors, jedna z największych firm motoryzacyjnych, miała ponad 2,25 razy więcej pracowników niż Alphabet i o 30% wyższy przychód roczny, ale wartość jej akcji przypadająca na jednego pracownika wynosiła 294 tysiące dolarów, czyli prawie trzydzieści razy mniej.

z technologią może stworzyć całkowicie nowy rynek lub zredefiniować rynki już istniejące. Jeśli jednak pojawi się jakiś czynnik zewnętrzny (na przykład kolejna innowacja technologiczna), nad którym firmy te nie mają kontroli, a który zredefiniuje rynek wokół nowego produktu lub technologii, wówczas wartość tych firm w bardzo krótkim czasie gwałtownie spadnie do niemal „zerowej" niezależnie od nakładu pracy związanego z ich produktami (który przecież nie zmieni się, a wręcz może wzrosnąć, bo firmy te będą próbowały się bronić).

Nie sposób więc przecenić w dzisiejszym świecie aktualności subiektywnej koncepcji wartości, zwłaszcza w odniesieniu do procesu ustalania ceny. Czasem – w pewnym stopniu i w niektórych branżach lub sytuacjach[7] – ceny bywają sumą kosztów i marży zysku, w większości przypadków wynikają jednak z subiektywnie postrzeganej wartości, która staje się podstawą ich ustalenia czy to na drodze złożonych, wieloetapowych negocjacji, czy też poprzez szybką, intuicyjną decyzję „kupuję" („nie kupuję"), podjętą przez detalicznego klienta.

Ważnym aspektem subiektywnej percepcji wartości, istotnym również dla pojęcia ceny, jest rzadkość, a konkretnie tak zwany paradoks wartości. Pisali o nim zarówno Platon, jak i Kopernik, ale klasyczny przykład tego paradoksu pochodzi od osiemnastowiecznego ekonomisty Adama Smitha, który sformułował go w następujący sposób: „Nie ma chyba rzeczy bardziej użytecznej niż woda, a jednak nic za nią nabyć nie można; chyba żadnej rzeczy nie sposób otrzymać w zamian za nią. Przeciwnie, diament nie posiada żadnej wartości użytkowej, a przecież można zań często otrzymać bardzo znaczną ilość innych dóbr"[8]. Można powiedzieć, że w tym kontekście cenę diamentów determinują dwa czynniki: rzadkość ich występowania i pragnienie ich posiadania. O ile rzadkość występowania diamentów jest kryterium obiektywnym (było tak zwłaszcza w czasach Smitha, kiedy diamenty były kamieniami rzadziej występującymi niż obecnie), o tyle pragnienie ponownie kieruje nas ku przedstawionej już koncepcji subiektywnie postrzeganej wartości („subiektywnie oszacowanej przez jednostkę przyjemności czy satysfakcji z konsumpcji") i właśnie ta subiektywnie postrzegana wartość w połączeniu z obiektywnym czynnikiem rzadkiej dostępności w największym stopniu decyduje o cenach rzadkich dóbr lub usług.

Użyteczność postrzegana stanowi aspekt subiektywnej koncepcji wartości związany z małą dostępnością określonego dobra, który jest również bardzo istotny w rozważaniach nad ceną. Podobnie jak rzadkość, użyteczność ma zarówno element (stosunkowo) obiektywny, jak i element subiektywny. Element bardziej obiektywny stanowi potrzeba, która rodzi się w określo-

[7] Przykładami branż lub sytuacji, w których ceny stanowią sumę kosztów i marży zysku, są projekty inwestycyjne i branże pewnych podzespołów, na przykład części wykorzystywanych w samochodach, urządzeniach elektronicznych czy sprzętach gospodarstwa domowego.

[8] A. S m i t h, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tłum. S. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 36.

nych sytuacjach. Wracając do sformułowanego przez Smitha paradoksu wody i diamentów, można powiedzieć, że dla podróżnika, który przemierza pustynię z transportem diamentów i który cierpi wskutek braku wody, jej wartość jest o wiele większa niż wartość diamentów. Wymieniłby zapewne dowolną ilość diamentów na choćby odrobinę wody, ponieważ w tej konkretnej sytuacji diamentów „nieposiadających żadnej wartości użytkowej" ma pod dostatkiem, życiodajna woda jest zaś dobrem deficytowym. Użyteczność wody ulegnie jednak zmianie – gdy tylko podróżnik ugasi pierwsze pragnienie, jego potrzeba wody się zmniejszy i będzie się dalej zmniejszać wraz z jej rosnącą dostępnością. Tego rodzaju zmianę użyteczności można rozpatrywać w kategoriach użyteczności marginalnej[9]. Pierwsza skonsumowana jednostka danego dobra jest najważniejsza, ale w miarę zaspokajania przez konsumenta potrzeby (bądź pragnienia) tego dobra, wartość jego każdej dodatkowej jednostki maleje. W drugiej połowie dziewiętnastego wieku ideę tę przedstawił obrazowo austriacki ekonomista Eugen Böhm von Bawerk, posługując się przykładem rolnika, który po żniwach dysponuje pięcioma workami zboża: „Jeden worek zboża jest mu absolutnie niezbędny, żeby przeżyć do następnych zbiorów. Drugi worek również przeznaczy na konsumpcję, jeśli chce nie tylko przeżyć, ale zachować pełne zdrowie i dobrą formę fizyczną. Na więcej zboża, w postaci chleba i potraw mącznych, nie ma ochoty. Z drugiej strony, nie pogardziłby pokarmem pochodzenia zwierzęcego, więc trzeci worek zboża przeznacza na paszę dla drobiu. Z czwartego worka postanawia wyprodukować domową gorzałkę. Przypuśćmy [...], że najlepsze zastosowanie, jakie przychodzi mu do głowy w przypadku piątego worka, to karmienie stadka papug, które swym komicznym zachowaniem dostarczają mu rozrywki. Naturalnie, te różne zastosowania zboża nie są jednakowo ważne [...]. Zatem, stawiając się w sytuacji owego rolnika, zadajmy pytanie: Jakie znaczenie dla jego dobrostanu będzie miał w tych okolicznościach jeden worek zboża?"[10]. Rzecz jasna, użyteczność piątego worka zboża (wykorzystywanego do karmienia papug) jest dużo niższa niż pierwszego (który jest rolnikowi niezbędny do przeżycia). Wartość ostatniego worka jest więc o wiele niższa i w sytuacji, gdy część zboża ulegnie zniszczeniu, rolnik nie zmniejszy w równym stopniu ilości przeznaczonej na każdy z pięciu celów, ale najpierw przestanie karmić papugi, następnie zrezygnuje z produkcji samogonu i tak dalej.

Można zatem powiedzieć, że powyższe rozważania pozwalają wyróżnić trzy elementy decydujące o wartości: (1) pragnienie (rozumiane jako „subiektywnie oszacowana przez jednostkę przyjemność czy satysfakcja z konsumpcji"),

[9] Użyteczność marginalna to użyteczność ostatniej skonsumowanej jednostki dobra. Użyteczność marginalna kolejnych konsumowanych jego jednostek jest coraz mniejsza, ponieważ zaspokajają one coraz mniej dotkliwą potrzebę (przyp. tłum.).

[10] Zob. E. v o n B ö h m - B a w e r k, *Positive Theorie des Kapitales*, Verlag Fischer, Jena 1921.

(2) rzadkość (która sprawia, że coś, co nie zaspokaja podstawowej potrzeby, jak na przykład diamenty z przykładu Smitha, może mimo to mieć wysoką wartość), (3) użyteczność marginalna (z której wynika, że wartość pierwszej jednostki produktu może być ogromna, ale wartość kolejnych szybko maleje).

Centralnymi punktami przedstawionej analizy wartości są więc produkt i sytuacja, w której produkt jest potrzebny. Produkty pożądane i rzadkie mają wysoką wartość (która może jednak szybko zmaleć, jeśli staną się one powszechnie dostępne), wartość zaś, nawet w przypadku pospolitych produktów, uzależniona jest od ich dostępności w określonych sytuacjach.

Kwestią otwartą pozostaje jednak, czy tego rodzaju koncepcja wartości ma zastosowanie we współczesnym świecie, w którym podstawowe potrzeby wielu ludzi zostają zaspokojone, a konsumenci mają do czynienia ze złożonym i zmiennym otoczeniem obejmującym ogromną liczbę produktów i usług reprezentujących najrozmaitsze cechy i konkurujących o uwagę (i pieniądze) potencjalnych nabywców. Wątpliwość ta pojawia się zatem w związku z nieustannie rosnącą liczbą i różnorodnością produktów oraz usług, których wartość oceniana jest przez konsumenta względem produktów i usług konkurencyjnych na podstawie ich cen, atrakcyjności i oczekiwanej przydatności. Produkty z natury pospolite (na przykład tworzywa sztuczne) można przetworzyć w taki sposób, że mimo iż będą one nadal powszechnie dostępne (na przykład w postaci zabawek czy klocków), ze względu na nowe, specyficzne cechy zyskają cenę dużo wyższą niż wskazywałaby wartość ich składników. Produkty będące wynikiem takiego przetworzenia nie cechują się rzadką dostępnością, mają konkurencję ze strony ogromnej liczby alternatywnych produktów, a ich ceny są znacznie wyższe niż łączne koszty ich wytworzenia i dostarczenia na rynek. Mimo to jednak konsumenci skłonni są zapłacić za nie żądaną cenę ze względu na swoją własną percepcję ich wartości.

Na podobne sytuacje można wskazać w odniesieniu do użyteczności marginalnej. Wiele produktów i usług, które stały się częścią codziennego życia konsumentów, ma wbudowane bariery kompatybilności (dotyczy to zwłaszcza elektroniki i oprogramowania, na przykład niektórych smartfonów, tabletów czy gier komputerowych). Bariery te powodują, że konsumenci mogą w pełni wykorzystać wszystkie możliwości tych produktów tylko wtedy, gdy używają ich razem z innymi produktami lub usługami tej samej firmy. W rezultacie użytkownik czy też konsument zmuszony jest pozostać przy zakupie produktów czy usług jednej firmy, płacąc za nie często dużo więcej, niż zapłaciłby za produkty konkurencyjne. W takim wypadku postrzegana przez konsumenta wartość funkcji dostępnych dzięki integracji produktów jest znacznie wyższa niż koszt każdego ze składników i dlatego jest on skłonny zapłacić znacznie wyższą łączną cenę, aby móc z tej integracji korzystać.

Opisane zachowanie konsumenta wyraźnie nie przystaje do zaprezentowanych wcześniej teorii, co oczywiście nasuwa pytania o mechanizmy tego zachowania.

Źródłem odpowiedzi może okazać się dziedzina pokrewna ekonomii, jakkolwiek od niej młodsza, a mianowicie marketing[11]. Z perspektywy marketingu wartość ujmowana jest jako wartość dla klienta, a zatem ocenia się ją w kategoriach relacji między klientem a produktem, mającej „ścisły związek z użytecznością, czyli korzyściami, które klient uzyskuje w zamian za wyłożone pieniądze czy poniesione koszty przy uwzględnieniu zarówno kognitywnych, jak i afektywnych aspektów jego decyzji"[12]. Im wyższa zatem jest wartość postrzegana przez klientów, tym więcej będą oni skłonni zainwestować w zakup produktu.

Tego rodzaju spojrzenie na wartość może okazać się pomocne w wyjaśnieniu opisanych wcześniej paradoksów, polegających na tym, że konsumenci gotowi są zapłacić za produkt znacznie wyższą cenę – czy to ze względu na postrzeganą przez siebie jego wartość, czy to ze względu na korzyści, które spodziewają się uzyskać, integrując ten produkt z innymi.

O ile jednak z perspektywy marketingu można mówić o konsensie co do definicji postrzeganej wartości, o tyle brak jest takiego konsensu w kwestii jej determinantów i sposobów pomiaru[13]. Brak ów może być skutkiem ogromnej różnorodności produktów i usług konkurujących ze sobą na jednym lub wielu różnych rynkach, produkty i usługi te adresowane są bowiem do różnych segmentów rynku zdefiniowanych przez odmienne i (bardzo) różniące się od siebie oczekiwania (potencjalnych) klientów. U podstaw tej różnorodności leży fakt, że kryteria oceny wartości produktu często mają charakter subiektywny (na przykład kolor, wygląd czy zapach produktu – jak choćby w przypadku płynów do zmiękczania tkanin) bądź też jakościowy (na przykład wygląd, styl, użyteczność czy charakter produktu). W sytuacji, gdy postrzegana wartość zależy zarówno od konkretnego klienta, jak i od konkretnego produktu, znalezienie uniwersalnej definicji determinantów, jak i sposobów pomiaru postrzeganej wartości wydaje się celem nieosiągalnym. Różnorodność asortymentu w połączeniu z potrzebą skupienia się na konkretnym kliencie i produkcie wyjaśnia, dlaczego do analizy wartości marketerzy stosują metody wielokryterialne[14], które pozwalają porównać wartość określonych produktów czy usług postrzeganą przez (potencjalnego) klienta w obrębie danego segmentu klientów z wartością substytutów tych produktów bądź też dóbr (usług), które są postrzegane przez tegoż klienta jako komplementarne.

---

[11] Według brytyjskiej Economic and Social Research Council marketing stanowi gałąź nauki społecznej o nazwie „biznes i zarządzanie" (zob. Economic and Social Research Council, *Social Science Disciplines*, http://www.esrc.ac.uk/about-us/what-is-social-science/social-science-disciplines/).

[12] Zob. S.A. A u l i a, I. S u k a t i, Z. S u l a i m a n, *A Review: Customer Perceived Value and Its Dimension*, „Asian Journal of Social Sciences and Management Studies" 3(2016) nr 2, s. 150.

[13] Zob. R. S á n c h e z - F e r n á n d e z, M. I n i e s t a - B o n i l l o, *The Concept of Perceived Value: A Systematic Review of the Research*, „Marketing Theory" 7(2007) nr 4, s. 427-451.

[14] Na temat podejścia wielokryterialnego zob. E. A l m q u i s t, J. S e n i o r, N. B l o c h, *The Elements of Value*, „Harvard Business Review" 2016, September, s. 46-53.

Podejście marketingowe wykazuje więc dwa dodatkowe aspekty pojęcia wartości, które umożliwiają zarówno uzupełnienie, jak i poszerzenie perspektywy ekonomicznej. Po pierwsze, chociaż wartość rzadkich produktów o wysokiej użyteczności marginalnej może być w znacznym stopniu obiektywna, bardzo wiele produktów oferowanych współcześnie konsumentom czy też firmom nie przystaje do tego opisu. We współczesnych społeczeństwach, w których podstawowe potrzeby większości obywateli zostają zaspokojone, wartość wynika bowiem raczej z pragnień niż z potrzeb. Dlatego też, aby zrozumieć wartość, musimy przeanalizować kryteria stosowane przez jednostki bądź grupy (czyli segmenty) (potencjalnych) klientów w procesie wyboru konkretnych produktów czy usług. Kryteria te mogą być bardzo różne w przypadku różnych rodzajów produktów bądź usług – ale nawet w przypadku tego samego produktu czy usługi mogą się zdecydowanie różnić u poszczególnych klientów lub w poszczególnych segmentach rynku. Są wśród nich również kryteria niezwykle trudne do zmierzenia, mające charakter subiektywny czy też jakościowy (na przykład „Lubię to wrażenie...” albo „Wolę tamten zapach...”). Po drugie, (potencjalni) klienci określają wartość produktu lub usługi, porównując je z innymi produktami lub usługami, które postrzegają jako alternatywne. Może się to odnosić również do bardzo innowacyjnych produktów, które wydają się nie mieć konkurencji. Nawet w takim wypadku (potencjalny) klient ma jednak wybór, może bowiem po prostu zrezygnować z zakupu czy to dlatego, że wartość innowacji wydaje mu się niższa od ceny produktu, czy to z tego powodu, że znalazł inne produkty o wystarczającej wartości, a zarazem tańsze lub (oraz) lepiej spełniające jego potrzeby i oczekiwania.

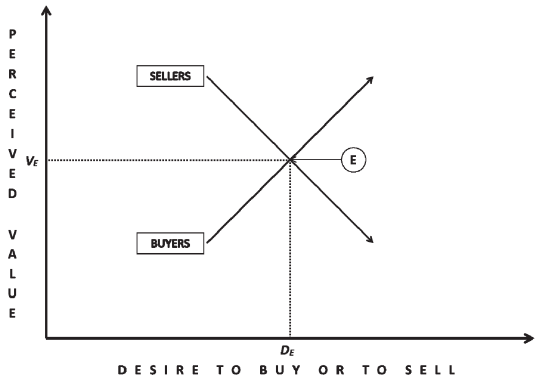
Podsumowując powyższe rozważania na temat wartości, trzeba wskazać, że perspektywa marketingu wprowadza dwa dodatkowe elementy. Pierwszym jest potrzeba skupienia uwagi na konkretnym (potencjalnym) kliencie bądź na grupie klientów z ich konkretnymi potrzebami i pragnieniami, co wynika z faktu (dobrze znanego marketerom), że produkty lub usługi, które mają wysoką wartość w oczach jednego klienta, niekoniecznie zainteresują innych. Drugim jest ocena produktu lub usługi w kontekście innych produktów lub usług, i to nie tylko tych konkurencyjnych. Drugi z elementów wynika z innego faktu (równie dobrze znanego marketerom), że ocena wartości produktów czy usług dokonywana przez (potencjalnych) klientów nie ma związku wyłącznie z tymi produktami czy usługami jako takimi, ale opiera się na porównaniu ich cech z cechami innych produktów czy usług stanowiących dla nich alternatywę (przy czym ostateczną alternatywą jest całkowite powstrzymanie się od zakupu). Wartość zatem nie musi stanowić nieodłącznej właściwości produktu jako takiego, ale określana jest przez konkretnego (potencjalnego) klienta w procesie porównywania cech różnych produktów.

Doświadczenie marketingowe wskazuje więc, że trzy elementy ustalania wartości produktu zaczerpnięte z perspektywy ekonomicznej (czyli pragnienie

posiadania produktu, jego rzadkość i użyteczność marginalna) należy uzupełnić o dwa kolejne. Po pierwsze, wartość należy oceniać z perspektywy konkretnego (potencjalnego) klienta (jest to „wartość dla danej osoby"). Po drugie, postrzeganie wartości opiera się na porównaniu cech kilku lub wielu produktów czy usług, które odzwierciedlają wielość i różnorodność opcji oferowanych współczesnym konsumentom (jest to „wartość konkretnych produktów"). W dzisiejszym środowisku biznesu i konsumenta te dwa elementy perspektywy marketingowej poszerzają rozumienie pojęcia wartości postrzeganej i możliwości zastosowania tej koncepcji.

CENA

Jak zostało już powiedziane, koncepcja ceny przydatna jest tylko wówczas, gdy dotyczy ona interakcji między (potencjalnym) nabywcą a (potencjalnym) sprzedawcą, którzy starają się uzgodnić postrzeganą wartość, co stanowi podstawę ewentualnego przeniesienia prawa własności lub użytkowania. Model takiego poszukiwania wspólnej wartości postrzeganej przedstawiono na rysunku 1.



Rys. 1. Teoretyczny model „pragnienia zakupu bądź sprzedaży" (ang. desire to buy or to sell) w zależności od wartości postrzeganej (ang. perceived value) z perspektywy nabywców (ag. buyers) i sprzedawców (ang. sellers)

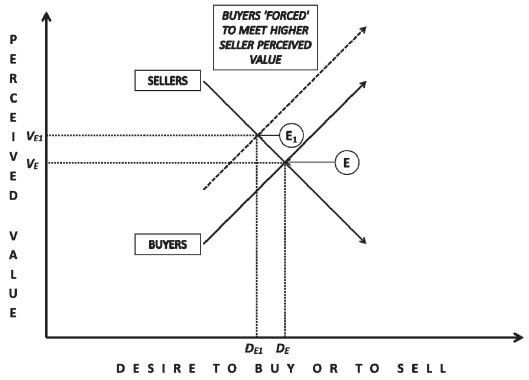
Źródło: Opracowanie własne.

Rysunek 1 przedstawia zależność między wartością postrzeganą produktu bądź usługi przez nabywców i sprzedawców a ich pragnieniem zakupu czy sprzedaży: im wyższa jest wartość postrzegana przez sprzedawców, tym niższa jest ich chęć dokonania sprzedaży, im wyższa zaś jest wartość towaru postrzegana przez nabywców, tym wyższa jest ich chęć zakupu. Przejście od „pragnienia" do faktycznego przeniesienia prawa własności lub użytkowania może dokonać się w punkcie równowagi (E), gdzie postrzegana wartość i pragnienie zakupu

(lub sprzedaży) są takie same dla obu stron. W punkcie (E) wartość postrzegana przez sprzedawców równa jest wartości postrzeganej przez nabywców (V_E), chęć zakupu przez nabywców równa jest zaś chęci po stronie sprzedawców (D_E). Bez uzgodnienia wartości postrzeganej do transakcji nie dojdzie.

Położenie punktu (E) zależy od szeregu czynników, z których wiele ma związek ze względną „siłą" sprzedawców i nabywców.

Jeśli występuje niedobór produktu (na przykład masła i jajek w Polsce w roku 2017[15]) lub gdy rośnie ryzyko zakłóceń w podaży (na przykład na rynku ropy naftowej z powodu niestabilnych relacji między jej dużymi producentami), pozycja sprzedawców staje się mocniejsza i chcąc uzyskać prawo własności lub użytkowania, nabywcy zmuszeni są akceptować wyższą postrzeganą wartość. Podobnie dzieje się, gdy nabywcy mają do czynienia z oligopolem (lub kartelem). Wówczas, w zależności od stopnia monopolizacji rynku, mogą oni stanąć przed wyborem: albo zaakceptować wartość narzuconą przez sprzedawcę, albo całkowicie zrezygnować z zakupu (jako przykład może służyć sytuacja klientów monopoli dostarczających elektryczność lub świadczących usługi użyteczności publicznej, którzy muszą zaakceptować cenę i warunki dyktowane przez sprzedawcę). Na rysunku 2 przedstawiono taką właśnie sytuację.



Rys. 2. Teoretyczny model pragnienia zakupu (lub sprzedaży) w zależności od postrzeganej wartości produktu w sytuacji, gdy nabywcy są „zmuszeni" zaakceptować jego wyższą wartość postrzeganą przez sprzedawcę (ang. buyers „forced" to meet higher seller perceived value)

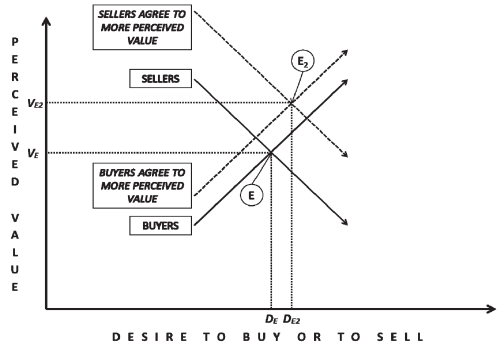
Źródło: Opracowanie własne.

[15] W roku 2017, zarówno w Polsce, jak i w całej Unii Europejskiej, ceny masła i jajek drastycznie wzrosły (zob. T. M i c h a l s k i, *Historycznie drogie masło. Kiedy będą obniżki cen?*, http://biznes.onet.pl/wiadomosci/handel/ceny-masla-w-lipcu-2017-przyczyny-kiedy-obnizki/3esn06; B. K o c i a k o w s k a, *Rekordowo wysokie ceny jajek*, http://www.wspolczesna.pl/strefa-agro/ceny/a/rekordowo-wysokie-ceny-jajek-a-beda-jeszcze-wyzsze,12648539/).

Jeśli nie występują braki, zakłócenia podaży czy monopolizacja rynku, sytuacja będzie taka, jak na rysunku 1 w punkcie równowagi (E), gdzie postrzegana wartość i pragnienie zakupu (lub sprzedaży) są takie same dla obu stron. Często jednak (kiedy pozycja sprzedawcy jest znacznie silniejsza) nabywcy muszą zaakceptować wyższą wartość postrzeganą, ponieważ w praktyce nie mają innego wyboru. Efektem jest nowy punkt równowagi (E_1), ale, co widać na rysunku 2, zmniejsza się jednocześnie pragnienie zakupu (lub sprzedaży) (D_{E1}) i jeśli sprzedawcy nie są skłonni do żadnych ustępstw, nabywcy mogą kupić mniej towaru (na przykład zmniejszając rachunek za elektryczność poprzez jej niższe zużycie) albo wybrać tańszy substytut danego produktu (na przykład kupić margarynę zamiast masła) bądź też po prostu zrezygnować z zakupu.

Zdarzają się jednak również i takie sytuacje, gdy obie strony mają równie silną pozycję, a mimo to nabywcy chętnie akceptują wyższą wartość postrzeganą. W przypadku zakupów produktów technicznych jako przykład takiej sytuacji, może posłużyć uzgodnienie przez obie strony wyższej wartości produktu, kiedy sprzedawca udziela nabywcy określonych gwarancji (na przykład wydłużając dwuletnią gwarancję o trzy lata lub gwarantując działanie serwisu naprawczego przez całą dobę przez siedem dni w tygodniu). Sprzedawca może również dodać do produktu dodatkowe elementy wyposażenia czy części zamienne bądź zagwarantować dostęp do jego nowszych wersji czy uaktualnień. W ten sposób wartość produktu lub usługi zwiększa się dla obu stron, co pozwala na wzrost całkowitej wartości postrzeganej.

Może być tak również wtedy, gdy nabywcy i sprzedawcy zawierają umowę przewidującą wspólne projektowanie dodatkowych funkcji produktu czy usługi, które pozwalają zaspokajać szerszy zakres potrzeb (potencjalnych) nabywców. Sytuację współpracy między obu stronami, która prowadzi do obopólnej zgody na wyższy poziom postrzeganej wartości zobrazowano na rysunku 3.



Rys. 3. Teoretyczny model pragnienia zakupu (lub sprzedaży) w zależności od postrzeganej wartości, gdy nabywcy i sprzedawcy uzgadniają wyższą wartość postrzeganą produktu (ang. agree to more perceived value)

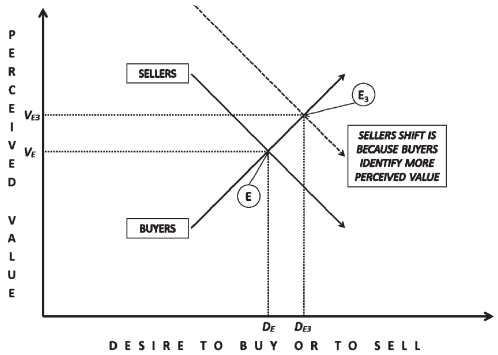
Źródło: Opracowanie własne.

Rysunek 3 przedstawia wzrost wartości postrzeganej zarówno przez nabywców, jak i sprzedawców, czego efektem jest nowy punkt równowagi (E_2) z odpowiadającymi mu: wyższą wartością postrzeganą (V_{E2}) oraz wyższym pragnieniem zakupu (lub sprzedaży) (D_{E2}). Rysunek ten ilustruje dwa zjawiska. Po pierwsze, tego rodzaju współpraca może doprowadzić do przypisania przez obie strony znacznie większej wartości wytworzonemu produktowi. Po drugie, produkt staje się bardziej wyspecjalizowany, co zwiększa zarówno pragnienie zakupu po stronie konkretnej grupy nabywców, jak i pragnienie sprzedaży po stronie sprzedawców.

Nic więc dziwnego, że z modelem tym mamy często do czynienia w przemyśle. Firmy chemiczne współpracują na przykład z producentami specjalistycznych katalizatorów przy opracowywaniu rozwiązań dla konkretnych procesów chemicznych, wielcy producenci żywności, detergentów czy części samochodowych podejmują współpracę z małymi firmami informatycznymi opracowującymi zaawansowane programy do zarządzania łańcuchem dostaw (programy te są następnie wprowadzane na rynek, aby poprawić logistykę w całym łańcuchu dostaw danego sektora przemysłu). Współpraca pozwala sprzedawcom wzbogacić swój produkt lub usługę, co zwiększa również renomę sprzedawców i pozwala im dotrzeć do szerszego grona klientów, nabywcy zaś działają na rzecz zwiększenia wyjątkowości swoich własnych produktów czy własnej działalności, dzięki czemu mogą udoskonalić procesy produkcji bądź uzyskać dodatkową przewagę nad konkurencją. W przypadku zakupów przemysłowych dodatkowym źródłem wartości dla sprzedawcy jest wówczas fakt, że współpraca z klientem przy projektowaniu produktów lub usług sprawia, że produkty sprzedawcy stają się integralną częścią produktów nabywcy i są trudniejsze do zastąpienia. W ten sposób nabywca jest wiązany ze sprzedającym i staje się od niego zależny.

Akceptacja wyższej wartości przez nabywcę może też wynikać z faktu, że pierwsze zakupy produktu wywołują niekiedy efekt „śnieżnej kuli": produkt staje się coraz bardziej popularny lub coraz modniejszy. Rosnące pragnienie nabycia produktu powoduje wówczas wzrost jego wartości w oczach nabywców, czemu nie towarzyszy zmiana wartości w oczach sprzedawców. Taki rozwój wypadków przedstawia rysunek 4.

Na rysunku 4 zobrazowano, że wzrost wartości produktu w oczach nabywców (wywołany zrostem popularności tego produktu bądź modą) sprawia, iż są oni skłonni zaakceptować wyższą wartość postrzeganą przez sprzedawców (zwłaszcza gdy produkt daje nabywcom poczucie przynależności do ekskluzywnej grupy). Można powiedzieć, że u podłoża tego zjawiska często leży nie tyle wysoka wartość produktu postrzegana przez nabywców, ile raczej ich rosnące pragnienie jego zakupu, na które sprzedawcy reagują (na przykład podnosząc ceny, co – w sprzyjających dla nich warunkach – może nawet potęgować



Rys. 4. Teoretyczny model pragnienia zakupu (lub sprzedaży) w zależności od postrzeganej wartości produktu w sytuacji, gdy zwiększa się wartość postrzegana przez nabywców. Przesunięcie krzywej obrazującej tę zależność z perspektywy sprzedawców spowodowane jest wzrostem wartości produktu w oczach nabywców (ang. sellers shift is because buyers identify more perceived value)

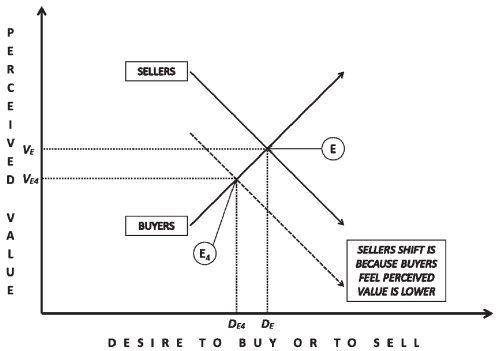
Źródło: Opracowanie własne.

chęć zakupu produktu u nabywców). Zostało to przedstawione na rysunku 4 jako przesunięcie krzywej obrazującej chęć sprzedaży oraz towarzyszący temu wzrost wartości postrzeganej – (V_{e3}), a także wyższe pragnienie zakupu (lub sprzedaży) (D_{e3}), któremu odpowiada nowy punkt równowagi (E_3). Sytuacja taka może dotyczyć nie tylko nabywców zwyczajowo podążających za modą. Krótkotrwałym modom mogą się bowiem poddać nawet bardzo doświadczeni profesjonaliści. Świadczą o tym dobitnie wyniki licznych badań naukowych dotyczących na przykład spekulacyjnych baniek inwestycyjnych[16].

Postrzegana wartość produktu może również na podobnej zasadzie ulec zmniejszeniu – na przykład, gdy mamy do czynienia z jego nadmiarem. Jako przykład może służyć sytuacja nadmiernego urodzaju truskawek czy nadmiaru materiałów budowlanych podczas dekoniunktury skutkującej zmniejszeniem inwestycji kapitałowych. Wartość produktu może się zmniejszyć w oczach nabywców także wtedy, gdy staje się on mniej popularny, niemodny lub przestarzały ze względów technologicznych. Sytuacja taka pojawia się także wówczas, gdy skoncentrowane grupy nabywców narzucają swoją ocenę wartości danego produktu rozdrobnionym grupom jego sprzedawców, zmuszając ich do obniżenia cen hurtowych. Mamy z nią do czynienia często w przypadku produktów rolnych (na przykład świeżych warzyw i owoców), gdy liczni producenci sprzedają produkty o krótkiej przydatności do spożycia na rynkach zdominowanych przez dużych nabywców lub skonsolidowane sieci handlo-

[16] Zob. np. B. S z u m n y, *Bąble spekulacyjne jako anomalia współczesnych rynków finansowych*, „Equilibrium" 2(1999) nr 1, s. 39-47.

we[17]. Efekt zmniejszania się wartości produktu postrzeganej przez nabywców zobrazowano na rysunku 5.



Rys. 5. Teoretyczny model pragnienia zakupu (lub sprzedaży) w zależności od postrzeganej wartości produktu w sytuacji, gdy w oczach nabywców wartość produktu się zmniejsza. Krzywa obrazująca tę zależność z perspektywy sprzedawców przesuwa się, ponieważ nabywcy uznają, że wartość produktu jest niższa (ang. Sellers shift is because buyers feel perceived value is lower)

Źródło: Opracowanie własne.

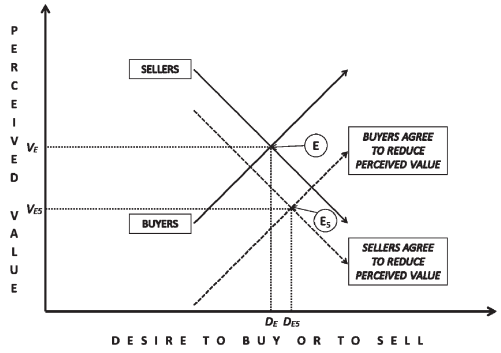
Rysunek 5 przedstawia zmniejszenie się wartości produktu w oczach nabywców, którzy w rezultacie wywierają presję na sprzedawców, aby i oni przypisali produktowi niższą wartość. Model ten odzwierciedla perspektywę nabywców, ponieważ sytuacja, którą obrazuje, jest zapewne częstsza niż przypadki samorzutnego obniżenia wartości postrzeganej przez sprzedawców[18]. Rezultatem tej presji są: przesunięcie krzywej obrazującej chęć sprzedaży oraz nowy punkt równowagi (E_4), któremu odpowiadają niższa wartość postrzegana (V_{e4}) oraz mniejsze pragnienie zakupu (lub sprzedaży) (D_{e4}).

Przedstawiony powyżej scenariusz rozgrywa się często w sytuacji wzajemnego antagonizmu między nabywcami a sprzedawcami. Można więc zapytać, czy istnieje realna możliwość ustalenia niższej wartości produktu na drodze współpracy między sprzedawcami a nabywcami. Dzięki takiemu podejściu możliwe byłoby na przykład zdobycie funduszy na opracowanie nowego produktu lub na rozwój firmy albo po prostu zwiększenie marży. W istocie ten właśnie rodzaj współpracy można zaobserwować w wielu branżach globalnych,

[17] Szerzej na ten temat zob. Polska Agencja Prasowa, *Niskie ceny skupu owoców miękkich*, http://www.farmer.pl/produkcja-roslinna/inne-uprawy/niskie-ceny-skupu-owocow-miekkich,51791.html; Polska Agencja Prasowa, *Rozpoczął się skup truskawek. Rolnicy: Ceny są za niskie*, http://www.pap.pl/z-zycia-pap/news,537556,rozpoczal-sie-skup-truskawek-rolnicy-ceny-sa-za-niskie.html.)

[18] Sytuacje, gdy to właśnie sprzedawcy obniżają własną ocenę wartości produktu, są jednak dosyć częste. Organizowane bywają na przykład wyprzedaże starych zapasów po obniżonych cenach, aby zwolnić przestrzeń magazynową dla najnowszej kolekcji.

a w przemysłach samochodowym i elektronicznym stał się on niemal regułą. Sprzedawcy i nabywcy współpracują tam w ramach programów analizy i inżynierii wartości (ang. Value Analysis / Value Engineering), których celem jest eliminowanie wszystkich działań powodujących marnotrawstwo (czyli zbędne koszty) i nietworzących dodatkowej wartości. W ten sposób firmy starają się redukować koszty bez utraty podstawowej wartości produktu. Oczywiście ważnym efektem takiego programu (zakładając, że jest realizowany zgodnie z przyjętymi standardami) jest fakt, że przy wprowadzeniu usprawnień koszt zakupu komponentów seryjnych przez nabywcę systematycznie się zmniejsza (zazwyczaj z roku na rok), ale nie dzieje się to kosztem marży sprzedawcy[19]. Model tego rodzaju podejścia, przedstawiony na rysunku 6, jest analogiczny do tego z rysunku 3.



Rys. 6. Teoretyczny model pragnienia zakupu (lub sprzedaży) w zależności od postrzeganej wartości produktu w sytuacji, gdy nabywcy i sprzedawcy uzgadniają niższą wartość postrzeganą produktu (ang. agree to reduce perceived value)

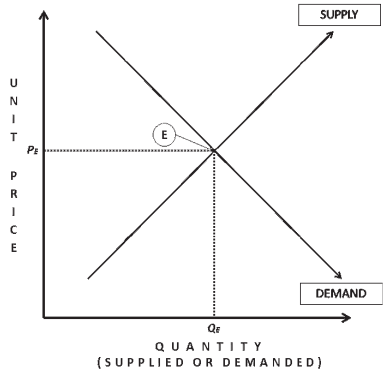
Źródło: Opracowanie własne.

Na rysunku 6 nowemu punktowi równowagi (E_5) odpowiada niższa wartość postrzegana przez obie strony (V_{E5}), a także zwiększone pragnienie zakupu (lub sprzedaży) (D_{E5}). Wartość postrzeganą przez obie strony można dzięki takiej współpracy znacznie obniżyć, co pozwala przeznaczyć zaoszczędzone fundusze na inne cele biznesowe. Wzrost pragnienia zakupu (lub sprzedaży) jest rezultatem faktu, że o ile wszystko odbywa się z zachowaniem przyjętych standardów, kooperacja tego rodzaju przynosi obu stronom korzyści operacyjne i finansowe. Dla sprzedawcy ważne jest włączenie nabywcy w swoją działalność przy jednoczesnym ograniczeniu procesów nietworzących wartości dodanej (z wszystkimi szansami i zagrożeniami wynikającymi z takiej integracji). Dla nabywcy zaś lepsza integracja ze sprzedawcami oznacza niższe koszty produkcji i serwisowania oraz większą elastyczność dostaw.

[19] Zob. J.P. W o m a c k, D.T. J o n e s, D. R o o s, *Maszyna, która zmieniła świat*, bez nazwiska tłumacza, Prodpress, Wrocław, 2008.

Jak ukazuje powyższy model, w analizie wartości z perspektywy nabywcy i sprzedawcy (również w przypadku transakcji między firmami) podstawowym pojęciem jest postrzeganie subiektywne. Obejmuje ono również percepcję aktualnie dostępnych na rynku produktów (postrzeganie ich jako konkurencyjnych lub komplementarnych), przewidywanie posunięć innych (bądź potencjalnych) uczestników rynku, poszukiwanie możliwych rozwiązań, ocenę prawdopodobieństwa sukcesu w negocjacjach (czyli realnych szans na uzgodnienie zadowalającego poziomu wartości) oraz inne podobne lub powiązane czynniki. Z punktu widzenia ekonomii wszystkie te zagadnienia dotyczą rynków istniejących lub potencjalnych.

W tym kontekście ekonomiści posługują się prostym i powszechnie znanym modelem (często przypisywanym Alfredowi Marshallowi[20]), który wyjaśnia zmiany cen w warunkach rynkowych.



Rys. 7. Wielkości podaży (ang. supply) i popytu (ang. demand) w zależności od ceny jednostkowej (ang. unit price)

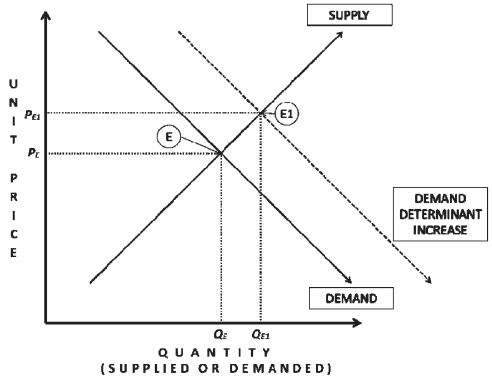
Źródło: Opracowanie własne; David Colander, *Economics*[21].

Model przedstawiony na rysunku 7 pokazuje łączne wielkości podaży i popytu przy poszczególnych poziomach ceny jednostkowej[22]. Krzywe przedstawiające zależność wielkości podaży i popytu od ceny znane są jako krzywe podaży i popytu, a wykreśla się je przy założeniu, że inne determinanty podaży i popytu nie ulegają zmianie. Zmiany czynników, które mają wpływ na zależność między ceną a ilością produktu (takich, jak gusty i preferencje, ceny innych dóbr, zamożność czy rozporządzalny dochód), powodują przesunięcie całej krzywej w lewo lub w prawo. Nie powodują natomiast ruchu wzdłuż krzywej, który przedstawia wpływ zmian ceny na ilość produktu (na wielkość

[20] Zob. A. M a r s h a l l, *Principles of Economics*, Macmillan and Co., London 1890.
[21] Por. D. C o l a n d e r, *Economics*, Irwin–McGraw-Hill, Boston 1998, s. 59-104.
[22] Por. tamże.

popytu bądź podaży)[23]. Jeśli chodzi o krzywą podaży, to powyżej pewnej wartości progowej (zazwyczaj równej sumie całkowitych kosztów produkcji i logistyki oraz kosztów stałych i (lub) zysku brutto), im wyższa jest cena jednostkowa, tym większą ilość produktu skłonni są dostarczyć producenci. Z reguły jednak, im wyższa jest cena jednostkowa, tym mniejsza jest skłonność nabywców do zakupu, a więc wielkość popytu spada[24]. Z tego względu krzywa popytu wydaje się lustrzanym odbiciem krzywej podaży. Połączenie tych dwóch krzywych na układzie współrzędnych pozwala określić punkt równowagi (E), w którym za określoną cenę (P_E) można sprzedać i kupić określoną ilość produktu (Q_E). Proces ten łatwo zaobserwować w przypadku szybko psujących się dóbr (np. świeżych truskawek) sprzedawanych na targu przez wielu sprzedawców w ciągu jednego dnia. Najczęściej ceny są początkowo dość wysokie, ale spadają w miarę docierania na targ większej ilości produktu. Pod koniec dnia sprzedawcy usiłują pozbyć się pozostałych zapasów, kusząc ostatnich klientów wysokimi upustami, produkt bowiem szybko się psuje i musieliby ponieść wysokie koszty utylizacji.

Rysunek 8 obrazuje, w jaki sposób przy braku zmiany determinantów podaży (na przykład liczby sprzedawców na rynku) zmiana czynnika determinującego popyt (na przykład gustów lub preferencji, wzrostu rozporządzalnego dochodu bądź ilości produktów konkurencyjnych) skutkuje ogólnym wzrostem popytu (wzrostem oddziaływania determinantów wyboru).



Rys. 8. Teoretyczny model wielkości podaży i popytu w zależności od ceny jednostkowej, kiedy zmiana czynnika determinującego popyt (ang. demand determinant increase) powoduje jego wzrost, ale nie zmieniają się czynniki determinujące podaż

Źródło: Opracowanie własne; David Colander, *Economics*[25].

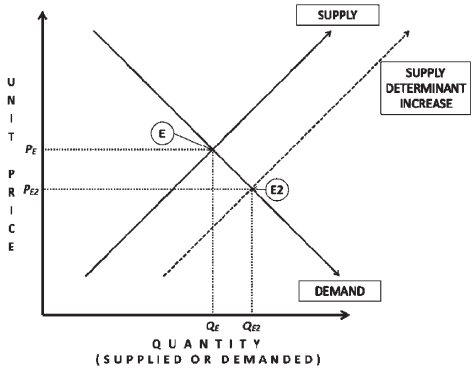
[23] Por. tamże.

[24] Jest tak w przypadku większości produktów; wyjątkiem są produkty modne, specjalistyczne bądź też markowe – ich wyższa cena powoduje czasem wzrost sprzedaży, ponieważ pozycjonuje je w innym segmencie rynku.

[25] Por. C o l a n d e r, dz. cyt., s. 59-104.

Rysunek 8 przedstawia, że obecni sprzedawcy mogą dostarczyć większą ilość produktów (Q_{E1}) w odpowiedzi na zwiększony popyt, ale nie po tej samej cenie, o ile zmiana czynników determinujących podaż nie spowoduje odpowiedniego jej wzrostu. Rezultatem będzie nowy punkt równowagi (E1), w którym krzywa podaży przecina nową krzywą popytu, a równowaga ta ustali się przy wyższym poziomie ceny (P_{E1}).

Odwrotna sytuacja wystąpi w przypadku zmiany czynników determinujących podaż i braku zmian w determinantach popytu. Przedstawia to rysunek 9.



Rys. 9. Teoretyczny model wielkości podaży i popytu w zależności od ceny jednostkowej, kiedy zmiana czynnika determinującego podaż (ang. supply determinant increase) powoduje jej wzrost, ale nie zmieniają się czynniki determinujące popyt

Źródło: Opracowanie własne; David Colander, *Economics*[26].

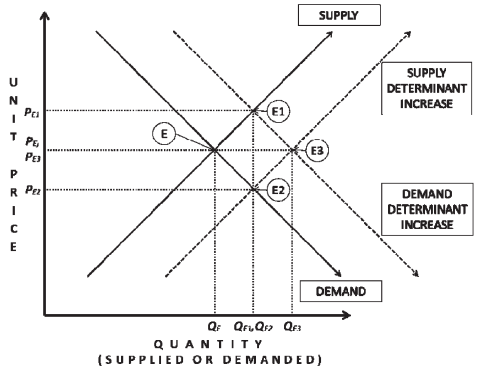
W tym przypadku rezultatem zwiększenia ilości produktu na rynku jest przesunięcie krzywej podaży i nowy punkt równowagi. Nowemu punktowi równowagi (E2) odpowiada niższa cena (P_{E2}), która zwiększa dostępność produktu dla konsumentów (więcej ludzi stać na jego zakup) i sprawia, że większa jego ilość (Q_{E2}) znajduje nabywców.

Na rysunku numer 10 przedstawiono z kolei, co dzieje się, gdy jednoczesna zmiana czynników determinujących podaż i popyt wywołuje wzrost popytu i podaży.

W sytuacji przedstawionej na rysunku 10 zmiana czynnika determinującego podaż (np. wzrost liczby sprzedawców, obniżenie jednostkowych kosztów produkcji na rynku, gdzie konkuruje wielu producentów czy obniżenie cen substytutów[27]) powoduje przesunięcie krzywej podaży w prawo. Przesunięcie takie wywołałoby spadek ceny równowagi, gdyby nie jednoczesna zmiana

[26] Por. tamże.

[27] Generalnie przez substytuty rozumie się różne produkty lub usługi, które zaspokajają te same czy podobne potrzeby konsumenta.



