

Mieczysław A. Krąpiec OP

Osoba i naród wobec globalizmu

Świat i cała rzeczywistość nie są chaosem, jaki usiłowały nam przedstawić rozmaite mitologie. Chaos bowiem zawsze się jawił jako „bezmyślny” sposób bytowania najróżnorodniejszych składników. Mnogość bytowa nie tworzy chaosu wszechmieszaniny, lecz jest tkanką rzeczywiście istniejących bytów. Na szczęście nigdy chaosu - nie przenikniętego myślą - nie było, albowiem jak mówi Prolog Ewangelii św. Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” (J 1, 1). Jest dostrzegany przez człowieka rozumny porządek rzeczy. Ten właśnie porządek - uporządkowanie - podporządkowanie zadziwia każdego (kto się przypatrzy rzeczywistości) i wyzwala racjonalność ludzkiego poznania. Dlatego też człowiek, widząc porządek rzeczy, coraz bardziej zdaje sobie sprawę z tego, że jest **uzasadnienie**, czyli **racja bytowa** takiego właśnie stanu rzeczy, uderzająca naszą myśl dostrzegalnymi systemami relacji bytowych, których odczytanie powoduje **rozumienie** rzeczywistości realnie istniejącej.

Cała bowiem rzeczywistość ukazuje się jako zhierarchizowany system bytów. W rozumiejącym jej widzeniu można dostrzec, że z konieczności istnieje Rzeczywistość Źródła bytowego, a więc jest Bóg, który istnieje, bo jest samym Czystym Istnieniem; bo istnieje Sam przez Siebie, przez nikogo nie uwarunkowany. I tylko On, tak rozumiany i odkrywany na tle istniejących bytów (ale istniejących w sposób uwarunkowany czymś drugim), jest Rzeczywistością Pierwszą, źródłem wszystkiego, co istnienie posiada, i dzięki temu jest rzeczywiste. Ten jedyny i niepowtarzalny, absolutny sposób byto-

wania warunkuje istnienie pochodne wszystkiego, co **ma istnienie**, czyli jest bytem.

A „bytować” można różnorodnie rozumieć, jak na to zwrócił uwagę w IV księdze *Metafizyki* Arystoteles. Zawsze jednak bytowanie domaga się **podmiotu** bytowania, czyli takiego sposobu bytowania, które może przyjąć istnienie, czyli owo istnienie upodmiotowić, konstytuując rzeczywistość „w sobie” istniejącą, a nie „w czymś drugim”, gdyż wprawdzie jest konieczne istnieć w sobie, czyli ukonstytuować podmiot realny bytowania. I właśnie sposób bytowania w sobie jako w podmiocie został nazwany z łacińskiego substancjalnym sposobem bytowania. Porządek substancjalny bytowania jest, oczywiście, niemal nieskończenie zróżnicowany, bogaty i zhierarchizowany. Jedno jest mu wspólne - przyjmuje istnienie (jest bytem) w sobie jako we własnym podmiocie istnienia, które jest - jako pochodne - zawsze istnieniem i bytowaniem przygodnym, zależnym od Boga jako Źródła istnienia; nadto zależnym od całego bytowego kontekstu.

Rzeczywistość realnie istniejąca ukazuje się jako bardzo bogata w trzecim wielkim sposobie bytowania, zapodmiotowanego w substancji jako podmiocie samodzielnie istniejącym. Czymś bowiem rzeczywistym jest wielkość substancji, jej różnorodne jakości, jej uwarunkowanie czasem i miejscem, jej położenie - czyli te wszystkie właściwości, które dobrze i w uzasadniony sposób sklasyfikował Arystoteles. Właściwości bytu substancjalnego, zwane z łacińskiego „przypadłościami” (*accidens*), istnieją realnie tylko w podmiocie samodzielnie (ostatecznie) istniejącym, czyli w bycie substancjalnym. Rola tych przypadłości jest niezwykle doniosła w konstytuowaniu samej rzeczywistości, jej bogactwie, jej powstawaniu i rozpadaniu oraz w procesie jej ludzkiego poznawania. Byt istniejący nie „sam w sobie”, lecz w substancjalnym podmiocie, jest czymś rzeczywistym i w określonym stopniu nawet wpływającym decydująco na rzeczywistość bytową samego podmiotu substancji.

Rzeczywistość, w swej najsłabszej formie istnienia, jawi się jako relacja, która do swego rzeczywistego zaistnienia wymaga zapodmiotowania w korelatach. Relacje bowiem istnieją realnie **między** jakimiś bytami lub częściami bytu. Niemniej są one czymś realnym,

niekiedy w sposób konieczny determinującym sam byt. Relacje bowiem np. rodzicielstwa wpływają w sposób koniecznościowy na bytowanie tak rodziców, jak i dziecka, którego zaistnienie (bytowanie) bez tej relacji jest nierealne. A relacji determinujących odpowiednio istnienie bytu jest niemal „nieskończenie” (nieprzeliczalnie) wiele, tak że nigdy nie jawi się byt przygodny niewykłany w sieć relacji realnych, wpływających na sposób bytowania. A zależy to także od samego charakteru relacji, albowiem są to albo relacje konieczne konstytuujące samą rzecz (w jakimś aspekcie), albo też relacje, które „dochodzą” do bytu już ukonstytuowanego. I tak w bycie relacje zachodzą między jego częściami, np. nogami a resztą organizmu, między komórkami i całością, między duszą a ciałem, i stanowią one system relacji koniecznych, bez których dany byt nie może istnieć. Ale są też relacje, które dany byt, np. my sami, nabywa i traci w trakcie swego bytowania. I nie są to relacje konieczne, chociaż są one niewątpliwie realnym, aczkolwiek „najsłabszym” sposobem bytowania. Relacje sąsiedztwa, relacje odległości przestrzennych, czasowych między jakimiś bytami są utracalne, co nie znaczy, że nie są one realne. W przewodach sądowych wystarczy bowiem wskazać, że oskarżony o jakieś przestępstwo w danym czasie posiadał inne relacje przestrzenne, gdyż przebywał gdzie indziej, aby jakiś zarzut (zabójstwa, rabunku, kradzieży) uczynić bezprzedmiotowym.

Poznanie systemu relacji może się dokonać jedynie na drodze intelektualnej, a nie zmysłowej percepcji. W relacji bowiem wymagane jest zarazem poznanie podmiotu relacji, jej przedmiotu (czyli poznanie korelatów) oraz poznanie racji, dla których ta relacja zaistniała. Równoczesne ujęcie wszystkich tych członów relacji dokonuje się tylko w rozumowym wysiłku poznawczym. I właśnie fakt, że poznanie relacji może się dokonać jedynie przez rozum, a nie zmysły, stał się swoistym powodem, dla którego powstały teorie negujące realność samych relacji. Skoro relacje są nam dane tylko w naszym poznawczym rozumieniu, to są one tylko czymś myślnym - stwierdził Wilhelm Ockham. Takie postawienie sprawy burzy jednak istotne podstawy realizmu rozumowo-poznawczego. W takim bowiem stanie rzeczy realnym byłoby jedynie to, co jest

przedmiotem zmysłowej, mierzalnej percepcji. Tymczasem relacje dane, jak np. układ rzeczy, są jedynie czytelne dla intelektu, do tego stopnia, że właśnie rozumienie relacji świadczy o używaniu rozumu.

Człowiek, jako ludzka osoba, jest wielostronnie uwikłany w relacje, a nadto sam zdaje sobie sprawę z tego, że jest podmiotem tych relacji. Ma bowiem świadomość siebie jako podmiotu działania oraz doznawania i wie, jakie są jego więzi ze społeczeństwem. Wiedząc o tym, że bez społeczności ani nie mógłby się urodzić, gdyż tu konieczni są rodzice, ani też nie mógłby zdobyć wykształcenia, nie mógłby normalnie przeżyć, albowiem ciągle potrzebuje człowieka drugiego i zespołu ludzi, przez to samo doświadcza relacji, które go wiążą ze społecznością. A pierwszą podstawą konieczności nawiązania relacji społecznych jest przygodność i potencjalność człowieczeństwa. Będąc bytem przygodnym, nie posiada sam z siebie i przez siebie tego dobra, które jest konieczne dla życia. Stąd z konieczności jest nakierowany ku dobru, które ma upełnić jego człowieczeństwo. Jest to istotne, koniecznościowe przyporządkowanie ludzkiej osoby do samospełnienia się. Przyporządkowanie to - jako konieczność natury - spełnia się poprzez konkretne nawiązanie relacji z bytami w różnych ludzkich czynnościach. Istnieje więc w człowieku jako bycie osobowym szereg warstw relacji, poprzez które aktualizuje się życie osobowe człowieka.

W tradycji kulturowo-społecznej mamy osobowe (inter-osobowe) relacje rodzinne, rodowe, plemienne, narodowe, państwowe, ogólnoludzkie. Są też więzi relacyjne jakby uboczne, do których można zaliczyć relacje tworzące administrację (gmina, powiat, województwo), relacje tworzące system gospodarczy w postaci relacji międzyludzkich związanych z systemem bankowym czy - szerzej - gospodarczym w postaci gospodarki rolnej, przemysłowej, handlowej itd. Tak więc człowiek jako byt społeczny jest niewątpliwie opleciony różnorodnymi relacjami realnymi, które w realny sposób modyfikują podmioty poszczególnych relacji.