Rys. 10. Teoretyczny model wielkości podaży i popytu w zależności od ceny jednostkowej, ukazujący wzrost podaży spowodowany zmianą czynnika determinującego podaż (ang. supply determinant increase) z jednoczesnym wzrostem popytu spowodowanym zmianą czynnika determinującego popyt (ang. demand determinant increase)

Źródło: Opracowanie własne[28].

czynnika determinującego popyt[29], skutkująca przesunięciem krzywej popytu w tym samym kierunku i (w przedstawionym przypadku) o tę samą wielkość. Ten równoważący efekt skutkuje nowym punktem równowagi (E3), w którym cena (P_{E3}) jest taka sama, jak pierwotna cena równowagi ($P_{E3} = P_{E'}$), ale wielkość popytu i podaży (Q_{E3}) jest wyższa niż ta odpowiadająca poprzedniej równowadze (Q_E). Na podobnych wykresach można zilustrować wpływ odwrotnej zmiany czynników determinujących popyt i podaż. Trzeba jednak zauważyć, że choć sytuacja, w której obie krzywe przesuwają się o tę samą wielkość popytu i podaży, pomaga wyjaśnić model, to w praktyce bardzo rzadko mamy z nią do czynienia. Większość przesunięć podaży i popytu ma charakter złożony i niesymetryczny.

Model zależności popytu i podaży od ceny, który przedstawiono na powyższych rysunkach, jest dynamiczny, odzwierciedla codzienne doświadczenie (wydaje się więc intuicyjnie poprawny) i potwierdza go ogromna ilość danych zgromadzonych przez ekonomistów w ciągu ponad wieku.

Z perspektywy ekonomicznej uzgodniona cena jest wynikiem istniejącej w danym momencie równowagi między podażą a popytem. Wynik procesu uzgadniania wartości produktu między (potencjalnymi) sprzedawcami a potencjalnymi nabywcami można również traktować jako uzgodnioną cenę tejże

[28] Por. tamże.

[29] Zmiany determinantów popytu powodujące jego wzrost to na przykład zmniejszenie liczby dostępnych substytutów czy wzrost ich cen, moda na dany produkt, wzrost rozporządzalnego dochodu, pojawienie się nowych zastosowań produktu i – co za tym idzie – wzrost liczby jego nabywców.

równowagi. Łącząc te dwie perspektywy, da się być może użyć ekonomicznego modelu popytu i podaży jako modelu uzgodnienia wartości, co pozwala wyrazić postrzeganą wartość w kategoriach pieniężnych.

Powodem, dla którego zaproponowano takie właśnie rozwiązanie, jest fakt, że bardzo trudno dokonać pomiaru postrzeganej wartości przy tak ogromnej ilości danych, jaka potrzebna jest do weryfikacji modelu teoretycznego. Ze względów marketingowych wartość identycznych produktów postrzegana przez różne osoby w identycznej sytuacji może być bowiem bardzo różna. Podobnie ze względu na rzadkość lub użyteczność marginalną wartość identycznych produktów postrzegana przez te same osoby w różnych sytuacjach też może się bardzo różnić.

Dlatego też – jak się wydaje – dla zrozumienia procesu uzgadniania wartości możliwe jest wykorzystanie modelu ekonomicznego podaży i popytu jako modelu analogicznego. Krzywa podaży stanowiłaby w takim wypadku analogię percepcji wartości przez sprzedawców, krzywa popytu zaś analogię percepcji wartości przez nabywców, natomiast zmiany czynników determinujących postrzeganie wartości znalazłyby odzwierciedlenie w przesunięciach odpowiednich krzywych w lewo lub w prawo.

Powodem, dla którego zaproponowano to właśnie podejście, jest fakt, że w modelu ekonomicznym krzywe podaży i popytu wydają się dość realistycznym sposobem kwantyfikacji poziomu wartości postrzeganej, który może się realnie przełożyć na konkretne transakcje zakupu i sprzedaży. W punkcie równowagi, w którym wielkość popytu równa się wielkości podaży, wartość postrzegana przez sprzedawcę zrównuje się z wartością postrzeganą przez nabywcę, co umożliwia kwantyfikację i agregację pojęcia wartości postrzeganej.

*

W niniejszych rozważaniach podjęto próbę przedstawienia zależności pomiędzy pieniądzem, ceną, wartością a wymianą w oparciu głównie o doświadczenia autora. U podłoża tych rozważań leży pojęcie wartości.

Zarówno po stronie nabywców, jak i po stronie sprzedawców wartość przypisywana produktowi lub usłudze może wynikać z potrzeb obiektywnych (na przykład fizycznych, ekonomicznych czy społecznych) bądź też subiektywnych, które można nazwać pragnieniami. Różnicę między potrzebami a pragnieniami dałoby się zinterpretować jako rodzaj subtelnej granicy między wolnością wyboru a manipulacją.

Dosyć często rola marketingu polega na przedstawianiu subiektywnej potrzeby określonego produktu czy usługi (na przykład najnowszego i najlep-

szego modelu jakiegoś produktu) jako potrzeby „obiektywnej" (na przykład potrzeby bezpieczeństwa, akceptacji, ciepła społecznego, samorealizacji czy statusu). Przed manipulacją tego rodzaju możemy się obronić, jeśli jesteśmy jej świadomi i staramy się dokonywać wyborów przemyślanych, racjonalnych (ze swojej własnej perspektywy) i opartych na zdefiniowanych kryteriach. Manipulacja często polega na wytworzeniu w konsumencie pragnienia identyfikacji z określoną grupą czy klasą społeczną lub na stworzeniu w nim przekonania, że przysługuje mu pewien prestiż (w więc posiadając dany produkt czy korzystając z danej usługi, może czuć się „lepszy"). Niekiedy zakup przedstawiany jest jako zasłużona nagroda[30]. Może być to niebezpieczne, zwłaszcza jeśli manipulacja jest podstępna i zmierza do wytworzenia permanentnego poczucia niezaspokojenia, (często) biorącego się z chęci posiadania tego, co uważane jest za najnowsze i najlepsze (dzieje się tak w przypadku produktów podlegających częstym zmianom i innowacjom, takich jak modne ubrania, telefony komórkowe, tablety, czy domowa elektronika – kupując to, co „najnowsze", czujemy się „najlepsi", jakkolwiek tylko przez chwilę, ponieważ na rynek wchodzą kolejne „najlepsze" produkty czy usługi).

Jeśli chodzi o pojęcie wartości, rozróżnienie potrzeb obiektywnych i subiektywnych denotuje tylko jedną z możliwych „subtelnych granic" między wolnością wyboru a manipulacją. Wartość oparta na konkretnych potrzebach fizycznych (jak potrzeba pokarmu czy ciepła) może się wydawać mniej podatna na manipulację, ale rzeczywistość jest bardziej złożona. Potrzeby fizyczne mogą być przedmiotem manipulacji, której metody są często przerażające (na przykład niszczenie plonów podczas wojny, powodowanie zmian w środowisku naturalnym skutkujących głodem wyniszczającym całe populacje, czy działania handlarzy narkotyków mające na celu wywołanie potrzeb fizycznych po to, by ofiary handlarzy były gotowe zapłacić „każdą cenę" za ich zaspokojenie).

Mimo że manipulacja odnosi się najczęściej do wartości postrzeganej, która oparta jest na potrzebach subiektywnych, kampanie reklamowe lub informacyjne mogą służyć jednak również uświadomieniu nam potrzeb innych ludzi. W takich przypadkach ewentualny manipulacyjny charakter tych kampanii jest w zasadzie kwestią drugorzędną, jako że nasza odpowiedź na przedstawione w nich potrzeby innych (lub jej brak) stanowi nasz wolny wybór.

Decyzje o przypisaniu określonej wartości poszczególnym produktom, usługom bądź sytuacjom, w których znajdujemy się my sami lub w których

[30] Przykładem tej częstej formy manipulacji jest ustawianie stojaków ze słodyczami, czekoladą i prasą przy kasach w supermarketach, na poziomie oczu dzieci i dorosłych. Takie umiejscowienie stojaków jest próbą skłonienia klientów, by kupili te produkty pod wpływem impulsu, w poczuciu, że zasłużyli na nagrodę za trud zakupów (bądź by kupili je swoim dzieciom, które były „grzeczne" podczas zakupów).

znajdują się inne osoby, mogą wydawać się trywialne i mało znaczące na poziomie indywidualnym. Natomiast zsumowane na poziomie całego społeczeństwa lub grupy społecznej, mogą mieć bardzo szerokie i dalekosiężne konsekwencje na poziomie społecznym, środowiskowym, politycznym i – w ostatecznym rozrachunku – moralnym.

Tłum. z języka angielskiego *Grzegorz Dąbkowski*

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 265-278
DOI 10.12887/31-2018-1-121-15

Anna ZACHOROWSKA-MAZURKIEWICZ

MIEJSCE WYMIANY NIEPIENIĘŻNEJ W EKONOMII
Studium przypadku nieodpłatnej pracy kobiet

Rodzinę definiuje się często jako sferę prywatną, niezwiązaną z gospodarką rynkową. Dlatego też „powiązanie kobiet z rodziną zdefiniowało je jako nieekonomiczne". W wieku siedemnastym kobiety, na których pracę składało się przede wszystkim dbanie o własne rodziny, uważane były za produktywnych pracowników. Do roku 1900 dokonało się ich formalne przesunięcie do kategorii osób zależnych, wcześniej obejmującej dzieci, osoby chore i starsze.

Pieniądz w ekonomii ma podstawowe znaczenie. Jako dziedzina wiedzy ekonomia, pomimo że z definicji zajmuje się bądź podejmowaniem decyzji w warunkach rzadkości zasobów[1], bądź zabezpieczeniem zaspokajania potrzeb ludzkich (ang. social provisioning)[2], umieszczona została w swoim klasycznym okresie (na przełomie wieków osiemnastego i dziewiętnastego oraz w pierwszej połowie wieku dziewiętnastego) w sferze wymiany rynkowej, a więc pieniężnej. Czynności, które wprawdzie można zakwalifikować jako ekonomiczne (gdyż odnoszą się do jednej z czterech sfer gospodarowania), ale które nie wiążą się z opłatą (podstawą wymiany nie jest pieniądz), zostały usunięte w pierwszym okresie rozwoju tej nauki z pola jej zainteresowań. Ekonomiści powracają do tej tematyki, podejmując – w ramach ekonomii dobrobytu, a w jej obszarze w obrębie refleksji nad dobrami publicznymi czy efektami zewnętrznymi – refleksję dotyczącą niedoskonałości rynku. Wymiana niepieniężna wciąż w pewnym stopniu pozostaje jednak poza zakresem rozważań ekonomicznych: istnieje szereg czynności, które nie znajdują swojego miejsca w głównym nurcie ekonomii jako przedmiot jej badań. Niepieniężny charakter takich czynności wpływa ponadto na ich postrzeganie społeczne. W niniejszym artykule zaprezentowano miejsce wymiany

[1] Definicja ta, sformułowana przez Lionela Robbinsa, jest najczęściej przytaczanym określeniem ekonomii (por. L. R o b b i n s, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Macmillan, London 1932, s. 15).

[2] Taką definicją posługują się ekonomiści z niektórych szkół heterodoksyjnych, między innymi instytucjonaliści. Zob. N. G o o d w i n, J. H a r r i s, J.A. N e l s o n, B. R o a c h, M. T o r r a s, *Microeconomics in Context*, Routledge, London–New York 2015; D.M. F i g a r t, *Social Responsibility for Living Standards: Presidential Address*, *Association for Social Economists*, „Review of Social Economy" 65(2007) nr 4, s. 391-405; A.G. G r u c h y, *The Reconstruction of Economics: An Analysis of the Fundamentals of Institutional Economics*, Greenwood Press, New York 1987.

niepieniężnej w ekonomii, a w celu zilustrowania zarysowanych problemów jako przedmiot studium przypadku wybrano nieodpłatną pracę kobiet.

PIENIĄDZ I RYNEK W EKONOMII

Pieniądz to wynalazek starożytny, a jego forma określana jest przez zwyczaj bądź ustawę. W ekonomii zazwyczaj definiuje się go w odniesieniu do jego funkcji[3]. Pieniądz jest więc środkiem wymiany, jednostką płatniczą oraz środkiem przechowywania wartości. W tej pierwszej funkcji musi być akceptowany przez wszystkich uczestników transakcji, w drugiej – akceptacji musi podlegać jego wymienialność na wszystkie inne produkty, usługi, czy dostęp do zasobów. W związku z ostatnią funkcją pieniądz jest najbardziej płynny z wszystkich aktywów. Z funkcji pieniądza wypływa jego znaczenie, a ze względu na swoją powszechną akceptowalność stał się on również powszechnym miernikiem wartości.

Pieniądz pojawił się w gospodarce w wyniku rozwoju własności prywatnej i indywidualizacji odpowiedzialności za własny dobrobyt. Rozpowszechnienie pieniądza wiąże się zatem z powstaniem własności prywatnej, a konkretniej z utratą bezpieczeństwa wspólnotowego, którego brak doprowadził do pojawienia się niepewności na poziomie gospodarstwa domowego. Niepewność ta zmuszała do gromadzenia w gospodarstwach domowych nadwyżki dóbr jako zabezpieczenia w razie nieszczęśliwych wypadków (we wspólnocie taka konieczność nie zachodziła, gdyż jej członkowie wspierali się w trudnych momentach). W przypadku gospodarki opierającej się na własności prywatnej, gdy nie istnieje wspólnota, której członkowie wzajemnie się wspierają, pojedyncze gospodarstwa domowe mogą przetrwać trudne okresy, jeśli posiadają wystarczające zasoby bądź jeśli mogą pożyczyć potrzebne dobra od innych. Pieniądz nie służy wówczas jako środek wymiany, lecz raczej jako środek płatniczy[4]. Co ciekawe, ta funkcja pieniądza rozwinęła się jeszcze przed pojawieniem się wymiany rynkowej. Jak pisze Wallace C. Peterson, w ekonomii trudno jest przecenić znaczenie pieniądza: „Pieniądz jest finalnym dobrem, tym, czego ludzie pragną bardziej niż wszystkiego innego! Pieniądz otwiera drzwi do władzy, uwagi, statusu, prestiżu, a nawet miłości i uczuć”[5].

---

[3] Por. M.R. T o o l, *The Discretionary Economy; A Normative Theory of Political Economy*, Transaction Publishers, New Brunswick–London 2001, s. 97n.

[4] Por. L.R. W r a y, *Monetary Theory and Policy for Twenty-First Century*, w: *Political Economy for the 21st Century: Contemporary Views on the Trend of Economics*, red. Ch.J. Whalen, M.E. Sharpe, Armonk, New York–London 1996, s. 129.

[5] W.C. P e t e r s o n, *Macroeconomics and the Theory of a Monetary Economy*, w: *Political Economy for the 21st Century,* s. 157n. (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – A.Z.M.) Por. T o o l, dz. cyt., s. 97.

Nieodłącznie związane z wymianą pieniężną są rynki, czyli forma organizacji społeczeństwa i gospodarki pozwalająca znacznej liczbie ludzi, którzy się nie znają, współpracować w ramach systemu dobrowolnej wymiany[6]. Karl Polanyi pisze, że rynek wcale nie stworzył możliwości handlu i wymiany – handel (prowadzony nawet na znaczną odległość) był pierwotny wobec rynku. Gospodarka rynkowa – zdaniem tego autora – jest systemem kontrolowanym, regulowanym i zarządzanym przez ceny rynkowe[7]. Zakłada się tu obecność pieniądza, który oznacza siłę nabywczą w rękach jego właściciela. Przy tych założeniach produkcja i podział wytworzonych dóbr warunkowane są wyłącznie przez ceny. Taka wizja rynku i pieniądza odbiega od – analizowanej przez Debrę Satz[8] – wizji zaproponowanej przez ekonomistów klasycznych, którzy podkreślali społeczne zakorzenienie (ang. social embeddedness) rynków. Uważali oni, że rynki nie mogą stać się jedynymi instytucjami ani źródłami reguł, wokół których zorganizowane zostanie społeczeństwo, ponieważ doprowadziłoby to do jego zniszczenia. Mówiąc konkretniej, zdaniem tych ekonomistów rynki powinny zostać ograniczone, aby mogło przetrwać społeczeństwo zbudowane na ideach wolności i równości jego członków. Koncepcja ta została przypomniana w wieku dwudziestym przez Polanyi'ego, który przekonywał, że społeczeństwo oparte na samoregulujących się rynkach nie może funkcjonować. Twierdził on, że społeczeństwo współpracujące jedynie za pomocą rynków utraci możliwość stabilnego reprodukowania się[9].

Rola rynku wykracza więc poza zazwyczaj przypisywane mu zadania: alokację zasobów do różnych celów oraz podział dochodów między poszczególne jednostki. Jak pisze Satz, rynki kształtują naszą politykę i kulturę, a nawet naszą tożsamość[10]. Gospodarka rynkowa oparta na mechanizmie rynkowym wymaga wyodrębnienia w życiu społeczeństwa dwóch sfer – ekonomicznej i politycznej. Taka struktura instytucjonalna nie mogłaby funkcjonować, gdyby społeczeństwo nie było w pewnym sensie podporządkowane wymaganiom rynku: to nie gospodarka jest wówczas zanurzona w stosunkach społecznych, lecz stosunki społeczne zanurzone są w systemie gospodarczym[11]. W tym kontekście ciekawie brzmią słowa Diane Coyle, która pisze, że ekonomia jako dyscyplina naukowa i praktyka pomogła ukształtować współczesną gospodarkę[12].

---

[6] Por. D. S a t z, *Why Some Things Should Not Be For Sale: The Moral Limits of Markets*. Oxford University Press, New York 2010, s. 3.

[7] Por. K. P o l a n y i, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston 2001, s. 71.

[8] Zob. S a t z, dz. cyt.

[9] Por. P o l a n y i, dz. cyt., s. 151.

[10] Por. S a t z, dz. cyt., s. 4.

[11] Por. P o l a n y i, dz. cyt., s. 60.

[12] Zob. D. C o y l e, *The Public Responsibilities of the Economist: Tanner Lectures, Brasenose College, Oxford, 18-19 May 2012*, https://www.bnc.ox.ac.uk/downloads/news/tanner_lecture_2012_text.pdf.

MIEJSCE RELACJI NIEPIENIĘŻNYCH W GOSPODARCE

W systemie rynkowym proces zabezpieczenia społecznego (ang. provisioning) odbywa się za pomocą rynku i wymiany pieniężnej. W takiej sytuacji wartość społeczna wyrażana jest za pomocą pieniądza – metaforycznej metki przyczepionej do danego przedmiotu wymiany – co rozmywa wielość wartości ludzkich i staje się źródłem uogólniającego sposobu myślenia skoncentrowanego właśnie na pieniądzu. Pojawiają się w tym kontekście pytania dotyczące granicy między rynkowymi formami zabezpieczenia społecznego a jego postaciami nierynkowymi. W systemie rynkowym istnieje szereg instytucji nierynkowych – takich jak państwo, rodzina i wspólnota społeczna – które mogą zapewnić niezbędne dobra i usługi za pomocą wzorców interakcji i motywacji różniących się od tych występujących na rynku[13].

I tak Jean-Louis Laville wyróżnia trzy zasady gospodarki: zasadę rynku, redystrybucji i wzajemności[14]. Zasada rynku wskazuje na wymianę, do której dochodzi przez wyznaczenie ceny w wyniku interakcji między podażą a popytem. Relacja między kupującymi a sprzedającymi ustala się za pomocą kontraktów opartych na informacjach dotyczących potencjalnych korzyści. Zgodnie z zasadą redystrybucji władza centralna odpowiedzialna jest za alokację produktu, co zakłada procedurę określania opłat i podatków oraz ich wykorzystanie. Zasada wzajemności odnosi się natomiast do relacji nawiązywanych między grupami lub osobami poprzez czynności, które mają znaczenie jedynie jako wyraz więzi społecznej między stronami. Cykl wzajemności jest odmienny od wymiany rynkowej, gdyż tego pierwszego nie da się oddzielić od więzi społecznych. Działanie wypływające z wzajemności różni się także od redystrybucji, nie jest bowiem narzucane przez władzę centralną.

W przypadku plemion prymitywnych wymiana polegała często na przekazywaniu dóbr między ludźmi bądź rodzinami. Takie dary – czy też transfery – pojawiły się w społeczeństwach setki, a nawet tysiące lat temu. Jednakże, jak podkreślają antropolodzy, znaczna część tej wymiany wzmocniona była zwyczajem i tradycją. Często wiązała się z ceremoniałem i wykonywaniem pewnych czynności osobistych i wzajemnych. Wymiany takie – osobiste, rodzinne, często oparte na więzach krwi – są zdecydowanie odmienne od współczesnych kontraktów, zawieranych w ramach wysoce zorganizowanych

[13] Zob. L.F. C a r v a l h o, J. R o d r i g u e s, *Are Markets Everywhere? Understanding Contemporary Processes of Commodification*, w: *The Elgar Companion to Social Economics*, red. J. B. Davis, W. Dolfsma, Edward Elgar Publishing, Cheltenham 2008, s. 267n.

[14] Por. J.L. L a v i l l e, *Solidarity Economy*, w: *The Human Economy*, red. K. Hart, J.L. Laville, A.D. Cattani, Polity, Cambridge 2010, s. 230n.; zob. też: t e n ż e, *Plural Economy*, w: *The Human Economy*, s. 77-83.

i opierających się na pieniądzu rynków[15]. Idea redystrybucji również wykracza poza rynek i podobnie jak idea wzajemności wskazuje, że gospodarka nie może zostać zredukowana do wymiany pieniężnej. Gospodarka pozarynkowa, w której alokacja dóbr dokonuje się przez redystrybucję, stanowi taki sam element współczesnej demokracji, jak gospodarka rynkowa. Państwa dobrobytu gwarantują obywatelom indywidualne prawa, zabezpieczając ich przed ryzykiem społecznym, zapewniając dostęp do dóbr i usług publicznych.

Niepieniężne wymiary gospodarki wydają się jednak w coraz większym stopniu podporządkowane wymiarowi pieniężnemu. Rynki pojawiają się w coraz to nowych obszarach, wyznaczanych dotychczas raczej przez relacje niepieniężne[16]. Dzieje się tak w wyniku transformacji neoliberalnej[17]. Zdaniem wielu badaczy wprowadzenie rynku w sfery pozostające do niedawna poza nim jest krokiem w kierunku poprawy funkcjonowania biurokracji państwowej. Według Roberta i Edwarda Skidelsky'ch system rynkowy pogłębia jednak niestabilność państwa poprzez zwiększenie „zmonetaryzowania" gospodarki[18]. Zjawisko to ma dwa aspekty. Po pierwsze, istnieje tendencja do monetaryzowania coraz większej ilości dóbr i usług, co oznacza umożliwianie zamieniania ich na pieniądze – a to ułatwia również bezpośrednie porównywanie dóbr i usług. Jako przykład tej tendencji podają oni wykształcenie, które coraz częściej nie jest postrzegane jako przygotowanie do dobrego życia, lecz jako inwestycja w „kapitał ludzki". Inny przykład stanowi opisany przez Richarda M. Titmussa przypadek rynku krwi[19]. Wraz z jego powstaniem zmieniło się społeczne podejście do oddawania krwi: jej przestało być udzieleniem „daru

[15] Por. G.M. H o d g s o n, *Markets*, w: *The Elgar Companion to Social Economics*, s. 252.

[16] Debra Satz wykorzystuje tu przykład środowiska i wprowadzenia opłat za możliwość jego zanieczyszczania (por. S a t z, dz. cyt., s. 211).

[17] Według Ha-Joon Changa centralna teza koncepcji neoliberalnych głosi, że interwencji państwa nie można postrzegać jako bezstronnej, mającej na celu zapewnienie dobrobytu społecznego, ponieważ państwo jest organizacją, w której skład wchodzą również dążący do własnych celów politycy i biurokraci. Według ekonomistów neoliberalnych skutkiem takiej konstrukcji państwa są niedoskonałości, których koszty przewyższają koszty generowane przez niedoskonałości rynku, dlatego wydaje się rozsądne, aby państwo tych ostatnich nie korygowało. Por. H.J. C h a n g, *Breaking the Mould: An Institutionalist Political Economy Alternative to the Neo-Liberal Theory of the Market and the State*, „Cambridge Journal of Economics" 26(2002) nr 5, s. 540.

[18] Por. R. S k i d e l s k y, E. S k i d e l s k y, *How Much Is Enough? Money and the Good Life*, Other Press, Newy York 2012, s. 41. Można też mówić o komodyfikacji, czyli procesie, w którym przedmiot (rzecz, pomysł bądź istota) zaczyna być dostarczany przez transakcje rynkowe lub rozumiany za ich pomocą (por. C a r v a l h o, R o d r i g e z, dz. cyt., s. 267). Colin C. Williams dodaje, że w wymianie ważny jest pieniądz, a przeprowadza się ją, kierując się chęcią maksymalizacji zysku (por. C.C. W i l l i a m s, *Evaluating the Penetration of the Commodity Economy*, „Futures" 35(2003) nr 8, s. 859).

[19] Por. R.M. T i t m u s s, *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*, Pantheon, New York 1971; por. też: S a t z, dz. cyt., s. 80.

życia", stało się natomiast transakcją rynkową. Luís F. Carvalho i João Rodrigues jako egzemplifikacje podają zaś reformy w zakresie edukacji (zwłaszcza na poziomie uniwersyteckim) i opieki zdrowotnej[20]. Po drugie, wzrasta znaczenie przywiązywane do pieniądza jako takiego. Życie w świecie „czystego" pieniądza, w którym operuje się instrumentami finansowymi niemającymi najmniejszego przełożenia na rzeczywiście istniejące dobra lub zasoby, powoduje utratę poczucia wartości dóbr i zasobów.

Ciekawą perspektywę proponuje Elizabeth Anderson, odróżniając wartości rynkowe od wartości daru i wartości wspólnych, co jej zdaniem pozwala uchwycić podstawowe różnice między relacjami społecznymi powstającymi, gdy dobra dostarczane są przez rynek, a relacjami, które związane są z instytucjami nierynkowymi[21]. Wartość daru wypływa z przekazania dobra z powodów innych niż interes własny. Wartości wspólne uzyskują natomiast znaczenie jedynie wówczas, gdy posiadane są wspólnie przez członków pewnej grupy, sygnalizując istnienie również wspólnych dla nich celów. Anderson utrzymuje, że wartości daru i wartości wspólne ulegają rozpadowi, gdy zaczynają być przekazywane za pomocą rynku, co z kolei może prowadzić do osłabienia takich społecznych wartości, jak zaufanie i wzajemne zobowiązania. Ten separatystyczny pogląd bywa jednak często podważany przez wskazanie na złożoność samego rynku. Nancy Folbre i Julie A. Nelson zauważają na przykład, że rzeczywiste rynki są domeną bogatych i złożonych relacji społecznych, obejmujących aspekty nagrody, docenienia, wynagrodzenia czy daru[22].

RELACJE NIEPIENIĘŻNE W KONTEKŚCIE TRANSFORMACJI NEOLIBERALNYCH

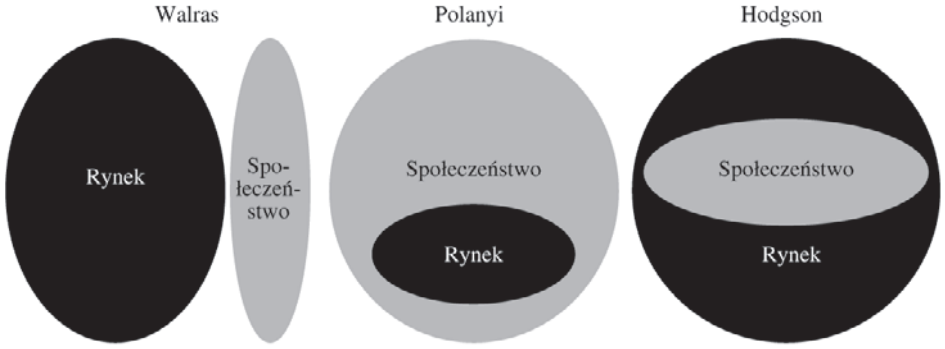
Powiązania pomiędzy rynkiem a społeczeństwem mogą być prezentowane na trzy sposoby: jako rozdzielne sfery (w podejściu neoklasycznym, walrasowskim), za pomocą pojęcia zakorzenienia (ang. embeddedness) rynku w społeczeństwie (w ujęciu Polanyi'ego) oraz zgodnie z koncepcją, w której rynkowy sposób myślenia wykracza poza granice samego rynku, rozciągając się na inne dziedziny życia społecznego (według Geoffreya Hodgsona) (rys. 1). To ostatnie ujęcie prezentuje również Michael J. Sandel, pisząc, że rynki i myślenie rynkowe wkraczają obecnie w sfery życia, które zdawały się pozostawać poza

[20] Zob. C a r v a l h o, R o d r i g u e s, dz. cyt.

[21] Zob. E. A n d e r s o n, *Value in Ethics and Economics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1993.

[22] Zob. N. F o l b r e, J.A. N e l s o n, *For Love or Money – Or Both?*, „Journal of Economic Perspectives" 14(2000) nr 4, s. 123-140.

ich zasięgiem[23]. Myślenie rynkowe zakłada, że wszystkie dobra i usługi można – bez utraty ich wartości – wycenić, wyrazić za pomocą jednakowych jednostek.



Rys. 1. Trzy relacje rynku i społeczeństwa

Źródło: Opracowanie własne; Wilfred Dolfsma, John Finch, Robert McMaster, *Market and Society: How Do They Relate, and How Do They Contribute to Welfare?*[24].

Według Karla Marxa kapitalizm poświęcił produktywne życie człowieka na rzecz systemu pieniężnego, wartości użytkowej i wartości pieniężnej[25]. Pod naciskiem ekonomii neoliberalnej dyskurs publiczny i polityka dostosowują się do skomodyfikowanych znaczeń popularnych pojęć i wspierają przez to sam proces komodyfikacji, co z kolei tworzy „wspólne ramy" wpływające na sposób, w jaki ludzie interpretują swoją sytuację, a także na to, które typy motywacji będą wzmacniane. Jak podkreślają ekonomiści behawioralni, zachowania interpretowane są w ramach norm społecznych definiujących, co powinno być cenione i jak należy postępować. Można zatem uznać, że neoliberalizm w pewnym sensie wyznacza granice ludzkiego zachowania w taki sposób, że wszelkie wybory dotyczące całego życia społecznego postrzegane są tak, jak gdyby były prywatnymi wyborami pewnych produktów spośród innych dokonywanymi przez poszczególne jednostki w kontekście rynkowym. Można tu dostrzec specyficzne uproszczenie kognitywne dotyczące współmierności różnych dóbr: tworząc ich rynkową ocenę, pomija się wymiar wartości, które nie mogą zostać przetłumaczone na wymiar pieniężny[26].

[23] Zob. M.J. S a n d e l, *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, The Tanner Lectures on Human Values, 1998, https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/sandel00.pdf.

[24] Zob. W. D o l f s m a, J. F i n c h, R. M c M a s t e r, *Market and Society: How Do They Relate, and How Do They Contribute to Welfare?*, „Journal of Economic Issues" 39(2005) nr 2, s. 347-356.

[25] Por. S k i d e l s k y, S k i d e l s k y, dz. cyt., s. 58.

[26] Por. C a r v a l h o, R o d r i g u e s, dz. cyt., s. 273n.

Rynki wpływają zatem na ograniczenie zakresu możliwych wyborów do tych, których dokonuje się w warunkach rynkowych. Samuel Bowls podkreśla, że wybory takie mogą różnić się od dokonywanych w warunkach pozarynkowych[27], a jako przykład podaje sytuację płacenia podatków i otrzymywania w zamian usługi publicznej – co zasadniczo różni się od zakupienia identycznej usługi na rynku. W pierwszym przypadku obywatel czuje się uprawniony do korzystania z usługi i raczej nie dokonuje porównania jej wartości z wartością innych dóbr i usług, z których korzysta. Proces decyzyjny w drugim przypadku przebiega odmiennie. Klient, zanim dokona zakupu, przeprowadzi porównanie ceny z cenami innych dostępnych na rynku dóbr i usług i na tej podstawie podejmie decyzję. Hodgson i Le Grand zwrócili jednak uwagę, że w polityce państw pojawia się tendencja do przekształcania instytucji w taki sposób, aby stawały się podobne do rynku – przez wprowadzanie nacisku na bodźce pieniężne i tworzenie mechanizmów skłaniających jednostki, które maksymalizują realizację własnych interesów, do realizacji celów faworyzowanych przez decydentów[28]. Ważną częścią procesu komodyfikacji jest zmiana relacji panujących w obszarach, których dotyka, w relacje komercyjne. I tak pacjent staje się klientem, a nauczanie i badania prowadzone na uczelniach wyższych zmieniają się w produkty. Instytucje te wciąż pozostają w sferze publicznej, źródła ich finansowania wydają się jednak w coraz większym stopniu związane z sukcesem w rywalizacji z podobnymi instytucjami rynkowymi, a ich wydajność oceniana jest w wąskich kategoriach efektywności (kosztowej)[29].

Proces komodyfikacji spowodował wykraczanie rynków poza wąską sferę wymiany. Bowles stwierdza, że rynki wpływają na ewolucję wartości, gustów i osobowości, kształtują kulturę, sprzyjają rozwojowi społecznemu bądź go hamują lub wspierają zdefiniowane struktury władzy[30]. Badacz wskazuje ponadto, że wymiana rynkowa nie wymaga tworzenia więzi międzyludzkich ani nawet porozumiewania się za pomocą języka – „mówią" przecież pieniądze. Wymianie pieniężnej przypisuje następujące cechy: anonimowość, obojętność wobec innych, mobilność, brak zobowiązań i niezależność[31]. Zauważa również, że rynki stanowią swego rodzaju szkołę, w której uczymy się cenionych w ich

[27] Por. S. B o w l e s, *Endogenous Preferences: The Cultural Consequences of Markets and Other Economic Institutions*, „Journal of Economic Literature" 36(1998) nr 1, s. 87-90.

[28] Zob. G. H o d g s o n, *Economics, Environmental Policy and the Transcendence of Utilitarianism*, w: *Valuing Nature? Economics, Ethics and Environment*, red. J. Foster, Routledge, London 1997; J. L e G r a n d, *Motivation, Agency, and Public Policy: Of Knights and Knaves, Pawns and Queens*, Oxford University Press, Oxford 2003; por. też: C a r v a l h o, R o d r i g u e s, dz. cyt., s. 283.

[29] Zob. C a r v a l h o, R o d r i g u e s, dz. cyt.

[30] Por. B o w l e s, dz. cyt, s. 75; t e n ż e, *What Markets Can – and Cannot – Do*, „Challenge" 34(1991) nr 4, s. 11.

[31] Por. t e n ż e, *What Markets Can – and Cannot – Do*, s. 13.

kontekście umiejętności, co w dalszej perspektywie doprowadzić może do erozji takich umiejętności i cech, jak poczucie solidarności z innymi, empatia oraz umiejętność skomplikowanej komunikacji czy wspólnego podejmowania decyzji. Jak pisze Marshall P. Sahlinsa, jeśli – jak się niekiedy mówi – podarunki „tworzą" przyjaciół, to parafrazując to stwierdzenie, można również powiedzieć, że wymiana rynkowa „tworzy" obcych sobie ludzi[32].

Brak rynku dla niektórych dóbr czy usług ma istotne implikacje w zakresie alokacji zasobów niezbędnych do produkcji tych dóbr bądź świadczenia usług. Oznacza to, że gospodarka rynkowa nie będzie dostarczać dóbr i usług nierynkowych w ilościach wystarczających z punktu widzenia społeczeństwa[33]. Jeśli bowiem wartość w znaczeniu ekonomicznym zazwyczaj wyrażana jest za pomocą pieniądza, to brak takiej miary sugeruje brak wartości.

NIEODPŁATNA PRACA KOBIET STUDIUM PRZYPADKU

Jednym z przykładów problemów związanych z wartością i wyceną pieniężną jest kwestia nieodpłatnej pracy kobiet, w tym pracy opiekuńczej. Ekonomiczne pojęcia pracy i zatrudnienia ukształtowały się w kontekście industrializacji oraz procesów urbanizacji, powiązanych z dużym stopniem organizacji. W okresie tym zostały również wytyczone wyraźne granice między zatrudnionymi a pracodawcami, pomimo istnienia innych rodzajów stosunków pracy. Dało to podstawę do podzielenia ludności na część aktywną zawodowo i część nieaktywną według kryterium wytwarzania produktów i usług przeznaczonych na sprzedaż na rynku. Rozwój pracy za wynagrodzenie, który odseparował ludzi od tradycyjnej produkcji w gospodarstwie domowym, przyniósł inne rozumienie pracy produktywnej. Dobra, które mogły być kupowane i sprzedawane, ilości, które mogły być wyrażane w postaci pieniężnej, stały się nowymi atrybutami wartości[34]. W związku z tym pracę definiuje się współcześnie – zarówno w teorii, jak i w statystyce – jako płatne zatrudnienie powiązane z rynkiem[35]. Przez większą część wieku dwudziestego ekonomiści uważali, że praca odpłatna wykonywa-

---

[32] Zob. M.P. S a h l i n s, *Stone Age Economics*, Aldine Publishing Company, Chicago 1972; por. też: B o w l e s, *What Markets Can – and Cannot – Do*, s. 13.

[33] Por. K. S e g e r s o n, *Valuing Environmental Goods and Services: An Economic Perspective*, w: *A Primer on Nonmarket Valuation*, red. P.A. Champ, K.J. Boyle, T.C. Brown, Springer, Dordrecht 2017, s. 3.

[34] Por. N. F o l b r e, *The Unproductive Housewife: Her Evolution in Nineteenth-Century Economic Thought*, „Signs: Journal of Women in Culture and Society" 16(1991) nr 3, s. 465.

[35] Por. L. B e n e r í a, *The Enduring Debate over Unpaid Labour*, „International Labour Review" 138(1999) nr 3, s. 288.

na przez mężczyzn stanowi standard, z którym inne typy pracy powinny być porównywane. W tym „męskim" modelu nie mieściła się nieodpłatna praca kobiet[36].

Prace na rzecz gospodarstwa domowego są zazwyczaj nieodpłatne i trudne do skwantyfikowania. Wynika to z samej formy pracy, która przypomina rękodzieło i jest wykonywana w ramach tegoż gospodarstwa, głównie przez jego członków (zwłaszcza kobiety i dziewczęta) na ich własny użytek. Wiąże się ona z rynkiem pracy jedynie jako wkład w inny produkt, który wystawiany jest na sprzedaż, lub jako zasób pracy (czyli pracowników gotowych do jej podjęcia). Dlatego praca na rzecz gospodarstw domowych podlega regulacji głównie przez mechanizmy ideologiczne i normatywne, a wartość przypisuje się jej tylko wówczas, gdy na rynku można znaleźć jej substytuty[37]. Wiele czynności wykonywanych w ramach gospodarstwa domowego nie ma jednak ekwiwalentów rynkowych[38].

Praca nieodpłatna, również jej szczególna forma, jaką stanowi praca opiekuńcza, jest w dużej mierze pomijana w analizach ekonomicznych, a także w rachunkach narodowych[39]. Termin „praca nieodpłatna" dotyczy każdego typu pracy, która jest nieopłacana: znaczna jej część to wprawdzie praca domowa, lecz do kategorii tej należy również zaliczyć część pracy wykonywanej poza domem na rzecz wspólnoty bądź organizacji, a także produkcję żywności na użytek rodziny. Określenie „praca opiekuńcza", odnoszące się do istotnej części pracy nieodpłatnej, ma szersze znaczenie: tego rodzaju praca wykracza poza sferę domową, może bowiem również występować na rynku pracy w formie odpłatnej.

Opiekę można szeroko zdefiniować jako pracę, która polega na dbaniu o fizyczne, społeczne, emocjonalne, psychiczne i rozwojowe potrzeby innych[40] – a więc pracę, bez której ludzkość nie mogłaby przetrwać. Opieka jest pracą, gdyż wymaga kompetencji, umiejętności i wiedzy, jeśli sprawuje się ją dobrze. Wymaga czasu i wysiłku, a więc można ją postrzegać przez pryzmat kosztu alternatywnego. Pojęcie opieki jest jednak niejednoznaczne: dotyczy zarówno opieki fizycznej, która może być niezależna od relacji między opiekunem

---

[36] Por. M.S. C o l e m a n, *Labour Market Participation*, w: *The Elgar Companion to Feminist Economics*, red. M. Lewis, J. Peterson, Edward Elgar Publishing, Cheltenham 1999, s. 499n.

[37] Por. F. C a m p i l l o, *Unpaid Household Labour: A Conceptual Approach*, w: *Macroeconomics: Making Gender Matter: Concepts, Policies and Institutional Change in Developing Countries*, red. M. Gutierrez, Zed Books, London–New York 2003, s. 106.

[38] Zob. T. S i k o s k a, *Measurement and Valuation of Unpaid Household Production: A Methodological Contribution*, w: *Macroeconomics: Making Gender Matter*, s. 122-146.

[39] Por. I. v a n S t a v e r e n, *Modelling Care*, „Review of Social Economy", 63(2005) nr 4, s. 567; zob. S i k o s k a, dz. cyt.

[40] Por. G. S t a n d i n g, *Care Work: Overcoming Insecurity and Neglect*, w: *Care Work: The Quest for Security*, red. M. Daly, International Labour Organization, Geneva 2001, s. 17.

a osobą wymagającą opieki, jak i opieki emocjonalnej, w której opiekun pozostaje nierozłącznie związany z opieką, którą sprawuje. W badaniach nad budżetami czasu podkreśla się często, że o wiele łatwiej zapisywać w kwestionariuszu i kategoryzować prace wykonywane na rzecz gospodarstwa domowego niż opiekę emocjonalną. Opieka nad dzieckiem jest jedyną czynnością, której wykonywanie można zapisywać łącznie z innymi czynnościami[41]. W przypadku pracy opiekuńczej pojawia się relacja między osobą sprawującą opiekę a osobą korzystającą z niej, a zatem ktoś, kto wykonuje takie czynności, staje się niejako ich częścią[42]. Kathleen Lynch i współpracownicy nazywają czynności tego typu relacyjnymi[43]. W tym ujęciu opieka jawi się jako praca relacyjna, gdyż wymaga nie tylko fizycznego wykonania pracy, lecz także nawiązania relacji. Ponieważ nawiązanie relacji stanowi warunek opieki, czynności opiekuńcze nie mogą być w całości powierzone osobom trzecim – istnieją zatem aspekty opieki, które nie podlegają komodyfikacji. Susan Himmelweit wskazuje na związane z tym faktem problemy[44]. Konceptualizacja opieki na wzór pracy rynkowej, a więc wyrażanie jej również w formie monetarnej, pomija osobiste i relacyjne aspekty czynności opiekuńczych. Te pominięte aspekty zostają usunięte z pola widzenia i pozostają nierozpoznane. W konsekwencji praca opiekuńcza jest w dużej mierze pracą niewidoczną, dostarczając dóbr i usług osobom otrzymującym opiekę bez pośrednictwa rynku czy państwa. Pracę tę w przeważającej mierze wykonują kobiety – zarówno w ramach własnego gospodarstwa domowego, jak i w obrębie rynku[45]. Według Nancy Folbre podjęcie pracy opiekuńczej motywowane jest często przywiązaniem lub poczuciem odpowiedzialności za innych ludzi, nie zaś oczekiwaniem natychmiastowego wynagrodzenia pieniężnego[46]. Wskutek tego, jeżeli jednak praca ta wykonywana jest w ramach rynku, jej wyniku nie ceni się tak samo, jak wyniku pracy mężczyzn[47].

Nacisk kładziony przez ekonomistów głównego nurtu na indywidualizm metodologiczny, teorię racjonalnego wyboru i podział rzeczywistości na sferę

[41] Według metodologii przyjętej przez Labor Office USA (por. Bureau of Labor Statistics, US Census Bureau, *American Time Use Survey User's Guide*, https://www.bls.gov/tus/atususersguide.pdf, s. 30).

[42] Por. S. H i m m e l w e i t, *The Discovery of "Unpaid Work": The Social Consequences of the Expansion of "Work"*, „Feminist Economics" 1(1995) nr 2, s. 9.

[43] Zob. *Affective Equality: Love, Care and Injustice*, red. K. Lynch, J. Baker, M. Lyons, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2009.

[44] Por. H i m m e l w e i t, dz. cyt., s. 2.

[45] Zob. F o l b r e, N e l s o n, dz. cyt.; A. Z a c h o r o w s k a - M a z u r k i e w i c z, *Praca kobiet w teorii ekonomii – perspektywa ekonomii głównego nurtu i ekonomii feministycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016.

[46] Por. N. F o l b r e, „*Holding Hands at Midnight": The Paradox of Caring Labour*, „Feminist Economics" 1(1995) nr 1, s. 75.

[47] Por. Z a c h o r o w s k a - M a z u r k i e w i c z, dz. cyt., s. 103.

publiczną i prywatną pomaga wyjaśnić zarówno marginalizację kobiecego wkładu do gospodarki, jak i zupełne pominięcie czynności opiekuńczych. Rozumienie opieki wyłącznie w apsekcie czynności intymnej, dokonującej się w ramach gospodarstwa domowego, przesądza o jej umieszczeniu w sferze zajęć nieformalnych, nieodpłatnych i prywatnych. W ten sposób usługi opiekuńcze stają się niewymienne[48], co z kolei przyczynia się do powstania problemów z odpowiednią ich wyceną. Rodzinę definiuje się często jako sferę prywatną, niezwiązaną z gospodarką rynkową. Gospodarka rynkowa jest zaś postrzegana jako jedyna autentyczna sfera działalności ekonomicznej. Dlatego też „powiązanie kobiet z rodziną zdefiniowało je jako nieekonomiczne"[49]. W wieku siedemnastym kobiety, na których pracę składało się przede wszystkim dbanie o własne rodziny, uważane były za produktywnych pracowników. Do roku 1900 dokonało się ich formalne przesunięcie do kategorii osób zależnych, wcześniej obejmującej dzieci, osoby chore i starsze[50].

Obciążenie opieką w ramach własnego gospodarstwa domowego jest zazwyczaj nieodpłatne, niedocenione i wykonywane z niewielkim wsparciem[51]. Nieopłacani opiekunowie mogą przez długi czas nie otrzymywać żadnego wsparcia pieniężnego, co prowadzi do zależności ekonomicznej, a także stawia ich w niekorzystnej sytuacji w odniesieniu do emerytur czy innego typu zabezpieczenia socjalnego, które związane jest z zatrudnieniem[52]. Umiejętności i doświadczenie zdobywane przez opiekunów w trakcie wykonywania przez nich pracy opiekuńczej są trudne do przeniesienia na rynek pracy, co powoduje dalsze pogorszenie ich sytuacji na tym rynku, na przykład w przypadku roz-

---

[48] Por. M.A. J o c h i m s e n, *Integrating Vulnerability: On the Impact of Caring on Economic Theorizing*, w: *Towards a Feminist Philosophy of Economics*, red. D.K. Barker, E. Kuiper, Routledge, London–New York 2003, s. 233.

[49] J. P e t e r s o n, *Traditional Economic Theories and Issues of Gender: The Status of Women in the United States and the Former Soviet Union*, w: *The Economic Status of Women Under Capitalism: Institutional Economics and Feminist Theory*, red. J. Peterson, D. Brown, Edward Elgar Publishing, Aldershot–Brookfield 1994, s. 113.

[50] Por. F o l b r e, *The Unproductive Housewife*, s. 464. Podczas spisu ludności przeprowadzonego w Anglii w roku 1851 kobiety pracujące na rzecz własnego gospodarstwa domowego uznane zostały za oddzielną kategorię (inną kategorię stanowiły osoby zależne), w spisie przeprowadzonym w roku 1881 zostały dołączone do kategorii osób pracujących bez określonego zawodu. Jednakże już pod koniec dziewiętnastego wieku specjalna komisja parlamentarna uwzględniła uwagi Alfreda Marshalla, który sugerował zaadaptowanie tradycji niemieckiej i przeniesienie kobiet pracujących nieodpłatnie na rzecz własnego gospodarstwa domowego do kategorii osób zależnych (por. t a ż, *Greed, Lust & Gender: A History of Economic Ideas*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 252n.).

[51] Zob. *Care Work: The Quest for Security*; J. B a k e r, K. L y n c h, S. C a n t i l l o n, J. W a l s h, *Equality: From Theory to Action*, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2009; S i k o s k a, dz. cyt.

[52] Zob. P. E n g l a n d, N. F o l b r e, *Care, Inequality, and Policy*, w: *Child Care and Inequality: Rethinking Carework for Children and Youth*, red. F.M. Cancian, D. Kurz, A.S. London, R. Reviere, M.C. Tuominen, Routledge, New York–London 2002, s. 133-144.

wodu lub separacji z pracującym odpłatnie partnerem[53]. Osoby wypełniające obowiązki opiekuńcze często bywają uboższe – wskutek ograniczenia czasu, w którym mogą korzystać z możliwości oferowanych przez rynek, a zwłaszcza wykonywać pracę odpłatną[54]. Gdy praca opiekuńcza wykonywana jest przez członków rodziny, często dzieje się to kosztem własnym, bez odpowiedniego wsparcia czy możliwości skorzystania z usług pozwalających na choćby krótkie oderwanie się od obowiązków, co z kolei przekłada się na marginalizację i „niewidoczność" opiekunów[55]. Niekiedy ich niewystarczający dochód może uniemożliwić przeznaczenie odpowiedniego czasu na nieodpłatną opiekę. Świadczenie odpłatnych usług opiekuńczych na rynku również łączy się z niskim wynagrodzeniem, gdyż płace uzyskiwane w zawodach związanych z opieką są niższe niż płace w innych zawodach wymagających od pracowników podobnego doświadczenia czy umiejętności[56]. W większości krajów rozwiniętych osoby opiekujące się w pełnym wymiarze czasu członkami własnego gospodarstwa domowego traktuje się jako niepracujące. Praca opiekuńcza świadczona za wynagrodzeniem jest nie tylko nisko płatna, ale często również nieuregulowana, a także nieformalna, a pracownicy pozbawieni są odpowiednich zabezpieczeń socjalnych. Wszystko to wynika z niemożności odpowiedniej wyceny nieodpłatnej pracy kobiet na rynku, przez co jej wartość jest zaniżana. W kontekście rosnącego znaczenia rynku i pieniądza prowadzi to do obniżenia szacunku dla nieodpłatnej pracy kobiet.

*

Pieniądz i dokonująca się na rynku wymiana pieniężna mają podstawowe znaczenie dla ekonomii jako nauki – taki obszar zainteresowań tej dyscypliny wyznaczony został na początku jej istnienia. Ponadto w czasach, gdy oddziaływanie rynku przekroczyło wąski zakres alokacji zasobów i dystrybucji dochodów, znaczenie pieniądza zdecydowanie wzrosło. Spośród trzech sposobów zapewniania zabezpieczenia społecznego: za pomocą rynku, redystrybucji i wzajemności, w kontekście współczesnych transformacji

[53] Por. M.V.L. B a d g e t t, N. F o l b r e, *Assigning Care: Gender Norms and Economic Outcomes*, „International Labour Review" 138(1999) nr 3, s. 311.

[54] Por. S. H i m m e l w e i t, *Can We Afford (Not) To Care: Prospects and Policy*, „New Working Paper Series" 2005, nr 15, http://www.lse.ac.uk/gender/assets/documents/research/working-papers/Can-we-afford-not-to-care.pdf, s. 16.

[55] Zob. K. L y n c h, J. B a k e r, M. L y o n s, *Affective Equality: Love, Care and Injustice*, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2009.

[56] Por. J.A. N e l s o n, *Of Markets and Martyrs: Is It OK to Pay Well for Care?*, „Feminist Economics" 5(1999) nr 3, s. 43; zob. E n g l a n d, F o l b r e, dz. cyt.

neoliberalnych coraz większe znaczenie ma sposób pierwszy, a nadawanie wartości wydaje się nierozerwalnie związane z pieniądzem. Spośród wizji powiązań pomiędzy społeczeństwem a rynkiem współcześnie najtrafniejsze wydaje się ujęcie zaproponowane przez Hodgsona: w koncepcji tej myślenie rynkowe dominuje we wszystkich obszarach życia społecznego – również w tych niezwiązanych z gospodarką. Konsekwencje tej transformacji dla ludzkiej aktywności można zaobserwować na przykładzie nieodpłatnej pracy wykonywanej przez kobiety na rzecz własnego gospodarstwa domowego, a zwłaszcza pracy opiekuńczej. Charakter tej pracy sprawia, że nie ma ona pełnych odpowiedników na rynku, przez co jej część pozostaje niewyceniona. Fakt ten – pomimo zmian zachodzących w gospodarce i społeczeństwie – stanowi przyczynę postrzegania jej jako pracy o niższej wartości, co wiąże się nie tylko z niższą wyceną tej pracy, ale również z mniejszym szacunkiem dla osób w nią zaangażowanych.

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 281-292
DOI 10.12887/31-2018-1-121-16

Adrian J. REIMERS

THE UNIVERSITY AND THE CULTURE OF THE PERSON*

The intellect becomes, in a way, everything. Its object is the entire universe of being: "Indeed, everything that exists in any way whatever is given to human knowledge, and hence to the human intellect, as a task, everything that exists in any way—that is, all reality in all its diversity." The human intellect has for its object being in general, but because the object of the human intellect is "in a way everything," then the universe of being is precisely the object of the university's concern. As its name implies, the university has for its object universal knowledge.

> University! *Alma Mater*! ... Serve the Truth! If you serve the Truth, you serve freedom, the liberation of the human being and the Nation. You serve life!
>
> John Paul II[1]

Pope Saint John Paul II spoke these words at the closing celebration of his visit to the Catholic University of Lublin in June 1987. When he spoke these words, Poland was still struggling for its freedom from Soviet hegemony, a freedom that would not be realized for another four years. So much more, then is his claim here remarkable, namely that if the university serves truth it serves to liberate the people and even the nation. We may ask how the educational and research mission of the university can possibly relate to the political liberation of a people and their nation. To answer this, we must reflect on some of the themes of that homily with an eye to understanding John Paul II's understanding of culture and particularly the *culture of the person*—what the person is.

SERVE THE TRUTH

As a teaching and research institution, the university must surely be in service to the truth. The motto of Harvard University, perhaps the most pres-

---

* The present article is a revised version of the paper delivered at the John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, Poland, on 18 May 2017, during the conference "Osoba—Uniwersytet—Prawda" ["Person—University—Truth" organized by the John Paul II Institute of the Catholic University of Lublin and John Paul II Center in Lublin].

[1] John Paul II, Celebrazione della parola nell'Università Cattolica di Lublino: Omelia, Lublin, Poland, 9 June 1987 (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870609_celebraz-parola-lublino.html) (my translation).

tigious American university, is "*Veritas*," and most university administrators speak warmly about their institution's service to the truth. However, it is not entirely clear that truth really is a primary value for the modern university. We may note Lawrence H. Summers' remark in his 2001 presidential installation address at Harvard University: "The university is open to all ideas, but it is committed to the skepticism that is the hallmark of education."[2] To claim certain knowledge of truth is generally unacceptable within the secular academy.[3] The contemporary scholar, to be credible, is expected to be skeptical of truth claims. For empirical scientists, a healthy skepticism of claims to know the truth is certainly warranted, for, as the history of physics in the twentieth century has shown—we may think of relativity and quantum theory—today's results may well cast yesterday's certainties into doubt. By the very logic of his endeavor, the scientist is congenitally nervous about claims finally to have attained the truth. She has results and a well-established and accepted theory, but the claim to know the truth is risky for the scientist. On the other hand, the physics faculty of the university offers classes, and it expects its students to learn what physics professors teach. The student who insists that relativity cannot be true or that contemporary animal species cannot have evolved from earlier species will fail his courses and have to leave the university. The student learns what has been taught, accepting the lessons as matters for his belief, on the basis of which (and only on this basis) he will be able to continue his studies. However, to believe something and to base one's future actions on it is to accept it as true. For all their misgivings about absolute truth claims, our scientists do hold to the ideal of truth in their teaching. Even if a healthy skepticism is part of the scientific ethos, the scientist aims for truth.

Truth is distinctively personal. Only persons can know truth and truth profoundly touches the person. Speaking of the university's orientation to all truth, to universal truth, Pope John Paul II alludes to the reason for this in his Lublin homily:

> This orientation and this aspiration are strictly united to the man of every era, to the very nature of the human intellect. "*Intellectus est quodammodo omnia*—The

[2] „Address made by President Summers at his Installation ceremony on Oct. 12," *Harvard University Gazette*, October 18, 2001 (http://www.hno.harvard.edu/gazette/2001/10.18/04-speechtext.html).

[3] See Cardinal Joseph R a t z i n g e r, Homily of Mass "Pro Eligendo Romano Pontifice," Vatican, 18 April 2005 (http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html). On the roots of skepticism in modern thought see B e n e d i c t XVI, *Faith, Reason and the University: Memories and Reflections* (Lecture delivered at the University of Regensburg, Regensburg, Germany, 12 September 2006), (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html).

> intellect is, in a way, all things." Indeed, everything that exists in any way whatever is given to human knowledge, and hence to the human intellect, as a task.[4]

There are two parts to this Aristotelian principle, which Thomas Aquinas subsequently adopts.[5] First, the intellect *is* what it knows. To understand a thing is for the intellect or the mind to be formed by that thing. The essence of the object of knowledge becomes a form of the knowing intellect. The essence that one knows is not only an object of knowledge, but it also becomes a means of knowledge. Through its understanding of something's essence, the mind is equipped, as it were, to think more thoroughly about that kind of thing. To know the mathematical concept of *limit* is not simply to know a fact from mathematics, but it is to have the power to think mathematically, specifically to use the differential calculus. To know sonata form is not only to know how Mozart and Beethoven organized some of their musical works; it is to be able to understand how those works develop and consequently to listen to them fruitfully. The chemist is not merely a person whose memory is filled with a catalogue of facts about elements and chemicals. He is, in a way, chemistry-alive.

This principle takes us directly to the heart of the university as a teaching institution. If education were simply about the communication and categorization of facts, then it might require little else than a library, some instructional delivery systems, and a faculty to give examinations. However, because education is about forming intellects, the task of teaching is much more personal, as we commonly see. The prospective chemist, if he is to advance and become a true scientist, entrusts himself to the chemistry faculty. He not only learns various facts about chemical elements and compounds, but follows the professors as they develop arguments and research strategies. He is given his own bench in the laboratory where he learns—partly by watching and largely by doing—how chemicals interact with each other. As he learns, he and his student colleagues increasingly become members of the chemistry community, where they come more and more to understand the common language, the priorities, and the ordinary practices of chemists. Should the prospective chemist seek to enter fully into the brotherhood of chemists, she must complete a dissertation project under a mentor, her dissertation director, in which she shows that she too can sufficiently understand the science to play a contributing role. In German they call the director of one's dissertation a *Dissertations-Vater*, and the analogy is appropriate. He serves not just as an instructor but as a kind of

---

[4] John Paul II, Homily delivered during the Celebration of the Word at the Catholic University of Lublin.

[5] See e.g. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* Ia, 16; 84.

intellectual father, bringing the young student along into the mature practice of the science and the scientific life of chemists.[6]

The dynamic of education turns out to be deeply personal, as John Paul II himself makes clear in his encyclical on faith and reason.

> In believing we entrust ourselves to the knowledge acquired by other people. On the one hand, the knowledge acquired through belief can seem an imperfect for of knowledge, to be perfected gradually through personal accumulation of evidence; on the other hand, belief is often humanly richer than mere evidence, because it involves an interpersonal relationship and brings into play not only a person's capacity to know but also the deeper capacity to entrust oneself to others, to enter into a relationship with them which is intimate and enduring.[7]

Even as our young new chemist gradually perfects his knowledge through his own accumulation of evidence and formulation of new research strategies and results—perhaps surpassing his teachers—he has not by this overcome his dependence on others. The practice of the sciences is necessarily and inevitably communal. Provocatively Charles S. Peirce writes: "He who would not sacrifice his own soul to save the whole world, is illogical in all his inferences, collectively."[8] What the American philosopher means by this is that in venturing a scientific thesis, however certain he may feel concerning it, the individual scientist (in any discipline) cannot stand alone but must submit his thesis to the society of science, to be corrected or confirmed by that society. If he refuses so to "sacrifice his scientific soul" by falling into errors that others may correct, he is illogical. His inferences cannot be affirmed as true. The growth of scientific knowledge is necessarily communal.

Precisely because the practice of science—whether the science in question be a physical science, a social science, or one of the liberal disciplines—is communal, it is also deeply personal. Because her intellect is formed by her science, she is different intellectually from the non-scientist. What she shares with her scientific colleagues is her mental formation, by which she shares with them a particular valuable good. The members of the scientific community share a common good that non-specialists do not share. It is here that the ques-

---

[6] One might well ask why not a "*Dissertations-Mutter*"? To which the simple answer is that this is not the term that the Germans have given us. A more serious philosophical answer might take us to Socrates and his *maieutic* mission of intellectual midwifery, bringing to birth the truth that lies within the learner (see Plato, *Theaetetus*, 150 b-c). It is doubtful, however, whether the Socratic method alone adequately serves for the learning of chemistry.

[7] John Paul II, Encyclical Letter *Fides et Ratio* on the relationship between Faith and Reason, section 32.

[8] Charles Sanders Peirce, *Grounds of Validity of the Laws of Logic*, in *Collected Writings* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1965), vol. 5, 220-21.

tion of skepticism, to which Lawrence Summers pointed, finds an answer. The contemporary scientist, especially in the empirical sciences, is constitutionally nervous. Every scientist knows that his claim to have arrived at the truth is provisional. Another's discovery in ten years or next year or tomorrow may reverse what a scientist discovers today. John Paul II makes much the same point: "Scientific affirmations are always particular. They are justified only in consideration of a given starting point, they are set in a process of development, and they can be corrected and left behind in this process."[9] Even if this should happen (and someone else wins the Nobel Prize), the scientific community has moved forward, ever closer to the truth. Their common project remains, even as its canons slowly evolve, and truths of nature remain as the common goal.

The second aspect of St. Thomas's dictum, "*Intellectus est quodammodo omnia*," is that the intellect becomes, in a way, everything. Its object is the entire universe of being: "Indeed, everything that exists in any way whatever is given to human knowledge, and hence to the human intellect, as a task, everything that exists in any way—that is, all reality in all its diversity."[10] The philosophical importance of this for Aquinas is that the human intellect has for its object being in general, but its importance for our purposes here is that because the object of the human intellect is "in a way everything," then the universe of being is precisely the object of the university's concern. As its name implies, the university has for its object universal knowledge.

As an institution, the university itself does not know or understand. It is the human intellect, the mind of *this* person or *that* one, that is formed by the truth so as to understand it. However, John Paul II adds:

> By that very name, institutions bearing the name "university" announce this fundamental truth about the human being, about human knowledge. All reality is given as a task to the human being from the perspective of truth.[11]

This has twofold importance. First, the scope of the university is universal, directed not only to some realms of knowledge to the exclusion of others, but to the knowledge of everything real. Second, the university is a witness to the adequacy of the human mind to reality. A philosopher, I do not well understand Keynesian economic theory and its relationship to that of Friedrich Hayek. Most philosophers (and economists) can make little sense of 11-dimensional

---

[9] John Paul II, Address delivered to the scientists and students gathered in the Cologne Cathedral, Cologne, Germany, 15 November 1980, section 3, *L'Osservatore Romano*, Weekly Edition, 24 November 1980: 7.

[10] John Paul II, Celebrazione della parola nell'Università Cattolica di Lublino (my translation).

[11] Ibidem.

strings in physics. But this is beside the Holy Father's point, which is that *some* human minds can understand the complexities of human economic exchanges, and *others* can master the esoteric mathematics of contemporary physics. Even if no individual mind can grasp all these realms of knowledge, they are accessible to human intelligence, given to humanity as a task to complete. Human beings are responsible before the truth. The university is a privileged vehicle through which men and women—and the society as a whole—can meet this responsibility for truth.

TRUTH AND CULTURE

John Paul II persistently insisted that because the university serves culture and as culture serves the nation, the university plays a vital role in the lives of the people. In an important address to UNESCO in June 1980, he stated:

> The problems of culture, science and education do not arise, in the life of nations and in international relations, independently of the other problems of human existence, such as those of peace or hunger. The problems of culture are conditioned by other dimensions of human existence, just as the latter, in their turn condition them.[12]

For its part, authentic culture depends on truth of which the human being is both subject, as the creator and developer of culture, and object, as one who lives in and is addressed by culture. Appealing to a principle drawn from the Second Vatican Council, he writes: "Culture is that by which the human being as human becomes more human, he 'is' more; he more fully achieves his 'being.' Here is the basis for the capital distinction between what a man is and what he has, between being and having."[13] Through culture, indeed, the culture proper to his own people, the human person develops more fully as a human being in every way that characterizes his humanity, because he is not the simple product of material forces.[14] And this is why "the primary and essential task of culture in general, and indeed of all culture, is education. Indeed, education consists in the fact that the human being becomes always more human, that he

---

[12] John Paul II, Address to UNESCO, Paris, France, 2 June 1980, section 3 (http://inters.org/John-Paul-II-UNESCO-Culture). John Paul II repeatedly cited this address in his visits to universities in his travels around the world. It contains the heart of his message on the importance of culture to human life.

[13] Ibidem, section 7. "A man is more precious for what he is than for what he has" (Second Vatican Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, section 35, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html).

[14] See John Paul II, Address to UNESCO, section 8.

can 'be' more and not only that he can 'have' more."[15] Indeed, when the focus of human life turns from "being" to "having more," then the effect is alienation, as human beings become subject to ideological or political manipulation by various public forces. The meaning of humanity itself can go lost.[16]

In this context, the university's role is critical. Speaking to the university community of St. Andrew's College of Education in Scotland, John Paul II said:

> From its very origins and by reason of its institution, *the purpose of the university* is the acquiring of a *scientific* knowledge of the truth, of the whole truth. Thus it constitutes one of the fundamental means which man has devised to meet his need for knowledge. ... Any interpretation of knowledge and culture, therefore, which ignores or even belittles the spiritual element of man, his aspirations to the fullness of being, his thirst for truth and the absolute, the questions that he asks himself before the enigmas of sorrow and death, cannot be said to satisfy his deepest and most authentic needs.[17]

The university is a particularly privileged forum for the forming the minds of young persons. There they learn not only the facts and techniques of the arts and sciences, but also by observing their professors what it is to be an educated person in their society. Through their educational life in the university, they undergo a formation—much of this is perhaps unnoticed, but it is nonetheless real—as future cultural leaders who will form their national culture in coming decades.

TRUTH AND THE WORD

This responsibility for universal truth has a deeper basis than we have uncovered so far. In one of John Paul II's favorite texts from Vatican II we read: "The truth is that only in the mystery of the incarnate Word does the mystery of man take on light."[18] For the philosopher this is a challenging text, because it implies that without Revelation—and, therefore, without theology—our philosophical anthropology is incomplete. The incarnate Word is that very Word through whom all things were made (John 1:3), the very image of God through whom and for whom all things were created (Col. 1:16). To know this Word, therefore, is to know the plan for creation, to possess the fundamental understanding of reality. It is literally to know the mind of the Maker. Ac-

[15] Ibidem, section 11.

[16] See ibidem, section 13.

[17] John Paul II, Address to the staff and the students of Saint Andrew's College of Education, Glasgow, Scotland, 1 June 1982, section 5 (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1982/june/documents/hf_jp-ii_spe_19820601_st-andrew-college.html).

[18] *Gaudium et Spes*, section 22.

cording to St. Thomas, this knowledge will become explicit to the blessed as they contemplate the divine Essence in the next life.[19] However, even in this life, to know Jesus Christ, the incarnate Word, is in a way to know the heart of reality. We may say that a kitchen maid who knows Christ knows more truly than a particle physicist who does not. This does not mean, of course, that the economist's or medical researcher's expertise can be replaced by the saint's mysticism. If St. Teresa of Ávila sought learning more than holiness in a spiritual director, so too do we look for medical expertise in those surgeons who open our bodies with their scalpels!

What is the importance of this? It *might* be true that a holy person who knows Christ may be a more successful scientist than an atheist, but there is no evidence (that I know of) for this. Discovery of scientific truth does not seem to correlate with the depth of one's faith. Rather the importance of mystery of the Word made flesh in this context is, first, that the scientist is pursuing something real. Reality is ultimately reasonable, as Pope Benedict XVI argued in his Regensburg address.[20] The scientist's 'faith' that his researches will eventually be rewarded is validated by this revealed truth. Because the plan of the universe is found in the *Λογοσ*, the Word of God, then all our researches into truth are ultimately possible, even if today we cannot see a way to their solution. Even more important, however, than this guarantee that our researches into truth are not in vain is the implication of this for our own nature. Again we can turn to the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*.

> Man judges rightly that by his intellect he surpasses the material universe, for he shares in the light of the divine mind. By relentlessly employing his talents through the ages he has indeed made progress in the practical sciences and in technology and the liberal arts. … Still he has always searched for more penetrating truths, and finds them. For his intelligence is not confined to observable data alone, but can with genuine certitude attain to reality itself as knowable, though in consequence of sin that certitude is partly obscured and weakened. The intellectual nature of the human person is perfected by wisdom and needs to be, for wisdom gently attracts the mind of man to a quest and a love for what is true and good. Steeped in wisdom. man passes through visible realities to those which are unseen.[21]

We have spoken much here about the special sciences—economics, chemistry, and physics—but, as this text indicates, reality is deeper than these sciences. Karol Wojtyła addresses this in a particularly important text in *Love and Responsibility*, where, analyzing the religious interpretation of the sexual drive,

[19] See St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, IIae, q.3, a. 8.
[20] See Benedict XVI, *Faith, Reason and the University.*
[21] *Gaudium et Spes*, section 15.

he distinguishes between the "biological order"[22] and the "order of existence."[23] Wojtyła says that the biological order is a product of the human intellect, which must be distinguished from the natural order, which is the order of creation. By this he does not mean at all to imply that the discoveries within the biological order are false or misleading. The biological sciences, which have their own canons and criteria, are competent to attain truths. However, this order is not identical to the order of creation. What biology knows is defined by the canons of that science. The point of Karol Wojtyła's analysis is that the human sexual drive cannot be fully understood in biological terms alone. A direct consequence of this, according to Wojtyła, is that from here "it is easy to leap into autonomism in ethical views."[24] Biology is wonderfully useful—we may say the same of physics, chemistry, economics, and literary criticism—but of itself it cannot reveal the full truth about the human person.

A higher science, wisdom, is needed. In his address at the Catholic University of Lublin in 1987, John Paul II sharpened the point, reminding his hearers of what he had taught in his first papal pilgrimage to Poland.

> During our first meeting at Jansa Góra in 1979, I said that the university is a place of struggle for the humanity of the human being, and that it is a matter of liberating man's enormous spiritual potential through which he realizes his own humanity.[25]

In the text from *Love and Responsibility*, Karol Wojtyła had warned that to regard the sciences as completely explanatory of the truth about man leads to a purely utilitarian approach to ethics under which the task of reason is merely to calculate the balance of pleasures and pains, of advantage versus disadvantage, whereas, properly understood, reason "directs our whole being and sets the course for our objective development and perfection."[26] Wojtyła adds: "Man possesses reason not first and foremost so that he can calculate the maximum of pleasure in his life, but above all so that he can know the objective truth, ground the principles possessing the absolute meaning (norms) in that truth, and in turn live by them."[27] For the human person, ethics is not simply 'one more science,' but rather is central, fundamental. Because the human

---

[22] Karol W o j t y ł a, *Love and Responsibility*, transl. by Grzegorz Ignatik (Boston: Pauline Books and Media, 2013), 40.

[23] Ibidem, 41.

[24] Ibidem.

[25] J o h n P a u l II, Celebrazione della parola nell'Università Cattolica di Lublino (my translation).

[26] Karol W o j t y ł a, "On the Directive or Subservient Role of Reason in Ethics," in Karol Wojtyła, *Person and Community: Selected Essays,* translated by Theresa Sandock, OSM (New York: Peter Lang, 1993), 60.

[27] W o j t y ł a, *Love and Responsibility*, 225.

person is capable of self-determination, he cannot rely only on instinct or desire to guide him, even if he tries to ignore the voice of conscience and the insights of reason. The person is free—he has freedom of choice—and this is based on his rational capacity for self-determination. As a spiritual being he is ethically conditioned. No empirical science can replace ethics. In an important article published in 1976 Karol Wojtyła wrote: "After nearly twenty years of ideological debate in Poland, it has become clear that at the center of this debate is not cosmology or philosophy of nature but philosophical anthropology and ethics: the great and fundamental controversy about the human being."[28] Who a person is, the content of his personhood, is determined by what he makes of himself by his ethical decisions. By his acts, which are ethically qualified, he determines himself. And to live ethically, he must know the truth, the truth about the good.

SERVING FREEDOM

"University! … If you serve the truth, you serve freedom, the liberation of the human being and the Nation." Too often our societies see their universities in purely functional, economic terms, as though the warrant for their existence is to provide scientific and technical expertise for economic development and to provide young people with the intellectual tools to succeed personally within the national economy as they contribute useful services to that economy. The prestigious American Association of Universities, a consortium of the premier research universities in the United States of America describes its purpose:

> The raison d'être of the American research university is to ask questions and solve problems. Together, the nation's research universities constitute an exceptional national resource, with unique capabilities. … By combining cutting-edge research with graduate and undergraduate education, our research universities are also training new generations of leaders in all fields.[29]

This ideal is not what Pope John Paul II had in mind when he said that by serving truth the university serves freedom. The truths of the sciences are, as we have said, only partial and provisional.

More to the point, they are not the most important truths. However, they are not truths easily ignored. Not far from my home institution, a well-established Catholic liberal arts college, Saint Joseph's College, has closed its doors be-

[28] Karol W o j t y ł a, „Person: Subject and Community," in Wojtyła, *Person and Community*, 220.

[29] *America's Research Universities: Institutions in Service to the Nation (White Paper of the American Association of Universities)* (http://www.aau.edu/resuniv/WhitePaper1.01.html).

cause of insurmountable financial problems. From around the United States, as well as from Spain, Lithuania, and other lands, we hear similar stories as declining student populations combined with the pressure on the young to obtain marketable skills increasingly induces colleges and universities to emphasize the practical education in business and the STEM (science, technology, engineering, and mathematics) specialties in order to attract students and sources of funding. Furthermore, in the United States even the wealthiest universities rely increasingly on low-paid adjunct professors and graduate students to handle much of the undergraduate teaching load. These economic and financial pressures notwithstanding, the cultural role of the university cannot be ignored. If anything, we may well argue that it should be revitalized. Addressing American Catholic educators, John Paul II spoke warmly of his own experiences teaching in the university and of the importance of its research into the sciences, but he went on to add this:

> The goals of Catholic higher education go beyond education for production, professional competence, technological and scientific competence; they aim at the ultimate destiny of the human person, at the full justice and holiness born of truth (cf. Eph 4:24). True academic freedom must be seen in relation to the finality of the academic enterprise, which looks to the total truth of the human person.[30]

Pope John Paul II spoke these words in Washington, D.C., the seat of the U.S. government, a place filled with the symbols and institutions that represent and by which we Americans exercise our freedom. When John Paul II addressed his homily to this university community in 1987, Poland had not yet regained her freedom, as she would only two years after that visit. However, I suggest that his words are as relevant and important now, to both Poles and Americans, as they were in 1987. In the face of the increasing power of the utilitarian ideology of a "bourgeois liberalism with its ambition to ground everything in the unchecked initiative of the individual, conceived as a little God,"[31] a regime in which the individual is conceived not so much as a person—as a spiritual being—but as the bearer of rights determined according to his subjective conception of reality and the good, we see our freedom increasingly constrained within strict limits based not on the interests of a dictatorial regime but of a vision of man according to which there is no truth of man, no truth about the good, no knowledge about God beyond that which the "little

[30] John Paul II, Address to the Catholic University of America, Washington, USA, 7 October 1979, section 5 (https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791007_usa_washington_univ-catt.html).

[31] Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*, translated by John J. Fitzgerald (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1966), 92.

God" conceives in his own mind. In the United States we see increasingly that civic leaders and educators question our historically treasured rights to freedom of speech, of the press, of peaceful assembly, and of religion—rights written into our Constitution's Bill of Rights—as contrary to the present interests of a progressive society. This pathology, if I may call it that, is even further advanced in the European Union. The source of this pathology, as Maritain recognized and John Paul II would certainly agree, is a loss of the truth about man, the truth about the human person.

In *Centesimus Annus*, written after the fall of Communism in Europe, Pope John Paul II attributed the errors of "Real Socialism" to its failure to grasp the truth about the human being. Yet his words about that defunct international system remain relevant to the post-Communist era.

The atheism of which we are speaking is also closely connected with the rationalism of the Enlightenment, which views human and social reality in a mechanistic way. Thus there is a denial of the supreme insight concerning man's true greatness, his transcendence in respect to earthly realities, the contradiction in his heart between the desire for the fullness of what is good and his own inability to attain it and, above all, the need for salvation which results from this situation.[32]

The most important truth, the truth that must lie at the core of the university's mission, is this truth about man's true greatness, a truth that is not grasped by the several special sciences. Although these sciences—biology, psychology, political science, economics, and the others—enhance our understanding of humanity and the human condition, they do not address the human person in his greatness, according to the ethical character by which he determines himself in freedom as good or evil and serves to form the culture in which he lives.

Institutions of higher education face serious challenges in the contemporary social and economic environments. To address those challenges will require vision and creativity from those who administer these institutions. Some colleges and universities may fail for lack of students or funding. Nevertheless, if our cultures are to be preserved and renewed, if the dignity of the human person is to be defended, the guiding principle of our universities must be the truth about the human person, as the one who knows the truth,[33] especially the truth about the good.

---

[32] John Paul II, Encyclical Letter *Centesimus Annus* on the Hundredth Anniversary of *Rerum Novarum*, section 13.

[33] See *Fides et Ratio*, section 28.

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 293-305
DOI 10.12887/31-2018-1-121-17

Adrian J. REIMERS

UNIWERSYTET I KULTURA OSOBY*

Umysł jest poniekąd wszystkim. Jego przedmiot stanowi całe uniwersum bytu: „Wszystko bowiem, co w jakikolwiek sposób istnieje, jest zadane ludzkiemu poznaniu, a więc ludzkiemu umysłowi. Wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje – czyli cała rzeczywistość, cała zróżnicowana rzeczywistość". Ludzki umysł jako swój przedmiot ujmuje byt w ogóle. Skoro umysł ujmuje „poniekąd wszystko", to właśnie owo uniwersum bytu stanowi również przedmiot zainteresowania uniwersytetu. Jak wskazuje sama nazwa uniwersytetu, jego celem jest wiedza uniwersalna.

> Uniwersytecie! *Alma Mater!* [...] Służ prawdzie! Jeśli służysz Prawdzie – służysz Wolności. Wyzwalaniu Człowieka i Narodu. Służysz Życiu!
>
> Jan Paweł II[1]

Święty Jan Paweł II wypowiedział te słowa podczas liturgii słowa na zakończenie swojej wizyty na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w czerwcu 1987 roku. W tym czasie Polska wciąż walczyła o wyzwolenie spod hegemonii sowieckiej i walka ta miała potrwać jeszcze cztery lata. Tym bardziej niezwykła jest zatem teza Papieża – stwierdzenie, że jeśli uniwersytet służy prawdzie, służy wyzwalaniu człowieka, a nawet narodu. Możemy zapytać, w jaki sposób edukacyjna i badawcza misja uniwersytetu związana jest z politycznym wyzwoleniem ludu i narodu. Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy podjąć refleksję nad niektórymi wątkami cytowanej homilii, starając się zrozumieć Jana Pawła II ujęcie kultury, a zwłaszcza k u l t u r y o s o b y – tego, czym jest osoba.

SŁUŻBA PRAWDZIE

Jako instytucja edukacyjna i badawcza uniwersytet musi oczywiście pozostawać w służbie prawdy. Uniwersytet Harvarda, być może najbardziej pre-

---

* Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu wygłoszonego 18 maja 2017 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II podczas konferencji „Osoba – Uniwersytet – Prawda" zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II KUL oraz Centrum Jana Pawła II w Lublinie.

[1] J a n P a w e ł II, *Jeżeli służysz Prawdzie, służysz Wolności, wyzwalaniu Człowieka i Narodu* (Homilia podczas liturgii słowa, KUL, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano wyd. pol. 8(1987) nr 5(90), s. 15.

stiżowy uniwersytet amerykański, przyjął za swoje motto słowo „Veritas". Nie jest jednak całkowicie jasne, czy dla nowoczesnego uniwersytetu prawda faktycznie stanowi wartość podstawową. Możemy w tym miejscu przytoczyć fragment przemówienia rektora Uniwersytetu Harvarda Lawrence'a H. Summersa z okazji inauguracji jego kadencji w roku 2001: „Uniwersytet jest otwarty na wszelkie idee, lecz pozostaje wierny sceptycyzmowi, który stanowi wyróżniający rys edukacji"[2]. W świeckim środowisku uniwersyteckim uważa się zazwyczaj, że roszczenie do pewnego poznania prawdy, jest nie do przyjęcia[3]. Od współczesnego naukowca oczekuje się, by – jeśli chce pozostać wiarygodny – zachowywał postawę sceptyczną wobec wszelkich roszczeń do prawdy. W przypadku przedstawicieli nauk empirycznych zdrowy sceptycyzm do co poznania prawdy jest z pewnością uzasadniony, ponieważ – jak pokazują dzieje fizyki w dwudziestym wieku (pomyślmy na przykład o teorii względności lub teorii kwantów) – wyniki uzyskiwane dzisiaj mogą z powodzeniem podać w wątpliwość to, co wczoraj uznawano za pewnik. Wewnętrzna logika działalności naukowca sprawia, że nieufnie odnosi się on do stwierdzeń o ostatecznym poznaniu prawdy, dysponując jedynie wynikami badań oraz dobrze uzasadnioną i powszechnie akceptowaną teorią. Z drugiej strony, wykładający na uniwersytecie profesorowie fizyki oczekują, by ich studenci przyswoili sobie to, czego nauczają. Student, który obstaje przy stwierdzeniu, że teoria względności nie może być prawdziwa bądź że obecnie żyjące zwierzęta nie wyewoluowały z gatunków żyjących wcześniej, nie zda egzaminów i będzie musiał opuścić uniwersytet. Student przyswaja to, czego jest nauczany, przyjmując wykłady „na wiarę", i na tej podstawie (i wyłącznie na tej podstawie) może kontynuować studia. Oczywiście wierzyć w coś i opierać na tym swoje przyszłe działania znaczy uznawać to za prawdziwe. Niezależnie od wszystkich niepokojów związanych z roszczeniem do prawdy w nauce, nasi naukowcy trwają przy ideale prawdy w swojej praktyce dydaktycznej. Chociaż zdrowy sceptycyzm należy do ethosu naukowego, to jednak uczony poszukuje prawdy.

Prawda jest czymś specyficznie osobowym. Tylko osoba może poznawać prawdę i prawda głęboko jej dotyka. Mówiąc o właściwym uniwersytetowi nastawieniu na prawdę – prawdę uniwersalną – papież Jan Paweł II wskazuje

---

[2] *Address made by President Summers at his Installation ceremony on Oct. 12*, „Harvard University Gazette" z 18 X 2001, http://www.hno.harvard.edu/gazette/2001/10.18/04-speechtext.html. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – P.M.

[3] Zob. kard. J. R a t z i n g e r, *Ku „dojrzałości" wiary w Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. „pro eligendo Romano Pontefice", Watykan, 18 IV 2005), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 26(2005) nr 6(274), s. 29-31. Na temat korzeni scpetycyzmu w myśli współczesnej zob. B e n e d y k t XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki, Regensburg, 12 IX 2006), http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html.

w swojej homilii jego przyczynę: „Nastawienie to, to dążenie, jest ściśle związane z człowiekiem wszystkich czasów, z samą naturą ludzkiego umysłu. *Intellectus est quodam-modo omnia* – umysł ludzki jest poniekąd «wszystkim». Wszystko bowiem, co w jakikolwiek sposób istnieje, jest zadane ludzkiemu poznaniu, a więc ludzkiemu umysłowi”[4].

To Arystotelesowskie stwierdzenie, przejęte przez Tomasza z Akwinu[5], składa się z dwóch części. Po pierwsze, umysł j e s t tym, co poznaje. Zrozumieć jakiś przedmiot to dla intelektu czy umysłu być przez ten przedmiot formowanym. Istota przedmiotu poznania staje się formą poznającego umysłu. Ponadto poznana istota nie tylko jest przedmiotem poznania, ale staje się także jego środkiem. Dzięki zrozumieniu jakiejś rzeczy rozum niejako uzyskuje środki umożliwiające głębsze myślenie o rzeczach tego rodzaju. Poznanie matematycznego pojęcia granicy nie oznacza po prostu znajomości pewnego faktu z zakresu matematyki, lecz posiadanie umiejętności myślenia matematycznego, a zwłaszcza posługiwania się rachunkiem różniczkowym. Znajomość formy sonatowej to nie tylko wiedza o tym, w jaki sposób Mozart i Beethoven skomponowali pewne swoje utwory, lecz także umiejętność zrozumienia przebiegu tych dzieł, a w konsekwencji ich owocnego słuchania. Dlatego też chemik nie jest jedynie osobą, której pamięć wypełnia katalog faktów dotyczących pierwiastków i związków chemicznych, lecz – w pewien sposób – „żywą” chemią.

Zasada ta przenosi nas do samego serca uniwersytetu jako instytucji nauczającej. Gdyby kształcenie było wyłącznie sprawą przekazywania i porządkowania faktów, wówczas wymagałoby niewiele więcej niż zapewnienia biblioteki, systemu dostraczania wiedzy i pracowników, którzy przeprowadzaliby egzaminy. Ponieważ jednak kształcenie to sprawa formowania umysłów, nauczanie – jak wszyscy widzimy – jest zadaniem o wiele bardziej osobowym. Przyszły chemik, studiujący na odpowiednim wydziale, jeśli ma czynić postępy i zostać prawdziwym naukowcem, musi poddać się wpływowi profesorów i powierzyć im siebie. Studiując, nie tylko dowiaduje się o poszczególnych faktach, lecz także śledzi sposób, w jak profesorowie prowadzą argumentację i tworzą strategie badawcze. Otrzymuje stanowisko pracy w laboratorium, gdzie uczy się – częściowo przez obserwację, a w dużym stopniu przez praktykę – w jaki sposób oddziałują na siebie związki chemiczne. On i jego koledzy coraz bardziej wzmacniają swoją więź ze wspólnotą chemików, coraz lepiej rozumieją ich wspólny język, priorytety i przyjęte sposoby postępowania. Jeśli przyszły chemik zechce stać się pełnoprawnym członkiem bractwa chemików, musi przygotować dysertację pod kierunkiem mentora (promotora pracy)

[4] J a n P a w e ł II, dz. cyt., s. 14.

[5] Por. np. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I, q. 16; 84.

i realizując swój projekt, wykazać, że pojął zasady tej dziedziny w stopniu wystarczającym, by wnieść do niej własny wkład. W Niemczech promotor nazywany jest „Dissertations-Vater”[6] – i jest to stosowna analogia. Występuje on bowiem nie tylko jako nauczyciel, lecz jako swego rodzaju intelektualny ojciec, doprowadzając młodego człowieka do dojrzałości w uprawianiu nauki oraz wprowadzając go w życie naukowej wspólnoty chemików.

Dynamika kształcenia okazuje się głęboko osobowa – co Jan Paweł II wyjaśnia w swojej encyklice na temat wiary i rozumu: „Wierząc, człowiek zawierza wiedzy zdobytej przez innych. [...] z jednej strony wydaje się, że wiedza oparta na wierze jest niedoskonałą formą wiedzy, którą należy stopniowo udoskonalać, zdobywając osobiście dowody na jej potwierdzenie; z drugiej zaś wiara w porównaniu ze zwykłym poznaniem opartym na oczywistych dowodach jawi się często jako rzeczywistość bogatsza o pewien ludzki wymiar, wiąże się bowiem z relacją międzyosobową i angażuje nie tylko osobiste zdolności poznawcze, ale także głębiej zakorzenioną zdolność zawierzenia innym ludziom, nawiązania z nimi trwalszej i ściślejszej relacji”[7].

Chociaż nasz młody chemik stopniowo doskonali swoją wiedzę przez samodzielne jej zdobywanie, formułowanie nowych strategii badawczych i uzyskiwanie nowych wyników, to nawet przewyższając swoich nauczycieli, nie przezwycięży zależności od innych. Uprawianie nauki jest z konieczności i nieuchronnie wspólnotowe. Charles S. Peirce pisze prowokująco: „Ktoś, kto nie jest gotów poświęcić swej duszy, by zbawić cały świat, popełnia błąd logiczny we wszystkich swoich wnioskowaniach razem wziętych”[8]. Amerykański filozof chce przez to powiedzieć, że pojedynczy naukowiec (niezależnie od specjalności), formułując jakąś tezę – jakkolwiek czułby się pewny – nie może występować sam, lecz musi przedłożyć ją społeczności naukowców, aby mogli oni wnieść do niej poprawki lub ją potwierdzić. Jeśli nie zgadza się na takie poświęcenie swojej duszy naukowca, tkwi w logicznym błędzie. Jego wnioski nie mogą zostać ogłoszone jako prawdziwe. Rozwój wiedzy naukowej ma z konieczności charakter wspólnotowy. A skoro uprawianie nauki – czy to dyscyplin fizycznych, nauk społecznych, czy sztuk wyzwolonych – jest wspólnotowe, jest ono również głęboko osobowe. Ponieważ intelekt naukowca został uformowany przez uprawianą przezeń dyscyplinę, naukowiec ten różni

[6] Można zapytać: Dlaczego nie „Dissertations-Mutter”? Prosta odpowiedź na to pytanie brzmi: takiego terminu Niemcy nam nie przekazali. Poważniejsza, filozoficzna odpowiedź mogłaby nas zaprowadzić do Sokratesa i jego maieutycznej misji – misji intelektualnego położnictwa – udzielania pomocy w narodzinach prawdy mieszkającej w uczącym się (por. P l a t o n, *Teajetet* 150 B-C, tłum. W. Witwicki, w: tenże, *„Parmenides”. „Teajtet”*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 56n.).

[7] J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumiem, nr 32.

[8] Ch.S. P e i r c e, *Grounds of Validity of the Laws of Logic*, w: tenże, *Collected Writings*, t. 5, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1965, s. 220n.

się intelektualnie od kogoś, kto nauki nie uprawia. Ta formacja umysłowa jest wspólnym dobrem naukowca i jego kolegów. Członkowie wspólnoty naukowej posiadają wspólne dobro, które nie jest udziałem nie-naukowców. Czy właśnie tutaj nie znajdujemy rozwiązania kwestii sceptycyzmu, o której wspominał Summers? Współczesny uczony, a zwłaszcza specjalista zakresu nauk empirycznych, nosi w sobie niepokój. Każdy uczony wie, że jego roszczenie do odkrycia prawdy jest prowizoryczne. Nowe odkrycie – dokonane za dziesięć lat, za rok, czy nawet jutro – może unieważnić to, co odkrywa on dzisiaj. Jan Paweł II czyni bardzo podobne spostrzeżenie: „Wypowiedzi naukowe są zawsze cząstkowe. Są uprawnione tylko w odniesieniu do określonych uprzednio ustaleń, są w procesie postępu i mogą w nim być korygowane i przekraczane”[9].

Drugi aspekt stwierdzenia św. Tomasza, że „intellectus est quodam-modo omnia” wskazuje, iż umysł jest poniekąd wszystkim. Jego przedmiot stanowi całe uniwersum bytu: „Wszystko bowiem, co w jakikolwiek sposób istnieje, jest zadane ludzkiemu poznaniu, a więc ludzkiemu umysłowi. Wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje – czyli cała rzeczywistość, cała zróżnicowana rzeczywistość”[10].

Według Akwinaty filozoficzna doniosłość przytoczonego stwierdzenia wyraża się w tym, że ludzki umysł jako swój przedmiot ujmuje byt w ogóle. Dla naszych celów jest ono ważne dlatego, że skoro umysł ujmuje „poniekąd wszystko”, to właśnie owo uniwersum bytu stanowi również przedmiot zainteresowania uniwersytetu. Jak wskazuje sama nazwa uniwersytetu, jego celem jest wiedza uniwersalna.

Sam uniwersytet jako instytucja oczywiście nie poznaje ani nie rozumie. To ludzki intelekt, umysł t e j czy t a m t e j osoby formowany jest przez prawdę tak, by ją zrozumieć. Jan Paweł II jednak stwierdza: „Instytucje, które noszą nazwę uniwersytetu (wszechnica), głoszą samym imieniem tę podstawową prawdę o człowieku. O ludzkim poznaniu. Cała rzeczywistość jest zadana człowiekowi pod kątem prawdy”[11].

Słowa te mają dwojakie znaczenie. Po pierwsze, zakres zainteresowań uniwersytetu jest uniwersalny, nie ogranicza się do niektórych dziedzin wiedzy, wykluczając inne, lecz obejmuje poznanie wszystkiego, co rzeczywiste. Po drugie, uniwersytet daje świadectwo zgodności ludzkiego umysłu z rzeczywistością. Jako filozof niezbyt dobrze rozumiem Keynesowskie teorie ekonomiczne i ich odniesienie do poglądów Friedricha Hayeka. Większość filozofów

[9] J a n P a w e ł II, *Nauka – teologia – Magisterium* (Przemówienie do naukowców i studentów, Kolonia, 15 XI 1980), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 3 (1980) cz. 2, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986, s. 620.

[10] T e n ż e, *Jeżeli służysz Prawdzie…*, s. 14.

[11] Tamże.

niewiele pojmuje z fizycznej teorii strun i przestrzeni jedenastowymiarowej. Nie o to jednak chodzi w wypowiedzi Ojca Świętego. Niektóre ludzkie umysły są przecież zdolne zrozumieć złożony charakter stosunków ekonomicznych, inne zaś potrafią opanować „ezoteryczną" matematykę współczesnej fizyki. Nawet jeśli żaden pojedynczy umysł nie jest w stanie objąć wszystkich dziedzin wiedzy, są one jednak zasadniczo dostępne dla ludzkiej inteligencji, są dane człowiekowi jako zadanie do wykonania. Istoty ludzkie są odpowiedzialne wobec prawdy. Uniwersytet to uprzywilejowane narzędzie, za pomocą którego mężczyźni i kobiety – oraz społeczeństwo jako całość – mogą podjąć tę odpowiedzialność za prawdę.

PRAWDA I KULTURA

Jan Paweł II ustawicznie podkreślał, że ponieważ uniwersytet służy kulturze, kultura zaś – narodowi, uniwersytet odgrywa ważną rolę w życiu poszczególnych ludów. W przemówieniu wygłoszonym w siedzibie UNESCO w czerwcu 1980 roku Papież powiedział: „Problemy kultury, nauki i wychowania nie kształtują się w życiu narodów oraz w stosunkach międzynarodowych niezależnie od innych problemów ludzkiej egzystencji, takich jak pokój czy głód. Problemy kultury są warunkowane przez inne wymiary ludzkiego bytowania, jak też z kolei one je warunkują"[12].