System relacyjny, doskonalący człowieka, nie jest jakimś chaosem rozrywającym ludzkiego ducha, lecz swoistym porządkiem i ładem, albowiem doskonałą nas najpierw relacje konieczne, głębsze, związane z samym faktem istnienia bytu. Każdy z nas, jako byt

przygodny, nie dający sam sobie istnienia, doświadcza kruchości tego istnienia, które musi być związane ostatecznie z bytem, który jest Istnieniem - Bogiem. I z Nim łączą nas najgłębsze relacje pochodności bytowej jako ze Źródłem istnienia. Nadto nasze różnorakie działanie, jako umotywowane dobrem konkretnym, przyporządkowuje nas ku Dobru Samemu przez się - Bogu, który udzielając nam istnienia, nie może nas zostawić bez celu, którym jest On Sam. Wreszcie Bóg jako Źródło i Cel istnienia jest zarazem Wzorem, Rozumem, wyrażającym się i odbijającym w swym stworzeniu - pochodnym od Niego całkowicie. Rozumność (inteligibilność) bytu jest rodzicielem rozumności i racjonalności naszego poznania. Nasza zatem więź z Bogiem ujawnia się w potrójnym systemie relacyjnym: bytowej pochodności, wzorczości rozumnej i niechybnej celowości. Każdy z bytów przygodnych, tym bardziej człowiek jako byt osobowy rozumny i wolny, w sposób swoisty i niepowtarzalny wyraża konkretnie, na miarę swego bytowania, ów najgłębszy, realny system relacji zaistniały między bytem przygodnym a Bytem-Absolutem koniecznym. Relacje te są nieutralne, albowiem one konstytuują bytowanie realne bytów przygodnych.

Drugi system relacji jawiący się w bytowaniu osób ludzkich to relacje rodzicielsko-rodzinne. Człowiek bowiem rodzi się ze swych rodziców. Rodzice są konieczną, chociaż niewystarczającą, racją bytowania swego dziecka. To dziecko, poprzez stworzoną bezpośrednio przez Boga swą duszę, organizuje sobie ciało wedle otrzymanego od ojca i matki kodu genetycznego. Łono matki jest pierwszym łonem, w którym żyjemy, z jej organizmu pobierając wszystkie nieodzowne czynniki życia biologicznego. Później, po urodzeniu się, łono ziemi pozwoli nam rozwinąć naszego ducha, aby ostatecznie w łonie samego Boga spełnić ostatecznie i doskonale życie osobowe poprzez jawne i oczywiste relacje z Osobami Jedyne Boga. Relacje rodzicielsko-rodzinne są najwznieśliwszymi realnymi relacjami, które pozwalają człowiekowi zaistnieć i rozwinąć się w porządku osobowym. Stąd też rodzina jest powszechnie uznaną kolebą życia ludzkiego. Relacje rodzinne w sposób niezwykle bogaty i różnorodny wypełniają różne strony osobowego życia człowieka.

Przestrzeń relacji rodzinnych poszerza się na coraz odleglejsze relacje rodowe i plemienne, tworząc więź pochodzenia i wzajemnych zależności, związanych z tradycją życia osobowego.

Zwieńczeniem systemu relacji rodzinno-rodowych jest system relacji tworzących naród. Nie zawsze relacje rodowe dochodzą do godności osobowych relacji tworzących naród, gdzie poznawcza świadomość wraz z samoświadomością osobową oraz wolność wraz z odpowiedzialnością w pobieraniu decyzji nie jest arbitralnie ograniczona przez systemy sprawowania władzy. Dlatego szereg plemiennych organizacji przechodziło w organizację państwa, nie generując wspólnoty społecznej narodu. Łatwiej jest bowiem stworzyć system państwowy, aniżeli wytworzyć wspólnotę narodu. I zazwyczaj zdarzało się tak w dziejach społeczeństw, że najpierw powstawały organizmy państwowe (np. plemion germańskich), zanim wykształcił się naród (np. niemiecki). Powstanie narodu jest uciążliwe i skomplikowane, albowiem to wspólne przeżywanie specyfiki kultury stanowi istotny czynnik życia narodowego. Relacje więc tworzące naród są między-osobowymi relacjami ludzi uznających za własny kulturowy dorobek pokoleń.

Występuje szereg ważnych czynników warunkujących wspólnotę narodową. Należą doń i wspólne terytorium, zwane ziemią ojczystą, zamieszkałą przez społeczność tworzącą naród, i wspólny język, którym się nie tylko komunikują, ale w którym jest też zawarta treść życia danego narodu, czyli świadectwa kultury pokoleń; w dużej mierze świadomość narodową warunkuje także jedność plemienna wraz z tradycją wspólnego pochodzenia. Oczywiście czynniki te nie tworzą jeszcze narodu, albowiem może się zmieniać terytorium zamieszkania (zwłaszcza wśród emigrantów), i nie jest zawsze konieczny ten sam język, jak np. w narodzie szwajcarskim czy irlandzkim; może też naród powiększać się liczebnie lub zmniejszać poprzez obcoplemienne przeszczepy. Nie można jednak wykluczyć ze świadomości narodowej ojczyźnianego terytorium, językowej i plemiennej wspólnoty.

Tym jednak, co istotnie tworzy naród, jest wspólnota kulturowa, czyli wszystkie wątki kultury wspólnie przeżywanej przez osoby tworzące naród. Wątki te tradycyjnie jawią się w porządku poznaw-

czo-naukowym, w porządku moralności i obyczaju moralnego, w różnych dziedzinach sztuki, rozumianej jako osobowa twórczość, i wreszcie w religii przeżywanej wspólnie przez dany naród. Rzecz jasna, że nie można pojmować jednoznacznie przeżywania poszczególnych wątków-nurtów kulturowych, albowiem jednoznaczność występuje jedynie w abstrakcyjnym (głównie matematyzującym) poznaniu. W rzeczywistości mamy do czynienia ze wspólnością analogiczną przeżywania kultury, gdyż każda osoba jest niepowtarzalnym bytem. Każda więc z osób tworzących wspólnotę narodową przeżywa swoiście i naukę, i moralność, i sztukę, i religię. Ale w obrębie analogii jest jedność kulturowych przeżyć tworzących naród. Poszczególne bowiem osoby poznając dzieje wspólnoty narodowej uznają ją za swoją po prostu psychicznie utożsamiają się z tym, co było wielkie, szlachetne, a odrzucają to, co złe i nikczemne. Utożsamienie się z faktami kultury w dziejach danej wspólnoty stanowi podstawę dla międzyosobowych relacji - „my” - tworzących naród. To „my” zwyciężaliśmy w wojnach; to „my” ponosiliśmy klęski; to „my” tworzyliśmy takie a takie fakty w dziedzinie nauki; to „my” mamy taki właśnie etos życia moralnego; to „my” także przyczynialiśmy się do wzrostu sztuki przez takie a takie dzieła sztuki; to „my” wreszcie tak pojmujemy i praktykujemy religię. Wspólność analogiczna kulturowych przeżyć jest racją relacji między „nami”, tworzącymi dzięki temu jeden naród. Będąc podmiotem tych rozlicznych relacji tworzących naród na tle wspólnego (analogicznie) przeżywania całokształtu kultury, każdy z nas jest „u siebie”, jest „w ojczystym domu”, jest „w kulturowej kolebie”, która go chroni przed niepotrzebnymi intelektualnymi, moralnymi, twórczymi i religijnymi zawirowaniami, mogącymi zdeteriorować nasze psychiczne życie lub nawet je zaprzepaścić. Z drugiej zaś strony wspólne przeżywanie kultury tworzonej przez pokolenia tego narodu ułatwiają każdemu z nas wewnętrzny kulturowy rozwój, albowiem każdy z nas pracuje „na swoim”, gdyż utożsamiliśmy się z tym, co uczyniliśmy i czynimy nadal w dziedzinie kultury, czyli całokształtu osobowego działania.

Relacje tworzące naród w zespole, wspólnocie osób stanowią naturalne rozwinięcie i jakby „przedłużenie” tych relacji, które two-

rzą rodzinę, gdyż są w służbie życia tak biologicznego (przez obronę przed wrogiem), jak i kulturowego, a więc naszego sposobu poznania, sposobu postępowania, twórczego działania i kultowego przeżywania religii. Takie przeżywanie wytwarza rozliczne relacje międzyosobowe, akceptowane przez poszczególne osoby danego narodu, co pozwala „czuć się sobą” jako Polacy, jako Niemcy, jako Hiszpanie itd.

Powstała wspólnota narodowa ma niezaprzeczone prawo do suwerennego organizowania się w państwo, biorące w swą opiekę nie tylko wszystkie dziedziny kultury narodowej, ale także organizujące - poprzez system prawny - życie gospodarcze, administracyjne, międzynarodowe. Rzecz jasna może tak być - i bywa - że wprawdzie najpierw naród organizuje się państwo, jedno- lub wieloplemienne. W łonie zaś organizmu państwowego może się niekiedy ukształtować naród lub narody. Ideałem stosunków międzynarodowych było i nadal pozostaje, by poszczególne świadome siebie narody organizowały sobie swój własny system państwowy, zgodny z rodzimą kulturą, gdyż suwerenność narodu najlepiej wyraża się w suwerenności państwa, które jako jedyne może bezkolizyjnie uzgodnić relacje i interesy kulturowe z relacjami gospodarczymi, służącymi rozwojowi osobowemu człowieka.

Naturalny rozwój człowieka jako bytu osobowego dokonuje się więc poprzez system relacji międzyosobowych związanych z powstawaniem, urodzeniem się i dojrzewaniem do pełni człowieczeństwa w społecznościach naturalnych. Cykl powstawania życia, urodzenia się i dojrzewania człowieka stał się podstawą racjonalnej, filozoficznej (a także teologicznej) koncepcji bytu osobowego, społecznego, jakim jest człowiek. Niestety jednak w XVII stuleciu pojawiła się nowa, sztuczna i aprioryczna koncepcja bytu ludzkiego jako doskonałej monady, posiadającej pełnię praw ludzkich i będącej celem wszystkich ludzkich działań. Wydawało się bowiem Kartezjuszowi - on właśnie był autorem i początkodawcą nowej wizji człowieka - że człowiek jako duch, na wzór aniołów, jest sam w sobie bytem doskonałym, autonomicznym i autotelicznym.