Autentyczna kultura zależy bowiem od prawdy, której człowiek jest zarazem podmiotem (jako ten, kto tworzy i rozwija kulturę) i przedmiotem (jako ten, kto żyje w kulturze i do kogo jest ona skierowana). Odwołując się do zasady zaczerpniętej z dokumentów Soboru Watykańskiego II, Papież pisał: „Kultura jest tym, przez co człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest». Na tym opiera się owo kapitalne rozróżnienie pomiędzy tym, czym człowiek jest, a tym, co posiada, pomiędzy «być» a «posiadać»"[13]. Przez kulturę – i to właśnie przez kulturę danego ludu – osoba ludzka rozwija się i staje coraz bardziej człowiekiem w każdym aspekcie jej człowieczeństwa, nie jest bowiem wytworem sił materialnych[14]. Dlatego też: „Pierwszym i zasadniczym

[12] T e n ż e, *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie w siedzibie UNESCO, 2 VI 1980), nr 3, w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 3 (1980) cz. 1, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986, s. 727. Jan Paweł II wielokrotnie cytował to przemówienie, odwiedzając uniwersytety podczas swoich podróży po świecie. Wyraża ono istotę jego przesłania na temat znaczenia kultury dla ludzkiego życia.

[13] Tamże, nr 7, s. 728. „Więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada" (Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 35).

[14] Por. tamże, nr 8, s. 729.

zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie. W wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, aby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, aby bardziej «był», a nie tylko więcej «miał»”[15]. Zmiana orientacji ludzkiego życia z „być” na „mieć więcej” skutkuje alienacją, a istoty ludzkie stają się przedmiotem manipulacji ideologicznej lub politycznej ze strony różnych sił działających w przestrzeni publicznej. W ten sposób zagubić można sam sens człowieczeństwa[16].

W tym kontekście rola uniwersytetu jest decydująca. Zwracając się do wspólnoty szkockiego uniwersytetu św. Andrzeja, Jan Paweł II powiedział: „Przyczyną istnienia uniwersytetu od samych początków, jego celem jest nabywanie naukowego poznania prawdy, całej prawdy. Tak więc stanowi on jeden z podstawowych środków, które człowiek obmyślił, aby wypełnić swoją potrzebę poznania […] jakakolwiek interpretacja wiedzy i kultury, która ignoruje czy nawet pomniejsza duchowy element człowieka, jego aspiracje do bycia w pełni, jego pragnienie prawdy i absolutu, wszystkie pytania, które kieruje on sam do siebie w obliczu zagadek bólu i śmierci – nie zaspokaja jego najgłębszych i najbardziej autentycznych potrzeb”[17].

Uniwersytet stanowi szczególnie uprzywilejowane forum kształtowania umysłów młodych ludzi. Poznają oni tam nie tylko fakty i techniki z zakresu poszczególnych nauk i sztuk, lecz także – przez obserwację swoich profesorów – uczą się, co znaczy być osobą wykształconą w społeczeństwie. W czasie swojego edukacyjnego pobytu na uniwersytecie poddawani są formacji – co w znacznym stopniu zapewne pozostaje niezauważone, jest jednak realne – jako przyszli liderzy, którzy będą kształtować swoje kultury w nadchodzących dekadach.

PRAWDA I SŁOWO

Odpowiedzialność za prawdę uniwersalną ma głębszą podstawę niż ta, którą dotąd odsłoniliśmy. W jednej z najbardziej lubianych przez Jana Pawła II wypowiedzi Soboru Watykańskiego II czytamy: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”[18]. Dla filozofa tekst ten stanowi wyzwanie, wskazuje on bowiem, że bez Objawienia – a zatem bez teologii – antropologia filozoficzna pozostaje niepełna. Wcielone Słowo

[15] Tamże, nr 11, s. 731.

[16] Por. tamże, nr 13, s. 731n.

[17] J a n P a w e ł II, *Sprawa edukacji katolickiej jest sprawa Jezusa i Jego Ewangelii* (Przemówienie podczas spotkania z władzami szkół katolickich, Glasgow, 1 VI 1982), nr 6, w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 5 (1982) cz. 2, Pallottinum, Poznań 1996, s. 7.

[18] *Gaudium et spes*, nr 22.

jest tym samym Słowem, przez które wszystko się stało (por. J 1,3), obrazem samego Boga, przez którego i dla którego wszystko zostało stworzone (por. Kol 1,16). Dlatego też poznanie tego Słowa oznacza poznanie planu stworzenia, fundamentalne zrozumienie rzeczywistości – w istocie poznanie umysłu Stwórcy. Według św. Tomasza wiedza ta stanie się jasna dla błogosławionych, gdy będą kontemplować istotę Bożą w życiu przyszłym[19]. Jednakże nawet w tym życiu poznać Jezusa Chrystusa, Słowo wcielone, to w pewien sposób poznać samo „serce" rzeczywistości. Możemy powiedzieć, że pomoc kuchenna, która zna Chrystusa, poznaje w sposób prawdziwszy niż fizyk jądrowy, który Go nie zna. Nie oznacza to oczywiście, że specjalistyczna wiedza ekonomisty czy lekarza-naukowca może zostać zastąpiona przez mistycyzm świętego. Jeśli św. Teresa z Avila szukała u kierownika duchowego raczej wykształcenia niż świętości, tym bardziej my poszukujemy specjalistycznej wiedzy medycznej u chirurgów, którym pozwalamy otwierać skalpelami nasze ciała!

Chociaż może być prawdą, że osoba święta, która zna Chrystusa, potrafi uprawiać naukę z większym powodzeniem niż ateista, to jednak nie ma na to dowodu (ja go nie znam). Odkrywanie prawdy naukowej nie wydaje się skorelowane z głębią wiary naukowca. Znaczenie tajemnicy Słowa, które stało się ciałem, wyraża się w tym kontekście po pierwsze poprzez fakt, że naukowiec podąża za czymś rzeczywistym. Rzeczywistość jest ostatecznie rozumna, jak wykazywał papież Benedykt XVI w swoim przemówieniu w Ratyzbonie[20]. „Wiara" naukowca, że jego poszukiwania zostaną uwieńczone sukcesem, uzyskuje potwierdzenie w prawdzie objawionej. Ponieważ plan wszechświata zawarty jest w Logosie, Słowie Boga, powodzenie naszych wysiłków zmierzających do poznania prawdy jest możliwe, nawet jeśli dzisiaj nie widzimy sposobu jej odkrycia. Ważniejsze jednak niż gwarancja, że nasze dociekanie prawdy nie jest daremne, są implikacje tego dla naszej natury. Możemy ponownie sięgnąć do Konstytucji duszpasterskiej: „Człowiek słusznie sądzi, że uczestnicząc w świetle Bożej myśli, góruje swym rozumem nad światem rzeczy. Na przestrzeni wieków, dzięki pilnemu ćwiczeniu swego twórczego ducha, postąpił niewątpliwie w naukach doświadczalnych, w umiejętnościach technicznych i w sztukach wyzwolonych. [...] Zawsze jednak szukał prawdy głębszej i znajdował ją. Umysł bowiem nie jest zacieśniony do samych zjawisk, lecz może z prawdziwą pewnością ująć rzeczywistość poznawalną, mimo że w następstwie grzechu jest częściowo przyciemniony i osłabiony. Na

[19] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, q. 3, a. 8; por. też: tenże, *Suma teologiczna*, t. 9, *„Cel ostateczny, czyli szczęście" oraz „Uczynki ludzkie"*, tłum. F.W. Bednarski OP, Veritas, Londyn 1963, s. 77-79.

[20] Zob. Benedykt XVI, *Glaube, Vernunft und Universität*.

koniec natura intelektualna osoby ludzkiej udoskonala się i powinna doznać udoskonalenia przez mądrość, która umysł człowieka łagodnie pociąga ku poszukiwaniu i umiłowaniu tego, co prawdziwe i dobre. Przepojony nią człowiek dochodzi poprzez rzeczy widzialne do niewidzialnych"[21].

Mówiliśmy dotąd wiele o naukach szczegółowych – ekonomii, chemii i fizyce – ale jak wskazuje niniejszy tekst, rzeczywistość jest głębsza niż owe nauki. Karol Wojtyła odnosi się do tej kwestii w szczególnie ważnym fragmencie *Miłości i odpowiedzialności*, gdzie analizując religijną interpretację popędu seksualnego, rozróżnia „porządek przyrodniczy"[22] i „porządek istnienia" [23]. Pisze, że porządek przyrodniczy to dzieło ludzkiego umysłu, które należy odróżnić od porządku natury, który jest porządkiem stworzenia. Nie chce on przez to sugerować, że wszystkie odkrycia w ramach porządku przyrodniczego są fałszywe bądź wprowadzają w błąd. Nauki przyrodnicze, które mają własne kanony i kryteria, są zdolne do uzyskiwania prawdziwych twierdzeń. Porządek ten nie jest jednak tożsamy z porządkiem stworzenia. Wiedzę przyrodniczą określają kanony nauki. Przeprowadzona przez Karola Wojtyłę analiza wskazuje, że popędu seksualnego nie da się zrozumieć wyłącznie w kategoriach przyrodniczych. Bezpośrednią konsekwencją tego byłby – według Wojtyły – „łatwy przeskok do autonomizmu w poglądach etycznych"[24]. Biologia jest niezwykle użyteczna – to samo można powiedzieć o fizyce, chemii, ekonomii czy krytyce literackiej – ale sama nie może odsłonić pełnej prawdy o osobie ludzkiej. Potrzeba nauki wyższej, mądrości. W przemówieniu wygłoszonym na KUL-u w roku 1987 Jan Paweł II wzmocnił swoje twierdzenie, przypominając słuchaczom nauczanie z pierwszej Papieskiej pielgrzymki do Polski: „W czasie naszego pierwszego spotkania na Jasnej Górze w roku 1979 mówiłem, że uniwersytet to jest jakiś odcinek walki o człowieczeństwo człowieka, i że chodzi o wyzwolenie tego olbrzymiego potencjału duchowego człowieka, przez który człowiek urzeczywistnia to swoje człowieczeństwo"[25].

W jednym z fragmentów *Miłości i odpowiedzialności* Karol Wojtyła ostrzega, że poszukiwanie w naukach szczegółowych wyjaśnienia prawdy o człowieku prowadzi do czysto utylitarystycznego ujęcia etyki, w którym zadaniem umysłu jest jedynie dokonanie rachunku przyjemności i przykrości, korzyści i strat, podczas gdy rozum właściwie pojmowany „kieruje całym

[21] *Gaudium et spes*, nr 15.

[22] K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1982, s. 55.

[23] Tamże, s. 56.

[24] Tamże, s. 55.

[25] J a n P a w e ł II, *Jeżeli służysz Prawdzie…*, s. 15.

bytem ludzkim, wytycza drogi jego obiektywnego rozwoju i doskonalenia”[26]. Wojtyła dodaje: „Człowiek posiada rozum nie po to przede wszystkim, aby mógł wyliczyć maksimum przyjemności w swym życiu, ale przede wszystkim po to, aby mógł poznać prawdę obiektywną, aby na tej prawdzie opierał zasady posiadające znaczenie bezwzględne (normy) i nimi się z kolei w życiu kierował” [27].

Dla osoby ludzkiej etyka nie stanowi „jeszcze jednej nauki”, lecz naukę centralną, fundamentalną. Ponieważ osoba ludzka zdolna jest do samostanowienia, nie może dać się prowadzić instynktowi czy pożądaniu, chociaż niekiedy próbuje ignorować głos sumienia i wglądy rozumu. Osoba jest wolna – ma wolność wyboru, która opiera się na jej rozumnej zdolności samostanowienia. Jako istota duchowa osoba jest uwarunkowana etycznie. Żadna nauka empiryczna nie może zastąpić etyki. W ważnym artykule opublikowanym w roku 1976 Wojtyła napisał: „Od dwudziestu już prawie lat na tle dyskusji światopoglądowej w Polsce stało się jasne, że to nie sama kosmologia czy filozofia przyrody, ale właśnie antropologia filozoficzna i etyka – wielki i podstawowy zarazem spór o człowieka – znajdują się w centrum uwagi”[28]. To, kim jest osoba, treść jej osobowego bytu, określane jest przez to, co osoba czyni z siebie swoimi decyzjami moralnymi. Określa ona siebie przez swoje czyny, które mają kwalifikację etyczną. I aby prowadzić etyczne życie, musi znać prawdę – prawdę o dobru.

SŁUŻBA WOLNOŚCI

„Uniwersytecie! *Alma Mater!* [...] Jeśli służysz Prawdzie – służysz Wolności. Wyzwalaniu Człowieka i Narodu. Służysz Życiu!” Zbyt często nasze społeczeństwa postrzegają swoje uniwersytety w kategoriach czysto funkcjonalnych, ekonomicznych, jak gdyby uzasadnieniem ich istnienia było dostarczanie gospodarce specjalistycznej wiedzy naukowej i technicznej oraz dawanie młodym ludziom narzędzi osiągania osobistego sukcesu w ramach gospodarki narodowej, w którą wnoszą pożyteczny wkład. Prestiżowe American Association of Universities, konsorcjum najważniejszych uniwersytetów badawczych w Stanach Zjednoczonych Ameryki, tak opisuje swój cel: „Racją bytu amerykańskiego uniwersytetu badawczego jest stawianie pytań i rozwiązywanie problemów. Uniwersytety badawcze stanowią razem wyjątkowe

[26] T e n ż e, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne” 6(1958) nr 2, s. 17.

[27] T e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 215.

[28] T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, s. 375.

bogactwo narodowe o niezwykłych możliwościach. [...] Łącząc najnowocześniejsze badania z kształceniem przed- i podyplomowym, nasze uniwersytety badawcze szkolą nowe pokolenia liderów we wszystkich dziedzinach”[29].

Jakkolwiek wartościowy może być to cel, nie taki ideał miał na myśli papież Jan Paweł II, gdy mówił, że uniwersytet, służąc prawdzie, służy wolności. Prawdy odkrywane w naukach są, jak powiedzieliśmy, tylko cząstkowe i prowizoryczne.

Co istotniejsze, nie są one najważniejszymi prawdami – a jednak nie są to prawdy, które można łatwo zbagatelizować. Znajdujący się w pobliżu mojej macierzystej instytucji[30] Saint Joseph’s College, katolickie kolegium sztuk wyzwolonych o długiej tradycji, został zamknięty z powodu niemożliwych do rozwiązania problemów finansowych. Słyszymy o podobnych wydarzeniach w całych Stanach Zjednoczonych, lecz także w Hiszpanii, na Litwie i w innych krajach, gdyż zmniejszanie się liczby studentów oraz wywierany na młodych ludzi nacisk, by zdobywali atrakcyjne rynkowo umiejętności, coraz częściej skłania college’e i uniwersytety do akcentowania praktycznego wymiaru edukacji w zakresie biznesu i specjalności przyrodniczych, inżynieryjno-technicznych i matematycznych (ang. STEM: science, technology, engineering, mathematics) w celu przyciągnięcia studentów oraz pozyskania źródeł finansowania. Poza tym w Stanach Zjednoczonych nawet najbogatsze uniwersytety powierzają prowadzenie znacznej części zajęć na studiach pierwszego stopnia nisko opłacanym wykładowcom kontraktowym i doktorantom. Pomimo tej presji ekonomicznej i finansowej, kulturowej roli uniwersytetów nie można bagatelizować. Można by natomiast bronić postulatu ożywienia ich wpływu.

Zwracając się do amerykańskich nauczycieli katolickich, Jan Paweł II ciepło wspominał swoje doświadczenie nauczania na KUL-u, mówił też o doniosłości prowadzonych tam badań naukowych, a następnie stwierdził: „Cele wyższego nauczania katolickiego wykraczają poza wykształcenie przeznaczone dla produkcji, dla kompetencji zawodowej oraz dla kompetencji technologicznej i naukowej; one odnoszą się do ostatecznego przeznaczenia człowieka, do pełnej sprawiedliwości i świętości, która rodzi się z prawdy (por. Ef 4,24). […] Prawdziwa wolność akademicka winna być rozważana w jej relacji do ostatecznego celu pracy akademickiej, który odnosi się do całkowitej prawdy o osobie ludzkiej”[31].

---

[29] *America’s Research Universities: Institutions in Service to the Nation (White Paper of the American Association of Universities)*, http://www.aau.edu/resuniv/WhitePaper1.01.html.

[30] University of Notre Dame – przyp. tłum.

[31] J a n P a w e ł II, *Historyczny związek Kościoła i uniwersytetu* (Przemówienie do profesorów Katolickiego Uniwersytetu Ameryki, Waszyngton, 7 X 1979), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 2 (1979), cz. 2, Pallottinum, Poznań 1992, s. 343.

Jan Paweł II wypowiedział te słowa w Waszyngtonie, siedzibie rządu Stanów Zjednoczonych, miejscu wypełnionym symbolami i instytucjami, które reprezentują naszą amerykańską wolność i poprzez które jest ona urzeczywistniana. Kiedy Papież w roku 1987 wygłaszał homilię do społeczności akademickiej, Polska nie odzyskała jeszcze wolności (nastąpiło to dwa lata później). Sądzę jednak, że jego słowa są dziś równie aktualne i ważne – tak dla Polaków, jak i dla Amerykanów – jak trzydzieści lat temu. Wobec wzrastającej siły utylitarystycznej ideologii „burżuazyjnego liberalizmu z jego ambicją oparcia wszystkiego na niepohamowanej inicjatywie jednostki postrzeganej jako mały Bóg"[32], ustroju, w którym pojmuje się jednostkę nie tylko jako osobę – istotę duchową – lecz jako podmiot praw ustalanych zależnie od jej subiektywnej koncepcji rzeczywistości i dobra, coraz częściej dostrzegamy, że nasza wolność wtłaczana jest w ramy określone nie interesami dyktatorskiego reżimu, lecz wizji człowieka, zgodnie z którą nie istnieją prawda o człowieku, prawda o dobru ani poznanie Boga przekraczające to, co „mały Bóg" wytwarza w swoim umyśle. W Stanach Zjednoczonych coraz częściej jesteśmy świadkami kwestionowania przez przywódców społecznych i nauczycieli tak cenionego przez nas w dziejach i wpisanego do Karty Praw Stanów Zjednoczonych prawa do wolności wypowiedzi, prasy, pokojowych zgromadzeń i wyznania jako prawa niezgodnego z obecnymi interesami postępowego społeczeństwa. W Unii Europejskiej patologia ta – jeśli mogę to tak nazwać – jest jeszcze bardziej zaawansowana, a jej źródło (co dostrzegł Maritain, a Jan Paweł II z pewnością by się z nim zgodził) stanowi utrata prawdy o człowieku, prawdy o osobie ludzkiej.

W encyklice *Centesimus annus*, napisanej po upadku komunizmu w Europie, papież Jan Paweł II wskazał jako źródło błędów „realnego socjalizmu" jego niezdolność do uchwycenia prawdy o człowieku. Słowa Papieża dotyczące tego nieistniejącego już ustroju międzynarodowego zachowują aktualność w epoce postkomunistycznej: „Ateizm, o którym mowa, jest zresztą ściśle związany z oświeceniowym racjonalizmem, który pojmuje rzeczywistość ludzką i społeczną w sposób mechanistyczny. Zostaje w ten sposób zanegowana najgłębsza intuicja prawdziwej wielkości człowieka, jego transcendencja wobec świata rzeczy oraz napięcie, jakie odczuwa on w swoim sercu pomiędzy pragnieniem pełni dobra a własną niezdolnością do osiągnięcia go, przede wszystkim zaś zostaje zanegowana wynikająca stąd potrzeba zbawienia"[33].

---

[32] J. M a r i t a i n, *The Person and the Common Good*, tłum. J.J. Fitzgerald, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1966, s. 92.

[33] J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*, nr 13.

Najważniejsza prawda, która musi stanowić sam rdzeń misji uniwersytetu, to prawda o prawdziwej wielkości człowieka, prawda, której nie uchwycą nauki szczegółowe. Chociaż nauki te – biologia, psychologia, nauki polityczne, ekonomia i inne – pogłębiają nasze zrozumienie człowieczeństwa i kondycji ludzkiej, nie odnoszą się one do osoby ludzkiej w jej wielkości, w jej wymiarze etycznym, który pozwala jej w wolności determinować samą siebie jako dobrą lub złą i służyć kształtowaniu kultury, w której żyje.

We współczesnych kontekstach społecznych i ekonomicznych instytucje szkolnictwa wyższego stoją przed poważnymi wyzwaniami. Niektóre college'e i uniwersytety mogą upaść wskutek braku studentów lub funduszy. Jeśli jednak nasze kultury mają trwać i odnawiać się, jeśli mamy bronić godności człowieka, zasadą, którą muszą kierować się nasze uniwersytety, jest prawda o człowieku jako o kimś, kto poznaje prawdę[34] – przede wszystkim prawdę o dobru.

Tłum. z języka angielskiego *Patrycja Mikulska*

[34] *Fides et ratio*, nr 28.

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 307-312

Bronisław JAKUBIEC SDS

W OSIEMDZIESIĄTĄ ROCZNICĘ ŚWIĘCEŃ…

Kiedy wszedłem do refektarza, nie chciałem wierzyć swoim oczom. Oto stał przede mną zakonnik w białym habicie (chociaż nie była to śnieżna biel), człowiek z długą siwiejącą brodą, o bardzo sympatycznym wyrazie twarzy, z lekkim uśmiechem i nieco zawadiackim spojrzeniem. – To jest ojciec Piotr Rostworowski, kameduła – przedstawił mi zakonnika ksiądz przełożony. – Czy mógłbyś ojca przygotować w kaplicy do Mszy Świętej, no i potem go nakarmić? – zapytał.

Kolejny już raz chciałbym na łamach kwartalnika „Ethos", w dziale „Myśląc Ojczyzna", sięgnąć pamięcią wstecz i odwołać się do wspomnień. Wspomnień dość odległych, bo sięgających lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, a więc wydarzeń, które miały miejsce ponad trzydzieści lat temu.

Sprowokowała mnie do tego książka, która dopiero niedawno, w ubiegłym roku, trafiła do moich rąk, mimo że opublikowana została w roku 2013. Książkę tę przeczytałem jednym tchem. A wszystko za sprawą jej bohatera, którego dane mi było poznać osobiście, jego drogi skrzyżowały się bowiem z moimi w pewnym epizodzie mojego życia, w pierwszych latach mego kapłaństwa. Muszę wyznać, że epizod ten pozostawił we mnie tak głęboki ślad, iż po przeczytaniu książki postanowiłem spisać swoje wspomnienia dotyczące kilkunastu spotkań z wybitnym człowiekiem, któremu jest ona poświęcona

Nasze drogi nie skrzyżowały się w Polsce, lecz za granicą, w Rzymie, gdzie wówczas studiowałem. W kraju był to czas bardzo trudny, a zarazem ponury – czas ustrojowego kryzysu, walki z Kościołem, zrywu robotników – i ostatecznie czas przemian, które doprowadziły do zachwiania hegemonii ustroju socjalistycznego w naszej Ojczyźnie, chociaż państwo miało później jeszcze przez długie lata „wychodzić" z tego ustroju, by można było się ponownie cieszyć prawdziwą wolnością i demokracją.

Nie chcąc dłużej trzymać czytelnika w napięciu, wyjawię, że książka o której wspomniałem, nosi tytuł *Być prochem w ręku Boga*[1]. Bohaterem tej pracy jest ojciec Piotr Rostworowski (1910-1999).

We wstępie do przywołanej książki znajdujemy krótką charakterystykę tego wybitnego zakonnika: „Był znaczącą osobowością polskiego Kościoła XX wieku. Urodzony w rodzinie ziemiańskiej, wstąpił do zakonu benedyk-

[1] Zob. M. F l o r k o w s k a, *Być prochem w ręku Boga. Ojciec Piotr Rostworowski*, MMF, Kraków 2013.

tynów, by po okresie spędzonym w PRL-owskim więzieniu przejść do życia w surowej regule kamedulskiej. […] Uczestniczył w odnawianiu życia benedyktyńskiego w Polsce, współtworzył współczesny Tyniec, włączał się w nurt odnowy liturgicznej i edycji Biblii Tysiąclecia, był wizytatorem klasztorów benedyktyńskich w Polsce. W znacznym stopniu przyczyniał się także do zaszczepienia na gruncie polskim nowych ruchów czy wspólnot pojawiających się w Kościele, jak choćby Focolari czy zgromadzenia małych sióstr Jezusa. Odradzał życie pustelnicze, pełniąc funkcję przeora dwóch czynnych klasztorów kamedulskich w Polsce, a następnie przeora klasztorów włoskich, kolumbijskich i wizytatora eremów kamedulskich w świecie. Pracował także jako konsultor w Kongregacji do spraw Zakonów i Instytutów Świeckich w Watykanie, brał udział w Synodzie biskupów w Rzymie w 1983 roku”[2].

I to właśnie w roku, w którym ojciec Piotr przyjechał do Rzymu na synod biskupów, powołany przez papieża Jana Pawła II do roli eksperta synodalnego, zaczęła się historia mojej krótkiej znajomości i moich spotkań z tym niezwykłym człowiekiem.

Synod obradował w Rzymie przez miesiąc, począwszy od 29 września 1983 roku. Rok 1983 został ogłoszony przez Jana Pawła II Rokiem Świętym z okazji tysiąc dziewięćset pięćdziesiątej rocznicy zbawczej śmierci Jezusa Chrystusa. Ojciec Piotr mieszkał w eremie kamedulskim we Frascati niedaleko Rzymu i stamtąd przyjeżdżał autobusem do Wiecznego Miasta na obrady VI Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów. Ich tematem był sakrament pojednania: „Pojednanie i pokuta w posłannictwie Kościoła”.

Kończył się wrzesień i – jak zawsze o tej porze roku – w Rzymie było bardzo ciepło i słonecznie. Nowy rok akademicki jeszcze się nie rozpoczął. Powróciłem do Wiecznego Miasta po wakacjach, które spędziłem w Stanach Zjednoczonych, i chciałem przygotować się do nowego roku akademickiego. Któregoś dnia siedziałem w swoim pokoju w naszym Domu Generalnym w Rzymie (w Palazzo Cesi przy Via della Conciliazione 51), który mieści się bardzo blisko Watykanu, dosłownie kilka kroków od placu św. Piotra. Z okien naszego domu widać Pałac Apostolski i okna piętra, na którym mieszkał Papież. Nagle zadzwonił telefon. Okazało się, że dzwoni mój przełożony, którym wówczas był salwatorianin z Kolumbii, ks. Tulio Duque Gutiérrez. Cała nasza wspólnota była międzynarodowa i przebywali w niej w tym czasie współbracia dziewięciu narodowości, pochodzący z czterech kontynentów.

W słuchawce usłyszałem: „Bronisławie, czy mógłbyś zejść do refektarza? Jest tutaj twój rodak”. Zaciekawiony, pobiegłem stawić się na wezwanie przełożonego, zastanawiając się, któż to z Polski zapukał w furtę naszego klasztoru. Kiedy wszedłem do refektarza, nie chciałem wierzyć swoim oczom. Oto

[2] Tamże, s. 7.

stał przede mną zakonnik w białym habicie (chociaż nie była to śnieżna biel), człowiek z długą siwiejącą brodą, o bardzo sympatycznym wyrazie twarzy, z lekkim uśmiechem i nieco zawadiackim spojrzeniem. – To jest ojciec Piotr Rostworowski, kameduła – przedstawił mi zakonnika ksiądz przełożony. – Czy mógłbyś ojca przygotować w kaplicy do Mszy Świętej, no i potem go nakarmić? – zapytał.

– Oczywiście – odparłem, witając się równocześnie z ojcem Piotrem. Tak osobiście poznałem ojca Piotra Rostworowskiego. Piszę „osobiście", ponieważ wcześniej znałem go ze słyszenia. Był ważną postacią w życiu Kościoła w Polsce, a znałem go również z opowiadań współbraci, ojciec Rostworowski przyjaźnił się bowiem z jednym z salwatorianów, księdzem profesorem Janem Drozdem, który należał do licznego grona tłumaczy Biblii Tysiąclecia (przetłumaczył: Księgę Sędziów, Księgę Ezechiela oraz Ewangelię według św. Jana). Nowe tłumaczenie Biblii powstawało wówczas z inicjatywy benedyktynów tynieckich. Ojciec Rostworowski bywał niekiedy w naszym prowincjalacie w Krakowie na ulicy Łobzowskiej, gdzie zamieszkiwał wówczas ksiądz Drozd.

Ksiądz przełożony Tulio Duque Gutiérrez zostawił mnie z ojcem Piotrem, a ja zaprowadziłem gościa do kaplicy Ojca Założyciela, przygotowałem do Mszy Świętej i jednocześnie zaprosiłem do refektarza na posiłek po jej odprawieniu. W drodze do kaplicy, do której prowadzi wspaniały korytarz, zwany królewskim, z imponującymi freskami Pietra da Cortona, ojciec Piotr powiedział mi, że po zakończeniu obrad synodu wraca do Frascati, ale chciał nas odwiedzić, bo bardzo zachęcał go do tego jego przyjaciel ksiądz Jan Drozd. Cieszy się, że będzie mógł odprawić Mszę Świętą przy grobie naszego Ojca Założyciela, Sługi Bożego ojca Franciszka Marii od Krzyża Jordana, który jest kandydatem na ołtarze. Jakież było moje wielkie zaskoczenie, kiedy ubrany już do Mszy Świętej, ojciec Piotr poprosił mnie o spowiedź. Zapalałem wtedy świece na ołtarzu i prośba ta bardzo mnie zaskoczyła. On, ekspert synodu poświęconego sakramentowi pokuty, poprosił mnie, młodego kapłana, zaledwie drugi rok po święceniach o spowiedź. Przyznam się, że z drżącym sercem usiadłem w kaplicy na krześle, aby wysłuchać tej spowiedzi i założyłem na habit fioletową stułę. Ojciec Piotr pokornie ukląkł na kamiennej posadzce. Po Mszy Świętej zaprowadziłem go do refektarza na posiłek.

Tak zaczęła się moja znajomość z ojcem Piotrem Rostworowskim. Po tym pierwszym spotkaniu zaprosiłem go, by odwiedzał nas częściej, tym bardziej że jest teraz tak blisko, na obradach synodu w Watykanie. Obiecał, że będzie to czynił i… obietnicy dotrzymał. Nawet wówczas, gdy przeniósł się do eremu w Noli pod Neapolem, kiedy tylko coś sprowadzało go do Rzymu, zaglądał do nas, żeby móc się ze mną spotkać, i często prosił o spowiedź, a następnie odprawiał Mszę Świętą przy grobie Założyciela salwatorianów. Spotkania te,

a zwłaszcza rozmowy przy posiłku, dały mi okazję bliżej poznać ojca Piotra i autentycznie zachwycić się jego prostotą, znajomością języków obcych, a zarazem wielkim poczuciem humoru.

Towarzysząc kiedyś ojcu Piotrowi przy posiłku, usłyszałem „wykład" na temat słowa „superior". Z właściwym sobie poczuciem humoru ojciec Piotr zakwestionował nazywanie przełożonego w ten sposób. Wykazał, że określenie to jest nieadekwatne do funkcji przełożonego, który ma przecież służyć, tymczasem słowo to znaczy tyle, co „wyższy", a zatem wskazuje na bycie lepszym od innych… Przełożony to taki sam zakonnik, jak każdy inny – wyjaśniał mi z rozbrajającym uśmiechem.

Przy innej okazji, przygotowując posiłek, zapytałem go, czy mogę podać potrawy mięsne, bo wiem, że reguły zabraniają kamedułom spożywania mięsa. Dotychczas, szykując jedzenie dla ojca Piotra, starałem się unikać potraw mięsnych, żeby nie stawiać go w kłopotliwej sytuacji. Tym razem jednak miałem kłopot ze znalezieniem jakiegoś produktu bezmięsnego. Uśmiechnął się tylko i wyjaśnił mi, że kiedy jest w podróży bądź przebywa w gościnie, reguła ta go nie obowiązuje. – Jedyna więc okazja, żeby coś podjeść – dodał z rozbrajającym uśmiechem. Zachęcony tym pełnym humoru wyjaśnieniem, przygotowywałem od tego czasu posiłki mięsne, a on z wdzięcznością je spożywał.

Kiedyś wybrał się samochodem do Polski, gdzie zawiózł różne artykuły pierwszej potrzeby, w ojczyźnie panował bowiem wówczas kryzys gospodarczy i wszystkiego brakowało. Zabrał wtedy ze sobą również egzemplarze pierwszego wydania książki swojego przyjaciela księdza Jana Drozda zatytułowanej *Orędzie Niepokalanej. Historia objawień fatimskich*[3], którą opublikowali w Rzymie salwatorianie. Książkę tę przeczytał podczas pobytu w szpitalu po zamachu na swoje życie papież Jan Paweł II. Niestety w Polsce znalazła się ona na komunistycznym „indeksie", Matka Boża wezwała bowiem w Fatimie do modlitwy o nawrócenie Rosji. Nie mogliśmy wysyłać do Polski egzemplarzy tej książki po prostu w paczkach, drogą pocztową, ponieważ przesyłka zostałaby przechwycona i oddana na przemiał. Książkę „przerzucało się" okazjonalnie do Polski i ojciec Piotr również postanowił nam w tym pomóc. Był przekonany, że zdoła książki przewieźć przez granicę, chociaż łączyło się z tym ryzyko i mógł narazić się na spore kłopoty.

Pewnego razu, kiedy spotkaliśmy się po jednym z jego powrotów z Ojczyzny, opowiadał mi o aktualnych wydarzeniach. Zapytałem o pewnego wspólnego znajomego. – Doznał łaski unieruchomienia – odpowiedział mi żartobliwie. Zdziwiłem się, co też słowa te oznaczają. Jak się okazało, człowiek ów, będąc pod wpływem alkoholu, wpadł pod samochód. Żartobliwie komentując jego

[3] Zob. J. D r o z d SDS, *Orędzie Niepokalanej. Historia objawień fatimskich*, Salwator, Kraków 2005.

unieruchomienie na wózku na czas rekonwalescencji i przedstawiając je jako łaskę, ojciec Piotr chciał powiedzieć, że sytuacja ta skutecznie pomoże mu wstrzymać się od nadużywania alkoholu.

Pamiętam też wielką wdzięczność ojca Piotra, kiedy podarowałem mu kilka ornatów, które dostałem w kurii w Nowym Jorku, gdzie latem 1983 roku przebywałem na wakacjach. Bardzo się ucieszył i z wdzięczności obiecał modlitwę całego eremu w mojej intencji. A z tego z kolei ja bardzo się ucieszyłem.

*

W roku 1985 ukończyłem studia w Rzymie i wróciłem do Polski. Tym samym w naturalny sposób urwał się mój kontakt z ojcem Piotrem Rostworowskim. Docierały do mnie jedynie przypadkowe informacje, że z dalszą misją udał się do eremu w Ameryce Południowej. Nie wiedziałem jednak nawet, w jakie miejsce.

Był rok 1993. Upłynęło ponad dziesięć lat od mojego pierwszego spotkania z ojcem Piotrem. Pracowałem wówczas jako wykładowca i wychowawca nowicjuszy w naszym salwatoriańskim Wyższym Seminarium Duchownym w Bagnie w archidiecezji wrocławskiej. Pewnego dnia otrzymałem list z Kolumbii. Koperta miała nadruk archidiecezji Medellín. Wewnątrz znalazłem list, napisany odręcznie, również na papierze firmowym archidiecezji Medellín. Jak wielkie było moje zaskoczenie – a zarazem ogromna radość – gdy przeczytałem pozdrowienia przesłane mi w języku włoskim i polskim. Pozdrowienia napisane zostały dwoma charakterami pisma. Pod pierwszymi podpisany był biskup Tulio Duque Gutiérrez SDS, mój przełożony z czasów rzymskich studiów, który przed laty poprosił mnie w Rzymie, żebym „zajął się" moim rodakiem a naszym gościem, ojcem Piotrem, pod drugimi zaś podpisał się ojciec Piotr Rostworowski. Jak się okazało, przypadkowo spotkali się w kurii archidiecezjalnej w Medellín, gdzie Tulio Duque Gutiérrez był biskupem pomocniczym, zanim jako ordynariusz objął diecezję Pereira. Ojciec Piotr przybył zaś do kurii, aby załatwiać jakąś sprawę, po pobycie w Rzymie zamieszkał bowiem – jak się okazało – w eremie w archidiecezji Medellín w Kolumbii. Od razu się nawzajem rozpoznali, a ojciec Piotr natychmiast wpadł na pomysł, żeby wspólnie do mnie napisać. Nie mogłem uwierzyć, że po dziesięciu latach nadal o mnie pamiętał, tak jak zresztą obiecał, że będzie pamiętał… w modlitwie.

Ja też – Ojcze Piotrze – nie zapomniałem, a wyrazem mojej pamięci niech będą niniejsze wspomnienia.

Zakończyłem ich spisywanie dokładnie 18 lipca 2017 roku, a w kalendarium życia ojca Piotra zawartym w książce *Być prochem w ręku Boga* prze-

czytałem, że święcenia kapłańskie przyjął on 18 lipca 1937 roku. Ukończyłem zatem swój tekst dokładnie w ich osiemdziesiątą rocznicę. Jakże niezbadane są zrządzenia Bożej Opatrzności!

Merrillville, 18 lipca 2017 roku

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 313-318

Ks. Janusz MARIAŃSKI

CZYM JEST SOCJOLOGIA MORALNOŚCI?[1]

Amerykański scjolog Alvin W. Gouldner wskazywał, że w wewnętrznej strukturze socjologicznej problematyki akademickiej jako całości zaznacza się pewien brak intelektualny: nieobecna jest w niej socjologia moralności i socjologia wartości moralnych. Mimo że już od czasów socjologicznego pozytywizmu socjologia akademicka podnosiła społeczne znaczenie wspólnych wartości moralnych, mimo że Émile Durkheim domagał się socjologii moralności opartej na tym właśnie założeniu i sam obiecywał ją stworzyć, mimo że kwestia wartości moralnych miała centralne znaczenie w socjologii religii Maxa Webera, a także w socjologicznej teorii stworzonej przez Talcotta Parsonsa, nadal trudno dziś wskazać na działalność naukową, którą można by w tym sensie nazwać socjologią moralności i która w rezultacie kumulatywnego rozwoju stałaby się odpowiednikiem tak wyspecjalizowanych dziedzin, jak badanie stratyfikacji społecznej, analiza ról społecznych czy socjologia polityki, a nawet socjologia religii czy socjologia rodziny[2].

W roku 1967 Maria Ossowska pisała: „W swoich rozważaniach nad socjologią moralności czuję się – jeżeli idzie o socjologów Zachodu – nader odosobniona. Gdy mówię z nimi o tej dziedzinie, patrzą na mnie nieufnie, jak na niepoprawnie aspirującą do nauki przedstawicielkę Armii Zbawienia [...]. Cieszę się, że przynajmniej w Polsce sprawa ta nie wymaga już wyjaśnień i że zostawiam uczniów, którzy będą moje rozważania snuć po mnie dalej"[3]. Refleksja zapoczątkowana przez Ossowską jest wprawdzie w Polsce kontynuowana, ale w stopniu niedostatecznym, jeśli chodzi o opracowania całościowe. Toteż sam wybór przez Wojciecha Misztala tej właśnie dziedziny badawczej za przedmiot w monografii o dziele Marii Ossowskiej uważam za fakt bardzo pozytywny. Autor ukazał w tej książce drogę intelektualną, jaką przeszła Ossowska, wychodząc od ustaleń etycznych (człowiek jako homo ethicus*)*, by dojść do w pełni ukształtowanych koncepcji socjologicznych (gdzie człowiek ujmowany jest jako homo moralis).

W istocie socjologia moralności kojarzy się w Polsce przede wszystkim ze spuścizną Marii Ossowskiej. Uczona zbu-

[1] Wojciech M i s z t a l, *Homo ethicus – homo moralis. Marii Ossowskiej koncepcja socjologii moralności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2017, ss. 255.

[2] Zob. *Handbook of the Sociology of Morality*, red. S. Hitlin, S. Vaisey, Springer, London 2013.

[3] M. O s s o w s k a, *Szkic autobiograficzny*, w: taż, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, PWN, Warszawa 1983, s. 540.

dowała solidny fundament myślowy pozwalający badać zjawiska moralne z punktu widzenia socjologicznego i wniosła istotny wkład w budowanie teorii moralności. Wojciech Misztal podejmuje próbę rekonstrukcji poglądów Ossowskiej w kontekście zaproponowanej przez nią koncepcji socjologii moralności, stawiając pytanie, czy koncepcja ta spełnia wymogi stawiane nauce (czy można wskazać na jej przedmiot materialny, na jej przedmiot formalny i metodę). Jako dyrektywę badawczą przyjmuje – zgodnie z podstawowymi założeniami nauki o moralności – powstrzymywanie się od osobistych preferencji w odniesieniu do analizowanych treści.

Opracowanie obejmuje sześć rozdziałów. Pierwszy z nich zatytułowany jest „Kryteria nauki o moralności", drugi – „Problem definicji moralności", trzeci – „Koncepcja ethosu jako narzędzia badawczego", czwarty – „Sposoby ujmowania zjawisk moralnych", piąty – „Problemy metodologiczne"; szósty zaś – „Recepcja i kontynuacja dzieła Marii Ossowskiej". Całość rozważań zamyka podsumowanie, będące próbą syntetycznego ujęcia dorobku badaczki, i bibliografia obejmująca zarówno prace Marii Ossowskiej, jak i ich opracowania.

Autor zarysowuje genezę poglądów uczonej i przedstawia pewną ich ewolucję, bardzo skrupulatnie i z pewną sympatią analizując poszczególne etapy teoretycznej refleksji Ossowskiej nad problemem definicji moralności jako centralną kwestią socjologii moralności. Jakkolwiek myślicielka nie doszła do sformułowania analitycznej definicji moralności, to jednak dokonała ważnej eksplikacji tego pojęcia. Syntetycznie rekonstruując poglądy Ossowskiej, Misztal poszukuje ich szerszych, kontekstowych odniesień, wskazując na powiązania łączące je z myślą Durkheima, Webera i Eugène'a Dupréela.

Stworzona przez Ossowską koncepcja dwóch nurtów czy też dwóch idei moralnych: perfekcjonizmu i higieny życia społecznego, wskazuje, że operowała ona wyraźnie ukształtowanym pojęciem moralności. W tym kontekście wątpliwe wydaje się twierdzenie Misztala, że ujęcie przez Ossowską przedmiotu badań jako zjawiska społecznego pozwala na sytuowanie tej koncepcji w obszarze zbliżonym do ujęć durkheimowskich. Perfekcjonizm i higiena życia społecznego (prospołeczność człowieka) oraz wynikające z nich normy nakazują realizację określonego wzoru osobowego i organizują współżycie społeczne według określonego ideału.

W zasadzie Ossowska nie dążyła do zbudowania jednolitej i spójnej teorii dotyczącej moralności, a raczej do podważenia prawomocności teorii już istniejących. W *Socjologii moralności* wyróżniła trzy działy zagadnień: (1) czynniki kształtujące moralność grup społecznych, (2) funkcjonowanie norm moralnych w życiu społecznym oraz (3) metody i teorie w badaniach nad moralnością.

Ossowska pragnęła zachować postawę badacza faktów z dziedziny moralności, opisując i wyjaśniając to wszystko, co spośród ludzkich przekonań sytuuje się w tej dziedzinie. Nie uprawiała etyki normatywnej, lecz naukę o moralności, postulując zarazem jej programową bezzałożeniowość. Twierdzenia etyki, zawierające pouczenia o tym, co dobre i co złe, nie dają się – jej zdaniem – w pełni uzasadnić. W opisowym badaniu moralności chciała rozpoznać faktyczny stan rzeczy, a więc przeanalizować i wyjaśnić panujące w danym środowisku społecznym oceny moralne i obowiązujące w nim normy, ustalić motywy działań w nim aprobowanych (chwalonych) i dezaprobowanych (ganionych).

Socjologia moralności ogranicza się do opisu, systematyzacji oraz analizy panujących poglądów i opinii moralnych oraz faktycznego postępowania (działania) ludzi. Jako dyscyplina opisowa jest wolna

od ocen i zaleceń w zakresie moralności, a zatem neutralna aksjologicznie. Obce były Ossowskiej intencje uzasadniania ocen i norm moralnych, instruktaż etyczny oraz formułowanie wskazań życia godnego i poczciwego. Dopiero w książce *Normy moralne*[4] – jakkolwiek dominuje w niej również materiał opisowy – autorka pozwala sobie swobodniej wyrażać własne sympatie i antypatie. Uderza w jej pracach powściągliwość w budowaniu ogólnych teorii dotyczących moralności, przewaga analizy nad syntezą, myśli krytycznej nad potrzebą budowania teorii.

Interesujące są rozważania Ossowskiej nad koncepcją ethosu jako narzędzia badawczego wykorzystujące kryterium historycznie ukształtowanej stratyfikacji i atrakcyjności stylów życia grup społecznych. Zastosowanie tego narzędzia pozwoliło uczonej zarazem wskazać na praktyczne rozwiązania trudności w badaniu zjawisk moralnych (pojęcie ethosu jest szersze niż pojęcie moralności). Ethos był przez nią rozumiany jako: (1) typ moralności będący zespołem cnót (np. mieszczańskich); (2) hierarchia wartości moralnych, stanowiąca integralną część systemu wartości jego główny pion; (3) wzorzec osobowy, w którym wartości moralne stanowią przedmiot naśladowania w danej grupie społecznej. Ethos, zdaniem Ossowskiej, obejmuje swoim zasięgiem także obszar dociekań pozaetycznych, co pozwala na prowadzenie analiz specyfiki zjawisk moralnych.

Misztal szczegółowo omawia ethos arystokratyczny, mieszczański, szlachecki, chłopski i robotniczy w rozumieniu Ossowskiej. Wydobywa z jej prac elementy najważniejsze dla charakterystyki poszczególnych kategorii ethosu. Ossowska nie kwestionuje na przykład roli protestantyzmu w utrwalaniu kapitalizmu, lecz twierdzi, że pierwotnym czynnikiem sprawczym tego procesu był odpowiedni charakter interesów zbiorowych. Tam, gdzie sprzyjały one przyjęciu tej religii, umasowiła się ona i przyczyniała się do rozwoju tego systemu. W przekonaniu Ossowskiej ethos jako termin podstawowy dla socjologii kultury należy odnosić do grup społecznych, dlatego też odwoływała się ona do dających się zaobserwować, powtarzających się w czasie i utrwalonych zachowań w grupach społecznych.

Odwołanie się do ethosu jako kategorii poznawczej jest poniekąd praktycznym rozwiązaniem trudności występujących w socjologicznych badaniach nad moralnością. „Ethos" jako termin związany z zachowaniami grup społecznych odnosi się do wartości o charakterze pozamoralnym, na którym – wtórnie – nadbudowane są wartości moralne. Misztal przedstawia ewolucję poglądów Ossowskiej na pojmowanie ethosu i jego różnorodnych odmian. Trzeba jednak pamiętać, że odwołując się to ethosu jako kategorii podstawowej, stopniowo przekształcamy socjologię moralności w socjologię ethosu. Problem leży w tym, że nie wszyscy teoretycy odnoszą termin „ethos" wyłącznie do grup społecznych, a przy jego częstszym stosowaniu pojawi się w przyszłości także problem dobrego i złego ethosu, a wreszcie kwestia linii demarkacyjnej między nimi. Nie bez znaczenia jest fakt, że w końcowej fazie swojej twórczości naukowej Ossowska przyznawała niektórym ocenom moralnym charakter pierwotny (na przykład tym, które w jakimś sensie związane są z godnością ludzką), podważając w ten sposób swoją wcześniejszą tezę, że wszystkie oceny moralne mają charakter wtórny.

Wojciech Misztal opisuje – jakkolwiek moim zdaniem nazbyt skrótowo – czynniki kształtujące postawy i przekonania moralne członków grup społecznych, stanowiące jednak centralny problem socjologii moralności w ujęciu Ossowskiej.

[4] Zob. t a ż, *Normy moralne*, PWN, Warszawa 1970.

Moralność grupowa jest w jej przekonaniu rezultatem krzyżowania się wpływów i oddziaływań najrozmaitszych czynników. Są to czynniki środowiska fizycznego, czynniki biologiczne, demograficzne, środowisko terytorialne, czynniki ekonomiczne, warstwowo-klasowe, polityczne, czynniki związane ze strukturą rodziny, z oddziaływaniem światopoglądu i religii. Ossowska nie określiła dokładnie, co jest przedmiotem socjologii moralności, ale poświęciła wiele uwagi czynnikom określającym moralność.

Analizowane uwarunkowania moralności są przez nią ujmowane w kategoriach wystarczalności lub niewystarczalności do wystąpienia danego zjawiska z tego zakresu, a rozważania nad uwarunkowaniami moralności prowadzą ją do zidentyfikowania i sprecyzowania pojęcia warunku sprzyjającego. Autorka bardzo wyraźnie kwestionuje wyjaśnienia jednoczynnikowe, deterministyczny związek między dwoma rodzajami zjawisk. W jej przekonaniu moralność w społeczeństwie jest nie tylko kształtowana, ale sama kształtuje różne sfery działalności człowieka: wiedzę, prawo, religię, sztukę, życie gospodarcze (moralność traktowana jest przez Ossowską jako zmienna zależna i niezależna). Zjawiskom współokreślanym przez moralność autorka poświęca jednak znacznie mniej miejsca niż czynnikom wpływającym na moralność. Dysproporcja ta utrzymuje się również we współczesnej socjologii moralności.

Ossowska pragnęła zachować postawę badacza faktów z dziedziny moralności, opisując i wyjaśniając zjawiska moralne. Nie uprawiała etyki, lecz naukę o moralności, postulując jej programową bezzałożeniowość. Socjologowi zalecała postawę bezstronnego obserwatora zjawisk moralnych. System wartości przez niego uznawany nie powinien przesłaniać charakteru analizowanych zjawisk (wskazywała na potrzebę oddzielenia opisu od wartościowania). Badacz moralności ani nie preferuje jakiegokolwiek systemu etycznego, ani też żadnego z nich nie deprecjonuje. Nie kwalifikuje bowiem moralności w kategoriach „słuszności" czy „prawdziwości". Czy jednak Ossowska – przyjąwszy pozytywistyczny paradygmat socjologii moralności – zdołała rzeczywiście uniknąć stosowania preferencji wartości? Czy czynniki wartościujące nie przenikają niepostrzeżenie do podstawowych pojęć, którymi się posługuje i do budowanych przez nią konstrukcji teoretycznych? Wystarczy tu przykładowo wspomnieć o kryteriach ocen moralnych, o wtórnym czy też pierwotnym charakterze ocen moralnych.

Nasuwa się też pytanie, czy dokonując krytyki funkcjonalizmu, Ossowska nie przejęła jednak po części niektórych jego założeń teoretycznych i czy w praktyce nie stosowała analizy funkcjonalnej. W jakim sensie skłaniała się ku relatywizmowi aksjologicznemu? W istocie stosowała ona w swoich pracach wyjaśnienia funkcjonalne i podkreślała ważność wykrywania zależności funkcjonalnych, wskazując na wieloaspektowość powiązań zjawisk moralnych z innymi dziedzinami rzeczywistości społecznej. W książce *Socjologia moralności*[5] podważała wprawdzie stanowisko funkcjonalizmu w postaci tezy empirycznej, głoszącej, że każda norma przyjęta w społeczeństwie służy jakiejś (rozsądnej) potrzebie, ale w książce *Normy moralne* głównym postulowanym przez nią kryterium klasyfikacji norm była właśnie ich funkcja społeczna.

Ważny jest rozdział szósty książki Misztala, dotyczący recepcji i kontynuacji twórczości Ossowskiej w polskiej literaturze socjologicznej. Takiego właśnie całościowego opracowania w myśli naukowej brakowało, chociaż to, które przedstawia Misztal, wymaga pewnego, jakkolwiek nieznacznego

[5] Zob. t a ż, *Socjologa moralności*, PWN, Warszawa 2005.

poszerzenia. Pomija on bowiem recepcję niektórych dzieł Ossowskiej za granicą, nie mówi zbyt wiele o oddziaływaniu jej spuścizny na prace z dziedziny psychologii moralności, w sposób niepełny odnosi się do badań Ossowskiej odwołujących się to koncepcji ethosu, pomija dokonaną przez etyków i socjologów z katolickich ośrodków naukowych (np. Józefa Majkę, Stanisława Olejnika, Władysława Piwowarskiego, Tadeusza Stycznia, Andrzeja Szostka czy Tadeusza Ślipkę) krytykę niektórych spośród wypracowanych przez badaczkę koncepcji teoretycznych. Bardzo skrótowo wspomina o empirycznych badaniach nad moralnością nawiązujących do teoretycznych rozważań Ossowskiej, nie uwzględnia jej niepublikowanych prac, na przykład obszernego artykułu o przemianach obyczajowych w Polsce.

Literatura socjologiczna i etyczna związana z twórczością Marii Ossowskiej jest już dość obszerna i została w znacznej mierze wykorzystana w recenzowanej książce. Można jednak wskazać na artykuły i książki, które mogłyby być uwzględnione w opracowaniu[6].

Podniesione zastrzeżenia mają jednak charakter cząstkowy, nie odnoszą się do całości opracowania, które jest udaną próbą zebrania, uporządkowania i poklasyfikowania poglądów Ossowskiej (z uwzględnieniem ich genezy) w odniesieniu do koncepcji socjologii moralności. W sumie recenzowane studium socjologiczne jest bardzo interesujące, bogate w tezy i hipotezy, a także materiały do dalszych przemyśleń i badań. Poprzez zrealizowanie programu nauki o moralności Ossowska zaprojektowała socjologię moralności jako jeden z działów tej nauki – nauki, która stała się ostatecznie autonomiczną dyscypliną socjologiczną.

Szczególnie istotny z dzisiejszego punktu widzenia jest neopozytywistyczny paradygmat uprawiania socjologii moralności. Czy jego moc nie wyczerpała się? Czy nie należy poszukiwać nowych paradygmatów (biorąc pod uwagę na przykład propozycje nowego paradygmatu sformułowane przez Annę Pawełczyńską bądź Adama Podgóreckiego, bądź też koncepcję socjologii moralnej Patricka Pharo)? Czy proponowany przez niektórych socjologów „zwrot ku filozofii", który jest reakcją na socjologię w wersji pozytywistycznej, nie doprowadzi do uwikłania socjologii w różnorakie konteksty filozoficzne i wyjścia poza nałożone na nią ograniczenia nauki wolnej od wartościowania? Pytania można by mnożyć. Recenzowana książka jest ważnym wkładem do wiedzy z zakresu socjo-

[6] Obok prac, do których nawiązuje Misztal, zob. też: P. C z a r n e c k i, *Marii Ossowskiej nauka o moralności*, Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Warszawie, Warszawa 2005; J. D u d e k, *Marii Ossowskiej ujęcie osoby, osobowości i godności*, w: *Szkice o godności człowieka*, red. M. Piechowiak, T. Turowski, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2012, s. 117-130; K. K i c i ń s k i, hasło „Maria Ossowska", w: *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, red. J. Mariański, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2015, s. 524-532; J. M a r i a ń s k i, *Socjologia moralności. Wprowadzenie i bibliografia prac polskich 1946-1982*, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986; t e n ż e, *Socjologia moralności w opinii wybranych środowisk katolickich*, „Zeszyty Naukowe KUL" 2016, nr 2 s. 23-45; R. M a s a r c z y k, *Granice relatywizmu w filozofii moralności Marii Ossowskiej*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2008; „Principia. Pismo koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej" 2006, nr 45-46, s. 5-198; I. L a z a r i - P a w ł o w s k a, *Maria Ossowska jako badacz moralności. Człowiek i dzieło*, w: taż, *Etyka. Pisma wybrane*, red. P.J. Smoczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 431-448; H. J a n k o w s k i, *Społeczna funkcja twórczości etycznej prof. Ossowskiej*, „Etyka" 1(1966), s. 137-143; J. M a j k a, *Próba socjologii moralności*, „Zeszyty Naukowe KUL" 1958, nr 3, s. 97-100.

logii moralności. Jeżeli nawet dziedzina ta nie została w dziele Ossowskiej ostatecznie ukonstytuowana, to z pewnością stworzono dla niej jako odrębnej dyscypliny naukowej niepodważalne podstawy, co gwarantowało jej dalszy rozwój. Książka Wojciecha Misztala ukazuje Ossowską jako wybitnego klasyka polskiej socjologii moralności.

Na koniec warto przywołać zamieszczoną na czwartej stronie okładki omawianej pracy opinię Wojciecha Pawlika, jej recenzenta, który napisał: „Książka Wojciecha Misztala poświęcona jest krytycznemu omówieniu i analizie poglądów jednej z najważniejszych postaci polskiej humanistyki i nauk społecznych XX w., jaką bez wątpienia była Maria Ossowska. Dorobek pisarski tej intelektualistki, twórczyni podstaw naukowego badania zjawisk moralnych, jej oddziaływanie na polską socjologię i nauki humanistyczne – a wciąż żyją jej uczniowie i kontynuatorzy, choć sama Ossowska zmarła w 1974 r. – od dawna zasługują na wnikliwe studium i całościową analizę. Dobrze zatem się stało, że wreszcie otrzymujemy taką kompletną i kompetentną biografię intelektualną, potrzebną środowisku akademickiemu, ale również – dzięki przystępnej formie – mającą szansę dotrzeć do szerszego kręgu odbiorców".

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 319-322

Wojciech OLSZAK

ODWIECZNY PROBLEM CZŁOWIEKA

Wojciech Załuski, filozof moralności, polityki i prawa, w swojej książce *Przeciw rozpaczy*[1] poszukuje racjonalnego wytłumaczenia egzystencjalnego napięcia między pięknem życia a jego kruchością. Analizuje tę kwestię na przykładzie etyki. Jej historia okazała się bogata w przykłady wskazujące, że problem ten istnieje w świadomości człowieka od początku jego istnienia i nie ulega dezaktualizacji także w czasach nam współczesnych. Ludzie nadal borykają się z dramatem własnej przygodności i na różne sposoby próbują sobie z nim radzić. Zdaniem autora książki dla człowieka żyjącego w perspektywie śmierci najbardziej adekwatną odpowiedzią na ten problem jest propozycja, którą daje chrześcijaństwo.

Klimat rozważań Załuskiego najlepiej ujmują cytowane przez niego słowa Gilberta K. Chestertona odnoszące się do poematu Homera: „Mógłby on z powodzeniem być nie tylko pierwszym, ale i ostatnim słowem, które człowiek miał do powodzenia o swoim śmiertelnym losie, widzianym z punktu widzenia śmiertelnika. Jeśli świat spoganieje i zginie, ostatni żyjący człowiek postąpi słusznie, jeśli zacytuje *Iliadę* i umrze"[2] (s. 119).

W rozdziale pierwszym recenzowanej tu książki autor przedstawia refleksję nad życiem człowieka w świecie starożytnych Greków w czasach Homera. Homer w *Iliadzie*[3] ukazuje obraz człowieka, który zanurzony w świecie, nie zdaje sobie sprawy ze swej inności. Żyje w harmonii z otaczającą go przyrodą, w której śmierć jest czymś naturalnym i niebudzącym grozy. Dostrzeżenie przez człowieka własnej odrębności od świata spowodowało zachwianie tej równowagi. Ludzie uświadomili sobie, że w chwili śmierci bezpowrotnie rozstaną się ze światem, który jednak będzie trwał nadal. Bogowie z Olimpu nie wspierali człowieka w jego egzystencjalnej walce, a niekiedy nawet utrudniali mu życie, zazdroszcząc okruchów ziemskiego szczęścia. Kosmiczna sprawiedliwość również wydawała się zawodna, złych ludzi bowiem dosięgała kara, ale dobrych nie spotykała nagroda. Załuski zauważa jednak, że z *Iliady* wyłania się także inna wizja świata, wizja dostrzeżona przez egzystencjalistów –

[1] Wojciech Z a ł u s k i, *Przeciw rozpaczy. O tragicznej wizji świata i sposobach jej przezwyciężania*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, ss. 275.

[2] G.K. C h e s t e r to n, *Wiekuisty człowiek*, tłum. M. Sobolewska, Fronda–Apostolicum, Warszawa–Ząbki 2004, s. 119.

[3] Zob. H o m e r, *Iliada*, tłum. I. Wieniawski, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984.

zakłada ona, iż ludzkie życie może być piękne i bywa takie jedynie w sensie pozamoralnym, a płynące z niego szczęście gaśnie w momencie śmierci człowieka, wobec której świat pozostaje obojętny. Między powyższymi wizjami sytuuje się dionizyjsko-tragiczna myśl Friedricha Nietzschego, który starał się wykazać, że życie starożytnych Greków było piękne, ale realizacja szczęścia napotykała na istotne przeszkody.

W rozdziale drugim Załuski przedstawia postawy człowieka wobec tragiczności świata, stanowiące odpowiedzi na zarysowane wcześniej wizje. Odpowiedzią na pierwszą z nich jest homerycka afirmacja ludzkiego życia, podkreślanie jego piękna mimo nieuchronnego kresu, który stanowi jego horyzont. Wyrazem takiej afirmacji może być heroiczna postawa wojownika, który chcąc zapewnić sobie nieśmiertelność w obliczu śmierci fizycznej, musi wykazać się niezłomnym męstwem, by dzięki temu zapamiętali go potomni. Inna jest postawa cnotliwego męża, wyrażająca się w prowadzeniu życia przemyślanego, roztropnego, w sprawowaniu kontroli nad swoim postępowaniem oraz zachowaniu cierpliwości i wytrwałości. Próba połączenia tych dwóch radykalnych postaw prowadzi jednak – jak pisze Załuski – do wewnętrznej dysharmonii będącej skutkiem konfliktu wartości odpowiadających z jednej strony modelowi doskonałego wojownika, z drugiej zaś człowieka cnotliwego. Inną postawą, która rozświetla mroki homeryckiej wizji świata i przezwycięża konieczność stosowania przemocy dla zapewnienia sobie nieśmiertelności, jest postawa ojca rodziny, czyli człowieka, który czerpiąc siłę z miłości do swoich bliskich i troski o ich życie, w obliczu cierpienia i śmiertelnego zagrożenia potrafi okazać miłosierdzie nawet wrogowi. Załuski przywołuje stwierdzenie Adama Krokiewicza, że doskonałą odpowiedzią na tragizm ludzkiego losu jest postawa łącząca postępowanie zgodne z zasadą silniejszego, która zobowiązuje jednostkę słabszą do czci i szacunku wobec jednostki silniejszej i odważniejszej, oraz zasadą skruszonego serca, która nakazuje jednostce silniejszej okazanie łaski jednostce okazującej skruchę (por. s. 58).

Odpowiedzi na drugi – egzystencjalistyczny – wariant tragicznej wizji świata są dwojakiego rodzaju. Pierwszą wyraża postawa człowieka, który w obliczu nieuchronnego końca swojego życia odważnie i z pełną świadomością patrzy śmierci w oczy; drugą – postawa kogoś, kto odsuwa od siebie świadomość śmierci i wiedzie życie skoncentrowane na teraźniejszości, pozbawione refleksji nad śmiercią i nad ewentualną możliwością kontynuowania go poza doczesnością. Człowiek staje zatem wobec swego rodzaju wyboru między życiem autentycznym, w którym podmiot wyraźnie odróżnia dobro od zła i świadomie opowiada się po jednej lub drugiej stronie, a życiem nieautentycznym, w którym podmiot całkowicie i w sposób dobrowolny rezygnuje z tego rodzaju refleksji nad światem.

W Nietzscheańskiej wizji odpowiedzią na tragizm życia nie jest ucieczka od rzeczywistości, lecz zmierzenie się z nią za pomocą krzywego zwierciadła, jakim jest sztuka, albo też traktowanie świata jako dzieła sztuki, majestatycznego i nieczułego na problemy ludzkiej egzystencji.

Kolejny, trzeci rozdział pracy Załuskiego poświęcony został omówieniu hedonizmu aksjologicznego, który głosi, że najwyższym dobrem człowieka jest przyjemność. Autor, wyróżniając dwie formy hedonizmu: skrajną i umiarkowaną, skupia się na tej ostatniej. Istotą hedonizmu umiarkowanego jest dążenie do osiągnięcia stanu ciała i ducha wolnego od cierpienia, stanowi on zatem sztukę życia polegającą na unikaniu cierpienia. Hedonizm skrajny natomiast postuluje dążenie do maksymalizacji przyjemności cielesnej. Jako przy-

kład hedonizmu umiarkowanego Załuski przywołuje myśl Epikura, zgodnie z którą człowiek osiąga trwały stan szczęścia dzięki zrozumieniu praw przyrody, sam bowiem jest jej częścią.

Rozdział czwarty zawiera analizę postawy obojętności postulowanej w myśli stoickiej w konfrontacji z epikureizmem. Wypracowanie tej obojętności w patrzeniu na świat pozwalało człowiekowi na uwolnienie się od jego pokus i skupienie na niezależnym od niego dobru moralnym, które swą wartością przewyższa świat zewnętrzny i pozwala na uniezależnienie się od przykrej dla człowieka perspektywy przemijania i rozstania się ze światem.

W rozdziale piątym autor, konfrontując buddyzm ze stoicyzmem, podejmuje namysł nad buddyjską postawą wyrzeczenia, polegającą na odizolowaniu się od własnego „ja" i świata otaczającego człowieka. Przyjęcie takiej postawy pozwala uniknąć cierpienia subiektywnego, związanego z brakiem realizacji pragnień w życiu wewnętrznym, oraz cierpienia obiektywnego, będącego skutkiem pożądania zewnętrznych przedmiotów, a tym samym stwarza szansę wyzwolenia się od świata, który jest zły i bolesny. Zgodnie z koncepcją stoików natomiast wyrzeczenie w wymiarze wewnętrznym i zewnętrznym ma prowadzić do osiągnięcia najwyższego dobra, jakim jest moralne szczęście.

Proponowane przez stoicyzm i epikureizm sposoby radzenia sobie z tragicznością życia Załuski w szóstym, ostatnim rozdziale książki zestawia z postawą eschatologicznej nadziei chrześcijańskiej. Wskazuje na egzystencjalne warunki otwarcia się na chrześcijańską wiarę. W tym kontekście nawiązuje do stanowiska naturalizmu, ukazującego świat jako ewolucję życia, które pozbawione jest celu i ulega ciągłej zmianie, a także nauki, która próbuje wyjaśnić genezę religii pozbawionej prawdziwego Boga. Zdaniem autora nadzieja chrześcijańska polega na uświadomieniu sobie, że jest się tylko przechodniem na Ziemi, a ostateczny cel człowieka stanowi przejście z tego świata do życia wiecznego. Sam proces uświadamiania sobie istnienia rzeczywistości ponadnaturalnej polega na przeżywaniu doświadczeń, które ujawniają istnienie prawdziwej ojczyzny życia, jaką jest Niebo. Odkrycie tej rzeczywistości pozwala człowiekowi patrzeć na świat i na samego siebie przez pryzmat akceptacji życia w całości – z jego radościami, pięknem, smutkiem i cierpieniem, a jednocześnie nie poprzestawać na nich i w tym sensie nie ulegać tragicznej wizji świata.

Zdaniem Załuskiego tylko heroiczna afirmacja rzeczywistości oparta na chrześcijańskiej nadziei może być praktyczną drogą przezwyciężenia tragicznej wizji życia jako bezsensu w obliczu śmierci. Rozwiązanie to stanowi swego rodzaju intelektualny kompromis, który tworzy pomost między światem egzystencjalnego niepokoju a światem pewnej nadziei. W dalszej części rozdziału autor przechodzi od analizy kolejnych stanowisk dotyczących kruchości życia do eschatologii chrześcijańskiej, która rzuca nowe światło na ludzką kondycję i sens egzystencji.

Każdy z przedstawionych w książce sposobów przezwyciężania tragicznej wizji świata polega na osiąganiu szczęścia poprzez wyzwolenie od cierpienia, a większość z nich jako drogę do tego stanu wskazuje odizolowanie się od świata i jego problemów za pomocą różnych technik intelektualnych. Nawet mierzenie się z ludzką egzystencją w sposób całkowicie świadomy, jak w myśli Nietzschego, nie uwalnia jednak od cierpienia. Droga chrześcijańskiej nadziei natomiast nie jest ucieczką od świata, lecz jego akceptacją. Oznacza ona również akceptację cierpienia.

Motyw graficzny wykorzystany na okładce książki *Przeciw rozpaczy* nasuwa myśl o dramacie człowieka wypędzonego z biblijnego Edenu. Opuściwszy go,

zaczął on postrzegać świat jedynie przez pryzmat doczesności, w sposób mniej lub bardziej powierzchowny, co przysłoniło mu nadzieję ponownego zamieszkania w utraconym raju.

W zamieszczonej w publikacji bibliografii wyszczególnione zostały publikacje zawierające interpretacje przeżyć ludzi sztuki, religii, nauki oraz bohaterów literatury pięknej. Oparcie rozważań na różnorodnej i wszechstronnej literaturze umożliwiło autorowi przedstawienie najbardziej jego zdaniem racjonalnego wyjaśnienia problemu tragiczności świata i wskazanie kluczowych sposobów radzenia sobie z nim.

Wydaje się jednak, że studium Załuskiego wymaga dopełnienia. Autor zatrzymał się bowiem na psychologicznych aspektach doświadczeń, które prowadzą człowieka do chrześcijańskiej nadziei. Nie podjął jednak próby ukazania, dokąd owa nadzieja ostatecznie prowadzi. Przeżycia psychiczne, o których pisze, pozwalają człowiekowi spojrzeć na świat nadnaturalny w perspektywie chrześcijańskiej, ale to przecież nie koniec. Przeżycia te niejednokrotnie związane są z doznawaniem cierpienia, a człowiek, który wytrwa w zmaganiu z cierpieniem, może przeżyć duchową (psychiczną) śmierć, która doprowadzi go do duchowego zmartwychwstania, otworzy przed nim świat chrześcijańskiej wiary w jedynego Boga, który jest doskonałą miłością. Z kolei wiara pozwala łączyć w ludzkiej świadomości świat życia codziennego z perspektywą życia wiecznego. Dzięki doświadczeniu stanu Nieba nie po śmierci fizycznej, ale już na ziemi, tragiczna wizja świata zostaje przezwyciężona miłością i pokojem, który może dać tylko prawdziwy Bóg, a nieuchronny kres życia nie budzi już lęku.

Zaletą książki jest sposób, w jaki autor przedstawia zagadnienie tragicznej wizji świata i sposobu jej przezwyciężania. Wszechstronna wiedza w zakresie filozofii, religii i literatury pozwoliła mu zebrać rozmaite idee w celu przedstawienia tak trudno uchwytnego aspektu naszego życia, jakim jest codzienne, egzystencjalne zmaganie się z faktem nieuchronnej śmierci, własnej lub kogoś, na kim nam zależy. Przykłady ilustrujące podjęty przez Załuskiego problem i cytaty z dzieł myślicieli, którzy tematem tym się zajmowali, niewątpliwie wzmacniają wartość analiz. Książka napisana została przystępnym językiem, dzięki czemu jej treści może uchwycić nawet osoba nieposługująca się terminologią filozoficzną, ale pragnąca porównać własne przemyślenia ze stanowiskami teoretycznymi. Ostatecznie przecież każdy z nas musi zmierzyć się z problemem nietrwałości życia.

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 323-327

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Clemens Sedmak, *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji*, tłum. D. Chabrajska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2018, ss. 322.

Książka Clemensa Sedmaka stanowi próbę rekonstrukcji teologicznych ram społecznego nauczania papieża Franciszka. Zadanie, które podejmuje autor, jest o tyle trudne, że w przypadku obecnego Papieża myśl społeczna nie stanowi „wydzielonego" sektora magisterium, a przenika wszystkie ogłaszane przez Franciszka dokumenty oraz Papieskie wypowiedzi publiczne, stanowiąc niejako myślową oś tego pontyfikatu. Centralne pojęcie nauczania Franciszka, „Kościół ubogi", stało się wyzwaniem intelektualnym dzisiejszych czasów i chociaż bywa przyjmowane entuzjastycznie, znajduje również wielu krytyków – także wśród myślicieli katolickich, którzy z dużą satysfakcją pisali o osiągnięciach myśli społecznej poprzedników obecnego Papieża. Należą do nich przede wszystkim przedstawiciele środowiska Instytutu Actona w Stanach Zjednoczonych, którzy wielokrotnie wskazywali na ekonomiczne i teologiczne błędy w nauczaniu Franciszka.

Sedmak nie wkracza jednak w dyskusje toczące się wokół Papieskiego nauczania. Podejmuje natomiast próbę z jednej strony „wmyślenia się" w jego treść i ukazania jego teologicznych fundamentów oraz zakorzenienia w tekstach myślicieli chrześcijańskich różnych epok, z drugiej zaś rekonstrukcji oryginalnego wkładu Franciszka w teologię i przedstawienia jego postawy spajania w jedno myśli i czynu.

We wprowadzeniu do książki autor nawiązuje do wydarzenia z początku pontyfikatu Franciszka – do jego gestu czułości wobec cierpiącego na neurofibromatozę Vinicia Rivy, gestu spontanicznego i głęboko ludzkiego, który stanowił zarazem akt nauczania, dokonał się bowiem publicznie, podczas audiencji generalnej. Ów gest, jak pisze Sedmak, niczym klamra, spina całe nauczanie Franciszka. Pojęcia, które symbolicznie je ujmują, to: „Kościół ubogich", „Kościół ubogi", „Kościół ogołocony", „Kościół poturbowany", „Kościół o drzwiach otwartych" „Kościół wychodzący na peryferie", „Kościół teocentryczny" i „Kościół kenotyczny", przy czym najbardziej interesująca wydaje się zależność między pierwszymi dwoma spośród tych określeń.

Sedmak stawia przede wszystkim pytanie o epistemologiczne konsekwencje nauczania Franciszka o Kościele ubogich. Czy zmieni ono praktyki poznawcze, tak w łonie samego Kościoła, jak i w teologii? Czy położenie akcentu na praktykę słuchania, wsłuchiwania się, doprowadzi do odnowy? Zastanawia się, czy teologia powinna wchodzić w dialog z dyscyplinami nieteologicznymi, a także rozważać typy doświadczenia inne niż doświadczenie religijne. Rozważa sens pojęć „ortodoksja" i „ortodoksyjność", które związane są z prawdą rozumianą jako wartość idealna i cel poznawczy, a zatem również z rozumieniem prawdy i kwestią zaangażowania na jej rzecz.

Praca Sedmaka obejmuje pięć rozdziałów. Pierwszy, zatytułowany „Radość Ewangelii", proponuje lekturę adhortacji *Evangelii gaudium* papieża Franciszka jako zachętę do podejmowania nowych praktyk poznawczych. Sedmak ukazuje, że kategoria radości stanowi pewien motyw epistemologiczny: radość jest odpowiedzią na miłość, Papież wzywa do nowej kultury radości i zachęca do otwartości na nowe praktyki poznawcze, które należy postrzegać w świetle faktu Bożej kreatywności. Autor wskazuje przy tym na napięcie rysujące się między ortodoksyjnością a kreatywnością, na niebezpieczeństwo „sytości duchowej", przed którym nieustannie staje Kościół, oraz na potrzebę spotkania i przyjaźni, są to bowiem kategorie fundujące Kościół ubogich. Charakteryzuje również ortodoksję jako dynamiczną i żywą, a zarazem jako postawę pokory i misyjności, otwartą na zdrowy pluralizm. Podkreśla, że ortodoksja jest „bolesna" (s. 77).

W rozdziale drugim, „Ewangelia radości: ortodoksja, czyli postawa ucznia", Sedmak analizuje postawę Jezusa, która pozwalała Mu budować Kościół ubogich, jak również praktyki poznawcze, do których Jezus wzywał i których rzecznikiem okazywał się w Ewangeliach. Tłem tych rozważań są ewangeliczny opis Przemienienia Pańskiego i nocna wizyta Nikodema. Wśród zagadnień podjętych przez autora na szczególną uwagę zasługują: koncepcja ekonomii, jaką można odnaleźć w Biblii, napięcie między tekstem biblijnym a posłannictwem ucznia oraz potrzeba formułowania sądów normatywnych w kwestiach dotyczących grzechu strukturalnego, niesprawiedliwości i wyzysku, a także niejednorodność pojęcia ubóstwa i potrzeba duchowej otwartości w poszukiwaniu sensu. Sedmak wskazuje, że Jezus zachęca do pojmowania ortodoksji jako przyjęcia drogi ucznia. Postawa ta równoznaczna jest z nowym sposobem poznawania i rozumienia świata.

W rozdziale trzecim, „Ubóstwo i zranienie wiedzą", przedstawiona została analiza doświadczenia ubóstwa, w tym także ubóstwa jako sytuacji poznawczej. Pada prowokacyjne pytanie, czy doświadczenie ubóstwa stanowi źródło uprzywilejowania poznawczego lub moralnego. Autor porusza zagadnienia: teorii sprawiedliwości, współodczuwania, poznania, które dokonuje się w osobistym akcie, poznania bolesnego oraz kruchości jako kondycji bytowej człowieka i ontycznie ugruntowanej ludzkiej podatności na zranienie. Ubóstwo – pisze Sedmak – każe człowiekowi stawiać pytanie o swoją tożsamość, ubóstwo materialne jest bowiem ubóstwem tożsamości. Brak posiadania rzeczy nie oznacza po prostu, że nie mamy pewnych przedmiotów, ale że zostaliśmy pozbawieni historii i wspomnień, które są w posiadane rzeczy wpisane.

Rozdział czwarty, „Kościół ubogich" (którego fragmenty publikujemy w niniejszym tomie) zawiera analizę pojęcia Kościoła ubogich w teologii chrze-

ścijańskiej i zmierza do rekonstrukcji teologicznych podstaw interpretacji ubóstwa. Pojawia się w nim również pytanie, czy teorię dóbr, którą odnajdujemy w dokumentach tradycji społecznego nauczania Kościoła, można odnieść także do dóbr poznawczych.

W rozdziale piątym, „Ortodoksja w nowym kluczu. Wiara w praktyce", Sedmak podejmuje wieloaspektową analizę pojęcia ortodoksji (rozważania na temat ortodoksji propozycjonalnej, instytucjonalnej i egzystencjalnej oraz ortodoksji pielgrzymów), a także próbę ukazania ortodoksji „przemieniającej się", która charakteryzuje Kościół ubogich i której ośrodkiem jest pytanie: Co oznacza „kochać Boga"? Do pytania tego autor odnosi się w zakończeniu książki („O umiłowaniu Boga").

Książkę Clemensa Sedmaka polecamy teologom, filozofom i kulturoznawcom. Obok analizy nauczania obecnego Papieża przedstawia ona również zarys dyskusji teologicznych i filozoficznych dotyczących filozofii społecznej i społecznego nauczania Kościoła. Autor z jednej strony sięga do myśli klasyków filozofii: św. Tomasza z Akwinu i św. Augustyna, Johna Rawlsa czy Alasdaira McIntyre'a, z drugiej zaś ukazuje szeroką panoramę współczesnych dociekań teologicznych. Książka uświadamia czytelnikowi, jak dynamicznie w świecie anglosaskim rozwija się dziś teologia, nierzadko wkraczając przy tym w badania interdyscyplinarne.

M.Ch.

Józef Czechowicz, Poemat o mieście Lublinie. Józef Łobodowski, Ballada lubelska, wstęp i oprac. Jarosław Cymerman, Wschodnia Fundacja Kultury „Akcent", seria „Biblioteka Siedemsetlecia", Lublin 2017, ss. 101.

Dla upamiętnienia siedemsetnej rocznicy nadania Lublinowi praw miejskich Wschodnia Fundacja Kultury „Akcent" oraz redakcja kwartalnika „Akcent" publikują serię wydawniczą „Biblioteka Siedemsetlecia", „na którą – czytamy na okładce tomu – składają się książki ukazujące historyczne i współczesne znaczenie Lublina, jego kultury i wielonarodowych tradycji pogranicza Wschodu i Zachodu". Taki też charakter ma anonsowana publikacja, zawierająca najważniejsze teksty poetyckie poświęcone Lublinowi. Teksty te odsłaniają nieco zapomniane już dziś oblicze miasta, w którym ukazują się zarówno „Akcent", jak i „Ethos": Lublina nieco tajemniczego, melancholijnego, a przy tym „kameralnego", którego szczególny klimat wyrasta z jego historii.

Autor wstępu do książki, Jarosław Cymerman, pisze: „*Poemat o mieście Lublinie* Józefa Czechowicza i *Ballada lubelska* Józefa Łobodowskiego to teksty, które czytane razem zaczynają się nawzajem oświetlać, stają się rodzajem zwierciadeł tłumaczących poszczególne obrazy i idee prezentowane przez poetów" (s. 6). Oba utwory łączy perspektywa spojrzenia na Lublin. „Wydaje się nawet, że jest ona […] ważniejsza niż sam obraz miasta. […] Obydwa teksty zanurzone są w przeszłości , w jej imię obraz miasta ulega przekształceniom. Lublin staje się punktem wyjścia i punktem docelowym, przestrzenią, w której to, co subiektywne, rzutowane jest na to, co obiektywne. Miejscem,

gdzie – przynajmniej na chwilę – czas przestaje płynąć […] albo się dopełnia. […] W tekstach Czechowicza i Łobodowskiego na topografię miasta nałożona zostaje siatka kulturowych odniesień i osobistych wspomnień" (s. 6-10). Topografia miasta staje się dla każdego z poetów punktem wyjścia wyobraźni poetyckiej, zmierzającej ku rekonstrukcji swoistej mitologii miasta. W obu utworach powraca metaforyka mgły, wędrówki, samotności, apokalipsy, Zagłady i upadku. Oba powstały z dala od Lublina. Czechowicz ukończył *Poemat o mieście Lublinie* w roku 1934, kilka miesięcy po swoim wyjeździe z Lublina do Warszawy. *Balladę lubelską* napisał Łobodowski w roku 1964, przebywając na emigracji w Hiszpanii. Wszystko, co Czechowicz przeczuwał, Łobodowski rozumiał i opisywał – podsumowuje Cymerman (por. s. 19).

O niezwykłym charakterze anonsowanej książki stanowi także jej układ graficzny. Oba utwory zostały wydrukowane „równolegle": na stronach parzystych czytamy *Poemat o mieście Lublinie*, na nieparzystych wydrukowano *Balladę lubelską*. W ten sposób Czechowiczowskie „Na wieży furgotał blaszany kogucik" (s. 20) dopełnione zostaje słowami Łobodowskiego „Ponad łąkami zmierzchy zapadały sine" (s. 21). Utworom poetyckim towarzyszą nastrojowe, czarno-białe fotografie dawnego Lublina, tworzące wizerunek miasta, w którym Czechowicz spędził większość swojego życia. Zdjęcia te – jak czytamy w „Komentarzu edytorskim" – były własnością poety, a dziś przechowywane są w jego muzeum w Lublinie (por. s. 88).

Warto zwrócić uwagę również na doskonałą stronę edytorską książki. Składa się na nią nie tylko wspominany już „Komentarz…", do tomu włączono bowiem także niezwykle bogate przypisy do poszczególnych fragmentów obu utworów.

Publikację polecamy nie tylko literaturoznawcom i kulturoznawcom, ale przede wszystkim mieszkańcom Lublina pragnącym lepiej poznać klimat swojego miasta.

D.Ch.

Linie światła. Wybór wierszy współczesnych poetów lubelskich w tłumaczeniach na języki obce, red. i posłowie Jarosław Wach, Wschodnia Fundacja Kultury „Akcent", seria „Biblioteka Siedemsetlecia", Lublin 2017, ss. 411.

Kolejny tom opublikowany w serii „Biblioteka Siedemsetlecia" zawiera przekłady wybranych wierszy poetów związanych z Lublinem: Anny Marii Goławskiej, Marka Danielkiewicza, Magdaleny Jankowskiej, Waldemara Michalskiego, Wacława Oszajcy i Bohdana Zadury, na sześć języków obcych (angielski, niemiecki, francuski, litewski, węgierski i ukraiński).

W posłowiu do antologii Jarosław Wach pisze: „Światło to życie. I taka jest zebrana w tym tomie liryka – zogniskowana na życiu. Są to wiersze sześciu poetów. Na pierwszy rzut oka niewiele ich łączy. […] inaczej posługują się słowem, inaczej formułują myśli i opracowują literackie tworzywo. […] Jeśli jednak spojrzeć z pewnego oddalenia, te odrębnie brzmiące głosy zestrajają się w jedną opowieść" (s. 389). Utwory lubelskich poetów zakorzenione są

w życiowym konkrecie, w tym co przyziemne i zwyczajne, z tej ogólności i zwyczajności wydobywają jednak „coś, co świadczy o wyjątkowości ludzkiego losu; w najmniejszym drobiazgu, niepozornym szczególe odsłaniają istotny kawałek wiedzy o życiu" (s. 390). Poezja ta realizuje podstawową funkcję sztuki: odsłanianie tego, co zakryte, i umożliwianie poznania, w tym poznania sensu. Jest to jednak poezja, na której określenie można by posłużyć się przymiotnikiem „skromna". Wiersze nie mają charakteru dydaktycznego. „Od pouczania [poeci] wolą podawanie w wątpliwość" (s. 391) – pisze Wach. W prezentowanych w tomie utworach nieobecne są uniwersalistyczne syntezy czy podsumowania, poezję tę cechuje raczej wgląd niż ogląd, cząstkowość ujęcia, lecz na tej właśnie drodze, nieustannie dokonuje się w niej „proces nadawania sensu […] egzystencji" (s. 393). U podłoża tego procesu leżą „ciągle ponawiane akty poznawcze, poszerzanie i reinterpretowanie wiedzy o samym sobie i świecie, porządkowanie doświadczeń i przeżyć" (tamże). Na plan pierwszy w wierszach wysuwają się motywy: przeszłości, wojny, zakorzenienia, starości, ubóstwa, granicy, grzechu, miłości i podróży.

Niepodważalną zaletą publikacji jest jej wielojęzyczność. Lublin, miasto pogranicza, przyciągające dziś licznych obcokrajowców zza wschodniej granicy, ale również z Europy Zachodniej, ma dzięki tej antologii możliwość ukazania także swojej kultury literackiej i jej korzeni – wierszom towarzyszą bogate biogramy ich twórców, szkicujące niezwykle szeroki horyzont, w jakim uprawiana jest w naszym regionie poezja.

Tom polecamy miłośnikom poezji współczesnej, przede wszystkim poszukującym refleksji, których źródłem jest codzienność i podstawowe ludzkie doświadczenie zanurzenia w życiu a zarazem kruchości tego życia.

D.Ch.

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 329-332

Paweł GRAD

ZROZUMIEĆ REWOLUCJĘ
Międzynarodowa konferencja naukowa „The Russian Revolution and the History of Ideas" PAN, Warszawa, 8-10 XI 2017

Nauki społeczne i filozofia obumierają, jeśli całkowicie pozbawi się je związku z polityką i społeczną pamięcią historyczną. Zapewne również polityka i pamięć historyczna tracą, jeśli nie dysponują możliwością powołania się na rozpoznania tych nauk. Mimo to rytm rocznic historycznych nie jest rytmem, w jakim pracuje badacz wydarzeń politycznych. Dlatego też konferencja „The Russian Revolution and the History of Ideas" [„Rewolucja rosyjska i historia idei"], która odbyła się w dniach 8-10 listopada 2017 roku w Warszawie w związku z setną rocznicą rewolucji październikowej, nie była formą upamiętnienia wydarzeń roku 1917. Towarzyszyło jej przekonanie, że rewolucja bolszewicka – podobnie jak rewolucja francuska – stanowi raczej wydarzenie o znaczeniu dziejowym, a zatem, że niezależnie od potrzeby politycznego celebrowania jej kolejnej rocznicy, czy też braku takiej potrzeby, określa w jakiś sposób całą następującą po niej epokę.

Sposób, w jaki rewolucja bolszewicka określiła porządek społeczny i polityczny, ale także kulturowy i filozoficzny współczesności, jest bardzo złożony. Dla organizatorów konferencji, związanych z Instytutem Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, szczególne znaczenie miał fakt, że problem rewolucji i rewolucyjnej zmiany społecznej oraz zagadnienia przemocy i wolności znajdowały się w centrum zainteresowań humanistyki uprawianej w kręgu warszawskiej szkoły historii idei. Dla przedstawicieli tej szkoły (Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana, Jerzego Szackiego i Andrzeja Walickiego) zagadnienie rewolucji było zresztą nie tylko przedmiotem badań, ale również źródłem głębokich motywacji w pracy badawczej: formacyjne początki ich aktywności intelektualnej przypadły na lata, w których Polska boleśnie doświadczała jednego z licznych skutków triumfu komunizmu w Rosji. Co więcej, niektórzy członkowie szkoły zaangażowani byli w latach powojennych w „walkę rewolucyjną na odcinku nauki", by następnie – na różne, złożone sposoby – stać się krytykami rewolucji w ogóle, a swoich rewolucyjnych zaangażowań w szczególności.

Warszawska szkoła historii idei stanowi kluczowy składnik tradycji badawczych IFiS PAN, gdzie od kilku lat prof. Andrzej Gniazdowski (który wraz z prof. Sławomirem Mazurkiem zorganizował konferencję) kieruje projektem naukowym poświęconym badaniom nad dorobkiem tej szkoły i jego opracowaniem. Setna rocznica wybuchu rewolucji październikowej była więc naturalną okazją, by – z jednej strony – pochylić się nad tym dziejowym

wydarzeniem, z drugiej zaś – zastanowić się nad kluczową dla warszawskiej szkoły historii idei filozoficzno-polityczną problematyką rewolucji i radykalnej zmiany społecznej. Dodatkową okolicznością był fakt, że prace badawcze i edytorskie realizowane w ramach wspomnianego projektu zmierzały ku końcowi, a więc sama konferencja stanowiła dobrą okazję, aby podsumować uzyskane wyniki. Przedstawił je profesor Gniazdowski drugiego dnia konferencji, prezentując również pierwszy – poświęcony tematyce ideologii – numer nowo powołanego pisma „The Interlocutor: Journal of The Warsaw School of The History of Ideas".

Na trwającej trzy dni konferencji wystąpiło dwudziestu czterech panelistów, wśród których znaleźli się ważni przedstawiciele rosyjskiej filozofii i historii idei: profesorowie Władymir Kantor (z Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego), Siergiej Choruży (z Rosyjskiej Akademii Nauk), Inga Matveeva (z Rosyjskiego Państwowego Instytutu Sztuk Scenicznych) oraz Igor Evlampiev (z Państwowego Uniwersytetu w Sankt Petersburgu). Wśród gości konferencji pochodzących spoza Polski znaleźli się dr Natalia Danilkina (z Dutch Research School of Philosophy), dr Paraskevi Zacharia (z Radboud Universiteit w Nijmegen) oraz prof. Ludger Hagedorn (z Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu). Jak widać, reprezentacja badaczy pochodzących z Rosji i krajów byłego Związku Radzieckiego była liczna, co stanowiło też o bardzo interesującym charakterze obrad. Konfrontacja perspektyw: polskiej, rosyjskiej oraz (w mniejszym stopniu) zachodnioeuropejskiej, w spojrzeniu na fenomen i dziedzictwo rewolucji październikowej dała w efekcie ich pogłębiony i nieoczywisty obraz. Polskę reprezentowali profesorowie: Marcin Król (z Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego), Andrzej W. Nowak (z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza), Andrzej Leder (z IFiS PAN), Jacek Migasiński (z Instytutu Filozofii UW), Jan Krasicki (z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego), Andrzej Waśkiewicz (z Instytutu Socjologii UW), Andrzej Gniazdowski (IFiS PAN), Leszek Augustyn (z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego), Michał Bohun (z IF UJ), Sławomir Mazurek (z IFiS PAN), Janusz Dobieszewski (IF UW) oraz doktorzy: Dorota Jewdokimow (z Instytutu Kulturoznawstwa UAM), Katarzyna Kremplewska (IFiS PAN) i Marek Jedliński (IF UAM), a także mgr Bartosz Wójcik (z Instytutu Studiów Politycznych PAN).

Obrady podzielono na cztery sesje tematyczne, dotyczące odpowiednio: ogólnej teorii rewolucji („Anatomia rewolucji"), roli jednostki w tych wydarzeniach („Los i historia"), problematyce rewolucji w ujęciu badaczy polskich („Z polskiej perspektywy") oraz rewolucji bolszewickiej w aspekcie historiozoficznym („Historiozofia rewolucji rosyjskiej").

Co ciekawe, wśród badaczy rosyjskich wyraźnie zauważalna była tendencja do bardzo krytycznej oceny intelektualnego dziedzictwa rewolucji bolszewickiej. Już sam tytuł otwierającego konferencję wykładu Władymira Kantora „Rewolucja jako sen rozumu: totalne poniżenie idei" zawierał tezę, którą autor starał się zilustrować zarówno na poziomie filozoficznym (przez krytykę nihlizmu rozumianego jako przekonanie o nieskończonej plastyczności ludzkiej natury i społeczeństwa), jak i historycznym (na przykład przez przytaczanie statystyk dotyczących strat petersburskiej profesury). Równie krytyczny w swojej opinii był Siergiej Choruży, który analizował rewolucję jako „kamień milowy historycznego upadku Rosji". W swojej ocenie Kantor nawiązywał do słynnej ryciny Goi: tytułowy „sen rozumu" to właśnie sen, w trakcie którego „budzą się demony". Ta interesująca metafora pozwala zarazem zrozumieć, że

rewolucja bolszewicka stanowi poniekąd podświadomość polityczną i intelektualną radykalnych ruchów nowoczesności – jako taka jest właśnie bardzo interesująca, nawet jeśli istnieją dobre racje, aby krytykować ją za „totalne poniżenie idei".

Nie wszyscy jednak badacze rosyjscy byli zainteresowani tak otwartą krytyką rewolucji. Inga Matveeva i Igor Evlampiev skupili się raczej na genealogicznych i porównawczych dociekaniach związanych z kontekstem powstania idei rewolucyjnych. Matveeva analizowała w tym celu pisarstwo Lwa Tołstoja, natomiast Evlampiev poszukiwał źródeł rosyjskiego anarchizmu i idei rewolucyjnych w późnej doktrynie religijnej Johanna G. Fichtego. Jakkolwiek w dyskusji podnoszono trudności związane z tego rodzaju przyczynowym wyjaśnieniem powstawania tychże idei, to sama próba strukturalnego porównania koncepcji rosyjskiego rewolucyjnego woluntaryzmu i zachodnioeuropejskiej filozofii woli pozwala lepiej ocenić „swoistość" rosyjskiej drogi do rewolucji. Ciekawy głos w debacie na ten temat stanowił też referat Sławomira Mazurka, który zajął się problemem wpływu przedrewolucyjnej myśli religijnej na obraz rewolucji bolszewickiej jako bezprecedensowego zła – wystąpienie to ukazało w pełniejszym świetle uwarunkowania krytycznego obrazu rewolucji rozwijanego przez rosyjską inteligencję religijną.