Wszystko to jest - w pewnych aspektach - prawdą mającą się spełniać powoli, sukcesywnie w naturalnym społecznym środowiu-

sku. Zaproponowana wizja człowieka jako doskonałej monady, podchwyciona skwapliwie przez racjonalistycznych myślicieli i polityków (Locke, Hobbes), odrzuciła społeczeństwo jako naturalną formę życia człowieka, a przyjęła byt społeczny jako utworzony i wytworzony przez monadę doskonałą, jaką jest człowiek. To człowiek tworzy społeczeństwo przez „umowę”, bo człowiek jest autorem ludzkich warunków działania. Wydawało się to racjonalne, choć jest tylko pozornie realne. Człowiek bowiem rodzi się, powstaje, rozwija się w społeczeństwie, którego formy podlegają przemianom dokonywanym przez człowieka. Człowiek, wedle opinii racjonalistycznej filozofii podmiotu, jest twórcą społeczności, może zatem tą społecznością manipulować. Może nawet uczynić nową umowę społeczną globalną, dotyczącą wszystkich ludzi.

Pewien „globalizm”, ogarnięcie całej ludzkości kultem i służbą Bogu, musiał się pojawić w Objawieniu, ukazującym pochodność człowieka od Boga, od którego człowiek „wyszedł” i do którego ma „wrócić” w pełni życia wiecznego. Taki jednak powszechny, globalistyczny aspekt życia wszystkich ludzi mógł się przerodzić w teorię czy pomysł globalistycznej „dominacji” nad ludami głosicieli prawdy o transcendencji Boga i o nadejściu Mesjasza. Proroctwa mesjańskie - np. Izajasza (60) - można przeinterpretować w mesjańskość narodu i jego dominacji. Uniwersalistyczna prawda o Bogu i Mesjaszu jedynającym ludzi z Bogiem może przybrać formę pseudo-religijnej globalistycznej dominacji. Różne takie formy pseudomesjanizmu jawiły się w dziejach ludzkości i powodowały zniszczenie.

Współczesny jednak globalizm sięgnął do wyrugowania bardzo istotnych systemów relacji z życia ludzkiego. Jeśli bowiem byt relacyjny pojmie się tylko jako byt myślny, a nie realny, doskonałący człowieka, to łatwo można pozbyć się takich „czysto myślnych” uwikłań relacyjnych. Można zatem nie uwzględniać realnych relacji tworzących rodzinę i naród, a sięgnąć do człowieka jako monady, która w swej wolności i dowolności może konstruować nowe systemy myślno-relacyjne bez uwzględnienia realnych relacji zastanych.

Dogodnym punktem wyjścia takiej operacji jest sięgnięcie po relacje medialne środków masowego przekazu i relacje gospodarczo-bankowe, wiążące koniecznościowo te podmioty, które zaciągają

pożyczki i uzależniają się w swym działaniu, a nawet istnieniu od mocodawców. Uzależnienie się gospodarcze nie dotyka pozornie relacji narodowych, relacji rodzinnych, gdyż wiąże jedynie w aspekcie gospodarczym. Dlatego może być rozciągane bez trudu ponad granicami państw i kultur różnych narodów. Jednakże związanie relacjami gospodarczymi może zdusić życie człowieka, np. przy zastosowaniu wysokiego oprocentowania w pożyczkach, budowy szkodliwych fabryk, dowolności w gospodarowaniu kupionymi własnościami itd. Międzynarodowe i ponadnarodowe firmy są zdolne podporządkować sobie niemal bez reszty gospodarkę poszczególnych narodów, nie licząc się z relacjami osobowymi danego narodu i jego systemu społeczno-gospodarczego. Informacje organizowane przez środki masowego przekazu dopełniają dominację ośrodków decyzyjnych.

Jeśli naród zorganizowany w państwo ma wpływ na różne formy gospodarki, na handel i komunikację, to ponadnarodowe firmy gospodarcze i międzynarodowe banki, środki przekazu do pewnego stopnia i pewnego czasu mogą się liczyć z wpływami państwa reprezentującego jakiś naród. Dominacja jednak międzynarodowego systemu bankowo-gospodarczego i urabianie przez media opinii musi być ciągle rosnące, gdyż grupy gospodarczego nacisku bogacąc rozwijają się i przez to samo usuwają przeszkody w formie suwerenności narodowej i państwowej. Musi się także dokonywać nieustanne uzgadnianie praw narodowych i państwowych z międzynarodowymi (ponadnarodowymi) prawami gwarantującymi nieskrępowany rozwój ponadnarodowych sił bankowych i gospodarczych. A to prowadzi nieuchronnie do powstania i rozrastania się międzynarodowego - ponadnarodowego organizmu już nie tylko gospodarczego, ale i politycznego. Gospodarka bowiem i pieniądz związany z gospodarką i bankami poprzez środki masowego przekazu wywiera dominujący wpływ na kształtowanie się nowego życia kulturowego tak w dziedzinie nauki, jak i moralności oraz sztuki, a nawet religii.

W takim stanie rzeczy obala się i niweczy naturalne realne relacje, jakie ludzki byt osobowy wnosi z sobą na mocy swego związania ze społecznością rodzinną, narodową i państwową. Naturalne relacje osobowe, wyrażone w formie prawa, muszą być podporząd-

kowe apriorycznym, a przez to „dowolnym” prawom organizacji ponadnarodowej, która przyjmuje funkcje suwerena, w miejsce suwerenności narodu i państwa. A nowy, ponadnarodowy suweren, powstały sztucznie na mocy „umowy społecznej”, nie liczy się z relacjami i prawami osobowymi społeczności naturalnych, jakimi są rodzina, naród, państwo. Nowy suweren, usunąwszy relacje i prawa społeczeństwa naturalnego, konstruuje wedle swych celów władzy nowe zazwyczaj prawa, inkompatybilne z prawami naturalnymi człowieka.

Rodzi się zatem globalizm jako system ogarniający, lub mający ogarnąć, całą ludzkość, a przynajmniej te jej zasadnicze warstwy, które decydują o pozostałych strukturach. Formowanie się społecznego globalizmu dokonuje się poprzez tworzenie zależności, a więc systemu relacyjnego - bankowo-gospodarczego. Ta bowiem zależność pozwala, przy użyciu środków masowego przekazu, pokierować i poddać sobie wszystkie społecznie doniosłe wątki życia ludzkiego. Globalny system bankowo-gospodarczy, posługujący się skomputeryzowanymi narzędziami, może natychmiast dokonać bankowych operacji na całym globie ziemskim, we wszystkich bankach podporządkowanych sobie w różnych krajach.

Sprawy jednak gospodarcze służą celom ideologicznym, albowiem już dzisiaj istnieją odpowiednie środki pieniężne przeznaczone na kształtowanie i rozwój odpowiednich dziedzin nauki, i to w zależności od globalistycznych decydentów. To samo dokonuje się na polu moralności i etyki, a nawet religii, gdzie wyznaniowy synkretyzm pojawia się w formie New Age w międzynarodowych konferencjach dotyczących religii światowych.

Tworzący się przy użyciu potężnych środków medialnych globalizm o podłożu bankowo-gospodarczym sięga człowieka zinterpretowanego w duchu racjonalizmu ostatnich stuleci. Człowiek, stając się przedmiotem naukowopoznawczych zabiegów, zostaje ostatecznie uprzedmiotowiony i zinstrumentalizowany, albowiem stosowany system naukowego poznania kieruje się tu naukotwórczym pytaniem *to know how*, czyli pytaniem „wiedzieć jak” użyć człowieka do celów sprawowanej władzy. Współczesny globalizm o bankowo-gospodarczych środkach nacisku przez pieniądź posiada skuteczne

formy działania, w przeciwieństwie do już zaistniałych i rozpadłych globalizmów, które powstały na bazie przemocy władzy i państwowego terroryzmu. Właśnie światowy komunizm miał się stać systemem globalistycznym w „stworzeniu” nowego człowieka. Okazał się jednak nieskuteczny i dlatego się rozwiązał czy też został rozwiązany przez odpowiednich decydentów. Globalistyczne cele jednak nadal pozostały, ale w zmienionych formach działania, zwanych skrótowo „demokratycznymi”. Kierują się one - jak można to rozszyfrować - hasłami „pluralizmu”, „tolerancji” i „wolności”. Przy tym każde z tych haseł musi być odpowiednio rozumiane. I tak „pluralizm” suponuje przede wszystkim niezwiązanie się społeczne z prawdą, dobrem i pięknem, które - akceptowane - mogą doprowadzić do totalitaryzmu; „tolerancja” domaga się akceptacji postaw nie odróżniających dobra od zła i akceptowaniu mniejszego zła; „wolność” zaś „liberalistyczna” akceptuje podmiotową niezależność od bytu i dobra, albowiem to podmiot konstytuuje te wartości. Tak więc współczesny globalizm, posługujący się systemem bankowo-gospodarczym, tworzy człowieka nowego wedle swych apriorycznych założeń - jest więc swoistą kontynuacją celów komunistycznego globalizmu.

Ks. Paweł Tarasiewicz

Łacińskie korzenie narodu czyli zanim o globalizmie

Słownik języka filozoficznego był relatywnie bogaty w wyrażenia analogiczne właściwie na każdym etapie swojego rozwoju. Dlatego, przynajmniej od czasu napisania traktatu *Sic et non* przez Piotra Abelarda († 1142), każdy amator¹ filozofii stara się o zachowanie pewnych reguł konkordancji nie tylko dla zapewnienia komunikatywności własnej wypowiedzi, lecz przede wszystkim dla uniknięcia błędu ekwiwokacji. Powyższa uwaga znajduje uzasadnienie w kontekście przedmiotu niniejszego artykułu – a jest nim naród. W tym bowiem przypadku już nie jedynie różnoznaczność pojęcia, ale niejasność samego terminu prowokują do niepoprawnej pragmatyki językowej. Spróbujmy zatem ujaśnić nazwę „naród”, opierając wywód na metodzie etymologiczno-historycznej.