Polscy badacze – co interesujące – w większości wypadków nie byli zainteresowani oceną (choćby teoretyczno-polityczną lub filozoficzną) rewolucji bolszewickiej i skupiali się raczej na opisie i wyjaśnieniu teoretycznym tych jej elementów, które analizować można w kontekście ogólniejszej problematyki rewolucji i zmiany społecznej. W takim tonie utrzymane było wystąpienie Marcina Króla (przedstawione bezpośrednio po wykładzie Kantora). Referat Andrzeja W. Nowaka zawierał elementy intrygującej tezy, zgodnie z którą zanik pamięci o rewolucji październikowej związany jest z upadkiem myślenia uniwersalistycznego i charakterystycznych dlań „postępowych" idei praw człowieka, państwa dobrobytu oraz religii uniwersalnych. Wystąpienie Bartosza Wójcika o wpływie heglowskich lektur na myśl Lenina zmierzało do ukazania w pewnym stopniu prekursorskiego (w stosunku do późniejszego rozwoju marksizmu) charakteru poszukiwań intelektualnych przyszłego dyktatora.

Interesujących wniosków dostarczyły także rozważania nad stosunkiem członków warszawskiej szkoły historii idei do tradycji rewolucyjnej przedstawione przez Jacka Migasińskiego (w referacie „Ewolucja stanowiska Marleau-Ponty'ego wobec marksizmu jako bodziec do ewolucji poglądów polskich rewizjonistów"), Jana Karsickiego (w wystąpieniu dotyczącym poglądów Leszka Kołakowskiego) oraz Andrzeja Waśkiewicza (który mówił o myśli Jerzego Szackiego). Z dociekań tych można wysnuć wniosek, że formacja polskich „zawiedzionych" marksistów dużo szybciej niż podobni im marksistowscy intelektualiści na Zachodzie zrozumiała, iż koszty rewolucji socjalistycznej przewyższają jej dające się przewidzieć zyski, co podważa „humanistyczny" charakter przewrotu komunistycznego. Co ciekawe, polscy „rewizjoniści" (sami ci myśliciele nie uznawali tego Gomułkowskiego epitetu) zaakceptowali tę porażkę, godząc się na nieuchronnie antynomiczny charakter socjalistycznych ideałów. Ostatecznym punktem dojścia polskiego rewizjonizmu była rezygnacja z radykalizmu i sceptyckie zawieszenie „sądu politycznego" w obliczu nierozwiązywalnych konfliktów wartości w działaniu praktycznym. Wydaje się, że zarówno dla radykalnej inteligencji zachodniej, jak i dla inteligencji rosyjskiej rozwiązanie takie było dużo trudniejsze do zaakceptowania.

Artykuły powstałe w oparciu o niektóre z wystąpień zaprezentowanych podczas konferencji „The Russian Revolution

and the History of Ideas" zostaną opublikowane w drugim numerze czasopisma „Interlocutor". Czytelników zainteresowanych zapoznaniem się ze szczegółami tez uczestników konferencji zapraszamy do jego lektury.

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 333-337

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

ARTYSTA PORZUCA FILOZOFA
Mahler wobec Nietzschego*

Zaproszenie do wygłoszenia krótkiego wykładu przed wykonaniem *III Symfonii d-moll* Gustava Mahlera wywołało najpierw moje zdziwienie. Przecież muzyka sama siebie tłumaczy, jej logos dociera do nas bez słów i wywodów. Nadal jestem przekonany, że wspaniałe dzieło Mahlera nie potrzebuje komentarza, jest czytelne niezależnie od zawartych w nim treści programowych. Zaintrygował mnie natomiast fakt, że artysta w trakcie tworzenia tej symfonii przechodził od fascynacji do rozczarowania myślą Friedricha Nietzschego. Trzeba się zastanowić, czy oznacza to, że mamy do czynienia z osobliwym przypadkiem wkroczenia muzyki na teren filozofii. Czy wprowadzenie filozoficznego przekazu do treści symfonii dodaje myśleniu jakiejś nieoczekiwanej siły? Co mówi artysta filozofowi, kiedy go porzuca?

Pracując nad *III Symfonią d-moll* w latach 1895-1896, Mahler chciał początkowo opatrzyć ją tytułem *Fröliche Wisenschaft* (Wiedza radosna), zapożyczonym z książki Nietzschego[1]. Fascynował go głoszony przez filozofa witalizm, w swoim dziele pragnął zilustrować obecną w naturze i człowieku potęgę życia, dlatego też sądził, że Nietzscheański tytuł wyraża jego własne emocje i myśli. Im głębiej jednak wczytywał się w *Wiedzę radosną*, tym bardziej stawała mu się obca. Nie mógł zaakceptować odrzucenia współczucia. W rezultacie *III Symfonia d-moll* zbudowana została na napięciu między uwodzicielskim urokiem witalistycznej woli mocy a czułością dla cierpiących i poniżonych istnień. W pracy nad nią towarzyszyła Mahlerowi poetycka modlitwa: „Vater sieh an die Wunden mein! Kein Wesen lass verloren sein!" (Ojcze popatrz na moje rany! Żadnej istocie nie daj zginąć!)[2]. Czy świadomość z jednej strony wspaniałości natury, a z drugiej istnienia ran i śmierci nie rozsadza jedności dzieła? Czy jasność i mrok, radość i ból mogą ze sobą współistnieć? Przejmująca w swym ostatecznym artystycznym wyrazie symfonia Mahlera oddala się od muzycznej humoreski, nawiązującej do filozoficznych

---

* Tekst ten stanowi zapis wprowadzenia do koncertu, który odbył się 8 grudnia 2017 roku w Filharmonii Lubelskiej (Gustaw Mahler, *III Symfonia d-moll*, dyrygent Piotr Wajrak, wykonawcy: Orkiestra Symfoniczna Filharmonii Lubelskiej, Chór Żeński Lutnia Lubelska, Chór Chłopięcy Słowiki Lubelskie, Anna Lubańska – alt).

[1] Zob. F. N i e t z s c h e, *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

[2] A. v o n A r n i m, C. B r e n t a n o, *Des Knaben Wunderhorn*, Kohlhammer, Stuttgart 1979, t. 3, s. 190 (http://www.zeno.org/Literatur/M/Arnim,+Ludwig+Achim+von/Gedichte/Des+Knaben+Wunderhorn/Band+3/Erl%C3%B6sung).

idei Nietzschego, czym miała być w pierwotnym zamyśle. Genialny kompozytor czyni swą sztukę przestrzenią myślenia równie oryginalnego i odważnego, jak uprawiana z pasją refleksja Nietzschego. W swojej symfonii przywołuje filozofa, ale już nie mówi wyłącznie jego głosem. Spór z Nietzschem znajduje apogeum w czwartej i piątej części utworu – na głos solo i chór. Wokalna część czwarta nawet w swym określeniu zawiera odniesienie do Nietzschego: „Sehr langsam. Misterioso. Durchaus Nietzsche" (Bardzo powoli. Tajemniczo. Całkiem Nietzsche). Nietzscheańska *Pieśń po nocy*[3] wyraża ból istnienia i zarazem pragnienie przemienienia go w rozkosz. Jest ona pieśnią wewnętrznego rozdarcia. Piąta część, wykorzystująca motywy cyklu pieśni ludowych *Des Knaben Wunderhorn* (*Cudowny róg chłopca*[4]), jest radosną pieśnią sławiącą niebiańską szczęśliwość zbawionych. Sięgnięcie po język wiary pozwala przekroczyć immanencję pragnienia wieczności, przeżywaną w wymiarze biologicznym i psychicznym, nacechowanym antynomią bólu i rozkoszy.

Nietzsche pisze chaotycznie, a przynajmniej takie wrażenie sprawiają jego dzieła. Składają się z aforyzmów, notatek robionych jakby w pośpiechu czy gorączce, a schemat i gruba kreska nie zostawiają miejsca na analizy i rozróżnienia. *Wiedza radosna* puszy się, pretendując do dzieła oznajmiającego ostateczne, nieodwoływalne wtajemniczenie, ujęte w pięć ksiąg. Ramą tego nowego „pięcioksięgu" są dwa cykle poetyckie: książkę otwiera *Żart, chytrość i zemsta. Przygrywka rymowana*[5], a zamyka „Dodatek" – *Pieśni Księcia Lekkoducha*[6]. Obydwa cykle są żałośnie grafomańskie, ale zamierzona grafomania staje się wyrafinowaną sztuką. Nietzsche igra z formą, jest stylistycznym wywrotowcem. Burzy skostniałe formy myślenia, nie oszczędza żadnego z nawyków komunikacyjnych, jakby detonował laski dynamitu ukryte w szczelinach porośniętych mchem budowli. (Oczywiście próbuję go parodiować).

Dzisiaj lektura pism Nietzschego może nawet budzić śmiech, wystarczy zastosować do jego tekstów wynalezione przez niego narzędzia dekonstrukcji. Nie zawsze jednak tak było. Nietzschego czytano ze śmiertelną powagą. Jego styl rzucał urok. Fragmentaryczność i szkicowość myślenia nie przeszkadzała, a wyraźnie sprzyjała zrozumieniu wiodącej myśli, obsesyjnie formułowanej w obrazach i hasłach. Nietzsche zdawał się mówić z żelazną logiką.

Głosił pogląd, że kultura, która rozwijała się na Zachodzie w ciągu ponad trzech tysiącleci, zdradziła życie. Ten śmiertelny proces rozpoczął się wraz z racjonalną filozofią grecką, która stworzyła metafizykę, ale prawdziwym „gwoździem do trumny" okazało się chrześcijaństwo, ponieważ wchłonęło i doprowadziło do monstrualnych rozmiarów żydowską religię współczucia i solidarności. Metafizyka i chrześcijaństwo osłabiły wolę mocy, oddały władzę tym, którym się ona nie należy – ludziom słabym.

Nietzsche nie jest nihilistą, przeciwnie, chce ocalać życie przed nicością. Staje się prorokiem podejrzliwości. Religia, metafizyka i moralność to szaty żmudnie i misternie utkane, pod którymi nie kryje się warta odsłonięcia nagość, lecz degenerująca i niszcząca

[3] Zob. F. N i e t z s c h e, *Pieśń po nocy*, w: tenże, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, cz. 4, tłum. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 94-96.

[4] Fragmenty tego cyklu ukazały się języku polskim (zob. L.A. v o n A r n i m, C. B r e n t a n o, *Cudowny róg chłopca. Wybór*, tłum. i oprac. R. Stiller, PIW, Warszawa 1982).

[5] Zob. F. N i e t z s c h e, *Żart, chytrość i zemsta. Przygrywka rymowana*, w: tenże, *Wiedza radosna*, s. 11-26.

[6] Zob. t e n ż e, *Pieśni Księcia Lekkoducha*, w: tenże, *Wiedza radosna*, s. 227-240.

życie nicość. Nietzsche rozdziera ów płaszcz. Nie wypowiada walki wartościom tradycyjnym; nie można bowiem walczyć z czymś, co jest martwe. Życie zostało pogrążone poprzez ustanowienie linii oddzielających prawdę i fałsz, dobro i zło. Chrześcijaństwo zatruło życie poczuciem grzechu. Nietzsche chce przewartościowania wartości nie w imię rozumu, lecz w imię smaku. Pragnie wolą zmieniać świat, podobnie jak rewolucjonista, jednakże nie poprzez walkę ze starym światem, w jaką angażują się rewolucjoniści, lecz przez stworzenie świata nowego, cudownego jak baśń, na miarę poczucia smaku. Symptomem smaku jest radość.

Wszystkie te idee charakterystyczne dla filozofii Nietzschego zostały wyraźnie zarysowane w *Wiedzy radosnej*; na jej kartach nie pojawia się jeszcze nowy protagonista – nadczłowiek, mający zastąpić Boga, który umarł. Wizerunek artysty ukazany w książce filozofa zdaje się już jednak zapowiadać kogoś, kto przekracza granice narzucone człowieczeństwu przez filozofię grecką i chrześcijaństwo.

Sokrates i Chrystus mścili się na życiu, odjęli ludziom radość, bo życie ich bolało. Zahamowali wpisaną w jego istotę kreatywność. Zanim Nietzsche naszkicuje kierunek rozwoju człowieczeństwa przekraczającego jego grecką i chrześcijańską wizję, na której fundowano ideały humanizmu, ukazuje postać artysty, spełniającego się w sferze smaku i twórczości, poza dobrem i złem, bez wyraźnej demarkacji między rozumnym a bezrozumnym. Nadczłowieka nie można jeszcze opisać, ponieważ musi się on dopiero pojawić, należy go wypatrywać nie w ostrych promieniach słońca, lecz w łagodnym świetle przedświtu, zmieszanym z mrokiem.

Nietzsche stawiał na sztukę, gdy w nadczłowieku dopatrywał się rysów artysty. W naszych czasach pojawiła się inna interpretacja drogi do nadczłowieczeństwa. Trudno powiedzieć, czy sam Nietzsche by ją zaakceptował. Jego myśl jest wszakże otwarta, nie obciąża jej doktrynalny balast, można zatem przypuszczać, że byłby zachwycony wizją transhumanistów głoszących transformację istoty ludzkiej w istotę nadludzką (postludzką) wskutek wzmocnienia jej biologicznego i intelektualnego potencjału oraz dzięki odporności sztucznej inteligencji na zniszczenie, jakiemu ulegają śmiertelni ludzie. Zarówno droga sztuki, jak i droga nauki w Nietzscheańskim rozumieniu powinny uczynić świat baśnią, a człowieka – nadczłowiekiem.

Przewartościowanie wartości jest nieodzowne wcale nie z racji konieczności metafizycznej, wpisanej niejako w byt, lecz ze względu na konieczność zupełnego, odartego z iluzji osadzenia życia ludzkiego w granicach świata, w którym wydarza się życie. W filozofii Nietzschego kulminuje oświeceniowy projekt życia tak, jak gdyby Boga nie było, według formuły „etsi Deus non daretur". Podczas gdy oświecenie wiązało proces sekularyzacji z rozumem, Nietzsche ukazał kryzys racjonalistycznego paradygmatu, na którym budowała moderna, kontynuując jednocześnie rdzennie oświeceniowy projekt negacji pozaświatowości w paradygmacie myślenia słabego. Nie przewiduje jeszcze zastąpienia wielkich narracji postmodernizmem, ale postmoderna już drzemie w jego pismach, gotowa do przebudzenia i przejęcia sceny świata.

Kiedy jednak zaczynają rozmawiać ze sobą postmoderniści i posthumaniści, dwa Nietzcheańskie stronnictwa pretendujące do objaśniania współczesnego, aktualnego w naszej epoce sensu myśli mistrza, dochodzi do sporu między nimi. Dekonstrukcji rozumu i jego apoteozy nie da się bowiem pogodzić. Zdaje się, że Nietzschego spotkał los klasyka inspirującego różne szkoły, które rozrywają jego myśl na cząstki nieprzypominające już tej jedynej, acz dziwnej, jeśli nie dziwacznej całości, jaką wyrażał w swych pismach. Czy w ten sposób nie wpycha się go w gorsety, z których chciał się wyzwalać

i podążać wyłącznie za życiem, wsiadać na okręty płynące po otwartym morzu ku nieznanemu?

Śmiałość myślenia Nietzschego wiąże się z kłopotliwym „faktem" śmierci Boga. „Największe z nowych zdarzeń – że «Bóg umarł», że wiara w Boga chrześcijańskiego niewiarogodna się stała – poczyna już na Europę pierwsze rzucać cienie. Nielicznym przynajmniej, których spojrzenie, których p o d e j r z l i w e spojrzenie jest dość silne i bystre na to widowisko, zdaje się, że właśnie zaszło jakieś słońce, że jakaś stara głęboka ufność zmieniła się w wątpliwość: stary nasz świat musi zdać się im z dnia na dzień bardziej wieczorny, nieufniejszy, bardziej obcy, «starszy». W istocie jednak rzec można: zdarzenie samo zbyt jest wielkie, zbyt odległe od zdolności pojmowania wielu, by można powiedzieć, że choćby tylko wieść o nim już d o s z ł a; nie mówiąc już, by wielu wiedziało, co się właściwie przez to wydarzyło – i ile wszystkiego, po podkopaniu tej wiary, zapaść się musi, jako na niej zbudowane, na niej oparte, w nią wrosłe: na przykład cała nasza europejska moralność"[7] (przytaczam ten dłuższy fragment jako tak ważny, że nie można go pominąć). Nietzsche nie buntuje się przeciwko chrześcijaństwu, jak czynili to liczni dziewiętnastowieczni ateiści i antyklerykałowie, w ogóle nie jest buntownikiem. Do odrzucenia chrześcijaństwa doprowadza go utrata wiarygodności samych wyznawców Jezusa, czyni to, wstrząśnięty martwotą chrześcijaństwa swej mieszczańskiej epoki. Wieść o śmierci Boga nie pochodzi ze spekulacji metafizycznych, nie ma nic wspólnego z dociekaniami teoretycznymi, lecz stanowi konstatację socjologiczną dotycząca stanu wiary chrześcijan. Bóg umiera w ludzkich umysłach i sercach, ponieważ przestaje być sensem ludzkiego życia. W praktycznej śmieci chrześcijaństwa Nietzsche dostrzega zresztą „dobrą nowinę", uważa, że wyrzeczenie się absolutnego punktu odniesienia otwiera drogę dla politeizmu, rozumianego jako wielość sposobów samorealizacji i ekspresji.

Chrześcijanie mogą się obrażać się na dziewiętnastowiecznego filozofa, ale mogą również odczytywać jego krytykę chrześcijaństwa jako ozdrowieńczą. W końcu Nietzsche mówi tylko tyle, że Bóg umiera, kiedy przestaje mieć egzystencjalne, żywe, angażujące znaczenie dla swoich wyznawców, kiedy ich wiara przestaje być życiem. Chrześcijanin może odczytywać wstrząsające zapiski Nietzschego jako rekolekcyjne wezwanie do nawrócenia i odnowy. Trzeba jednak wskazać na konieczny i wystarczający warunek uznania Nietzschego za kogoś w rodzaju nadzwyczajnego rekolekcjonisty, zwracającego się do chrześcijan. Musiałby on utracić swą bezwzględną pewność co do nieodwracalności procesu śmierci Boga. Nie trzeba do tego metafizyki, wystarczy nowa socjologia, która ukazuje zarówno śmierć religii, jak i śmierć sekularyzacji. Dzisiaj już wiemy, że dzieje ludzkości i jej religii są mniej przewidywalne, niż sądzili dawni filozofowie, zbyt radykalnie przeciwstawiający życie i śmierć.

Co może nam powiedzieć muzyka? Jeśli chodzi o przypisywanie jej najważniejszej roli w sprawach ludzkich, pogląd Nietzschego nie różni się od poglądu Platona, chociaż poza tym wszystko inne filozofów tych dzieli. Muzyka kształtuje człowieka i go prowadzi, czyż więc jest obojętne, jaką muzykę tworzymy i jakiej muzyki słuchamy? Nietzsche wierzył, że muzyka przynosi wyzwolenie od bólu istnienia i udręki intelektualnej analizy rozpadu życia. Krytyczną część swych rozważań uważał za posępnie kruczą muzykę, pragnął pieśni radośniejszych. Epilog *Wiedzy radosnej* staje się poniekąd uwerturą nowej muzyki. „Czyż była kiedy lepsza godzina, by się weselić? Któż nam zaśpiewa pieśń,

[7] T e n ż e, *Wiedza radosna*, ks. V, 343, s. 183.

pieśń przedpołudnia, tak słoneczną, tak lekką, tak polotną, że n i e spłoszy chimer – że raczej zaprosi chimery, by razem śpiewały, razem tańczyły?”[8].

Słowa te nie mogły nie poruszać wrażliwego czytelnika *Wiedzy radosnej*, jakim był Gustav Mahler. Kompozytor poczuł się wezwany do stworzenia symfonii życia. Kierowała nim estetyka muzyki programowej. Praca nad *III Symfonią d-moll* oddalała go od jednoznacznego rozumienia relacji między myślą a muzyką. Muzyka zdawała się już to wyprzedzać, już to zawracać myśl, nie mogła sobie z nią poradzić. Mahlerowi nie udało się stworzyć „muzyki tak słonecznej, tak lekkiej”, by stała się czystym tańcem chimer. Słyszymy w niej zmaganie się tonów radosnych i mrocznych. Im bardziej Mahler przechodził na stronę muzyki absolutnej, tym bardziej znajdował tony, które bez fałszu, bez dezynwoltury wyrażały to, co naprawdę myślał i czuł. Stawał się artystą wypowiadającym się z pełni swego własnego doświadczenia, bogatszego niż treści modnej, intrygującej książki.

Świadomość cierpienia i śmierci jest źródłem pytań o moc człowieka. Negatywnej odpowiedzi na to pytanie udzielił Artur Schopehauer, szerzący pesymistyczne spojrzenie na ludzką kondycję. Aby wyciszyć i wyeliminować świadomość bólu, postulował – w nawiązaniu do buddyzmu – pasywną postawę woli. Nietzsche inaczej rozwiązywał zauważony przez Schopenhauera problem. Schorowany fizycznie, bliski obłędu, który nim zawładnął w ostatnich latach życia, nie mógł lekceważyć ciemnej strony ludzkiej egzystencji. Na wolę przerzucał moc transformacji słabości w siłę. Obydwaj niemieccy myśliciele skoncentrowani na cierpieniu jednostkowej jaźni są filozofami ludzkiej samotności, liczą jedynie na siły samego człowieka.

Mahler, zatrzymując się przy ludzkich ranach, przyjmuje odmienną opcję. Ból zranienia jest nie tylko sprawą tego, kto go doświadcza. Wprowadzając do swego dzieła radosny śpiew odkupionych, kompozytor wyraża wiarę w siłę czułości i miłosierdzia. Bóg Jezusa nie odpowiada na żadne z pytań Hioba, lecz sam staje się Hiobem, dzieli z ludźmi ciemną stronę ich losu nie z upodobania do śmierci, lecz z miłości życia. Odkupienie przynosi radość jako skutek wyzwolenia od cierpień i śmierci oraz następstwo daru życia w jedności z Bogiem. Wątki zawarte w *III Symfonii d-moll* prowadzą ku następnym Malhlerowskim symfoniom, w których jeszcze bardziej nasila się świadomość łaski i nadprzyrodzoności.

Jakże dziwne są dzieje ludzkiej myśli. Ani Nietzsche, ani Mahler nie mogli usłyszeć od chrześcijan swojej epoki radosnej afirmacji życia w jego ziemskiej i pozaziemskiej pełni. Warto zastanowić się, jakie myśli obudziłyby w nich kluczowe słowa: „czułość Boga”[9] i „radość wiary”[10], z którymi do chrześcijan i świata zwraca się w naszych – bynajmniej nie radosnych – czasach papież Franciszek. Sądzę, że takie ćwiczenie myślowe pozwala otworzyć jeszcze jedną perspektywę czytania Nietzschego i słuchania Mahlera.

---

[8] Tamże, 383, s. 226.

[9] Por. np. F r a n c i s z e k, Homilia w kaplicy Domu św. Marty, 14 XII 2017, http://pl.radiovaticana.va/news/2017/12/14/papie%C5%BC_czu%C5%82o%C5%9B%C4%87_boga_najpe%C5%82niej_objawia_si%C4%99_w_bo%C5%BCym_narodzen/1354770.

[10] Np. t e n ż e, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, nr 6, 11, 14, 86.

„Ethos" 31(2018) nr 1(121) 339-360
DOI 10.12887/31-2018-1-121-24

Maria FILIPIAK

PIENIĄDZ – SPRAWIEDLIWOŚĆ – SOLIDARNOŚĆ
Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2017

Wykaz skrótów
IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 157
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888
XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
XIX (1996) t. 1, ss. 1798
XIX (1996) t. 2, ss. 1206
XX (1997) t. 1, ss. 1799
XX (1997) t. 2, ss. 1230
XXI (1998) t. 1, ss. 1669
XXI (1998) t. 2, ss. 1483
XXII (1999) t. 1, ss. 1660
XXII (1999) t. 2, ss. 1396
XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XXVIII (2005), ss. 333

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]
I (2005) ss. 1326
II (2006) t. 1, ss. 1008
II (2006) t. 2, ss. 1065
III (2007) t. 1, ss. 1405
III (2007) t. 2, ss. 1065
IV (2008) t. 2, ss. 1099
IV (2008) t. 1, ss. 1280
V (2009) t. 1, ss. 1439
V (2009) t. 2, ss. 980
VI (2010) t. 1, ss. 1166
VI (2010) t. 2, ss. 1390
VII (2011) t. 1, ss. 1072
VIII (2012) t. 1, ss. 960
VIII (2012) t. 2, ss. 952
IX (2013), ss. 336

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]
I (2013) t. 1, ss. 592
I (2013) t. 2, ss. 983
II (2014) t. 1, ss. 938
II (2014) t. 2, ss. 949

NP I – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań–Warszawa 1987, ss. 220
NP II, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
NP II, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
NP III, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań–Warszawa 1985, ss. 875
NP III, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań–Warszawa 1986, ss. 924
NP IV, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
NP IV, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
NP V, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
NP V, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
NP VI, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
NP VI, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
NP VII, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
NP VII, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
NP VIII, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
NP VIII, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
NP IX – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

AP 2 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1986, ss. 479
AP 3 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1989, ss. 395
ORpol. – „L'Osservatore Romano" wydanie polskie 1980-

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Solidarność z tym, który cierpi z powodu nieposzanowania praw człowieka* (Homilia podczas Pasterki, 24 XII), NP I, 1, s. 192-194 tож: *Solidarietà a chi soffre per la negazione dei diritti umani*, IGP I, s. 415-418.

1979

2. *Przemówienie do robotników* (Monterrey, 1 II), NP II, 1, s. 123-126; тож: *Ai lavoratori*, IGP II, 1, s. 321-326.

3. Encyklika *Redemptor hominis* (15 III), Città del Vaticano 1979, p. 15, 16, 17; тож: Lettera Enciclica *Redemptor Hominis*, IGP II, s. 550-660.

4. *Solidarność i współpraca w stosunkach między narodami* (Orędzie skierowane do uczestników Sesji Konferencji ONZ ds. Handlu i Rozwoju, 10 V), NP II, 1, s. 467-469; тож: *Solidarietà e collaborazione nei rapporti tra i popoli*, IGP II, 1, s. 1083-1086.

5. *Ziemia wielkiej pracy, ziemia wielkiej modlitwy* (Przemówienie do pielgrzymów z Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego, 6 VI), NP II, 1, s. 669-672; тож: *Terra di grande lavoro, terra di grande preghiera*, IGP II, 1, s. 1464-1468.

1980

6. *Współpraca i solidarność w sprawach ekonomicznych* (Przemówienie do uczestników zebrania studyjnego, 24 IV), NP III, 1, s. 410-411; тож: *Collaborazione e solidarietà nei rapporti economici*, IGP III, 1, s. 981-983.

7. *Praca czyni was współpracownikami Boga w dziele stworzenia* (Przemówienie do robotników w São Paulo, 3 VII), NP III, 2, s. 43-48; тож: *Collaboratori di Dio nell'opera della creazione*, IGP III, 2, s. 80-89.

8. *Ziemia jest darem Boga dla wszystkich ludzi* (Homilia podczas Mszy św. w Recife do pracujących na roli, 7 VII), NP III, 2, 96-101; тож: *La terra è dono di Dio per tutti gli uomini*, IGP III, 2, s. 177-186.

9. *Zasady inspirujące politykę skarbową* (Przemówienie do grupy pracowników skarbowości, 7 XI), NP III, 2, s. 564-565; тож: *Equità, libertà e bene comune: principii ispiratori della politica fiscale*, IGP III, 2, s. 1076-1078.

1981

10. *Bogactwo ubóstwa* (Przemówienie do mieszkańców Tondo, dzielnicy slumsów w Manilii, 18 II), NP IV, 1, s. 179-182: тож: *Difendere la dignità dei poveri non è un lusso per la Chiesa*, IGP IV, 1, s. 367-373.

11. *Ziemia jest darem Boga ku pożytkowi wszystkich* (Przemówienie do właścicieli i pracowników plantacji trzciny cukrowej, 20 II), NP IV, 1, s. 207-211; toż: *Il bene comune esige una società giusta*, IGP IV, 1, s. 426-433.

12. *Ewangelia pracy* (Przemówienie do robotników, Terni, 19 III), NP IV, 1, s. 335-340; toż: *Vi sono vicino, vi capisco con piena coscienza vi rendo onore*, IGP IV, 1, s. 696-705.

13. *Nauczanie społeczne zrodzone w świetle Słowa Bożego* (Niewygłoszony tekst Ojca świętego przygotowany na Audiencję generalną, 13 V), NP IV, 1, s. 565-569; toż: *Importanza dell'insegnamento sociale parte integrante della concezione cristiana della vita*, IGP IV, 1, s. 1171-1178.

14. *90. rocznica encykliki „Rerum novarum"* (15 V), NP IV, 1, s. 573-579; toż: *La celebrazione dell'anniversario dell'Enciclica „Rerum Novarum"*, IGP IV, 1, s. 1190-1202.

15. Encyklika *Laborem exercens* (14 IX), NP IV, 2, s. 69-104, zwł. p. 19; toż: Lettera Enciclica *Laborem Exercens*, IGP IV, 2, s. 154-266.

16. *Praca ludzka i życie rodzinne* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 25 X), NP IV, 2, s. 208-209; toż: *Il lavoro deve unire e rafforzare la famiglia*, IGP IV, 2, s. 490-493.

17. *Rozwój rolnictwa – wymogi sprawiedliwości światowej* (Przemówienie do uczestników XXI Sesji Konferencji FAO, 13 XI), NP IV, 2, s. 270-272; toż: *Rispondiamo alla domanda di giustizia postaci dalle nazioni povere della terra*, IGP IV, 2, s. 622-627.

18. *Młody człowiek wobec problemu pracy* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 13 XII), NP IV, 2, s. 423-424; toż: *Ridurre gli armamenti nucleari in attesa della loro eliminazione*, IGP IV, 2, s. 932-935.

1982

19. *Szczep Ewangelii karmi się sokami Afryki i przynosi owoce* (Homilia podczas Mszy św., Cotonou, 17 II), NP V, 1, s. 222-228, zwł. p. 5; toż: *Approfondite l'evangelizzazione e rimanete uniti tra voi*, IGP V, 1, s. 518-534.

20. *Człowiek – miarą sprawiedliwości społecznej* (Przemówienie do robotników „Solvay", Rosignano, 19 III), ORpol. 3(1982) nr 3, s. 12-13; toż: *La dignità del lavoro fa parte della dignità dell'uomo*, IGP V, 1, s. 911-922.

21. *Rozwiązanie waszych problemów spoczywa w waszych rękach* (Przemówienie do robotników, Porto, 15 V), NP V, 1, s. 747-752, p. 7-8; toż: *Il lavoro fondato sulla dignità della persona difende gli interesi dell'uomo*, IGP V, 2, s. 1725-1740.

22. *Przemówienie na 68. Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy* (Genewa, 15 VI), NP V, 2, s. 76-86; toż: *Solo una nuova solidarietà fondata sul vero significato del lavoro umano può costruire una società più giusta e aperta all'autentico progresso*, IGP V, 2, s. 2250-2267.

23. *Ukształtujcie porządek ekonomiczny tak, aby służył człowiekowi* (Przemówienie do robotników i przedsiębiorców, Barcelona, 7 XI), NP V, 2, s. 740-745; toż: *Rivedere l'ordine economico per porlo al servizio dell'uomo*, IGP V, 3, s. 1197-1205.

24. *Robotnik chrześcijański powinien świadczyć także o duchowym wymiarze pracy* (Przemówienie do przedstawicieli chrześcijańskiego ruchu pracowniczego, 19 XII), NP V, 2, s. 954-956; toż: *Il lavoratore cristiano deve testimoniare anche la dimensione spirituale del lavoro*, IGP V, 3, s. 1640-1644.

1983

25. *Orędzie do wszystkich robotników Ameryki Środkowej, Belize i Haiti* (San Pedro Sula, 8 III), NP VI, 1, s. 315-318, zwł. p. 4; toż: *Lavoro e dignità della persona alla luce dell'insegnamento sociale della Chiesa*, IGP VI, 1, s. 655-660.

26. *Kościół wobec problemów ludzkiej pracy* (Przemówienie podczas spotkania z robotnikami, San Salvo, 19 III), NP VI, 1, s. 355-360, zwł. p. 5; toż: *Il lavoro associa gli uomini all'opera del Creatore*, IGP VI, 1, s. 745-753.

27. *Sprawy ludzkiej pracy odczytane w świetle Eucharystii* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, Sesto San Giovanni, 21 V), NP VI, 1, s. 620-623; toż: *Accorato appello affinché sia risolto il grave problema dell'occupazione*, IGP VI, 1, s. 1315-1320.

28. *Człowiek i jego wartości zasadą i celem ekonomii* (Przemówienie do przedsiębiorców i działaczy ekonomicznych, 22 V), NP VI, 1, s. 630-634; toż: *L'uomo e i suoi valori principio e fine dell'economia*, IGP VI, 1, s. 1333-1339.

29. *Przemówienie wygłoszone w Katowicach przed cudownym obrazem Najświętszej Maryi Panny Piekarskiej* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, Katowice, 20 VI), NP VI, 1, s. 780-785 ; toż: *Solo l'amore può assicurare la pienezza della giustizia*, IGP VI, 1, s. 1608-1616.

30. *W imię solidarności ludzkiej i chrześcijańskiej* (List na III Światowy Dzień Wyżywienia, 12 X), NP VI, 2, s. 341-344; toż: *Equilibrare la distribuzione dei beni e favorire l'autosviluppo dei popoli*, IGP VI, 2, s. 755-758.

31. *Bezrobocie i inne kryzysy pracy budzą świadomość chrześcijańską* (Przemówienie do uczestników zjazdu CEI na temat problemów pracy, 18 XI), NP VI, 2, s. 509-512; toż: *Disocupazione, „cassintegrati" e altre crisi del lavoro provocano la coscienza cristiana*, IGP VI, 2, s. 1115-1120.

1984

32. *Człowiek – obraz Boga jest ważniejszy od wszelkiego zysku* (Przemówienie do producentów towarów na Targi Wschodnie, 26 II), NP VII, 1, s. 239-241; toż: *L'uomo, immagine di Dio, è prima di ogni profitto*, IGP VII, 1, s. 528-530.

33. *Należy szukać nowych form solidarności* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, 18 III), NP VII, 1, s. 331-335; toż: *Non c'è opposizione tra spiritualità e impegno nella vita socio-politica*, IGP VII, 1, s. 711-717.

34. *Solidarność i rozwój ludzki stanowią strukturę nośną asocjacjonizmu* (Przemówienie do uczestników zjazdu Konfederacji Spółdzielni, 30 III), NP VII, 1, s. 407-409; toż: *Solidarietà e crescita umana costituiscono la struttura portante dell'associazionismo*, IGP VII, 1, s. 880-883.

1985

35. *Praca jest dla człowieka, nie człowiek dla pracy* (Homilia podczas Mszy św. dla świata pracy, Ciudad Guayana, 29 I), NP VIII, 1, s. 131-135, zwł. p. 6; toż: *„Dio ha dato il mondo all'uomo come compito del suo lavoro"*, IGP VIII, 1, s. 235-242.

36. *Drogi sprawiedliwości, wolności i braterstwa świata pracy* (Przemówienie do robotników, Quito, 30 I), NP VIII, 1, s. 159-162; toż: *„Non accettate mai sistemi di violenza che contraddicono la vostra fede cattolica”*, IGP VIII, 1, s. 287-293.

37. *„Aby pracujący ze spokojem własny chleb jedli”* (Homilia podczas Mszy św. dla robotników, Trujillo, 4 II), ORpol. 6(1985) nr 3, s. 25-26; toż: *Con la dottrina sociale la Chiesa collabora alla causa della giustizia*, IGP VIII, 1, s. 416-423.

38. *Potrzebna jest nowa, wspaniałomyślna i rzeczywista solidarność* (Przemówienie do świata pracy, Wenecja, 17 VI), NP VIII, 1, s. 984-988, p. 3; toż: *Su nuove basi di solidarietà l'uomo torni ad essere fondamento del lavoro*, IGP VIII, 1, s. 1898-1904.

39. *Pomoc i solidarność na rzecz dawnej i nowej biedy ludzkiej* (Przemówienie do uczestników Sesji Funduszu Restabilizacyjnego Rady Europy, 10 IX), NP VIII, 2, s. 331--332; toż: *„Soccorso e solidarietà per i vecchi e nuovi poveri”*, IGP VIII, 2, s. 644-646.

40. *Finansowa reforma w sprawie redukcji zadłużenia biednych krajów* (Przemówienie do uczestników zebrania CNUCED, 5 X), NP VIII, 2, s. 436-438; toż: *Riforma finanziaria per ridurre l'indebitamento dei paesi poveri*, IGP VIII, 2, s. 857-859.

41. *Wartość ludzkiej pracy nie może być ograniczona do prostego procesu produkcji ekonomicznej* (Przemówienie do świata pracy, 18 X), NP VIII, 2, s. 511-515; toż: *Il valore del lavoro umano non può essere ridotto ad un semplice processo di produzione economica*, IGP VIII, 2, s. 995-1001.

42. *Ekonomiczny wymiar rozwoju nie może pomijać duchowych wartości człowieka* (Przemówienie do uczestników rzymskiego kongresu nt. „Kościół i świat ekonomiczny”, 22 XI), NP VIII, 2, s. 696-698; toż: *La dimensione economica dello sviluppo non può prescindere dai valori spirituali dell'uomo*, IGP VIII, 2, s. 1348-1355.

43. *Nędzę i przemoc zwycięża się solidarnością i miłością* (Przemówienie do przedstawicieli krajów latynoamerykańskich, 5 XII), NP VIII, 2, s. 729-731; toż: *Miseria e violenza si vincono con la solidarietà e con l'amore*, IGP VIII, 2, s. 1417-1419.

44. *Pokój jest wartością, która nie zna podziałów na Północ–Południe, Wschód–Zachód: jest tylko jeden pokój* (Orędzie na XIX Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 7(1986) nr 1, s. 1. 3-4; toż: *La pace è valore senza frontiere. Nord–Sud, Est–Ovest: una sola pace*, IGP VIII, 2, s. 1463-1474.

1986

45. *Godność i wartość pracy ludzkiej* (Homilia podczas Mszy św., Ranczi, 3 II), NP IX, 1, s. 142-145, p. 7; toż: *La disoccupazione minaccia la dignità di ogni uomo*, IGP IX, 1, s. 285-291.

46. *Nauka społeczna Kościoła popiera doświadczenie spółdzielcze jako promocję jednostki i dobra wspólnego* (Przemówienie podczas spotkania z rolnikami, 10 V), NP IX, 1, s. 677-681; toż: *La dottrina sociale della Chiesa favorisce l'esperienza cooperativistica perché sintesi fra i diritti del singolo e la promozione del bene comune*, IGP IX, 1, s. 1339-1346.

47. *Odkryjcie sens solidarności, aby razem żyć i rozwijać się* (Przemówienie do robotników, Ravenna, 10 V), NP IX, 1, s. 686-689; toż: *„Riscoprite il senso della solidarietà per vivere e crescere insieme”*, IGP IX, 1, s. 1357-1363.

48. *Praca dla człowieka, nie człowiek dla pracy* (Przemówienie do świata pracy, Sydney, 26 XI), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 20-21, p. 6; toż: *Il lavoratore è sempre più importante del profitto e delle macchine*, IGP IX, 2, s. 1642-1647.

49. *Praca jest dobrem człowieka* (Przemówienie podczas wizyty w Wilson Training Centre, instytucie formacji młodych bezrobotnych, Hobart, 27 XI), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 26, p. 7; toż: *L'essere disoccupato incide sulla dignità della persona*, IGP IX, 2, s. 1685-1691.

1987

50. *Biedni ludzie nie mogą dłużej czekać* (Przemówienie do przedstawicieli Komisji Gospodarczej ONZ dla Ameryki Łacińskiej, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 23. 24; toż: *Costruire un'economia della solidarietà: i poveri non possono più attendere!*, IGP X, 1, s. 1010-1017.

51. *Nie pozwólcie, by praca prowadziła was do degradacji* (Przemówienie do rolników, Bahia Blanca, 7 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 18-19; toż: *Consolidare le basi dell'umanesimo cristiano*, IGP X, 1, s. 1125-1133.

52. *Wielka sprawa solidarności* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, Buenos Aires, 10 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 24, p. 2, 3; toż: *Impiegate la forza associativa per dire «basta!» a tutto ciò che viola la dignità dei lavoratori*, IGP X, 1, s. 1216-1223.

53. *Struktury, odpowiedzialność osobista, solidarność* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, Bottrop, 2 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 27-28, p. 3; toż: *La domenica va salvaguardata per il bene dei lavoratori, delle famiglie e del livello culturale di tutto il popolo*, IGP X, 2, 1528-1536.

54. *Nie może być program walki ponad programem solidarności* (Homilia podczas Mszy św. dla świata pracy, Gdańsk, 12 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 5-7; toż: *In questa città è stato intrapreso uno sforzo enorme per restituire al lavoro piena dimensione personale e sociale*, IGP X, 2, s. 2166-2174.

55. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 XII), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 7-15, zwł. p. 19, 27-34, 42-45; toż: Lettera Enciclica *Sollicitudo Rei Socialis*, IGP X, 3 s. 1547-1664.

1988

56. *Nadzieja i solidarność* (Przemówienie podczas spotkania z rolnikami i górnikami, Oruro, 11 V), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 24-25, p. 5; toż: *„Vi porto un messaggio di speranza, che non è passività"*, IGP XI, 2, s. 1285-1292.

57. *„Oto woła zapłata robotników..."* (Przemówienie do rolników, Villarica, 17 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 20-21, p. 4; toż: *Le autorità pubbliche devono trovare una soluzione ai conflitti che vive oggi la società contadina*, IGP XI, 2, s. 1505-1514.

58. *Świat pracy i życie chrześcijańskie* (Przemówienie do świata pracy, Enns-Lorch, 25 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 26-27; toż: *Solo una Chiesa unita è vero pane per il mondo*, IGP XI, 2, s. 2158-2167.

59. *Christifideles laici* (Posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie w dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, 30 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 9-24, p. 43; toż: L'Esortazione Apostolica Post-Sinodale *Christifideles Laici*, IGP XI, 4, s. 1967-2175.

1989

60. *Watykański Urząd Pracy* (List apostolski motu proprio, 1 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 4; toż: *Il Santo Padre Giovanni Paolo II istituisce l'Ufficio del Lavoro della Sede Apostolica*, IGP XII, 1, s. 2-5.

61. *Il debito estero: una minaccia al progresso della famiglia umana* [Zadłużenie międzynarodowe: zagrożenie dla rozwoju rodziny ludzkiej] (Przemówienie do przedstawicieli Manhattan Bank, 19 VI), IGP XII, 1, s. 1694-1695.

62. *Owoc pracy rąk ludzkich* (Homilia podczas Mszy św., Oviedo, 20 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 23, p. 5; toż: *Una società costruita senza Dio è destinata a rivoltarsi contro l'uomo stesso*, IGP XII, 2, s. 312-318.

63. *Solidarietà e partecipazione per ridurre le distanze esistenti tra uomini e tra nazioni* [Solidarność i uczestnictwo w celu zmniejszenia różnic w warunkach życia ludów i narodów] (Przemówienie do przedstawicieli Spółdzielni i Banków Rolnictwa i Rzemiosła, 11 XI), IGP XII, 2, s. 1213-1216.

1990

64. *W imię sprawiedliwości wzywam: nie zapominajcie o ludziach głodujących* (Apel w sprawie krajów Sahelu, 29 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 24-25; toż: *Il mondo deve sapere che l'Africa conosce una profonda povertà*, IGP XIII, 1, s. 302-308.

65. *Etyczny wymiar aktualnych kryzysów: potrzeba solidarności między narodami* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Meksyk, 8 V). ORpol. 11(1990) nr 6, s. 10, p. 4; toż: *La solidarietà tra i popoli si rivela come il punto di partenza imprescindibile per affrontare i grandi crocevia della storia*, IGP XIII, 1, s. 1167-1171.

66. *„Starajcie się naprzód o królestwo Boga i jego sprawiedliwość"* (Przemówienie do przedsiębiorców, Durango, 9 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 11-12, 3, 5, 6, 7; toż: *Apertura leale alle giuste esigenze del bene comune*, IGP XIII, 1, s. 1181-1188.

67. *Poszukiwanie Boga przez pracę* (Przemówienie do świata pracy, Monterrey, 10 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 12-13; toż: *La Chiesa non può in alcun modo lasciarsi togliere, da nessuna ideologia o corrente politica, la bandiera della giustizia*, IGP XIII, 1, s. 1211-1219.

68. *Przyjmijcie ewangelię pracy* (Homilia podczas Mszy św., Zacatecas, 12 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 14-15, p. 4; toż: *Nel lavoro ogni cristiano può scoprire un orizzonte di grandezza per la propria vita*, IGP XIII, 1, s. 1241-1247.

69. *Chrystus zna rzeczywistość pracy* (Przemówienie do świata pracy, Cottonera, 26 V), ORpol. 11(1990) nr 7-8, s. 19-20, p. 5; toż: *Senza un nuovo ordine di priorità nell'economia mondiale il lavoro è causa di vere e proprie forme di schiavitù*, IGP XIII, 1, s. 1428-1435.

1991

70. *Godność pracy ludzkiej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 10 II), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 52-53; toż: *C'è un terzo e un quatro mondo in cui permangono vastissime fasce di povertà e di miseria*, IGP XIV, 1, s. 345-347.

71. *Prawa ludzi pracy* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 17 II), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 53; toż: *Implorare da Dio la grazia della conversione dei cuori e il dono della pace nella giustizia per tutti i popoli*, IGP XIV, 1, s. 394-397.

72. *Rodzina, praca, człowiek* (Przemówienie do świata pracy, Fabiano, 19 III), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 42-43; toż: *La capacità di lavoro di una persona non è merce che si vende o si acquista, ma è qualcosa di „sacro"*, IGP XIV, 1, s. 584-589.

73. Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum* (1 V), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 4-30, zwł. p. 4, 8. 10, 13, 15, 19, 24, 26 35, 43, 48; toż: Lettera Enciclica *Centesimus Annus*, IGP XIV, 1, s. 953-1083.

74. *Wolny rynek a potrzeba solidarności* (Audiencja generalna, 1 V), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 57-58; toż: *„Esiste qualcosa che è dovuto all'uomo perché è uomo"*, IGP XIV, 1, s. 1084-1095.

75. *Kościół obecny wśród ubogich* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 5 V), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 65-66; toż: *La dottrina sociale della Chiesa: comunione, condivisione, solidarietà*, IGP XIV, 1, s. 1125-1128.

76. *„Nie kradnij" znaczy także nie nadużywaj twojej władzy nad własnością* (Homilia podczas Mszy św., Białystok, 5 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 46-49; toż: *La Beata Bolesława, mediante l'amore al suo popolo, fu l'ispiratrice dell'ecumenismo nella vita quotidiana*, IGP XIV, 1, s. 1495-1503.