Otóż w języku polskim kategoria „narodu” ma podwójny źródłosłów: albo wyprowadza się ją od rzeczownika „ród” (w sensie rodzinnej grupy społecznej połączonej więzami krwi), który podkreśla pochodność jej desygnatu od wspólnego przodka²; albo wyprowadza się ją od czasownika „narodzić” (w sensie urodzić mnóstwo, powstać w dużej ilości), który z kolei akcentuje złożoność jej desygnatu z wielu ludzi³. Przyjmując łącznie oba źródła, „naród” oznacza

¹ W znaczeniu ‘miłośnik’.

² Por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, wyd. II, Warszawa 1970, s. 460.

³ Zob. *Słownik polszczyzny XVI wieku*, t. XVI, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1985, s. 187; Cz. S. Bartnik, *Problematyka teologii narodu*, w: tenże (red.), *Polska teologia narodu*, Lublin 1986, s. 21.

wielką zbiorowość ludzi połączonych więzią wspólnego, naturalnego pochodzenia lub – wprost – zrodzonych z jednego, wspólnego przodka. Historia terminu sięga czasów późnego średniowiecza, o czym świadczą noty chociażby w *Psalterzu floriańskim* czy *Biblii szarospatackiej*. We fragmencie *Psalmu 109*⁴, pochodzącego spod pióra kopisty *Psalterza* z pierwszej połowy XV wieku, słowo „naród” posłużyło dla oddania łacińskiego *natio*: „Gospodyn... sôdzycz bôdże w narodzech” (*in nationibus*). Natomiast Biblia we fragmencie Księgi Kapłańskiej⁵ słowem „naród” tłumaczy łacińskie *gens*: „Zagynecze myedzi narodi” (*inter gentes*)⁶. Teksty te wyraźnie świadczą o tym, że u swego zarania polski termin „naród” posiadał konotacje z funkcjonującymi wówczas nazwami łacińskimi. Jak doszło do spotkania tych języków i jakie rozumienie swoich terminów przekazała polskiej kultura łacińska?

Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba cofnąć się do początków istnienia narodów. Według S. H. Heybowicza można mówić o czasie, kiedy narody nie istniały, gdyż rozwój znanych nam pierwotnych społeczeństw szedł po linii albo wspólnot plemiennych, będących zaledwie załączkową formą grup narodowych, albo organizacji państwowych, opartych na zasadach kastowości (np. starożytne Indie czy Egipt)⁷. Jednakże fakt zaistnienia narodów został odnotowany jeszcze w starożytności.

Najwcześniejszą artykulacją zainteresowań narodem była Biblia hebrajska. Jeden z okresów prehistorii świata odnotowany w Księdze Rodzaju⁸ zakończył się potopem, po którym ludzkość wzięła swój nowy początek od Noego i jego synów, dzieląc się na plemiona, języki, ziemie i narody. Lista części podzielonego świata, sporządzona przez pisarza biblijnego, obejmowała około siedemdziesięciu

⁴ Oznaczenie tekstu: dawne – Ps 109, 7; współczesne – Ps 110(109), 6.

⁵ Oznaczenie tekstu: dawne – Lev 26, 38; współczesne – Kpł 26, 38.

⁶ Zob. *Słownik staropolski*, t. V, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1965-1969, s. 91.

⁷ Zob. S. H. Heybowicz [pseud. I. Snitko], *Zarys pojęć o narodzie*, Lwów 1901, s. 5-8.

⁸ Rdz 7, 6 – 8, 19.

znanych mu elementów⁹. Pismo święte Starego Testamentu w wersji oryginalnej miało dwa główne terminy, używane mniej więcej zamiennie, na oznaczenie narodów w ogóle. Pierwszym z nich było wyrażenie hebrajskie *^ammîm*, które etymologicznie podkreślało rolę pokrewieństwa jako decydującego czynnika narodowej identyfikacji. *Septuaginta* (grecki przekład Starego Testamentu) oddawała termin hebrajski greckimi *ethne* lub *laoi*¹⁰. Nazwa używana w liczbie pojedynczej zazwyczaj desygnowała „święty lud Boga” – Izrael, będący jedynym depozytariuszem bezprecedensowej sekwencji przymierzy Stwórcy ze swoim stworzeniem. Naród izraelski był wyróżniony spośród innych narodów, a jednocześnie inne narody stanowiły rację jego wybrania, pośrednio także jego istnienia. Izraelici bowiem mieli świadomość nie tylko Bożego wybraństwa, co więcej – świadomość bycia narodem stworzonym przez Boga, wypełnieniem Jego obietnicy, ale również świadomość powołania do szczególnej misji wśród pozostałych narodów świata. Pojęcie *^ammîm* zatem zawierało w swojej intensji nie tylko treści dotyczące wspólnoty pochodzenia ludzi tworzących naród, lecz nade wszystko treści znamionujące podobieństwo narodów do narodu wybranego lub udział w jego powołaniu.

Posłannictwo ludu Bożego miało w swojej zapowiedzi cechę uniwersalizmu¹¹, obejmowało każdy naród poszukujący wyjaśnienia tajemnicy swego istnienia, lecz zostało brutalnie przyćmione interesami partykularnymi czy wręcz praktykami nacjonalistycznymi Izraela. Pomimo to, według Biblii Starego Przymierza, Żydzi byli archetypem narodu jako takiego, uwyrażniającym prawdę o Bogu-Stwórcy jako przyczynie sprawczej i celowej każdego narodu¹². Drugim ze wspomnianych terminów biblijnych było wyrażenie hebrajskie *goi* (l. mn. *gôyim*), które od strony etymologicznej ak-

⁹ Zob. Rdz 10, 1-32.

¹⁰ D. L. Christensen, *Nations*, w: D. N. Freedman (i in. – red.), *The Anchor Bible Dictionary*, New York (i in.) 1992 (wersja: CD for Windows, Logos Research Systems 1997).

¹¹ Zob. Rdz 12, 1-3: „[...] przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi”.

¹² Por. Cz. S. Bartnik, *Problematyka teologii narodu*, s. 13.

centowało już nie tyle więzi pokrewieństwa, co relacje polityczne i społeczne. Tym razem *Septuaginta* w tłumaczeniu posługiwała się greckim *ethnos*. Nazwa hebrajska *gôyim* desygnowała najczęściej narody różne od Izraela. Samo pojęcie zazwyczaj miało znaczenie pejoratywne, i to nie tylko dlatego, że Żydzi w swojej megalomanii nie zawsze odrzucali pokusę agresywnego nacjonalizmu i uzurpowali sobie wyłączne prawo do zbawczych czynów Jahwe, ale z uwagi na charakterystykę samych pogan, napiętnowanych grzechem bałwochwalstwa i skazanych na zgubną dla siebie Bożą sprawiedliwość¹³. Pojęcie *gôyim* określało zatem narody wrogo nastawione do Jahwe i Jego ludu, choć wpisane w misję istnienia Izraela i razem z nim objęte Bożą opatrnością; przecież podobnie jak Żydów z Egiptu, wyprowadził On Filistynów z Kaftor i Aramejczyków z Kir¹⁴. Powyższe rozróżnienie terminologiczne na *^ammim* i *gôyim* dowodzi następujących spraw: (1) stworzenia przez Jahwe narodów jako społeczeństw o wspólnych więzach naturalnych (*^am*) i zorganizowanych w państwa (*goi*); (2) świadomości Izraela bycia takim narodem; (3) religijnego kryterium podziału ludzkości na naród Jahwe (*^am*) i narody pogańskie (*gôyim*)¹⁵.

Świadomość narodowa w czasach starożytnych nie ograniczała się jedynie do kręgu tradycji biblijnej. Bardziej humanistyczne, choć nie pozbawione elementów religijnych, było greckie prapojęcie narodu¹⁶. Można o takim mówić z trzech powodów. Najpierw ze względu na wybitnie grecki wkład w rozwój nauki o narodzie, któ-

¹³ Por. A. Baum, *Poczucie narodowe Izraela*, w: A. Grabner-Haider (red.), *Praktyczny słownik biblijny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, kol. 981.

¹⁴ X. Léon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 520-521.

¹⁵ Obok wymienionych *^ammim* i *gôyim*, Stary Testament znał jeszcze inne nazwy oznaczające narody. Do ważniejszych należał hebrajski termin *le'ummim*, który etymologicznie pochodził od słowa „tysiąc”, co prawdopodobnie kojarzono z miastem wystawiającym regiment wojskowy w liczbie tysiąca żołnierzy na wypadek wojny. W literaturze profetycznej i psalmach często występuje zamiennie z *gôyim*. W *Septuagincie* został oddany greckim *ethne*. Zob. D. L. Christensen, *Nations*.

Treści militarne związane z pojęciem narodu zostaną podjęte w czasach imperium rzymskiego i wyrażane łacińskim terminem *populus*.