77. *Niechaj nikt nie bogaci się kosztem bliźniego* (Homilia podczas Mszy św., Płock, 7 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 9-11; toż: *Mai a nessuno è lectio tendere ai beni materiali violando la legge morale o i diritti di un altro uomo*, IGP XIV, 1, s. 1559-1564.

78. *W ubogim rozpoznajemy oblicze Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św., Szombathely, 19 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 21-23; toż: *La ricostruzione materiale e morale della Nazione impone il superamento di ogni incompresione*, IGP XIV, 2, s. 352-360.

79. *„Rerum novarum" – nowy rozdział teologii moralnej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 IX), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 53-54; toż: *La „Rerum Novarum", un nuovo capitolo della morale per interpretare i cambiamenti della rivoluzione industriale*, IGP XIV, 2, s. 456-460.

80. *Trzeba lepiej poznać i realizować nauczanie społeczne Kościoła* (Przemówienie do uczestników Kongresu Międzynarodowego Związku Pracowników Chrześcijańsko-Demokratycznych, Castel Gandolfo, 10 IX), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 43; toż: *La giustizia sociale non si può fermare alle frontiere delle singole Nazioni*, IGP XIV, 2, s. 545-546.

81. *Społeczna nauka Kościoła odpowiedzią na głód chleba i sprawiedliwości* (Przemówienie do episkopatu brazylijskiego, Natal, 13 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 7-10, p. 5; toż: *Nella dottrina sociale l'autentica risposta evangelica alla fame di pane e di giustizia*, IGP XIV, 2, s. 826-833.

82. *Świętości sprzeciwia się wszelka niesprawiedliwość* (Homilia podczas Mszy św., São Luis, 14 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 10-12; toż: *Riforma agraria e proprietà della terra: l'ingiustizia ceda il posto alla giustizia*, IGP XIV, 2, s. 841-847.

83. *Warunkiem każdej reformy społecznej jest nawrócenie serc* (Przemówienie do mieszkańców faveli, Vitória, 19 X), ORpol. 12(1991), nr 11, s. 28-30, p. 2-5; toż: *„La Chiesa non può fare a meno di parlare quando nei poveri vede i segni della civiltà dell'egoismo"*, IGP XIV, 2, s. 939-944.

84. *Trzeba mądrze i skutecznie rozwiązać problemy pracy i mieszkania* (Przemówienie do mieszkańców archidiecezji Maceió, 19 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 30-32; toż: *Procurare lavoro e un tetto per tutti è espressione del nostro amore a Cristo attraverso i nostri fratelli*, IGP XIV, 2, s. 945-950.

1992

85. *Wszystkie programy opierajcie na najwyższym prawie miłości* (Przemówienie do przedstawicieli świata pracy, Pordenone, 1 V), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 12-14, p. 5; toż: *L'Europa senza frontiere reclama una nuova etica profesionale fondata sulla collaborazione*, IGP XV, 1, s. 1256-1260.

86. *Jeśli pragniesz pokoju, wyjdź naprzeciw ubogim* (Orędzie […] na Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 4-7; toż: *„Se cerchi la pace, va' incontro ai poveri"*, IGP XV, 2, s. 842-850.

1993

87. *Wojna i ubóstwo: dwie plagi nękajace ludzkość* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 16 I), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 40-44; toż: *La guerra d'aggressione è indegna dell'uomo*, IGP XVI, 1, s. 115-128.

88. *Prezbiter a dobra doczesne* (Audiencja generalna, 21 VII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 40-42; toż: *Il Presbitero e i beni terreni*, IGP XVI, 2, s. 88-99.

89. *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, Ryga, 9 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 36-38, p. 2, 5; toż: *La dottrina sociale della Chiesa indica i principi che devono orientare una società degna dell'uomo*, IGP XVI, 2, s. 712-718.

90. *Walka z głodem wymaga wspólnego działania* (Przemówienie do uczestników XXVII Konferencji Generalnej FAO, 11 XI), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 35-36; toż: *La solidarietà tra Paesi, condizione della vera pace, richiede una rilettura degli obiettivi di tutte le istituzioni delle Nazioni Unite*, IGP XVI, 2, s. 1260-1266.

1994

91. *List apostolski „motu proprio", którym Ojciec święty ustanawia Papieską Akademię Nauk Społecznych* (1 I), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 39-40; toż: *„Socialium Scientiarum"*, IGP XVII, 1, s. 11-17.

92. *Praca człowieka jest darem dla innych* (Przemówienie do przedstawicieli świata pracy, 19 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 27-29, p. 5; toż: *Bisogna esigere il mutamento dell'attuale ordine economico*, IGP XVII, 1, s. 756-762.

93. *Świat pracy w Kościele* (Audiencja generalna, 20 IV), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 37-38; toż: *I lavoratori nella Chiesa*, IGP XVII, 1, s. 958-968.

94. *Przesłanie [...] z okazji pielgrzymki Ludzi Pracy do Matki Bożej Piekarskiej* (25 V), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 44-45.

1995

95. *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.

96. *Dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich ludzi* (Przemówienie 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

97. *Dobro rodziny a ekonomia* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Papieską Radę ds. Rodziny, 8 III), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 30; toż: *L'economia deve essere organizzata in mondo da permettere alla famiglia di essere un luogo di vera realizzazione umana*, IGP XIX, 1. S. 523-525.

98. *Człowiek ma prawo do pracy* (Przemówienie do uczestników drugiej sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 22 III), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 30-32, p. 3, 4, 5; 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.

99. *Praca integralną częścią powołania i misji człowieka* (Przemówienie 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.

100. *Chrześcijanie a demokracja* (Przemówienie do uczestników plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady „Iustitia et Pax", 8 XI), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 35-36, p. 3, 4; toż: *Una democrazia priva di valori umani rischia di compromettere la pace e il progresso dei popoli*, IGP XIX, 2, s. 660-663.

101. *O sprawiedliwy podział dóbr ziemi* (Przemówienie do uczestników światowego spotkania na szczycie Organizacji ds. Wyżywienia i Rolnictwa, 13 XI), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 37-38, p. 7, 8; toż: *Esseri numerosi non significa condannarsi a restare senza pane*, IGP XIX, 2, s. 695-700.

102. *Należy postępować drogą solidarności* (Przemówienie 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

103. *Prawo do pracy w świetle Magisterium Kościoła* (Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 25 IV), ORpol. 18(1997) nr 8-9; toż: 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.

104. *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.

105. *Nauczanie społeczne Kościoła w programie nowej ewangelizacji* (Przemówienie 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.

106. *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: *Service è la via della santità*, IGP XX, 2, s. 172-177.

107. *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

108. *Poszanowanie praw człowieka częścią integralną każdej kultury* (Przemówienie 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.

109. *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju* (Orędzie [...] na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 r., 8 XII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 4-8, p. 6, 8, 9; toż: *Nel rispetto dei diritti umani il segreto della pace vera*, IGP XXI, 2, s. 1214-1227.

1999

110. *Budujcie świat bardziej ludzki i sprawiedliwy* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 23 I), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 21-22; toż: *La storia umana non può andare contro l'uomo*, IGP XXII, 1, s. 220-225.

111. *Ludzki kapitał i moralne wartości* (Przemówienie 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.

112. *Zrównoważony rozwój* (Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk, 12 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 56-57; toż: *Affinchè il pianeta sia abitabile in futuro, occorre fermare una ricerca infinita e sfrenata di beni materiali*, IGP XXII, 1, s. 511--515.

113. *Świat pracy potrzebuje ludzi prawego sumienia* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Sosnowiec 14 VI), ORpol. 20(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.

114. *Problemy zadłużenia międzynarodowego krajów ubogich* (Audiencja generalna, 3 XI), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 44; toż: *Impegno per la riduzione del debito internazionale dei paesi poveri*, IGP XXII, 2, s. 698-701.

115. *Ekonomia i zdrowie* (Przemówienie 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

116. *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.

117. *Potrzebna jest globalizacja solidarności* (Przemówienie do ludzi pracy, 1 V), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 38-39; toż: *Occorre globalizzare la solidarietà*, IGP XXIII, 1, s. 719-723.

118. *Rozwój, globalizacja, dobro człowieka* (Przemówienie 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.

119. *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.

2001

120. List apostolski *Novo millennio ineunte* [...] na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (6 I), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 3-23, p. 14; toż: Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte*, IGP XXIV, 1, s. 38-127.

121. *Globalizacja i etyka* (Przemówienie 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.

122. *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.

123. *Wobec wyzwań globalizacji* (Przemówienie do członków Akademii Papieskich, 8 XI), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 44-45; toż: *Fedeltà al Successore di Pietro e impegno per la promozione dell'umanesimo cristiano nell'era della globalizzazione*, IGP XXIV, 2, s. 675-678.

2002

124. *Wychowywać do solidarności* (Przemówienie 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.

125. *Wierni wartościom demokracji i moralności* (Przemówienie 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.

126. *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.

127. *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

128. *Wszelkimi siłami walczcie 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, 239-242.

129. *Bądźcie obrońcami człowieka i jego praw* (Przemówienie 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.

130. *Globalizacja a dobro całej rodziny ludzkiej* (Przemówienie 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.

131. *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.

132. *O braterskie dzielenie się dobrami* (Przesłanie do przewodniczącego „Caritas Internationalis", 4 VII), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 6-7; toż: *Attuare una collaborazione tra Paesi ricchi e Paesi poveri basata su rapporti paritari e reciproci*, IGP XXVI, 2, s. 20-22.

2004

133. *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.

134. *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.

135. *Psalm 49,1-13 – marność bogactw [1]* (Audiencja generalna, 20 X), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 33-34; toż: *Salmo 48,1-13: Vanità delle ricchezze*, IGP XXVII, 2, s. 434-440.

136. *Psalm 49 – marność bogactw [2]* (Audiencja generalna, 27 X), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 34-35; toż: *Salmo 48,14-21: L'umana ricchezza non salva*, IGP XXVII, 2, s. 465-471.

2005

137. *Wyzwania stojące przed ludzkością: życie, chleb, pokój i wolność* (Przemówienie 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

2005

1. *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 .

2. Encyklika [...] *Deus caritas est* (25 XII), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 4-21, p. 26, 28; toż: Lettera Enciclica [...] *Deus Caritas Est*, IB I, s. 1050-1125.

2006

3. *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.

4. *Judasz Iskariota i Maciej* (Audiencja generalna, 18 X), ORpol. 28(2007) nr 1, s. 41-42; toż: „*Giuda Iscariota e Mattia"*, IB II, 2, s. 450-456.

2007

5. *Budujmy świat pokoju, sprawiedliwości i solidarności* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 8 I), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 51-54; toż: *Lavorare alla costruzione*

di un umanesimo integrale che solo può assicurare un mondo pacifico, giusto e solidale, IB III, 1, s. 38-47.

6. *Miłość bliźniego i sprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych i międzypaństwowych* (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.

7. *Logika zysku i logika podziału dóbr* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 23 IX), ORpol. 28(2007) nr 10-11, s. 50-51; toż: *Servi del Signore „artigiani" di pace, testimoni del sangue*, IB III, 2, s. 344-347.

8. *Musimy być dobrymi zarządcami tego, co Bóg nam powierza* (Homilia podczas Mszy św., Velletri, 23 IX), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 23-25; toż: *È necessaria la scelta tua la logica del profitto e la logica della condivisione e della solidarietà*, IB III, 2, s. 349-353.

9. *Chrystus dla was stał się ubogim* (Orędzie [...] na Wielki Post 2008 r., 30 X), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 4-5; toż: *„Cristo si è fatto povero per voi"*, IB III, 2, s. 523--527.

2008

10. *Każdy człowiek musi mieć godziwe warunki życia* (Przemówienie 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.

11. *Potrzebna jest globalizacja solidarności* (Przemówienie 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, 1, s. 928-930.

12. *Egoizm i spekulacje są przeszkodami w walce z głodem* (Przesłanie z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 13 X), ORpol. 29(2008) nr 12, s. 5-6; toż: *Egoismi e speculazioni ostacolano la lotta alla fame*, IB IV 2, s. 488-491.

13. *Zwalczanie ubóstwa drogą do pokoju* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2009 r., 8 XII), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 3-8; toż: *„Combattere la povertà, costruire la pace"*, IB IV, 2, s. 792-802.

2009

14. *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.

15. Encyklika *Caritas in veritate* (29 VI), ORpol. 30(2009) nr 9, s. 4-35, p. 2, 5, 17. 20, 21, 23-29, 34-42, 45-47, 58-68; toż: Lettera Enciclica *Caritas in Veritate*, IB V, 1, s. 1105-1246.

16. *Sprawiedliwość społeczna i ewangelizacja* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady „Cor Unum", 13 XI), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 26-27; toż: *La forza dell'annuncio cristiano per i diritti umani e la giustizia*, IB V, 2, s. 539-541.

17. *Musimy jak najszybciej zwalczyć głód i niedożywienie na świecie* (Przemówienie w FAO na rozpoczęcie światowego spotkania na szczycie poświęconego bezpieczeństwu żywnościowemu, 16 XI), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 22-24; toż: *Un rapporto paritario tra Paesi ricchi e Paesi poveri*, IB V, 2, s. 558-565.

18. *Solidarność z rodzinami w czasach kryzysu ekonomicznego* (Nieszpory na zakończenie roku 2009, 31 XII), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 13-15; toż: *Solidarietà con le famiglie colpite dalla crisi economica*, IB V, 2, s. 830-833.

2010

19. *Kto chce budować pokój, musi chronić środowisko naturalne i ludzkie życie* (Przemówienie 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.

20. *Osoba ludzka i dobro wspólne w centrum zarządzania sprawami publicznymi* (Przemówienie do władz regionu Lacjum, miasta i prowincji Rzymu, 14 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 11-12; toż: *Persona umana e bene comune al centro dell'azione politica*, IB VI, 1, s. 63-66.

21. *Życie gospodarcze to działalność prowadzona „przez" i „dla" ludzi* (Przemówienie 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.

22. *Kościół musi być wolny od więzów materialnych, od zła duchowego i moralnego* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość świętych Apostołów Piotra i Pawła, 29 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 44-46; toż: *La libertà della Chiesa da lacci materiali e potenze negative*, IB VI, 1, s. 990-994.

23. *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.

24. *Jezus zawsze daje możliwość nawrócenia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 31 X), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 52; toż: *„Dio non esclude nessuno"*, IB VI, 2, s. 720-724.

2011

25. *Pozytywny rozwój społeczny powinien przywrócić godność człowiekowi i jego pracy* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie XXV Krajowego Kongresu Eucharystycznego, Ancona, 11 IX), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 31-33.

2012

26. *Kryzys może i powinien pobudzać do refleksji* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 40-43; toż: *Rispetto della vita e della libertà religiosa*, IB VIII, 2, s. 45-53.

27. *Gościnność, solidarność i praworządność* (Przemówienie do władz regionu Lacjum oraz gminy i prowincji rzymskiej, 12 I), ORpol. 33(2012) nr 3, s. 12-13; toż: *Accoglienza, solidarietà, legalità*, IB VIII, 1, s. 62-65.

28. *Radość z pomnażania przez nas dobra* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 30 IX), ORpol. 33(2012) nr 11, s. 50; toż: *Anche nella Chiesa cattolica si può trovare ciò che non è cattolico*, IB VIII, 2, s. 331-335.

29. *Trudno jest bogatemu wejść do królestwa Bożego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 14 X), ORpol. 33(2012) nr 12, s. 51; toż: *Quant'è difficile per un ricco entrare nel Regno di Dio*, IB VIII, 2, s. 434-438.

30. *Nikt nie jest tak biedny, aby nie mógł czegoś dać innym* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 11 XI), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 47-48; toż: *Nessuno è così povero da non poter donare qualcosa*, IB VIII, 2, s. 564-568.

31. *Bilans mijającego roku, który dobiega końca* (Homilia podczas Nieszporów na zakończenie 2012 r., 31 XII), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 1415; toż: *Il cristiano è un uomo di speranza*, IB VIII, 2, s. 826-830.

2013

32. *Ściany nośne wolnego społeczeństwa* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 7 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 34-37; toż: *I muri portanti di una società libera*, IB IX, s. 35-42.

FRANCISZEK

2013

1. *Kościół ubogi i dla ubogich* (Spotkanie z dziennikarzami, 16 III), ORpol. 34(2013) nr 5, s. 12-13; toż: *Il Santo Popolo di Dio*, IF I, 1, s. 9-11.

2. *Trzeba walczyć z różnymi formami ubóstwa materialnego i duchowego* (Audiencja dla członków Fundacji Papieskiej, 11 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 13-14; toż: *Udienza ai membri della „Papal Foundation"*, IF I, 1, s. 92-93.

3. *Sprzeciw wobec „pracy niewolniczej"* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 1 V), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 36-37.

4. *Praca ma służyć godności osoby* (Audiencja generalna, 1 V), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 44-45; toż: *Mantenere viva la speranza*, IF I, 1, s. 134-140.

5. *Pieniądz musi służyć, a nie rządzić* (Audiencja dla ambasadorów przy Stolicy Apostolskiej, 16 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 13-14; *L'Etica dà fastidio a chi adora il denaro, non condividere i beni con i poveri è derubarli*, IF I, 1, s. 187-190.

6. *Kościół apeluje o ochronę godności* (Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, 24 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 22-24; toż: *Dio è buono, imitiamo Dio*, IF I, 1, s. 233-236.

7. *Skażeni przez kulturę odrzucenia* (Audiencja generalna, 5 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 48-49. toż: *La cultura dello scarto*, IF I, 1, s. 278-283.

8. *Bez pracy nie ma godności* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, Sardynia, 22 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 21-23.

9. Adhortacja [...] *Evangelii gaudium* (Rzym 24 XI), p. 54-58, 60, 202-206, 215; toż: Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, IF I, 2, 537-681.

10. *Braterstwo podstawą pokoju i drogą do niego* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2014 r.) (8 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 4-10, p. 8; toż: *Fraternità, fondamento e via per la pace*, IF I, 2, s. 751-763.

11. *Bogactwo Boga udziela się przez nasze ubóstwo* (Orędzie na Wielki Post 2014 r., 26 XII), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 8-10.

2014

12. *Opatrzność Boża i solidarność* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Panski", 2 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 53-54; toż: *Le ricchezze vanno condivise, se no non ci sarà giustizia*, IF II, 1, s. 241-243.

13. *Trzeba przeciwstawić się ekonomii wykluczenia* (Przesłanie do Kongregacji ds. Instytutów Życia Apostolskiego, 8 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 32-33.

14. *Mężczyźni i kobiety należący do mafii, nawróćcie się!* (Spotkanie modlitewne zorganizowane przez stowarzyszenie „Libera", 21 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 34; toż: *Convertitevi, è ancora tempo per non finire all'inferno!*, IF II, 1, s. 302-303.

15. *Niech chrześcijanie będą wolni od próżności, żądzy władzy i pieniędzy* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 5 V), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 100-102.

16. *Nie można tolerować dominacji rynków finansowych nad społecznościami* (Przemówienie do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę „Iustitia et Pax", 16 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 17-18; toż: *Intollerabile dominio di mercati sulle sorti dei Popoli*, IF II, 1, s. 735-736.

17. *Za korupcję możnych płacą ubodzy* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 16 VI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 160-162.

18. *Skrucha za grzechy korupcji* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 17 VI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 163-165.

19. *Pieniądze, próżność i władza zniewalają serce* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 20 VI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 166-168.

20. *Trzeba mieć odwagę mówić „nie" wszelkiego rodzaju korupcji i bezprawiu* (Homilia podczas Mszy św., Caseta, 26 VII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 38-40; toż: *Sperare in Gesù, accogliere esclusi, tutelare ambiente*, IF II, 2, 64-67.

21. *Potrzeby ludzi ubogich* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 3 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 56-57; toż: *Gesù ci insegna ad anteporre le necessità dei poveri*, IF II, 2, s. 79-81.

22. *Kościół nie ubija interesów* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 21 XI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 316-318.

23. *Umiejcie powiedzieć „nie" bałwochwalstwu pieniądza* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 21 IX), ORpol. 35(2014) nr 10, s. 13; toż: *L'Angelus in Piazza Madre Teresa a Tirana*, IF II, 2, s. 276.

24. *Aby chronić prawo pracy* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady "Iustitia et Pax", 2 X), ORpol. 35(2014) nr 10, s. 43-44; toż: *Lavoro è diritto di tutti, non „variabile" dei mercati*, IF II, 2, s. 341-343.

25. *Godność, a nie jałmużna* (Przemówienie do uczestników II Międzynarodowej Konferencji na temat Wyżywienia, 20 XI), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 38-40; toż: *Si parla di nuovi diritti, ma chi ha fame chiede dignità*, IF II, 2, s. 565-569.

26. *Zbawienia nie można kupić* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 8 XII), ORpol. 36(2015) nr 1, s. 58-59; toż: *Una lotta in cui non siamo soli*, IF II, 2, s. 749-750.

2015

27. *Ewangelia nie jest jakąś „teologią dobrobytu"* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 5 II), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 376-378.

28. *Paradoks marnotrawstwa i nadmiernej konsumpcji* (Przesłanie do uczestników spotkania „Idee Expo 2015", 7 II), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 24-25.

29. *Niech Kościół, zamiast gromadzić bogactwa, hojnie nimi zarządza* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 14 IV), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 434-436.

30. *Bogactwo, którym się nie dzielimy, rodzi zepsucie* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 25 V), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 479-481.

31. *Prawdziwa wiara czyni cuda, a nie ubija interes* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 29 V), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 488-490.

32. *Gospodarka na miarę rodziny* (Audiencja generalna, 3 VI), ORpol. 36(2015) nr 7-8, s. 46-47.

33. *Pieniądze są pomocne, ale mogą także niszczyć* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia generalnego Papieskich Dzieł Misyjnych, 5 VI), ORpol. 36(2015) nr 7-8, s. 36-37.

34. *Gromadźmy bogactwa, które mają wartość na „giełdzie niebieskiej"* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 19 VI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 508-510.

35. *Praca jest konieczna nie tylko dla gospodarki* (Spotkanie ze światem pracy, 21 VI), ORpol. 36(2015) nr 7-8, s. 23-24.

36. *Ziemia, dom i praca dla wszystkich* (Spotkanie w Santa Cruz de la Sierra z przedstawicielami ruchów ludowych, 9 VII), ORpol. 36(2015) nr 9, s. 15-21.

37. *Praca daje godność* (Audiencja generalna, 19 VIII), ORpol. 36(2015) nr 9, s. 49-50.

38. *Miłosierdzie Boże zmienia serce człowieka* (Orędzie na Wielki Post 2016 r., 4 X), ORpol. 37(2016) nr 2, s. 4-6.

39. *Ile i jak* (Rozważnie przed modlitwą „Anioł Pański", 19 X), ORpol 36(2015) nr 11, s. 28-29.

40. *Wartości, które nie są notowane na giełdzie* (Wizyta w slumsie Kangemi w Nairobi, 27 XI), ORpol. 36(2015) nr 12, s. 16-17.

41. *Nie zapominajcie o ubogich* (Przesłanie z okazji zebrania Światowego Forum Ekonomicznego, 30 XII), ORpol. 37(2016) nr 2, s. 21-23.

2016

42. *Gospodarka wszystkich dla wszystkich* (Przemówienie do włoskich przedsiębiorców, 27 II), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 43-45.

43. Posynodalna adhortacja *Amoris laetitia* o miłości w rodzinie (Rzym, 19 III 2016 r.), p. 40, 42, 44, 48, 201, 212, 252.

44. *Ekonomia sprawiedliwa i włączająca* (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji Fundacji „Centesimus Annus – Pro Pontifice", 13 V), ORpol. 37(2016) nr 6, s. 39-40.

45. *Milczące wołanie ubogich wszystkich czasów* (Audiencja generalna, 18 V), ORpol. 37(2016) nr 6, s. 50-51.

46. *Słowo jest darem. Druga osoba jest darem* (Orędzie na Wielki Post 2017 r., 18 X), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 4-6.

2017

47. *Fabrykanci bożków* (Audiencja generalna, 11 I), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 26-27.

48. *Nie pogrążajmy się w chaosie niepohamowanej konsumpcji* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 I), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 34-36.

49. *Inna gospodarka jest możliwa* (Przemówienie do uczestników spotkania poświęconego „gospodarce komunii", 4 II), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 19-21.

50. *Żaden naród nie jest przestępcą, żadna religia nie jest terrorystyczna* (Przesłanie do uczestników kalifornijskiego spotkania ruchów ludowych, 10 II), ORpol. 38(2017) nr 3-4, s. 17-19.

51. *Braterstwo podstawową zasadą regulującą porządek gospodarczy* (Przesłanie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 24 IV), ORpol. 38(2017) nr 6-7, s. 13-16.

52. *Nie należy się zniechęcać w obliczu skandalu ubóstwa* (Orędzie na I Światowy Dzień Ubogich, 13 VI), ORpol. 38(2017) nr 8, s. 7-10, p. 5.

53. *Przeciw materializmowi technokratycznemu* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita", 5 X), ORpol. 38(2017) nr 11, s. 9-12.

54. *Chrześcijanin nie przeciwstawia Boga cezarowi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 22 X), ORpol. 38(2017) nr 11, s. 39-40.

NOTY O AUTORACH

Katarzyna B a l b u z a, doktor habilitowany, profesor UAM, historyczka. Urodzona w 1972 r. w Drezdenku (woj. lubuskie). Studia z zakresu historii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i na Ruprecht-Karls Universität Heidelberg (historia starożytna).

Od 2002 r. adiunkt w Zakładzie Historii Społeczeństw Antycznych Instytutu Historii na Wydziale Historycznym UAM.

Członek Polskiego Towarzystwa Filologicznego (Koła Poznańskiego), Polskiego Towarzystwa Historycznego (wiceprezes Oddziału w Poznaniu), Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Polskiego Towarzystwa Numizmatycznego, Stowarzyszenia Historyków Starożytności.

Wyróżniona m.in. Brązowym Medalem za Długoletnią Służbę (2014 r.) i Medalem Komisji Edukacji Narodowej (2017 r.), a także dwiema nagrodami Premiera za rozprawy doktorską i habilitacyjną.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia wczesnego Cesarstwa Rzymskiego (I-III w.), ideologia i autoprezentacja władzy cesarzy rzymskich, historia kobiet w epoce starożytności klasycznej, numizmatyka rzymska.

Publikacje książkowe: *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki Cesarstwa* (2005); *Aeternitas Augusti. Kształtowanie się i rozwój koncepcji wieczności w (auto) prezentacji cesarza rzymskiego (od Augusta do Sewera Aleksandra)* (2014).

Waldemar C z a j k o w s k i, doktor habilitowany, filozof, matematyk. Urodzony w 1955 r. w Poznaniu. Studia z zakresu matematyki na Uniwersytecie Adama Mickiewicza i na Uniwersytecie Śląskim, z zakresu filozofii (doktorat) na UŚ.

W latach 1978-1987 zatrudniony na UŚ, od 1987 pracownik naukowo-dydaktyczny Politechniki Śląskiej w Gliwicach, obecnie adiunkt w Katedrze Stosowanych Nauk Społecznych na Wydziale Organizacji Zarządzania.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, członek-założyciel Polskiego Towarzystwa Oceny Techniki.

Główne obszary badań: filozofia społeczna, w szczególności teoria globalizacji, antropologia filozoficzna, metafilozofia.

Autor artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Philosophies of Man. (A Study On/In a Meta(-)Anthropology)* (2001).

Enzo D i N u o s c i o, profesor, filozof nauki. Urodzony w 1964 r. w Frosolone (Isernia, Włochy). Studia z zakresu nauk politycznych na Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli w Rzymie.

Obecnie profesor zwyczajny na Università degli Studi del Molise w Campobasso, dyrektor Wydziału Nauk Humanistycznych, Społecznych i Nauk o Wychowaniu. Wcześniej pracownik naukowo-

dydaktyczny Università La Sapienza i LUMSA w Rzymie, Sorbony, École des Hautes Études en Sciences Sociales w Paryżu.

Główne obszary badań: teorie racjonalności i wyjaśniania naukowego, hermeneutyka, epistemologiczna obrona demokracji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Le ragioni degli individui. L'individualismo metodologico di Raymond Boudon* (1996); *Epistemologia dell'azione e ordine spontaneo* (2000); *Spiegazione scientifica e relativismo culturale* (współautor, 2004); *Filosofia dell'azione e teorie della razionalità* (współautor, 2004); *Tucidide come Einstein? La spiegazione scientifica in storiografia* (2004); *Il mestiere dello scienziato sociale. Un'introduzione all'epistemologia delle scienze sociali* (2007); *Epistemologia del dialogo* (2011); *Ermeneutica ed economia: spiegazione e interpretazione dei fenomeni economici* (2014); *Elogio della mente critica* (2016); *Epistemology of Social Sciences* (2017).

Agnieszka D r a g a n - P a w l u s i a k, magister, europeistka. Urodzona w 1989 r. w Chełmie (woj. Lubelskie). Studia z zakresu bezpieczeństwa wewnętrznego na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej, z zakresu europeistyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Główne obszary zainteresowań badawczych: nauki społeczne (w szczególności nauki o bezpieczeństwie i obronności), nauki o administracji, prawo (zwłaszcza prawo Unii Europejskiej).

Autorka artykułów.

Dariusz D z i a d o s z, doktor habilitowany, teolog biblista. Urodzony w 1968 r. w Lidzbarku Warmińskim. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z zakresu biblistyki w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie.

W latach 1993-1995 wikariusz w parafii Rymanów w diecezji przemyskiej. Od 2003 r. pracownik Instytutu Biblijnego KUL, obecnie kierownik Katedry Egzegezy Ksiąg Historycznych, Prorockich i Dydaktycznych; od tegoż roku również prefekt i wychowawca alumnów w Metropolitarnym Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu, w latach 2006-2017 rektor Seminarium.

Główny obszar badań: księgi historyczne i dydaktyczne Starego Testamentu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Gli oracoli divini in 1Sam 8-2Re 25. Redazione e teologia nella storia deuteronomistica dei re* (2002); *Monarcha odrzucony przez Boga i lud. Proces redakcji biblijnych tradycji o Saulu* (2006).

Flavio F e l i c e, 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. Wykładowca historii doktryn politycznych na Uniwersytecie w Molise.

Członek Centro di Metodologia delle Scienze Sociali (w ramach Libera Università Internazionale degli Studi Sociali) w Rzymie i Röpke Institut w Erfurcie.

Redaktor naczelny czasopisma „Prospettiva Persona", członek kolegium redakcyjnego czasopism „Global & Local Economic Review" i „Mises".

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 pater-*

nalismo di stato alla sussidiarietà orizzontale (2007); *Economia sociale di mercato* (2008); *Persona e welfare* (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); *Persona, istituzioni e mercato. La persona nel contesto del liberalismo delle regole* (2013); *La vita alla luce della fede. Riflessioni filosofiche e socio-politiche sull'enciclica „Lumen fidei"* (2013, wyróżniona Premio Capri – San Michele); *La Sharia e il denaro. Un confronto tra finanza islamica ed economia sociale di mercato* (współautor, 2016); *La vita alla luce della fede* (współautor, 2016). Redaktor serii wydawniczych: „Polis & Oikonomia", „Novae Terrae", „Profili storici", „Il Pane Quotidiano", „Il liberalismo delle regole".

Bronisław J a k u b i e c SDS, magister, katechetyk, duszpasterz. Urodzony w 1950 r. w Bielsku-Białej. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie oraz na Wydziale Nauk Wychowawczych Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie.

W latach 1985-1994 wykładowca katechetyki i (przez sześć lat) magister nowicjatu w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie. Od 1995 do 1997 r. duszpasterz Polonii amerykańskiej w Merrillville i Chicago, redaktor salwatoriańskiego programu radiowego w Chicago. W latach 1997-1999 redaktor naczelny dwumiesięcznika „Salwator" i dyrektor wydawnictwa o tej samej nazwie w Krakowie. Od 1999 do 2013 r. konsultor generalny i prokurator przy Stolicy Świętej w Rzymie. Od 2013 r. duszpasterz Polonii w Sanktuarium Matki Boskiej Częstochowskiej w Merrillville w stanie Indiana.

Publikacje książkowe: *Sanktuarium Matki Bożej Częstochowskiej w Merrillville* (1996); *Kwiatki księdza Tadeusza. Zwyczajne wspomnienia o niezwykłym człowieku księdzu profesorze Tadeuszu Styczniu, salwatorianinie* (2012).

Włodzimierz K a c z o c h a, profesor, filozof, etyk. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii (doktoranckie) na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza.

W latach 1980-1993 wykładowca filozofii w Akademii Muzycznej w Poznaniu. Od 1993 do 2003 r. profesor nadzwyczajny na Uniwersytecie Zielonogórskim, a następnie profesor zwyczajny na Uniwersytecie Ekonomicznym (do 2009 r.). W latach 2009-2016 profesor zwyczajny w Wyższej Szkole Zarządzania i Bankowości w Poznaniu, a obecnie w Europejskiej Wyższej Szkole Biznesu w Poznaniu.

Członek European Art Center (w Atenach). Członek ogólnopolskiej kapituły nagród w konkursach „Przedsiębiorstwo Fair Play".

Główne obszary badań: filozofia społeczna, etyka (w szczególności etyka biznesu, etyka ekologiczna i etyka turystyki).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kultura. Studia z historii myśli* (1991); *Transformacja i wartości: aksjologiczne aspekty transformacji ustrojowej w Polsce* (współred., 1997); *Filozofia cywilizacji i kultury: teorie filozoficzne rozwijane w Polsce w pierwszej połowie XX wieku* (1998); *Demokracja. Studia z dziejów myśli w Polsce* (1999); *Konta eton Haintenker ton Kafka kai ton Aristotel* (2002); *Filozoficzne i empiryczne zagadnienia współczesnej demokracji* (red., 2003); *Demokracja proceduralna oraz republikańska* (2004); *Studia z filozofii XX wieku* (2008); *Filozofia społeczna* (2015); *Etyka w turystyce* (współautor, 2017).

Jan K ł o s, doktor habilitowany, profesor KUL, filozof, tłumacz. Studia z zakresu filozofii i filologii angielskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1987-1988 pracownik Instytutu Polonijnego. Od 1988 do 1998 r. nauczyciel języka angielskiego. Od 1999 r. zatrudniony na Wydziale Filozofii KUL, w latach 2009-2014 kierownik Katedry Etyki Społecznej i Politycznej, obecnie profesor nadzwyczajny w Katedrze Etyki Szczegółowej.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Programowej Warsaw Enterprise Institute, Editorial Advisory Board of the Journal of Markets & Morality.

Wyróżniony nagrodą Spontaneous Order versus Organized Order (przyznawaną przez Uniwersytet w Aix en Provence) i Michael Novak Award.

Główne obszary badań: historia doktryn społeczno-politycznych, problemy moralne związane z życiem indywidualnym i społecznym (w szczególności w obszarze funkcjonowania mediów i życia gospodarczego).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wolność – indywidualizm – postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności* (2007); *Faith, Freedom & Modernity: Christianity and Liberalism in the Nineteenth Century* (2010); *Freedom as an Uncertain Cause in Graham Greene's Novels: A Philosophical and Literary Analysis* (2012); *Marché libre comme une rencontre et un syntagme* (2015); *Kryzys cywilizacji europejskiej wobec chrześcijaństwa w myśli Juana Donoso Cortésa* (2017).

Piotr M a s i u k i e w i c z, doktor habilitowany, profesor SGH, specjalista w dziedzinach bankowości, prakseologii i zarządzania. Urodzony w 1951 r. w Warszawie. Studia z zakresu handlu wewnętrznego w Szkole Głównej Handlowej, szkolenia z zakresu bankowości w Institute of Banking Atlanta.

Po ukończeniu studiów pracownik instytucji państwowych, doradca wiceprezesa i prezesa Rady Ministrów. W latach 1991-2004 prezes i wiceprezes banków, między innymi twórca i prezes Mazowieckiego Banku Regionalnego SA. Od 2006 r. pracownik naukowy SGH. W latach 2015-2017 profesor Instytutu Organizacji i Zarządzania w Przemyśle „Orgmasz" i zastępca przewodniczącego Rady Naukowej Instytutu „Orgmasz". Obecnie profesor w Instytucie Zarządzania Wartością SGH. Redaktor naczelny miesięcznika „Ekonomika i Organizacja Przedsiębiorstwa".

Prezes Zarządu Głównego Towarzystwa Naukowego Prakseologii, członek International Chamber of Commerce (ICC Polska). Przewodniczący Rady Naukowej czasopisma „Prakseologia i Zarządzanie. Zeszyty Naukowe TNP", członek International Advisory Board serii „Praxiology: The International Annual of Practical Philosophy and Methodology" (Routlege, New York, USA).

Główne obszary badań: bankowość i finanse, kryzysy finansowe, zarządzanie wartością i restrukturyzacją przedsiębiorstw.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Międzynarodowe bankructwa i afery bankowe* (red. 2009; wyróżnienie na Targach Książki Ekonomicznej w Warszawie); *Marketing w enklawach finansowych* (2010); *Zarządzanie sanacją banku* (2010); *Ryzyko dużych banków. Perspektywa Polski* (2012); *Bankowość muzułmańska* (współautor, 2013; pierwsza nagroda na Targach Książki Ekonomicznej w Warszawie); *Podatek bankowy* (2013); *Piramidy finansowe* (2015).

Adrian J. R e i m e r s, profesor University of Notre Dame, filozof. Urodzony w 1945 r. w San Diego. Studia z zakresu matematyki na University of Notre Dame, z zakresu filozofii na tymże uniwersytecie oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

Od 2001 r. pracownik naukowo-dydaktyczny University of Notre Dame.

Członek Nanovic Institute of European Studies na University of Notre Dame.

Główne obszary badań: etyka i filozofia osoby, myśl Karola Wojtyły–Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *An Analysis of the Concepts of Self-Fulfillment and Self--Realization in the Thought of Karol Wojtyla, Pope John Paul II* (2001); *The Soul of the Person: A Contemporary Philosophical Psychology* (2006); *„Truth about the Good": Moral Norms according to John Paul II* (2011); *Karol Wojtyla's Personalist Philosophy: Understanding „Person and Act"* (współautor, 2016); *Hell and the Mercy of God: A Philosopher's Reflections on Evil, Suffering, and God's Love* (2017).

Clemens S e d m a k, profesor, etyk. Urodzony w 1971 r. w Bad Ischl (Austria). Studia z zakresu filozofii, teologii, nauk społecznych i ekonomicznych na Uniwersytecie Leopolda i Franciszka

w Innsbrucku, w Swiss Federal Institute of Technology w Zurychu, Maryknoll w Nowym Jorku i na Uniwersytecie Johannesa Keplera w Linzu.

W latach 2001-2005 pracownik naukowo-dydaktyczny Katedry Epistemologii i Filozofii Religii na Uniwersytecie w Salzburgu, a następnie King's College w Londynie w Katedrze Teologii Moralnej i Społecznej.

Od 2005 r. dyrektor Center for Ethics and Poverty Research na Uniwersytecie w Salzburgu. Od 2008 r. dyrektor Institute for Advanced Studies in Social Ethics w Salzburgu. Profesor wizytujący na Jomo Kenyatta University w Nairobi, Ateneo de Manila University na Filipinach, na Uniwersytecie w Jenie, Vienna Business University i Universidad Iberoamericana w Mexico City. Obecnie profesor w Keough School of Global Affairs i w Notre Dame's Center for Social Concerns.

Główne obszary badań: katolickie nauczanie społeczne, etyka społeczna; problem ubóstwa, teoria sprawiedliwości, epistemologia, filozofia religii, religioznawstwo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Church of the Poor: Pope Francis and the Transformation of Orthodoxy* (2016); *The Capacity to be Displaced: Resilience, Mission, and Inner Strength* (2017).

John S t e p a n, magister, menedżer. Urodzony w 1952 r. w Greenwich (Wielka Brytania). Studia z zakresu socjologii (licencjackie) na University of London, z zakresu zarządzania w Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie.

W latach 1974-1984 informatyk programista: do 1979 r. w Coutts Bank Ltd. w Londynie, od 1980 r. w Mobil Data Services Ltd. w Sevenoaks (Anglia). W latach 1984-1986 programista w N.V. McDermott S.A. w Brukseli. Od 1986 do 1990 r. analityk systemów informatycznych i kierownik projektów informatycznych kolejno w Borg Warner Chemicals B.V. i w Oracon B.V., a następnie (do 1998 r.) kierownik projektu i kierownik sprzedaży na Europę centralną i wschodnią w QAD Europe B.V. w Amsterdamie. W latach 1998-2000 kierownik działu logistyki i zakupów w GKN Automotive Polska Sp. z o.o. w Oleśnicy; 2000-2005 dyrektor działu zakupów w Valeo Autosystemy Sp. z o.o. w Skawinie, 2006-2007 dyrektor działu zakupów technicznych w PCC Rokita S.A. w Brzegu Dolnym, 2007-2009 dyrektor działu zakupów strategicznych w PCC Development Sp. z o.o. w Warszawie; 2009-2010 dyrektor operacyjny i zastępca dyrektora naczelnego w DB Port Szczecin Sp. z o.o. w Szczecinie. Od 2010 do 2015 r. właściciel i konsultant JPS Consulting we Wrocławiu, obecnie prowadzący zajęcia z ekonomiki transportu we wrocławskiej Wyższej Szkole Bankowej.

Główne obszary badań: zmiany cenowe surowców (głównie metali nieszlachetnych), zakupy, logistyka, zarządzanie, transfer do Polski i optymalizacja produkcji oraz procesów zakupowo-logistycznych.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Szymon W r ó b e l, profesor, psycholog, filozof. Urodzony w 1967 r. w Poznaniu. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

W latach 1991-1988 pracownik Zakładu Psychologii Ogólnej w Instytucie Psychologii na Wydziale Nauk Społecznych UAM, w latach 1996-2015 na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym tegoż uniwersytetu w Kaliszu. Od 2002 r. pracownik Zakładu Logiki i Kognitywistyki w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie, od 2012 również Wydziału „Artes Liberales" Uniwersytetu Warszawskiego (kierownik Laboratorium Techno-Humanistyki).

Kierownik Zespołu Redakcyjnego „Studiów Pedagogiczno-Artystycznych" przy WPA UAM. Członek Komitetu Doradczego „Principiów", Komitetu Doradczego „Studia Philosophica Forum", rad naukowych internetowych czasopism „Edukacja Etyczna" i „Hybris". Członek redakcji rocznika „Zoon Politikon".

Trzykrotnie nominowany do nagrody literackiej „Paszporty Polityki". Wyróżniony w konkursie „Esej filozoficzny z zakresu metafizyki" ogłoszonym przez Fundację na Rzecz Myślenia im. Barbary Skargi.

Główne obszary badań: teoria władzy, teoria literatury, współczesne językoznawstwo i kognitywistyka oraz zastosowania idei psychoanalitycznych w teoriach politycznych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Granice polityczności* (współautor, 2008); *Szkoła jako fikcja i inne szkice z filozofii edukacji* (współautor, 2010); *Umysł, gramatyka, ewolucja. Wykłady z filozofii umysłu* (2010); *Ćwiczenia z przyjaźni* (2012); *Deferring the Self* (2013); *Grammar and Glamour of Cooperation: Lectures on the Philosophy of Mind, Language and Action* (2014); *Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej* (2014); *Polska pozycja depresyjna: od Gombrowicza do Mrożka i z powrotem* (2015); *Filozof i terytorium. Polityka idei w myśli Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka J. Siemka* (2016).

Anna Z a c h o r o w s k a - M a z u r k i e w i c z, doktor habilitowany, ekonomistka. Urodzona w 1975 r. w Zabrzu. Studia z zakresu filologii angielskiej w Wyższej Szkole Języków Obcych i Ekonomii w Częstochowie (licencjackie), z zakresu ekonomii w Akademii Ekonomicznej w Katowicach i (doktorat) na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 1998-1999 lektorem języka polskiego i polskiego języka biznesu na Uniwersytecie Stanowym w Columbus (Ohio). Od 1999 do 2005 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Katedry Ekonomii Akademii Ekonomicznej w Katowicach: w Zespole Społecznych i Ekonomicznych Problemów Globalnych (w latach 1999-2002), a następnie w Zespole Koniunktury i Wzrostu Gospodarczego. Od 2005 r. adiunkt w Katedrze Ekonomii i Innowacji Instytutu Ekonomii, Finansów i Zarządzania na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Ponadto profesor wizytujący w University College Dublin (Irlandia), Indiana University (USA) oraz na Uniwersytecie Stanowym w Bowling Green (Ohio).

Członkini Zarządu Forum Myśli Instytucjonalnej, członkini Association for Evolutionary Economics, International Association for Feminist Economics, European Association for Evolutionary Political Economy, World Interdisciplinary Network for Institutional Research.

Główny obszar badań: ekonomia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kobiety i instytucje. Kobiety na rynku pracy w Stanach Zjednoczonych, Unii Europejskiej i w Polsce* (2006); *Praca kobiet. Perspektywa ekonomii głównego nurtu i ekonomii feministycznej* (2016).

"ETHOS" 31: 2018 No. 1(121)

MONEY

ABSTRACTS

From the Editors – The Power of Money (P.M.)

In the conclusion of his classic work *The Philosophy of Money* Georg Simmel describes money as the historical symbol of the relative character of existence.[1] "There is no more striking symbol of the completely dynamic character of the world—the German philosopher claims—than that of money. The meaning of money lies in the fact that it will be given away. When money stands still, it is no longer money according to its specific value and significance. […] It lives in continuous self-alienation from any given point and thus forms the counterpart and direct negation of all being in itself. […] [In—P.M.] the opposing images of social and subjective life […] money has found its real effective embodiment and the reflected symbol of its forms and movements."[2] Even if one does not accept the ontology Simmel proposes, his evaluation of the phenomenon of money seems convincing, as it reflects the sense of 'rush' present in our civilization, the experience of mutability and our tendency to express all values in terms of money. With slightly less radicalness than Simmel and using the language of a different tradition of thought, we might say that if we were to choose one artifact to reflect man's condition in possibly the most complete way, money, a symbol of contingency of the human being or—to express it at a different level of abstraction—of man's power and weakness, of the interdependency of individuals and the fractured human nature, would be an object worth consideration.

Money seems a universal substitute and it is its universality that lies at the origin of its extraordinary power to capture human desires. Such is the view of Paul Ricoeur who reflected on why money, an abstract sign and a universal intermediary in the exchange of incommensurable goods, expressing their common value, does not remain neutral towards the sphere of morality.[3] The French philosopher writes that money is an object not so much of desire, as of passion: "Desires limit one another, in passion an individual faces her totality:

---

[1] See Georg S i m m e l, *The Philosophy of Money*, transl. by Tom Bottomore and David Frisby from a first draft by Kaethe Mengelberg (London–New York: Routledge 2004).

[2] Ibidem, 517f.

[3] See Paul R i c o e u r, "L'argent: d'un soupçon à l'autre," *L'Esprit*, Janvier 2010, https://esprit.presse.fr/article/ricoeur-paul/l-argent-d-un-soupcon-a-l-autre-15596.

only a human being—in reality or in fantasy—aims at a totality of fulfillment, occasionally called happiness. If a particular good has been identified with this totality, an attachment to this good will also become total."[4] Due to its universal power and the indefinite acquisitive ability it gives to an individual, money tends to become—in Ricoeur's view—an object in which human beings invest all their attention and energies.[5]

Money, however, does not actually have a universal power—yet man does not seem to readily admit this fact. In the chapter devoted to a discussion of the money equivalent of personal values, Simmel, addressing the issue of the atonement of murder by money payment, cites the following example: "Among some Malayan peoples it is common for the word for 'blood money' to also means: to get up, to stand up. It reflects the idea that by imposing blood money the slain person is resurrected for his people."[6]

The example—regardless of the accuracy of Simmel's knowledge of "primitive cultures"[7]—emphatically points to the limitations of the universal power of money. In order not to lapse into contradiction, it would perhaps be better to say that money is universal, but only within a certain context or area whose limits we continually encounter in our day-to-day experience. The fact that money will not bring back the dead is immediately—and painfully—obvious. Likewise, we remain aware that not everything can be bought and that the power of money does not reach what we consider most important.