¹⁶ H. Kohn, *Nationalism. Its Meaning and History*, Princeton 1955, s. 11 n.

rzym była teoria odpowiedzialności za własną wspólnotę społeczno-polityczną. Każdy obywatel utożsamiał się z życiem swej *polis*, która realizowała naturalne inklinacje człowieka do jego rozwoju wśród innych ludzi. Było to dlań nie tylko wyróżnieniem, ale także obowiązkiem służby dla dobra innych, tworzących daną wspólnotę¹⁷. Po wtóre, z uwagi na kulturową dojrzałość Grecji, której świadomość była wśród jej mieszkańców powszechna, o czym świadczy chociażby Homer w *Iliadzie* czy Ajschylos w tragedii *Persowie*. Wreszcie ze względu na programy społeczne, które zmierzały do narodowego zjednoczenia poszczególnych *polis* greckich. Próbowano je zrealizować wielokrotnie czy to na bazie religijnej (np. wokół centrów religijnych), czy też politycznej (np. do walki z Persami i zajęcia Azji – program Izokratesa), co potwierdzają utworzone wtedy nazwy *pan-achajoj* i *pan-hellenes* (pol. „wszech-Grecy”)¹⁸. Zarówno Żydów, jak i Greków cechowała świadomość odrębności – jednych od pogan, a drugich od barbarzyńców. Poza tym nosicielami tożsamości narodowej nie byli jedynie królowie czy kapłani, lecz całe społeczności – każdy Żyd i każdy Grek. Natomiast czynnikiem decydującym o dynamice i rozwoju życia narodowego była nie tyle rasa, polityka czy położenie geograficzne, co raczej integralnie pojęta kultura, choć inaczej rozkładająca akcenty¹⁹. O ile jednak starożytny Izrael mógł stanowić paradygmat narodu, o tyle Grekom do urzeczywistnienia tego wzorca brakowało doskonalszego pojęcia solidarności interesów współplemiennych wobec sąsiadów. Brak

¹⁷ Por. P. Jaroszyński, *Demokracja – politeja czy ochlokracja?*, w: tenże, *Polska i Europa*, Lublin 1999, s. 74-75: „Uświadomili bowiem sobie [Grecy], że człowiek jest z natury stworzony do życia społecznego i to w większym stopniu niż pszczoła. Poza społecznością żyć może tylko ktoś, kto jest albo istotą nadludzką (*kreitton e anthropos*), albo nędznikiem (*faulos*). W obu przypadkach występować musi jakiś defekt czy to przez nadmiar, czy to przez niedomiar. A jeśli już ktoś żył w społeczności, ale nie żył życiem społecznym, publicznym, a więc jeśli nie był *polites*, to w takim razie i on musiał być jakoś upośledzony, a zwano go wówczas idiotą (*idiotes*)”.

¹⁸ Zob. K. Chyliński, *Idea narodowa w starożytnej Grecji*, „Kwartalnik Historyczny” 37(1923), nr 1-2, s. 25-31.

¹⁹ Zob. H. Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study in Its Origins and Background*, New York 1961, s. 27-60.

więzi tego rodzaju spowodował upadek nawet imperium Aleksandra Macedońskiego († 323 przed Chr.), a następnie uczynienie zeń prowincji państwa rzymskiego²⁰.

Starożytny Rzym zrazu był miejscem rozwoju humanistycznej tradycji rozumienia narodu, korzystającej z zastanego dorobku cywilizacji greckiej. Swoje rozumienie narodu wpisał w termin łaciński *populus*. Początkowo przypisywano temu pojęciu znaczenie wybitnie militarne. Swój źródłosłów posiadało ono w czasowniku *populare*, co znaczyło ‘niszczyć, rabować’. Odnoszono je, oczywiście, do działań wojennych, o czym świadczy również archaiczny tytuł dyktatora, o którym mówiono *magister populi*, czyli ‘dowódca wojska’. W drodze późniejszej ewolucji pojęciowej termin *populus* przechodził kolejne etapy²¹: (1) był przeciwstawiany nazwie *plebs*, (2) oznaczano nim część wojska złożoną z mieszkańców miast, (3) oznaczał grupę mieszczan wyróżnioną z różnych powodów, np. ze względu na pozycję społeczną, (4) określano nim zgromadzenie mieszczan w senacie dla podejmowania najważniejszych decyzji politycznych, czy wreszcie (5) był przeciwstawiany nazwie *patricii* – „patrycjusze”²². Podobnie jak Żydzi mianem *am*, a Grecy – *hellenes*, u schyłku republiki Rzymianie wyróżnili siebie, jako cywilizowany i zorganizowany w państwo lud, określeniem *populus Romanus*. Tym samym przeciwstawili siebie ludom barbarzyńskim, desygnowanym nazwami *gentes* lub *nationes* (gr. *ethnai*). Eminentną cechą tradycji rzymskiej był charakter integracyjny pojęcia *populus*, polegający na lojalności i odpowiedzialności każdego tak za swoją *patria*, jak za całą republikę. Potwierdzeniem tych słów jest definicja *populus* podana przez Cyncerona († 43 przed Chr.), według której *populus* jest nie przypadkową grupą ludzi, ale liczebną społeczno-

²⁰ S. H. Heybowicz, *Zarys pojęć o narodzie*, s. 11.

²¹ Zob. *Enciclopedia Europea*, t. IX, 1977, s. 113.

²² Stąd korzenie polskiego „ludu” w łacińskim *populus*. Tak w średniowieczu, jak i dzisiaj jego znaczenie przetrwało w słowach: *peuple* (fr.), *popolo* (wł.), *pueblo* (hiszp.), *people* (ang.) etc. Do języka niemieckiego przeszedł jako *Pöbel* i nie jest odpowiednikiem polskiego „ludu” (tę funkcję pełni słowo *Volk*), ale oznacza „mottoch”. Zob. B. Zientara, *Świt narodów europejskich*, Warszawa 1985, s. 21.

ścią zjednoczoną wokół uznanych przez nią praw i dla pożytku wypływającego ze wspólnoty życia²³.

Z chwilą wejścia chrześcijaństwa w orbitę kultury zachodniej wypracowany przez Rzymian termin *populus* ulegał z wolna wpływom teologii kościelnej. Na podwalinach kulturowego uniwersalizmu starożytnego Rzymu chrześcijanie przełamują ekskluzywizm narodu wybranego Starego Przymierza. Teologia, początkowo uprawiana w języku greckim, zaczęła efektywnie oddziaływać na inne języki²⁴. Św. Hieronim ze Strydonu († 420), twórca przekładu Biblii na łacinę, hebrajski termin *am* oddał słowem *populus* i *natio*, natomiast *goyim* przełożył na *gentes*²⁵. Odtąd takie nazwy jak *populus* i *natio* zaczęły oznaczać, analogiczny do pierwotnego Izraela, lud wybrany Nowego Przymierza jako wspólnotę wielu narodów, co więcej – wszystkich narodów. Natomiast *gentes* oznaczało ludzi nie znających jeszcze Boga objawionego w Jezusie Chrystusie, lecz już będących narodami pretendującymi do wejścia w skład *populus Dei*, jednej owczarni Syna Bożego, na mocy przyjęcia Jego Ewangelii²⁶. Św. Augustyn z Hippony († 430) terminem *populus* określał grupę ludzi, która tworzy wspólnotę na mocy tego, co wszyscy kochają²⁷. Już nie więzy polityczne, ale wspólna wiara zaczęła znamionować dany termin. Nazwa *natio*, wyprowadzona od czasownika *nascor*, *nasci*, *natus sum* i znacząca tyle co ‘rodzić się, pochodzić, powstawać, rosnąć’, oderwała się znaczeniowo od centralnego *populus* za sprawą św. Izydora z Sewilli († 636). Ów teolog, historyk i encyklopedysta, który w dwudziestu księgach swoich *Etymologii* zgromadził

²³ M. T. Cicero, *De re publica*, I, 39.

²⁴ Na przykład Ulfias († 383), twórca przekładu Biblii na język gocki, wprowadził do historii języka takie, oddające biblijne terminy związane z narodem, słowa jak: (1) *Folk*, etymologicznie znaczący „lud pod bronią”, który w średniowieczu ustala swoje znaczenie na „niższe warstwy społeczne”, (2) *Liut*, etymologicznie znaczący „ogół ludności przeciwstawiony rządzącym” (por. polski „lud”), (3) *Thiuda*, oznaczający zespół ludzi świadomych politycznie i przekonanych o wspólnym pochodzeniu. Zob. B. Zientara, *Świt narodów europejskich*, s. 21-22.

²⁵ D. L. Christensen, *Nations*.

²⁶ Por. E. Ozorowski, *Teologia narodu*, „Chrześcijanin w świecie” 1983 nr 5 (116), s. 2-3.

²⁷ Augustyn, *De civitate Dei*, XIX, 24.

całość współczesnej mu wiedzy, posługiwał się sobie tylko właściwą metodą poszukiwania istoty rzeczy w jej nazwie. I tak, na podstawie nazwy, istotą narodu, według autora *Etymologii*, była grupa ludzi, którzy mają lub którym przypisuje się wspólne pochodzenie.

Termin ten zyskał na popularności w okresach wielkich migracji narodów we wczesnym średniowieczu, zwłaszcza że o tożsamości tychże nie mogło decydować właściwie nic innego oprócz odniesień do własnych korzeni²⁸. W tradycji jednak zawsze pozostawał przyporządkowany nazwie *populus*, tym bardziej że ta ostatnia została przyswojona przez dwie wielkie reformy polityczne świata chrześcijańskiego. Pierwszej z nich podjął się cesarz bizantyjski Justynian I († 565). Za swoje nadrzędne zadanie uznał on przywrócenie cesarstwu jego politycznej jedności z jedną prawowitą religią – chrześcijańską u jej podstaw. Skutkiem tego *populus Dei* został zredukowany do elementu składowego terminu *populus Romanus* w jego nowej wersji pojęciowej. Sam cesarz gorliwie uczestniczył w ustalaniu formuł doktrynalnych, a potem narzucał je w Kościele biskupom i wiernym w imię jedności wiary²⁹. Pomimo to wraz z rozwojem struktur polityczno-prawnych tylko pozornie postępował proces homogenizacji poddanych cesarstwa pod względem uniwersalnej kultury narodowej. Poszczególne kultury etniczne przeżywały czas duchowej posuchy w cieniu bizantynizowanej kultury łacińskiej o greckich fundamentach, jako obowiązującej na terenie Imperium. Chociaż miały respekt dla wybijającej się kultury oficjalnej i jej języków, sięgały jednak pułapu nawet własnej literatury czy innej sztuki³⁰.

Zdecydowanego przyspieszenia w procesie swego rozwoju kultury narodowe nabrały dopiero w dobie tzw. renesansu karoliń-

²⁸ Zob. P. C. Timbal, *Nation*, w: *Enciclopedia Universalis*, t. XVI, s. 6; na potwierdzenie niewystarczalności kryterium językowego zob. Izidor z Sewilli, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, IX, 1, 1: „prawdą jest, że na początku było tyle języków, ile narodów, ale z czasem powstało więcej tych ostatnich, gdyż z jednego języka pochodzi wiele narodów”.

²⁹ M. Banaszak, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. I, Warszawa 1989, s. 216.

³⁰ Por. E. Wipszycka, *Czy u schyłku starożytności istniały ruchy narodowe?*, „Kwartalnik Historyczny” 84(1977), nr 3, s. 562-563.

skiego. Karol Wielki († 814), ukoronowany przez papieża Leona III na cesarza rzymskiego w 800 r., podjął próbę restauracji dawnego cesarstwa. Nie miało ono już formuły Justyniana, lecz opierając się na zasadach życia chrześcijańskiego, tym razem przedkładało *populus Dei* nad *populus Romanus*. Sam cesarz był uważany za Bożego namiestnika, którego zadaniem było stworzenie nowego *populus christianorum* w drodze zjednoczenia wszystkich narodów (*omnium gentium*) pod wspólnym sztandarem Chrystusowej Ewangelii³¹. Był to czas stabilizacji pojęciowej zarówno terminu *populus*, jak i *gens*. Pierwszy odnosił się do wielkiej struktury politycznej, reprezentującej uniwersalistyczne zamiary władców, wprowadzających Boży ład na ziemi, natomiast drugi oznaczał wszystkie narody pogańskie, wyłaniające się obok *populus Dei*³².

Łacińska nazwa *natio*, bezpośrednio nie związana z nomenklaturą polityczną, stawała się z czasem terminem technicznym dla rozwiązania problemu złożoności desygnatu nazwy *populus*. Otóż nazwy własne narodów, składających się na poszczególne *regnum*, *imperium* czy *ducatus*, początkowo nie istniały. Identyfikacja danej wspólnoty następowała za sprawą nazwy bądź partykularnej (tzn. etnicznej), bądź uniwersalnej (tzn. mówiono o mieszkańcach różnych *etni*, że są „miejscowi” lub że mówią językiem *vulgariter*, *teutonice*, czyli ludowym). Coraz częściej nazwy własne narodów były wynikiem relacji z innym narodem. Zaczęto je tworzyć od panującej dynastii, związków plemiennych czy też od przypisywanej im cechy lub zamieszkiwanej prowincji. I tak nazwa „Ruś” wzięła swój początek od dynastii, „Alemani” od plemienia. Natomiast przypisywane cechy posiadały początkowo znamiona pejoratywne, np. *barbari* dla ludów nie podlegających cesarstwu, *sclavi* dla Słowian, *welsche* dla Latynów, „niemi” dla Niemców etc. Jednocześnie powstała praktyka ekstrapolacji nazwy prowincji na zamieszkującą tam ludność, np. *Saxonia* lub *Franconia* dla Niemców czy *Polonia* dla Polaków. Dopiero na przełomie XI i XII wieku na zachodzie, a XII

³¹ Zob. M. A. Krapiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1995, s. 70-72.

³² Takie rozumienie słowa *gens* sugeruje chociażby średniowieczne rozumienie terminu *ius gentium* jako zbioru praw należnych ludom pogańskim.

i XIII wieku na wschodzie Europy ustaliły się mniej więcej stałe nazwy narodów³³.

W przypadku jednak gdy zawodziły kryteria terytoriów, obyczajów czy języków, przeważał upowszechniany przez Kościół rzymskokatolicki termin *natio*, mający znaczenie szersze niż *gens*³⁴. Przykładem tego była terminologia praktykowana na średniowiecznych uniwersytetach. Mianem *natio* określano studentów pochodzących z danego regionu czy państwa, którzy łączyli się w grupy celem wzajemnej ochrony i współpracy na obcym dla siebie terenie uniwersytetu. Znamioną cechą takich grup studenckich był prymat lojalności względem własnej nacji. W Uniwersytecie Bolońskim, miejscu powstania nacji jako modelu dla innych uczelni europejskich, istniały cztery nacje: Longobardów, Toskanów, Rzymian i Ultramontanów (tzn. Francuzów, Niemców i Anglików)³⁵. W połowie XIII wieku w Uniwersytecie Paryskim podobnie wyróżniano cztery nacje; tym razem były to: pikardyjska, normańska, galijska (tu: Włosi, Hiszpanie, Grecy) oraz angielska (tu – obok Anglii – Niemcy, Polacy (!), Skandynawowie). Podobne podziały na nacje stosowano w Kościele przy okazji soborów. I tak, na Soborze w Konstancji (I połowa XV wieku) uczestników podzielono na trzy ugrupowania: *natio germanica* (tu: duchowieństwo Świętego Cesarstwa Rzymskiego, a także Anglii, Węgier, Polski i Skandynawii), *natio francuska* (tu: duchowni z Sabaudii, Prowansji i Lotaryngii) oraz *natio włoska* (z duchowieństwem Włoch, Grecji, Sławonii i Cypru)³⁶. Kościół katolicki, jako duchowy zwornik programu jedności narodów tworzących *populus christianorum*, ewoluował z organizacji opartej na strukturach administracji państwowej ku organizacji narodowej, a przez to narodotwórczej. Przejawem tego było nie tylko respektowanie odrębności etnicznych, lecz nade wszystko

³³ M. Handelsman, *Rola narodowości w historii średniowiecznej*, w: tenże, *Średniowiecze polskie i powszechne*, Warszawa 1966, s. 331-332.

³⁴ B. Zientara, *Świt narodów europejskich*, s. 23.

³⁵ *The New Encyclopaedia Britannica*, t. VIII, wyd. 15, s. 529.

³⁶ Zob. U. Altermatt, *Sarajewo przestrzega. Etnonacjonalizm w Europie*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1998, s. 31.

głęboko zaangażowany współudział w rozwój poszczególnych elementów kultury narodów³⁷.

Nie powinien nas zatem dziwić fakt, że słowo „naród” w języku polskim pojawiło się najpierw w kontekście życia religijnego. Polskie przekłady Biblii w terminie tym zawarły całe bogactwo tradycji wpisanej w nazwy łacińskie³⁸. *Natio*, etymologicznie najbliższy polskiemu „narodowi”, przekazała mu swój bezprecedensowy desygnat, będący owocem wielowiekowej, twórczej obecności personalizmu katolickiego w różnych społecznościach ludzkich – od rodziny po państwo. Tak więc katolicyzm łaciński, dziś z angielska zwany *the Roman Catholicism*, stał się miejscem narodzin bytu realnego, określanego przez nas mianem „naród”³⁹. Cywilizacja łacińska, o czym decyduje jej grecko-rzymsko-chrześcijańska tradycja, stała się warunkiem koniecznym dla historycznego rozwoju wspólnot ludzkich w kierunku narodowym. Do jej cech narodotwórczych należy następująca dwubiegunowość: (1) nazwa „naród” identyfikuje ogół wspólnoty wokół odpowiedzialności za osobowy rozwój człowieka (czyż mogłyby się przynajmniej po części wylegitymować takie nazwy, jak *am, polis, patria, natio*); (2) nazwa „naród” wyróżnia daną wspólnotę spośród innych jej podobnych (por. *natio*

³⁷ Zob. M. Handelsman, *Rola narodowości w historii średniowiecznej*, s. 340; I. T. Baranowski, *Poczucie odrębności narodowej w dawnej Polsce*, „Myśl Polska” 1(1915), z. 3, s. 349-350: „Ruchowi narodowemu wśród duchowieństwa polskiego przewodniczył arcybiskup Jakób Świnka (1283-1314). Nie bez jego też wpływu synod duchowieństwa polskiego zgromadzony w Łęczycy postanowił, «aby wszyscy plebani w niedzielę podczas sumy po odśpiewaniu Credo wykładali zgromadzonym w języku polskim skład apostolski, modlitwę Pańską i pozdrowienie anielskie». Stanowił nadto synod, by «dla pielęgnowania i rozwoju polskiego języka, przy szkołach katedralnych, klasztornych i jakichkolwiek innych tylko takich ustanawiano nauczycielami, którzy język polski dokładnie znali, by mogli chłopcom autorów w języku polskim objaśniać»”.

³⁸ Por. J. Puzynina, *Słowo – Wartość – Kultura*, Lublin 1997, s. 132: „Łacińskie słowa *gens* i *natio* znajdują w języku i myśleniu polskim swoje odpowiedniki już w średniowieczu, przede wszystkim w tekstach *Biblii*, gdzie pojawiają się w przekładach polskie nazwy *naród* i *lud*. W XVI wieku słowo *naród* jest już używane powszechnie w tekstach nie tłumaczonych. *Słownik polszczyzny XVI wieku* notuje ogółem 4116 jego użyć, w tym aż 2644 przypada na znaczenie *gens, natio* (inne zakresy użyć to *potomek, potomstwo, rodzina, ród, ludzie, człowiek*)”.

³⁹ Por. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997, s. 342-362.

a *populus christianorum*), czyniąc ją podmiotem życia między-narodowego, w myśl zasad solidarności i pomocniczości (por. współpraca między narodami w uniwersytetach i na soborach w średniowieczu).

Odstępując od tradycji łacińskiej, zaczęto sięgać po inne wzorce. W wieku XVII niektóre państwa europejskie deklarowały jeszcze związki z cywilizacją łacińską, jednak pod egidą hasła obrony Kościoła realizowały wyraźnie własne cele, by następnie odstąpić swego dotychczasowego protektora na korzyść „racji stanu” własnego państwa. Dynastia zajęła miejsce religii, a władca zaczął domagać się lojalności dla siebie⁴⁰. Wtedy też zaczęła powracać megalomaniastyczna idea organizacji życia społecznego analogiczna do żydowskiego wybraństwa: Rosja uznała swój lud i ziemię za „świętą”, a Oliver Cromwell uważał, że każdy Anglik ma pieczęć Boga na sobie, co z kolei doprowadziło do uznania Anglii za trzynaste, zaginione pokolenie narodu wybranego Starego Przymierza⁴¹. Reakcją na nacjonalistyczne przerosty patriotyzmu były różne formy praglobalizmów, czyli kosmopolityczne trendy kulturowe⁴². Czy jednak błędy związane z pojmowaniem narodu dają się poprawić jedynie drogą walki z narodem, drogą jego anihilacji?