It is maybe worthwhile to stop here and consider the power of money—not in order to sound warnings against worshipping various golden calves, but to resist a temptation to cherish thoughts that, however true, are too general to be lightly uttered in the context of everyday life. We are aware, of course, that health is more important than money and that money does not buy true friendship and love, nor does it bring happiness. It would perhaps be appropriate to acquire a habit of furnishing such thoughts with a mental footnote to express our awareness of the suffering of those who cannot afford the costs of treatment or care, those who, overworking themselves, "serve mammon" to survive—or to preserve their dignity and not to slip to the margins of their communities—and also of those who, not even dreaming of friendship, would gladly pay for any kind of company. Indeed, money shows its nature of a substitute also when true goods are unavailable, sometimes enabling a person to buy ersatz 'articles' that may alleviate the burden of existence, help survive a crisis or reach towards what is genuine.

The power of money may also be described as a force capable of connecting and dividing, accepting individuals into a community and excluding them from it. Ricoeur accentuates this trait of money, analyzing a hidden aspect of the concept of the price: "The price results from the rivalry of desires for goods offered to the appetites of all; thus the 'grandeur' of the acquired goods bears the mark of the unsatisfied desires of others. In this way, any act of exchange,

---

[4] Ibidem (my translation).

[5] See ibidem.

[6] S i m m e l, *The Philosophy of Money*, 359.

[7] Ibidem, 357.

even the smallest one, conceals a cruel game; at the beginning it seems to involve only one person's freedom to relinquish something and the other person's freedom to choose. Exclusion of the invisible third becomes visible against the background of a simple gesture of purchase and sale."[8]

What is money?—A simple tool that enables exchange of incommensurable goods, an instrument to shape the tissue of society, or a kind of magic wand that turns fools into sages, frogs into princes, and paupers into kings? A symbol of human condition, a metaphor of civilization, or simply a useful invention? A source of conflict or a means of solving them? Just a coin which, obviously, has two sides, or a double-edged sword? Descriptions of money, metaphors related to it, opinions on its function, as well as questions, might be multiplied. Eric Lonergan, philosophically-minded economist and financier, writes: "One of the disconcerting features of money … is that it is created out of nothing. It causes us cognitive discomfort that something effortlessly created and of no intrinsic value (or even physical form) can be so important and valuable."[9] The feature in question, one of the many disconcerting characteristics of money, carries a special metaphysical load, and the anxiety it arouses does not seem of merely cognitive character. To create out of nothing—even in the way we create money: assuming the role of a demiurg and not that of the Creator—proves very difficult to the human being. It is not easy to remain distanced from our own power—the power having numerous facets: for instance, that of freedom, perhaps limited and illusionary, but still attractive; or authority over other people that money seems to give…

Numerous masters coming from different traditions might offer us advice on how to maintain the appropriate distance to money. Their teachings, however, seem to a certain extent similar and may be summarized in a recommendation to practice the spirit of moderation. In the cited essay, Ricoeur recalls advice given (in a different context) by St. Paul in his First Letter to the Corinthians: "Let those … buying [act] as not owning, those using the world as not using it fully. For the world in its present form is passing away" (1 Cor 7:29-31).[10]

St. Paul suggests there is a kind of duality in the conduct of a human being, but, paradoxically, this 'pretense' corresponds to the truth about the reality—to the Apostle, it is the reality of the end of time. The motif of duality has been approached in a little different way by Pascal in his minor work, a series of three *Discourses on the Condition of the Great*.[11] To the 'great,' i.e., people who are rich and in power, and usually also of noble birth, the French philosopher suggests a thought experiment: "In order to enter into a real knowledge of your condition, consider it in this image: A man was cast by a tempest upon an unknown island, the inhabitants of which were in trouble to find their king, who was lost; and having a strong resemblance both in form and face to this king,

---

[8] R i c o e u r, "L'argent: d'un soupçon à l'autre."

[9] Eric L o n e r g a n, *Money (The Art of Living)* (Abingdon–New York: Routledge 2014), 3.

[10] See R i c o e u r, "L'argent: d'un soupçon à l'autre."

[11] See Blaise P a s c a l, *Discourses on the Condition of the Great*, transl. by Orlando W. Wight, in idem, *"Thoughts." "Letters." "Minor Works*," transl. by William F. Trotter, Marie L. Booth, and Orlando W. Wight (New York: P.F. Collier & Son, 1910).

he was taken for him, and acknowledged in this capacity by all the people. At first he knew not what course to take; but finally he resolved to give himself up to his good fortune."[12]

The protagonist od Pascal's story neither forgot his real identity nor lied to himself that the kingdom was his property: "Thus he had a double thought: the one by which he acted as king, the other by which he recognized his true state, and it was accident alone that had placed him in his present condition."[13] All the 'great' are in the same situation, and so are we, however small our 'power.' "Do not imagine—Pascal admonishes his readers—that it is less an accident by which you find yourself master of the wealth which you possess, than that by which this man found himself king."[14] The philosopher goes on to explain that the situation is not changed by an hereditary character of the riches or titles: they had not been acquired "by some natural way,"[15] the source of all the events that led to their acquisition being a set of circumstances and human will whose decisions were ultimately allowed by God to take effect.

In the *Discourses*... God is cast in an interesting role. In the first text, his task is not to bestow wealth on man, but merely to allow the accidents that result in its acquisition. In the third text, which contains also practical advice, the thinker explains the condition of the great by comparing them to God. At the same time, using the same simile that suggests a likeness between man and God, Pascal illustrates the difference between them, also anticipating the aim towards which he will conduct his reader: "God is surrounded with people full of love who demand of him the benefits of love which are in his power: thus he is properly the king of love. You are in the same manner surrounded with a small circle of persons, over whom your reign in your way. These men are full of desire. They demand of you the benefits of desire; it is desire that binds them to you. You are therefore properly the king of desire. Your kingdom is of small extent; but you are equal in this to the greatest kings of the earth."[16] In this context, Pascal advises man to act according to the knowledge of his natural condition, not to inflict violence or treat others severely: "Satisfy their reasonable desires; alleviate their necessities; let your pleasure consist in being beneficent; advance them as much as you can, and you will act like the true king of desire."[17]

At this point the reader might begin to wonder at the banality of the advice or—like the rich young man described in the Gospel according to Mark—that he has always lived in the way Pascal suggests (see Mk 10:20). The philosopher, however, bids him not to be deluded by himself that the practice of moderation is sufficient: "What I tell you does not go very far; and if you stope there you will not save yourself from being lost; but at least you will be lost like an honest man."[18] To rescue oneself, to save one's soul, it is necessary to reject the

[12] Ibidem, 382.
[13] Ibidem, 382f.
[14] Ibidem, 383.
[15] Ibidem.
[16] Ibidem, 387.
[17] Ibidem.
[18] Ibidem.

kingdom of desire and "aspire to the kingdom of love in which all the subjects breathe nothing but love, and desire nothing but the benefits of love."[19] And here Pascal—in his characteristic manner—stops, as if content that he has deterred man from crossing the threshold of evil, having shown him the truth of his condition. *The Discourses*... have ended, and nothing more was said about the kingdom of love ("others than I will show you the way to this"[20]) or about its King.

The philosopher has finished his task, yet his readers are only beginning their way. Some of them would look for guides—or for their own routes—towards the kingdom we are unable to subject to the power of money. How to orient oneself in this kingdom, regardless of what this kingdom might be? Perhaps it would not seem entirely foreign to those who have found the kingdom and who, more often than they have so far realized, experience its presence in their everyday life. And because they have grasped at least some of its laws, they might know how to handle the 'creation out of nothing': money.

JOHN PAUL II – On the Vanity of Riches: Meditations on Psalm 49[48]

Our meditation on Psalm 49[48] will be divided into two parts, just as it is proposed on two separate occasions by the Liturgy of Vespers. We will now comment in detail on the first part in which it is hardship that inspires reflection, as in Psalm 72[71]. The just man must face "evil days" since he is surrounded by "the malice of [his] foes," who "boast of the vastness of their riches" (cf. Ps 49[48]: 6-7).

The conclusion that the just man reaches is formulated as a sort of proverb, a refrain that recurs in the finale to the whole Psalm. It sums up clearly the predominant message of this poetic composition: "In his riches, man lacks wisdom: he is like the beasts that are destroyed" (v. 13). In other words, untold wealth is not an advantage, far from it! It is better to be poor and to be one with God.

The austere voice of an ancient biblical sage, Ecclesiastes or Qoheleth, seems to ring out in this proverb when it describes the apparently identical destiny of every living creature, that of death, which makes frantic clinging to earthly things completely pointless: "As he came from his mother's womb he shall go again, naked as he came, and shall take nothing for his toil.... For the fate of the sons of men and the fate of beasts is the same; as one dies, so dies the other.... All go to one place" (Eccl 5:14; 3:19-20).

A profound blindness takes hold of man if he deludes himself that by striving to accumulate material goods he can avoid death. Not for nothing does the Psalmist speak of an almost animal-like "lack of understanding."

The topic, however, was to be explored by all cultures and forms of spirituality and its essence was expressed once and for all by Jesus, who said: "Take heed, and beware of all covetousness; for a man's life does not consist in the

[19] Ibidem.
[20] Ibidem.

abundance of his possessions" (Lk 12:15). He then recounts the famous Parable of the Rich Fool who accumulated possessions out of all proportion without a thought of the snare that death was setting for him (cf. Lk 12:16-21).

The first part of the Psalm is wholly centered on this illusion that has the rich man's heart in its grip. He is convinced that he will also even succeed in "buying off" death, attempting as it were to corrupt it, much as he had to gain possession of everything else, such as success, triumph over others in social and political spheres, dishonest dealings, impunity, his satisfaction, comforts and pleasures.

But the Psalmist does not hesitate to brand this excess as foolish. He uses a word that also has financial overtones: "ransom." "No man can buy his own ransom, or pay a price to God for his life. The ransom of his soul is beyond him. He cannot buy life without end, nor avoid coming to the grave" (Ps 49[48]:8-10).

The rich man, clinging to his immense fortune, is convinced that he will succeed in overcoming death, just as with money he had lorded it over everything and everyone. But however vast a sum he is prepared to offer, he cannot escape his ultimate destiny. Indeed, like all other men and women, rich and poor, wise and foolish alike, he is doomed to end in the grave, as happens likewise to the powerful, and he will have to leave behind on earth that gold so dear to him and those material possessions he so idolized (cf. vv. 11-12).

Jesus asked those listening to him this disturbing question: "What shall a man give in return for his life?" (Mt 16:26). No exchange is possible, for life is a gift of God, and "in his hand is the life of every living thing and the breath of all mankind" (Jb 12:10).

Among the Fathers who commented on Psalm 49[48], St. Ambrose deserves special attention. He extends its meaning to a broader vision, starting precisely with the Psalmist's initial invitation: "Hear this, all you peoples, give heed, all who dwell in the world".

The Bishop of Milan commented in ancient times: "Let us recognize here, from the outset, the voice of the Lord our Saviour who calls the peoples to the Church in order to renounce sin, to become followers of the truth and to recognize the advantage of faith."[21] Moreover, "all the hearts of the various human generations were polluted by the venom of the serpent, and the human conscience, enslaved by sin, was unable to detach itself from it."[22] This is why the Lord, "of his own initiative, in the generosity of his mercy promised forgiveness, so that the guilty would be afraid no longer and with full awareness rejoice to be able to offer their offices as servants to the good Lord who has forgiven sins and rewarded virtues."[23]

In these words of our Psalm we can hear echoes of the Gospel invitation: "Come to me, all who labour and are heavy laden, and I will give you rest. Take my yoke upon you" (Mt 11:28). Ambrose continues, "Like someone who will come to visit the sick, like a doctor who will come to treat our painful wounds,

---

[21] St. A m b r o s e, *Commento a dodici Salmi*, no. 1, in *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, vol. 8 (Milano-Roma: Città Nuova, 1980), 253.

[22] Ibidem.

[23] Ibidem.

so [the Lord] points out the cure to us, so that men may hear him clearly and hasten with trust and promptness to receive the healing remedy.... He calls all the peoples to the source of wisdom and knowledge and promises redemption to them all, so that no one will live in anguish or desperation."[24]

As it gradually develops, the Liturgy of Vespers presents to us the sapiential Psalm 49[48], whose second part has just been proclaimed (cf. vv. 14-21). This section of the Psalm, like the previous part (cf. vv. 1-13) on which we have already reflected, also condemns the illusion to which idolizing riches gives rise. This is one of humanity's constant temptations: clinging to money as though it were endowed with some invincible power, we allude ourselves that we can even "buy off death" and keep it at bay.

In reality, death bursts in with its ability to demolish every illusion, sweeping away every obstacle and humbling our pride (cf. v. 14), ushering into the next world rich and poor, sovereigns and subjects, foolish and wise alike. The Psalmist has sketched a vivid image, showing death as a shepherd firmly driving his flock of corruptible creatures (cf. v. 15). Thus, Psalm 49[48] offers us a realistic and stern meditation on death, the unavoidable and fundamental destination of human existence.

We often seek to ignore this reality in every possible way, distancing the very thought of it from our horizons. This effort, however, apart from being useless, is also inappropriate. Reflection on death is in fact beneficial because it relativizes all the secondary realities that we have unfortunately absolutized, namely, riches, success and power. Consequently, Sirach, an Old Testament sage, warns us: "In all you do, remember the end of your life, and then you will never sin" (7:36).

However, here comes a crucial turning point in our Psalm. If money cannot "ransom" us from death (cf. Ps 49[48]:8-9), yet there is One who can save us from that dark, traumatic shadow on the horizon. In fact, the Psalmist says: "God will ransom me from death and take my soul to himself" (v. 16).

Thus, a horizon of hope and immortality unfolds before the just. The response to the question asked in the first part of the Psalm, "why should I fear" (v. 6), is: "do not fear when a man grows rich" (v. 17).

When the just person, poor and humiliated in history, reaches the ultimate boundary of life, he has no possessions, he has nothing to pay as a "ransom" to stave off death and remove himself from its icy embrace. Here is the great surprise: God himself pays the ransom and snatches his faithful from the hands of death, for he is the only One who can conquer death that human creatures cannot escape.

The Psalmist therefore invites us "not to fear" nor to envy the rich who grow ever more arrogant in their glory (see ibidem) since, when death comes, they will be stripped of everything and unable to take with them either gold or silver, fame or success (cf. vv. 18-19). The faithful, instead, will not be abandoned by the Lord, who will point out to him "the path of life, the fullness of joy in your presence, at your right hand happiness for ever" (Ps 16[15]:11).

[24] Ibidem, no. 2, 253-255.

And then, at the conclusion of the sapiential meditation on Psalm 49[48], we will be able to apply the words of Jesus which describe to us the true treasure that challenges death: "Do not lay up for yourselves treasures on earth, where moth and rust consume and where thieves break in and steal, but lay up for yourselves treasures in heaven, where neither moth nor rust consumes and where thieves do not break in and steal. For where your treasure is, there will your heart be also" (Mt 6:19-21).
As a corollary to Christ's words, in his *Comment on Psalm 49[48]*, St. Ambrose reasserts firmly and clearly the inconsistency of riches: "They are all perishable and go faster than they came. A treasure of this kind is but a dream. On waking, it has disappeared, for the person who rids himself of the intoxication of this world and acquires the sobriety of virtue will despise all these things and attach no importance whatsoever to money."[25]
The Bishop of Milan therefore invites us not to be ingenuously attracted by human wealth and glory: "Do not fear, even when you see the magnification of some powerful family's glory! Know how to look deeply, with attention, and it will appear empty to you unless it contains a crumb of the fullness of faith."[26] Indeed, before Christ's coming, man was decadent and empty: "The ruinous fall of that ancient Adam emptied us, but Christ's grace has filled us. He emptied himself to fill us and make the fullness of virtue dwell in human flesh."[27] St. Ambrose concludes that for this very reason, we can now exclaim with St John, "And from his fullness have we all received, grace upon grace" (Jn 1:16) (cf. ibid.).[28]

Keywords: wealth, vanity, Ecclesiastes, Sirach, the Books of Psalms, Parable of the Rich Fool, St. Ambrose

The text comprises John Paul II's Meditations on Psalm 49[48] presented in the Vatican during General Audiences of, respectively, October 20, 2004, and October 27, 2004.

Reprinted from *L'Osservatore Romano*, The Polish Edition, 26, no. 3 (2005): 33-35. The title was given by the editors.

For the English texts see http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2004/documents/hf_jp-ii_aud_20041020.html; http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2004/documents/hf_jp-ii_aud_20041027.html

© Copyright 2004 by Libreria Editrice Vaticana

[25] Ibidem, no. 23, 275.
[26] Ibidem.
[27] Ibidem.
[28] See ibidem.

Clemens SEDMAK – A Thorn in the Flesh? Poverty and Money, as seen in the Early Christian and Medieval Traditions

DOI 10.12887/31-2018-1-121-03

The text explores the notion of a Church of the Poor in Christian theology, tracing some of the pillars of a theological understanding of poverty. Based on texts by early Christian writers, the author reconstructs the concept of poverty as a thorn in the flesh of the Church. He then points out to the risks and costs of a Church of the Poor exemplified in the medieval debates on poverty after St. Francis of Assisi, and offers some thoughts on the epistemological implications of a Church of the Poor.

Summarized by *Dorota Chabrajska*

Keywords: poverty, spirit of worldliness, private property, natural law, solidarity, common good, early Christian writings, moral compromise, social harmony, Clement of Alexandria, Oscar Romero, John Chrysostom, Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, Thomas Merton, *Regula Benedicti*, *The Name of the Rose*, Thomas Aquinas, Pope Francis

The text comprises extracts from Chapter 4 of Clemens Sedmak's *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji*, transl. by Dorota Chabrajska (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2018, 178-239). The title was given by the editors.

By kind permission of Instytut Wydawniczy Pax and Orbis Books.

Contact: Keough School of Global Affair, University of Notre Dame, 3172 Jenkins Nanovic Halls, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana 46556, USA
E-mail: csedmak1@nd.edu
Phone: +1 574 631019
http://keough.nd.edu/profile/clemens-sedmak/

Jan KŁOS – "Show me the coin that pays the census tax" (Mt 22:19): Reflections on the Nature of Money

DOI 10.12887/31-2018-1-121-04

This paper seeks to depict the dynamic nature of money as a means of indirect exchange. Mankind passed from a system of barter—that is a direct exchange (one product for another product)—to substitute money for things. It had assumed different forms in the history of economics. Then the Gold Standard was introduced as a guarantee of currency's stability. When paper money appeared, new opportunities were open for abuse if only connected with the oversupply of money, a fact that caused inflation. At the moment we are dealing with various types of money substitutes, or even cryptocurrencies. The Biblical question about the origin of money makes us aware of what money is and what its relationship is to other values that

transcend the material world. Besides, we need the virtue of prudence amongst so many financial opportunities.

Keywords: John M. Keynes, cryptocurrency, human action, Ludwig von Mises, money

Contact: Department of Applied Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: http://www.kul.pl/kontakt,art_21142.html
Phone +48 81 4454252
http://www.kul.pl/jan-klos,2951.html

Fr. Dariusz DZIADOSZ – "Do not barter a friend for money, or a true brother for the gold of Ophir" (Sir 7:18): Money in the Bible

DOI 10.12887/31-2018-1-121-05

The category of money, which—in various forms—appears in almost every Book of the Old and the New Testament, is largely determined by the social, political and economic situation of the ancient Middle East. Numerous Biblical sources reflect the multi-stage process which resulted in the origination of money in Asia Minor and the entire Middle East, beginning with barter trade, up till the phase of a developed monetary system introduced in that region by the Persian, Greek, and Roman civilizations. Biblical traditions depict the multi-stage and multi-layered process of the adoption of money by the 'chosen people' throughout its history, as well as the role of money in the daily lives of the Israelites of the Old and the New Testament. Biblical traditions simultaneously provide a broad social, cultural, ethical and theological context of the use of money as described in the Bible.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: money, gold, silver, coin, wealth, the Hebrew Bible

Contact: Chair of the Exegesis of Historical, Prophetic and Didactic Books of the Old Testament, Institute of the Biblical Studies, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: dariuszdzi@op.pl
http://www.kul.pl/ks-dr-hab-dariusz-dziadosz,art_446.html

Katarzyna BALBUZA – The Coins of Titus: Some Remarks on Roman Restitution Coins

DOI 10.12887/31-2018-1-121-06

The restitution coins struck during the reign of Titus, the earliest coins in the category of *nummi restituti*, commemorated Titus's eminent predecessors, the Roman Senate as a political institution, as well as some types of early Caesarean coins. Arguably, this restitution coinage played a role in disseminating the ideology of the power of Titus, and it served his self-presentation, thus contributing to the image of a ruler who took power in a legal way. On the one hand, the restitution coins in question emphasized Titus's status and role, consisting in: providence (*Providentia*), commitment to the State, prevention of domestic conflicts, victoriousness (the coins show him as a continuator of the early *viri triumphales* tradition), concern for peace (*Pax*), and freedom (*Libertas*). One the other hand, the restitution coins underscored the political succession to the throne (*Providentia*). Owing to his attributes, perpetuated in the restitution coins, and to the legitimacy of his rule, the Caesar guaranteed unbroken continuity of the State.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: *nummi restituti*, restitution coins, Roman coins, *viri triumphales*, Titus, Flavian dynasty

The author and the editors of *Ethos* thank the Classical Numismatic Group, Inc., https://www.cngcoins.com/, for kind consent to use its images.

Contact: The Department of History of Ancient Societies, Institute of History, Faculty of Historical Studies, Adam-Mickiewicz University, ul. Umultowska 89d, room 3.155, 61-614 Poznań, Poland
E-mail: balbuza@amu.edu.pl
Phone: +48 61 8291513
http://historia.amu.edu.pl/index.php/pracownicy/153-balbuza-katarzyna-

Waldemar CZAJKOWSKI – Philosophy of Money and Utopias

DOI 10.12887/31-2018-1-121-07

Money has played an important role in human history—there is no doubt about it. But whether this role has been mainly positive or negative is a subject for hot debates. Anyway, there are some arguments in favor of both stances. And the problem is not only of academic interest. According to quite popular opinions, we live today in the time of financialization, in a time in which the role of money is too predominant. This very image of our time suggests that the question "What role should money play to-day and tomorrow?" is an urgent question. In the author's opinion, the profound and responsible answers should be based on philosophy of money. On philosophy (and not only on economics), since they

have to be based on both theoretical (descriptive) and axiological (normative) assumptions. On philosophy, since they have to take into account the problem of the possibilities (and limits to them) of reconstructing the social world. On philosophy, since constructing utopias (or models of possible social worlds) which present worlds with various types of money and even without money is regarded as at least instrumental if not necessary for searching answers to the easy-to-be-asked and difficult-to-be-answered question about the future of money.

Keywords: money, philosophy of money, utopia, utopism, social life, dematerialization of money, bimetallism, Gold Standard, paper money, electronic money, the circulation of money, world without money

The present paper will be part of a book on utopias.

Contact: Katedra Stosowanych Nauk Społecznych, Wydział Organizacji i Zarządzania, Politechnika Śląska, ul. Roosevelta 26-28, 41-800 Zabrze, Poland
E-mail: waldemarczajkowski@wp.pl
Phone: +48 32 2777323
http://eksperci.polsl.pl/eksperci/szczegoly.php?scbpos=&eid=1129&

Szymon WRÓBEL – The Possibility of Atheism and the Potentiality of Atheism
DOI 10.12887/31-2018-1-121-08

Gilles Deleuze and Felix Guattari claim that religion exists only when there is transcendence, a vertical being or an imperial state. Philosophy, with its passion for concepts, continuously seeks its revival in the plane of immanence, and the more radical the immanence, the more atheistic philosophy is. Following Duns Scotus, Spinoza, Nietzsche and Bergson, the authors of the book *What is Philosophy?* are so radical in applying their postulate of fidelity to immanence that they go as far as to claim that Christian thought creates concepts solely on the basis of its atheism. For philosophers, the problem is neither the 'death of God' nor the 'concept of atheism, but the 'atheism of the concept.' Atheism—in this perspective—is not a drama, but a good state of mind of a philosopher and an achievement of philosophy; a kind of joyful knowledge. In the present paper I try to rethink the 'atheism of the concept,' fostering—as I claim—a kind of 'cult of the concept.' I reflect on whether the 'atheism of the concept' is the remains of theistic thought. Further, I also ask whether the 'atheism beyond the concept' is at all possible. This, however, makes me reflect on the very notion of concept. I am aware that the 'concept' is not 'beyond life,' rather, it is one of the 'modes of life.' The fact that man lives in a completely designed environment does not mean that man has turned away from life or has turned around the order of life, but only this much that man lives in a certain way. Therefore, the 'atheism of the concept' is not opposed to the 'atheism without the concept' as long as 'the concept' is not opposed to 'life.' 'Atheism without the concept' is, rather, an atheistic practice and refers to 'lifestyle' rather than 'beliefs' or 'conceptual forms.' It requires involvement in a non-sacred life.

'Atheism without the concept' is the attempt to withdraw the 'created life' from the sphere of salvation through Something that is other than life. To an atheist, the object of faith is not God—a guarantee of unity, rationality, and world order—but the world itself and without any guarantee. Perhaps it signifies the primacy of the necessity of contingency (Quentin Meillassoux). In the atheistic world, time does not unlock the potential opportunities, it is not the reality of time which produces the reality of events, but the events themselves allow the course of time to emerge. Such a time and cosmos is not governed by any timeless principle; it is left to the pure immanence of its non-righteousness and un-conceptuality. The reason for the 'atheism without the concept' is 'life itself,' the banality of life, 'life as-is,' while the reason of theology is 'holy life' which points to something other than life.

Keywords: atheism of the concept, facts, fetish, idolatry, mannerism, concept of atheism, potentiality of atheism, possibility of atheism, practice

Contact: Techno-Humanities Lab, Faculty of "Artes Liberales," University of Warsaw, ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warsaw, Poland
E-mail: wrobelsz@gmail.com
http://th.al.uw.edu.pl/index.php/laboratorium/szymon-wrobel/

Włodzimierz KACZOCHA – From Separatism to the Attitude of Solidarity: The Norms of Ethics and Free Market

DOI 10.12887/31-2018-1-121-09

The paper discusses five theoretical and ethical approaches regarding the place of ethics in the areas of economics and free market. The very first separatist approach was developed by theoreticians of neoclassical economics (mainstream economics), Friedrich von Hayek and Milton Friedman, among others, who claimed free market is autonomous and neither politics nor ethics should interfere with it. The remaining four approaches have been defined within the realms of (1) utilitarian ethics (Jeremy Bentham, John S. Mill), (2) 'enlightened egoism' (Peter Pratley), (3) holistic ethics (Robert C. Solomon), (4) Catholic solidarity (John Paul II, Benedict XVI). Discussing each of these ideas the author describes the theoretical, ethical, or theological assumptions underlying it and used to form general or more detailed ethical concepts containing values, norms and ethical virtues relating to individual or institutional actions. Some sections of the paper quote business practitioners and thus well illustrate the contents of particular ideas.
The listed approaches are analyzed in view of issues such as what market areas should be regulated and controlled regarding ethics, and what values, norms and ethical virtues relate to economic activities.

Keywords: ethics, free market, utilitarianism, 'enlightened egoism,' holism, social solidarism

Contact: Europejska Wyższa Szkoła Biznesu, Al. Niepodległości 6, 61-874 Poznań, Poland

E-mail: wkaczocha@gmail.com
Phone: +48 61 6580682
http://ue.poznan.pl/pl/uniwersytet,c13/wydzialy,c18/wydzial-ekonomii,c19/katedra-socjologii-i-filozofii,c2966/pracownicy,c2968/wspolpracownicy-katedry,c2975/prof-dr-hab-wlodzimierz-kaczocha,a23773.html

Piotr MASIUKIEWICZ – A Pyramid Scheme: Economic and Ethical Aspects of Customers' Decisions

DOI 10.12887/31-2018-1-121-10

This article presents an analysis of retail demand for products of a pyramid scheme types.
Despite many negative experiences the problem of pyramid schemes has not been resolved on the international level. The schemes in question are about finding naive customers who agree to deposit their cash in an unregulated financial company (shadow banking) in order to achieve a high rate of return. The paper presents the scale of the functioning of pyramid schemes in the world, and it points to three group of factors relevant to the creation of such schemes.
Bankruptcies of pyramid schemes have had serious social implications and involved bankruptcy costs as well as losses on the part of the depositors, among them households. Pyramid schemes weaken public trust in the financial sector. Despite the pressure of public opinion no measures have been taken on the international level to prevent the creation or operation of such schemes. The article also presents the results of the author's own research (survey made by means of the Delphi method).

Keywords: client, ethics, deposits, losses, pyramid scheme

Contact: Zakład Aksjologii i Pomiaru Wartości, Instytut Zarządzania Wartością, Kolegium Nauk o Przedsiębiorstwie, Szkoła Główna Handlowa, ul Madalińskiego 31/33, 02-544 Warsaw, Poland
E-mail: pmasiuk@sgh.waw.pl
Phone: +48 22 5648654
http://kolegia.sgh.waw.pl/pl/KNoP/struktura/IZW/instytut/sklad/Strony/Piotr_Masiukiewicz.aspx

Agnieszka DRAGAN-PAWLUSIAK – Philanthropy as a Modern-Day Tool of Speculation

DOI 10.12887/31-2018-1-121-11

Despite the fact that the media continually report on natural disasters, homelessness, poverty, insufficient medical care and education, on malnutrition (predominantly affecting children), social marginalization, gender inequality, epidemics, destruction of the natural environment and depletion of animal species, on the attitudes of non-compliance with the rule of law, migration crises

and a growing crime rate, efforts to provide material help to the needy are intense and frequently accomplished through philanthropic activities, which are, not infrequently, a source of income for those who sponsor them. Unfortunately, modern-day models of philanthropy are conducive to evil dealings, such as a combination of help or support provision with a promotion of certain policies (e.g. educational, information, cultural, migration, and demographic), or even with the procedure of provoking domestic crises in independent states. The support provided through financial means turns out a socially ambivalent tool.

Keywords: philanthropy, pathologies of philanthropy, foundations, profiteering

Contact: Zakład Prawa i Administracji, Wydział Administracji i Nauk Spo-łecznych, Politechnika Warszawska, Plac Politechniki 1, 00-661 Warszaw, Poland
E-mail: agnieszka_dragan@wp.pl

Flavio FELICE, Enzo DI NUOSCIO – Money, the Market, Knowledge, and Rules
DOI 10.12887/31-2018-1-121-12

The article intends to present the notion of money in the context of market economy. The theoretical reference of the analyses are, on the one hand, the 'historical-genetic' approach developed by Carl Menger and, on the other hand, the way this approach has been adopted by the German ordoliberalism and the social market economy. In this regard, the authors analyze Menger's historical-genetic reconstruction of money to show how the interpretation of social phenomena principally concerns human action and how interactions give rise to unintended consequences. In this specific theoretical context, the article presents a political and economic model known as ordoliberalism, as well as its evolution, after World War II, in the form of social market economy. In this connection, the authors have underlined three prerequisites for a healthy currency to ensure steady and lasting economic development: unification of the monetary system, stability in the value of money, and freedom to use the money. Those prerequisites are considered necessary by the theoreticians of social market economy and have also been inherited by the interpreters of the European unification process. Since money is the backbone of market economy and a powerful cognitive tool enhancing an individual's ability to act, it increases the problem solving capacity of a social group. In conclusion, money, like language, is not just a simple means to an end, because "having a language" means, according to Hans Georg Gadamer, "having a world."

Keywords: ordoliberalism, social market economy, Carl Menger, unification of the monetary system, stability in the value of money, freedom to use the money

Contact: Flavio Felice, Dipartimento di Scienze Umane, Sociali e della Formazione, Università di Molise, via Francesco de Sanctis 1, 86100 Campobasso, Italy; Enzo Di Nuoscio, Dipartimento di Scienze Umane, Sociali e della Formazione, Università di Molise, via Francesco de Sanctis 1, 86100 Campobasso, Italy

E-mail: (Flavio Felice) flavio.felice@unimol.it; (Enzo Di Nuoscio) dinuoscio@unimol.it
Phone: (Flavio Felice) +39 0874404440; (Enzo Di Nuoscio) +39 0874404833
http://docenti.unimol.it/index.php?u=f.felice1
http://docenti.unimol.it/index.php?u=v.dinuoscio

John STEPAN – Money, Price, Value, and Exchange
DOI 10.12887/31-2018-1-121-13

This paper discusses the interplay between money, price, value and exchange by analysing relationships between the concepts and looking more deeply at value and price specifically. The focus on value is because perceived value from both the seller and the buyer perspectives is the concept that enables a specific exchange transaction to take place firstly by being quantified (e.g. in money terms) and then by a value alignment process between the parties (e.g. price agreement). The discussion on value presents some aspects of value generation based on an economics and a marketing perspectives. The first part of the discussion on price is a presentation of a theoretical model of the value alignment process. This then leads on to a discussion, based on micro-economic pricing theory, of the supply and demand balancing process which is the foundation of price discovery (which in turn can be seen as a quantification in money of the value alignment process discussed earlier). The paper concludes with a discussion of a 'more nuanced' aspect of value being the distinction between 'needs' and 'wants' and thus, between objective needs and those which are subjective and, following on from this, on the 'fine line' boundaries between freedom of choice and manipulation which can arise in this value perception process.

Keywords: money, price, value, exchange, seller and buyer perspectives, value alignment process, price agreement, economics and marketing perspectives, objective and subjective needs, freedom of choice, manipulation

Contact: WSB University Wroclaw, ul. Fabryczna 29-31, 53-609 Wrocław, Poland
E-mail: john.stepan@jpsconsulting.pl

Anna ZACHOROWSKA-MAZURKIEWICZ – Non-Monetary Exchange, as seen from the Perspective of Economics: A Case Study of Unpaid Women's Work
DOI 10.12887/31-2018-1-121-15

Money has got an essential meaning in economics. By definition economics as a discipline deals with decision making process in the context of scarcity or with social provisioning. However, at the rise of economics in the classical period (at the turn of the 19th century), its domain was assigned to market exchange, or, in other words, monetary exchange. Activities are classified as economic due to their being linked to one of the four essential economic activi-

ties: resource maintenance, production, distribution or consumption. Those that do not involve monetary exchange, however, have been left out of the area of the interest of economics. The return of economists to considerations involving non-monetary exchange is linked to considerations regarding market failures (welfare economics and public goods, or externalities) of the 20th century. Even though economics has begun to take into account non-monetary exchange, it still has not fully included non-monetary exchange in its domain. There are still a number of economic activities that stay outside the scope of the mainstream considerations. Moreover, non-monetary character of these activities impacts their social perception. In the article a case study of unpaid women's work, including care work, has been used to illustrate problems raising from non-monetary exchange.

Keywords: non-monetary exchange, money, unpaid work, care work

Contact: Department of Economics and Innovation, Institute of Economics, Finance and Management, Faculty of Management and Social Communication, Jagiellonian University, ul. prof. S. Łojasiewicza 4, 30-348 Cracow, Poland
E-mail: anna.zachorowska@uj.edu.pl
Phone: +48 12 6645795
http://www.econ.uj.edu.pl/instytut/kadra-dydaktyczna/pracownicy-naukowo-dydaktyczni/anna-zachorowska-mazurkiewicz

Adrian J. REIMERS – University and the Culture of the Person
DOI 10.12887/31-2018-1-121-16

This article examines Pope John Paul II's claim in an address to the Catholic University of Lublin (1987) that to serve the truth is to serve the liberation of both the human being and the nation. Drawing on Aristotle's principle that the mind "is, in a way, all things," the article argues that education is deeply personal, as the learning of the truth is ineluctably transformative of the person himself. This principle redounds not only to the person who learns but the nation's culture. Citing John Paul II's address to UNESCO (1980), we argue that by forming the culture, education serves to develop the nation's relation to truth. Knowledge of its own culture enables the nation to transcend purely materialistic concerns and collectively to embrace its proper freedom.

Keywords: education, university, truth, intellect, culture, freedom, John Paul II, Aristotle

Contact: Department of Philosophy, University of Notre Dame, 100 Malloy Hall, Notre Dame, Indiana, 46556-4619, USA
E-mail: a.j.reimers@gmail.com
Phone: +1 574 631 7384
https://www3.nd.edu/~areimers/

Fr. Bronisław JAKUBIEC, SDS – On the Eightieth Anniversary of the Ordination…

Inspired by his reading of a volume by Marzena Florkowska *Być prochem w ręku Boga* ["To Be Dust in the Hand of God"] (Cracow: MMF, 2013), a biography of Fr. Piotr Rostworowski OSB/EC, the author reminisces on his personal meetings with Piotr Rostworowski, describing his personality and sense of humor as well as his love of the homeland, and his contacts with the Salvatorians both in Italy and in Poland.

Summarized by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Fr. Piotr Rostworowski OSB/EC, patriotism, the Catholic Church in post-war Poland, censorship, the Society of the Divine Savior (the Salvatorians)

Contact: John Paul II Institute, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Fr. Janusz MARIAŃSKI – What is the Sociology of Morality?

Review of Wojciech Misztal's *Homo ethicus – homo moralis. Marii Ossowskiej koncepcja socjologii moralności* ["Homo ethicus—homo moralis: Maria Ossowska's Conception of the Sociology of Morality"] (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2017).

Contact: Katedra Socjologii Moralności, Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: januszm@kul.lublin.pl
https://pl.wikipedia.org/wiki/Janusz_Maria%C5%84ski

Wojciech OLSZAK – A Perennial Human Problem

Review of Wojciech Załuski's *Przeciw rozpaczy. O tragicznej wizji świata i sposobach jej przezwyciężania* ["Against Despair: On the Tragic Vision of the World and the Ways to Overcome It"] (Kraków: Copernicus Center Press, 2014).

Contact: Department of Methodology of Science, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: olszakwojciech@gmail.com

Books recommended by Ethos

Clemens Sedmak, *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji* [Church of the Poor: Pope Francis and the Transformation of Orthodoxy], transl. by Dorota Chabrajska (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2018).

Józef Czechowicz. „Poemat o mieście Lublinie". Józef Łobodowski, „Ballada lubelska" ["Józef Czechowicz: A Poem on the City of Lublin. Józef Łobodowski: A Ballad on Lublin"], ed. by Jarosław Cymerman (Lublin: Wschodnia Fundacja Kultury 'Akcent,' 2017).

Linie światła. Wybór wierszy współczesnych poetów lubelskich w tłumaczeniach na języki obce ["Lines of Light: A Selection of Poetry by Contemporary Poets from Lublin, Translated into Foreign Languages"], ed. by Jarosław Wach (Lublin: Wschodnia Fundacja Kultury 'Akcent,' 2017).

Paweł GRAD – To Comprehend the Revolution

Report on an International Conference "Russian Revolution and the History of Ideas," Polish Academy of Sciences, Warsaw, 8-10 November 2017.

Contact: Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warsaw
E-mail: pawelzbialej@gmail.com
Phone : +48 22 8267181
http://pan-pl.academia.edu/Pawe%C5%82Grad/CurriculumVitae

Fr. Alfred M. WIERZBICKI – The Artist Abandons the Philosopher: Mahler Facing the Philosophy of Friedrich Nietzsche

The present text comprises the author's introductory address to the concert held on December 8, 2017, in the Lublin Philharmonic (Gustav Mahler, Symphony no. 3 in D Minor, conducted by Piotr Wajrak, and performed by the Lublin Philharmonic Orchestra, Female Choir 'The Lublin Lute,' Boys Choir 'The Lublin Nightingales,' and Anna Lubańska—alto).
The author scrutinizes the relation obtaining between the musical expression of Mahler's Symphony no. 3 in D Minor and the composer's interpretation of Friedrich Nietzsche's philosophical ideas.

Keywords: Gustav Mahler, Friedrich Nietzsche, Mahler's Symphony no. 3 in D Minor, Artur Schopenhauer, Job, suffering, joy

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: http://www.kul.pl/kontakt,art_16075.html
Phone: +48 81 4454039

Maria FILIPIAK – Money—Justice—Solidarity

DOI 10.12887/31-2018-1-121-24

A bibliography of addresses on the issues of poverty, wealth, work, and social justice by John Paul II, Benedict XVI, and Francis from 1978-2017.

Keywords: social doctrine of the Catholic Church, the poor, dignity of work, human rights

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

CONTENTS
“Ethos” 31: 2018 No. 1(121)

MONEY

From the Editors – The Power of Money (P.M.) 5
J o h n P a u l II – On the Vanity of Riches: Meditations on Psalm 49[48] (General Audiences, Vatican, October 20, 2004, and October 27, 2004) 13

MONEY IN THE CULTURE OF THE WEST

Clemens S e d m a k – A Thorn in the Flesh? Poverty and Money, as seen in the Early Christian and Medieval Traditions (transl. by D. Chabrajska) 21
DOI 10.12887/31-2018-1-121-03
Jan K ł o s – “Show me the coin that pays the census tax” (Mt 22:19): Reflections on the Nature of Money 46
DOI 10.12887/31-2018-1-121-04

THE MONEY OF ROME AND THE MONEY OF JERUSALEM

Fr. Dariusz D z i a d o s z – “Do not barter a friend for money, or a true brother for the gold of Ophir” (Sir 7:18): Money in the Bible 67
DOI 10.12887/31-2018-1-121-05
Katarzyna B a l b u z a – The Coins of Titus: Some Remarks on Roman Restitution Coins 87
DOI 10.12887/31-2018-1-121-06

THE CONTEXTS OF MONEY

Waldemar C z a j k o w s k i – Philosophy of Money and Utopias 103
DOI 10.12887/31-2018-1-121-07

Szymon W r ó b e l – The Possibility of Atheism and the Potentiality of Atheism 121
DOI 10.12887/31-2018-1-121-08

MONEY AND ETHICS

Włodzimierz K a c z o c h a – From Separatism to the Attitude of Solidarity: The Norms of Ethics and Free Market. 149
DOI 10.12887/31-2018-1-121-09
Piotr M a s i u k i e w i c z – A Pyramid Scheme: Economic and Ethical Aspects of Customers' Decisions 174
DOI 10.12887/31-2018-1-121-10
Agnieszka D r a g a n - P a w l u s i a k – Philanthropy as a Modern-Day Tool of Speculation 190
DOI 10.12887/31-2018-1-121-11

TOWARDS THE NATURE OF MONEY

Flavio F e l i c e, Enzo D i N u o s c i o – Moneta, mercato, conoscenza e regole 205
DOI 10.12887/31-2018-1-121-12
John S t e p a n – Money, Price, Value, and Exchange 221
DOI 10.12887/31-2018-1-121-13
John S t e p a n – Money, Price, Value, and Exchange (transl. by G. Dąbkowski) 242
DOI 10.12887/31-2018-1-121-14
Anna Z a c h o r o w s k a - M a z u r k i e w i c z – Non-Monetary Exchange, as seen from the Perspective of Economics: A Case Study of Unpaid Women's Work 265
DOI 10.12887/31-2018-1-121-15

KAROL WOJTYŁA–JOHN PAUL II INSPIRATIONS

Adrian J. R e i m e r s – University and the Culture of the Person 281
DOI 10.12887/31-2018-1-121-16
Adrian J. R e i m e r s – Uniwersytet a kultura osoby (transl. by P. Mikulska). 293
DOI 10.12887/31-2018-1-121-17

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Fr. Bronisław J a k u b i e c, SDS – On the Eightieth Anniversary of the Ordination. 307

NOTES AND REVIEWS

Fr. Janusz M a r i a ń s k i – What is the Sociology of Morality? (review of W. Misztal's *Homo ethicus – homo moralis. Marii Ossowskiej koncepcja socjologii moralności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2017) 313

Wojciech O l s z a k – A Perennial Human Problem (review of W. Załuski's *Przeciw rozpaczy. O tragicznej wizji świata i sposobach jej przezwyciężania*, Kraków: Copernicus Center Press, 2014) 319

Books recommended by Ethos (C. Sedmak, *Kościół ubogich. Papież Franciszek i transformacja ortodoksji*, transl. by. D. Chabrajska, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2018; J*ózef Czechowicz. „Poemat o mieście Lublinie." Józef Łobodowski, „Ballada lubelska,"* ed. by J. Cymerman, Lublin: Wschodnia Fundacja Kultury 'Akcent,' 2017; *Linie światła. Wybór wierszy współczesnych poetów lubelskich w tłumaczeniach na języki obce*, ed. by J. Wach, Lublin: Wschodnia Fundacja Kultury 'Akcent,' 2017) 323

REPORTS

Paweł GRAD – To Comprehend the Revolution (International Conference "Russian Revolution and the History of Ideas," Polish Academy of Sciences, Warsaw, 8-10 Nov. 2017) 329

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Fr. Alfred M. W i e r z b i c k i – The Artist Abandons the Philosopher: Mahler Facing the Philosophy of Friedrich Nietzsche 333

BIBLIOGRAPHY

Maria FILIPIAK – Money—Justice—Solidarity: A Bibliography of Addresses by John Paul II, Benedict XVI, and Francis from 1978-2017. 339
DOI 10.12887/31-2018-1-121-24

Notes about the Authors 361
Abstracts 367

„ETHOS”
ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 12 pkt. Index Copernicus Value 2015: 69,59. Abstrakty artykułów naukowych publikowanych w „Ethosie”, począwszy od tomu 22(2009) nr1-2(85-86) „Koniec misji uniwersytetu?”, indeksowane są w bibliograficznej bazie danych The Philosopher's Index. Z dniem 13 I 2015 r. kwartalnik „Ethos” został wpisany na listę ERIH PLUS. W roku 2015 kwartalnik „Ethos” został włączony do bazy danych EBSCO, a w roku 2016 do bazy CEEOL.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej") spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście górnym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos" 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano", *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos". W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie" autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie", jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos" nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 12.00. Index Copernicus Value 2015: 69.59. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?,” the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index. The quarterly *Ethos* was approved for inclusion in ERIH PLUS on Jan. 13, 2015. The quarterly *Ethos* is indexed by the EBSCO databases (since 2015) and by the CEEOL databases (since 2016)

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces.
Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.
Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL"
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II" oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

Rada Naukowa Instytutu Jana Pawła II

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Antoni DĘBIŃSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Paweł SMOLEŃ – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Andrzej KICIŃSKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Iwona NIEWIADOMSKA – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Czesław BARTNIK
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Wojciech ŁĄCZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej PÓŁTAWSKI
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Krystyna STAWECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

Warunki prenumeraty

Cena prenumeraty krajowej na rok 2018: rocznie 70,00 zł.
Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU".
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto:
Bank Pekao S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin
nr 51124023821787000039262150 (USD)
nr 04124023821978000039262176 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU".
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
Koniec osoby? (116)
Obcy (117)
Wstyd (118)
Ethos światła (119)
Ból (120)

W najbliższych numerach:

* Krzywda
* Książka
* Upadek
* Słuchanie
* Piękno

Cena: 20 zł
Cena wersji elektronicznej: 20 zł
w tym VAT: 5 %

ISSN 0860-8024

www.ethos.lublin.pl