Dorobek cywilizacji łacińskiej w sprawie narodu zachował się do naszych czasów dzięki bezkompromisowej miłości do prawdy konkretnych twórców kultury. Każdy z nich, w sobie właściwy sposób, odkrywał coraz to nowe strony narodu: już to jako cel życia społeczeństw, już to jako warunek osiągnięcia dojrzałości osobowej człowieka. Jedynie dojrzała osobowość jest gwarancją przetrwania i roz-

⁴⁰ H. Kohn, *The Idea of Nationalism*, s. 187-188.

⁴¹ B. C. Shafer, *Nationalism: Interpretations and Interpreters*, wyd. III, Baltimore 1966, s. 8-9.

⁴² Na ten temat istnieje bardzo bogata literatura – zob. m.in.: R. Coudenhove-Kalergi, *Naród europejski*, tłum. A. Piskozub, M. Urbanowicz, Toruń 1997; L. L. Farrar, *Porous Vessels: a Critique of the Nation, Nationalism and National Character as Analytical Concepts*, „History of European Ideas” 10(1989), nr 6, s. 705-720; T. Mertens, *Cosmopolitanism and Citizenship: Kant against Habermas*, „European Journal of Philosophy” 4(1996), nr 3, s. 328-347; P. Simpson, *Tragic Thought: Romantic Nationalism in the German Tradition*, „History of European Ideas” 16(1993), nr 1-3, s. 331-336.

woju bytu narodowego. Zwieńczeniem tych słów niech będzie fragment listu Karola Wojtyły do Mieczysława Kotlarczyka z 14 listopada 1939 r.: „My, pokolenie najmłodsze mamy wiarę Polona, co sodalisem Maryjnym był, a szkaplerzem jak puklerzem krył piersi swoje. Polskość łacińska w oparciu o chrystianizm jest siłą ogromną, królestwem ducha, ideą ukochania godną najwyższego. Bo dla nas duch jest więcej niż przemoc i miecz; bo w nas są korzenie Piękna przegłęboke, bo piękno nasze i sztuka nasza z naszego jest Narodu i dla naszego Narodu: to jest pieśń Wieszców, teatr Wyspiańskiego, księgi Kasprowicza i filozofia Norwida. W niej jest linia wielkiej poezji polskiej, pieśń nieprzebrzmiała, która naród jak w owym Genesis z Ducha mocą wypracy ku górze prowadziła ku wyzwoleniu – a w naszej przedwojennej sztuce: import, romanse, komedia głupawa a sprośna i wszystko to takie nie-nasze, nie-polskie, nie-słowiańskie, nie-Chrystusowe, nie-Boże. Trza się odrodzić i odróżnić”⁴³. Jeśli zatem **taki** może być naród, to po co komu globalizm?

⁴³ Z. J. Peszkowski, *Słowo wstępne*, w: Karol Wojtyła–Jan Paweł II, *Pieśń o Bogu ukrytym. Poezje*, wyb. J. Koperski, T. Wrodycka, Warszawa 1999, s. 7.



Zofia J. Zdybicka

Globalizm i religia

Jest zdumiewające, jak szybko przyjął się, rozpowszechnił i zadomowił termin „globalizm”. Pojawił się w połowie XX wieku, a na początku lat dziewięćdziesiątych tegoż stulecia stał się już dominującym terminem, który określa najnowszy kierunek zmian cywilizacyjnych. Odnosi się on w pierwszym rzędzie do zmian ekonomicznych: produkcji, handlu, przepływu pieniędzy. Globalizm oznacza dążenie do transformacji podstawowych struktur ekonomicznych w taki sposób, by swoim zasięgiem obejmowały cały nasz glob („kulę” ziemską), czyli cały świat, całą ludzkość. Świat, w przekonaniu i dążeniu twórców procesów globalizacyjnych, ma stać się globalnym rynkiem, na którym swobodnie, bez żadnych przeszkód i barier będą przepływać towary, kapitał, ludzkie umiejętności i ludzie. Suponuje więc migrację ludności na niespotykaną dotychczas skalę.

Spółczesność masowa, zdobycze współczesnej nauki, nowoczesne środki techniczne, rozwój informacji i komunikacji (radio, telewizja, internet) umożliwiają działania globalne i przyspieszają tempo transformacji świata. Szczególne znaczenie ma globalne komunikowanie się. Z każdego miejsca świata i do każdego zakątka ziemi można obecnie wysłać i natychmiast odbierać informacje. Również szybko można przemieszczać towary i ludzi. Najważniejszymi środkami działania i oddziaływania wielkich struktur międzynarodowych są przede wszystkim środki komunikacji i mass media.

Chociaż proces globalizacji coraz ściślej jednoczy przede wszystkim procesy ekonomiczne, tworząc struktury o zasięgu światowym (np. Bank Światowy), to globalizm obejmuje też procesy i struktury

polityczne. Dąży bowiem do tworzenia ponadpaństwowych struktur politycznych („rząd światowy”) i instytucji o zasięgu światowym, mających decydujący wpływ na ludzi w różnych krajach świata. Co więcej, globalizm sięga także dziedziny kultury. Rosnący i coraz bardziej widoczny wpływ mediów na życie ludzkie i ludzką kulturę stwarza ogromne możliwości kształtowania tendencji i wzorców kulturowych także w perspektywie całej planety. Dzięki globalizacji, czyli organizacji światowego wolnego rynku, ma powstać nowy porządek międzynarodowy, nowy ład światowy, nowa sytuacja kulturowa.

Proces jednoczenia wysiłków w różnych dziedzinach życia jest czymś pozytywnym i - w obecnej sytuacji świata - nieniekionym. Toteż globalizm, jako najbardziej nowoczesny kierunek zmian w podstawowych dziedzinach życia, budzi wielkie nadzieje. Dla wielu współczesnych wydaje się jedynie słuszną drogą - właśnie poprzez jednoczenie struktur ekonomicznych i politycznych - do rozwiązania palących problemów ludzkości. Wizja świata bez granic i barier wydaje się wielce atrakcyjna. Globalizm ma w sobie coś z wizji prometejskiej, obiecującej przyszłym pokoleniom „szczęśliwe życie”. Utopijna wprost wizja „szczęśliwej ludzkości” zdaje się - przy obecnym tempie zmian - wkrótce osiągalna.

Nie negując wszystkich pozytywów, które wynikają z procesów globalistycznych i dążenia do jak najlepszego wykorzystania osiągnięć nauki, nowych rozwiązań technicznych i środków komunikacji oraz pozytywnych rezultatów w różnych dziedzinach życia, trudno nie zauważyć poważnych niebezpieczeństw, które globalizm w obecnej postaci niesie.

Przede wszystkim globalizm nie jest pozbawiony pewnych implikacji i konsekwencji ideologicznych. U podstaw procesów globalistycznych kryje się określona ideologia. Chociaż globalizm koncentruje się na transformacji głównie struktur ekonomicznych, wyrasta wszakże z pewnego „rozumienia rzeczywistości”, suponuje określoną wizję człowieka, dąży - poprzez przemianę struktur ekonomicznych i politycznych - do stworzenia „nowego człowieka”. Jest utopijną wizją „nowego humanizmu”.

Kiedy rozpatruje się procesy globalistyczne z punktu widzenia implikowanej ideologii, nieodparcie nasuwa się skojarzenie z utopią socjalizmu w wydaniu komunistycznym, która obiecywała stworzenie raj na ziemi poprzez przekształcanie struktur ekonomicznych i społecznych oraz tworzenie nowego „socjalistycznego człowieka”. Była proklamowana jako nowa droga „zbawienia człowieka”.

Symptomatyczna jest zbieżność czasowa załamania się (weryfikacji) struktur komunistycznych z wybuchem idei globalizmu i intensyfikacją globalistycznych działań. Przez dominację struktur ogólnych nad jednostką, wykorzenienie człowieka z naturalnych źródeł kultury, związanym z nim oderwaniem własnego postępowania od jego konsekwencji - globalizm usprawiedliwia socjalistyczne skojarzenia.

Globalizm, jako najnowsza forma współczesnej „drogi zbawienia”, w transformacji struktur ekonomiczno-społecznych nie sięga po - właściwe np. dla komunizmu - środki przemocy, preferuje środki łagodne - perswazję i przyzwyczajenie. Globalizm dysponuje obecnie wspaniałymi środkami masowego przekazu, a dzięki możliwości nieograniczonego wprost oddziaływania na mentalność ludzką łatwo zdobywa władzę nad światem. Przekształcanie świata i tworzenie „nowego człowieka” jest w obecnej sytuacji cywilizacyjnej ogromnie ułatwione.

Socjologowie i filozofowie polityki coraz częściej zwracają uwagę na ideologiczne założenia procesów globalizacyjnych, na niepokojące zjawiska, które towarzyszą wprowadzaniu w życie struktur globalnych.

Pomijam fakt, że wysoka organizacja życia niesie z sobą ryzyko, iż nawet najmniejszy błąd czy awaria mogą wywołać nieobliczalne skutki. Wspomnijmy tylko przeżywany obecnie problem szalonych krów, karmionych niezgodnie z ich naturą, który spowodował zagrożenie dla zdrowia ludzi na wielkich obszarach świata. Okazuje się przy tym, jak system wielkich struktur utrudnia znalezienie autorów decyzji, które stoją u podstaw tego zjawiska. Wobec tego nikt nie może być pociągnięty do odpowiedzialności za spowodowanie takiego czy podobnego temu zła.

Pomijam także i to, że koncentracja władzy w strukturach ponadpaństwowych, w organizacjach międzynarodowych ogranicza niezawisłość państw narodowych i stanowi poważne zagrożenie dla ich suwerenności.

Pragnę zwrócić uwagę na sprawę podstawową, która stanowi istotny element ideologii globalistycznej, mianowicie problem rozumienia człowieka. Najogólniej mówiąc jest to liberalistyczna, indywidualistyczna koncepcja człowieka. Globalizm wyrasta z przekonania, że nie ma obowiązującej wszystkich ludzi obiektywnej prawdy o człowieku. Istnieje w tej dziedzinie pluralizm, czyli tyle jest opinii na ten temat, ilu jest ludzi. Wyraźnie odchodzi się od personalistycznej koncepcji człowieka oraz tego, że człowiek, osoba ludzka, byt rozumny i wolny, stanowi najwyższą wartość i jego dobro powinno stanowić cel wszystkich działań ludzkich, ekonomicznych, politycznych, kulturowych. Antypersonalizm i antyantropocentryzm przejawiają się również w tym, że w globalizmie liczy się przede wszystkim ludzkość jako rodzaj, bardziej także liczy się nawet świat nas otaczający niż człowiek. Nie mówi się o godności osoby ludzkiej, lecz o użyteczności człowieka w strukturach globalnych. Człowiek to przede wszystkim ten, kto produkuje, konsumuje, płaci podatki, zdolny jest do kupowania wyprodukowanych towarów.

Taka antypersonalistyczna koncepcja człowieka ma ważne konsekwencje praktyczne:

1. Autonomizacja procesów ekonomicznych i oderwanie ich od zasad moralnych. Procesami ekonomicznymi kieruje pieniądz, a ostatecznym celem jest zysk. Dobre funkcjonowanie rynku, w szerokim tego słowa znaczeniu, staje się najwyższą wartością. Powoduje to funkcjonalne potraktowanie człowieka. Na wolnym rynku każdy ma do spełnienia określoną funkcję. Selekcja dokonuje się na zasadzie wydajności i użyteczności.

2. Regulacje prawne związane z procesami globalistycznymi mają charakter prawa stanowionego przez odpowiednie gremia na drodze konsultacji, negocjacji, dyskusji i uzyskania konsensusu. Nie mają one odniesienia do prawdy o człowieku, gdyż zdaniem ideolo-

gów globalizmu taka prawda nie istnieje. Nie mają także odniesienia do ogólnych zasad moralnych, których się także nie przyjmuje, skoro nie przyjmuje się osobowego charakteru człowieka. Dramatycznym przejawem takiego rozumienia prawa jest ustanowienie tzw. „nowych praw człowieka”, np. prawo do antykoncepcji, prawo do aborcji, prawo do eutanazji, prawo do małżeństw homoseksualnych. Prawa stanowione przez określone gremia można korygować, zmieniać, ustanawiać nowe. Faktycznie są to niemoralne, niesprawiedliwe prawa, które sankcjonują zbrodnicze działania skierowane przeciw człowiekowi.

Na przestrzeni pięćdziesięciu lat dokonał się wielki regres w stosunku do praw człowieka proklamowanych przez *Powszechną Deklarację Praw Człowieka* (1948). Wyrastały one z personalistycznej koncepcji osoby ludzkiej. Zakładały prawa naturalne, związane z samym faktem bycia człowiekiem: prawo do życia, do wolności religijnej, prawa do rodziny itp. W tej perspektywie „prawa człowieka” są pierwotne, wcześniejsze niż jakiegokolwiek prawo państwowe czy stanowione przez inne gremia ludzkie. Państwo, aby być państwem ludzkim, powinno je respektować. Odejście od prawa naturalnego, które jest prawem Bożym (wpisanym przez Stwórcę w naturę człowieka), w konsekwencji prowadzi do tego, że prawa ludzkie (przez ludzi stanowione) mogą stać się nieludzkie, mogą być skierowane przeciwko człowiekowi, przeciw temu, co w nim najcenniejsze - przeciw życiu, czego najjaskrawszym przejawem jest legalizacja zabójstwa dziecka nienarodzonego czy legalizacja uśmiercania człowieka chorego i starego. Możliwość ustanowienia tego rodzaju praw wyrasta z owej wizji człowieka, która stoi u podstaw tego, co Jan Paweł II określa „kulturą śmierci”¹.

Globalizm, regulujący życie społeczne koncepcją prawa oderwanego od prawa natury, niszczy ludzką moralność, która jest realizowaniem dobra, niszczy duchowe siły człowieka pozwalające mu realizować w życiu społecznym zasadę solidarności (troska o dru-

¹ Szerzej na ten temat zob. M. Schooyans, *La face cachée de l'ONU*, Paris 2000.

giego). Dominującą postawą człowieka staje się „moralność zysku i przyjemności”.

Mówiąc o dominującej w globalizmie „wizji człowieka” i jej konsekwencjach w konkretnych realizacjach, dotykamy problemu relacji ideologii globalizmu do religii, a konkretnie do religii chrześcijańskiej. Globalizm współczesny - w odróżnieniu od komunizmu, który od początku był wyraźnie i zdecydowanie antyreligijny i faktycznie wszelkimi dostępnymi środkami, nie wykluczając środków przemocy, zmierzał do eliminacji religii z życia indywidualnego, społecznego i z ludzkiej natury - nie występuje wprost przeciw religii i przeciw Bogu. Faktycznie w swojej wizji człowieka, ludzkości i świata problem Boga i religii pomija. Proponuje strukturę i ład świata Jakby Boga nie było”. Pozostawia te sprawy indywidualnemu wyborowi, który pozostaje bez wpływu na bieg świata. Globalizm byłby w stanie wcielić w siebie - jeśli już - tylko pewną namiastkę religii, która ze swej istoty jest zamknięta w granicach globu. Nic dziwnego, że zjawisko New Age jest bliskie ideologii globalizmu i towarzyszy jej realizacji.

Najbardziej symptomatycznym i najważniejszym punktem rozbieżności między kryjącą się za procesami globalizacji ideologią a chrześcijaństwem jest prawda o człowieku, rozumienie człowieka, sens i cel życia ludzkiego. Ideologia globalistyczna przyjmuje neoliberalną koncepcję człowieka, zamyka człowieka - jego pochodzenie i przeznaczenie - w granicach tego świata (globu). Jest ostatecznie wizją materialistyczną - miejscem pochodzenia i spełnienia się człowieka jest tylko ziemia (teryzm). Niszczy jego wymiar moralny, duchowy i religijny. Moralność dobra, do której powołany jest człowiek, zmienia na „moralność zysku i przyjemności”. Każda jednostka ma prawo do nieograniczonej przyjemności. Hedonizm niszczy poczucie moralności i duchowości człowieka. Ostatecznie przekreśla godność osoby ludzkiej i redukuje go do istoty rozgrywającej swe życie w ramach tworzonych przez globalizację struktur. W ten sposób wizja człowieka suponowana przez globalizm zdecydowanie rozmija się z chrześcijańską wizją człowieka.

Tradycja judeochrześcijańska kładzie nacisk na prawdę o człowieku, uznając jego osobowy status i wynikającą stąd godność człowieka. Człowiek jako osoba stanowi fundament i cel wszelkiej ludzkiej działalności, także ekonomicznej i społecznej, która ma służyć dobru wspólnemu, jakim jest pełny rozwój każdego człowieka.

Pochodzenie człowieka jest transcendentne. Jest on wyróżnionym dziełem Boga - Stwórcy człowieka i Stworzyciela całego świata. Człowiek bowiem został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” (por. Rdz 1, 27). Jest obrazem Boga przez swą rozumność (inteligencję) oraz przez swą wolną wolę, co pozwala mu dobrze gospodarować dobrami tego świata zgodnie z porządkiem moralnym i religijnym wpisanym w naturę człowieka. Człowiek będąc gospodarzem ziemi ma tę ziemię sobie poddawać, a nie poddawać się ziemi. Osoba ludzka, chociaż istnieje „w sobie”, jest podmiotem własnych działań, istnieje wraz z innymi bytami osobowymi i dla nich. Tworzy społeczności - od społeczności rodziny począwszy. Jednakowa godność wszystkich ludzi, czyli podstawowa równość, stanowi najmocniejszy fundament braterstwa i solidarności. Bóg, od którego ludzie i świat pochodzą, jest Miłością (por. 1 J 4, 8 i 4, 16) - Ojcem wszystkich. Taka jest chrześcijańska podstawa solidarności między-ludzkiej.

W wizji chrześcijańskiej każdy człowiek pochodzi od Boga-Miłości i ostatecznie do Boga zmierza, zmieniając siebie i zmieniając świat, także świat społeczności, środkami, które od Boga pochodzą i na mocy natury (zasady moralne), i na mocy łaski. Człowieka i jego działania nie można zrozumieć - a tym bardziej nie można zrealizować - bez Boga.

Człowiek więc - żyjący w naturze (przyrodzie) i społecznościach - przekracza (transcenduje) i świat natury, i świat społeczności. Nie pochodzi z ziemi i nie może być zamknięty w „globie”. Człowiek wykracza poza glob i pochodzeniem, i przeznaczeniem. Żyjąc na tym świecie i tworząc jego struktury, zdąża do wieczności i do życia przyszłego z Bogiem.

Chrześcijaństwo, Kościół katolicki, zabierając głos w sprawach globalizmu, nie występuje przeciw doskonaleniu struktur ekonomicznych czy społecznych, na jakie pozwala dzisiejsza nauka i technika, natomiast jest przeciwny zawartej w niej ideologii, której ogniskową jest koncepcja człowieka redukująca go do wymiarów globu, traktująca utylitarnie i proponująca mu nieokiełznaną pogoń za przyjemnością. Kościół - jak zawsze, tak i obecnie - staje w obronie prawdy o człowieku. Staje więc w obronie człowieka i jego praw do życia zgodnego z danymi mu przez Stwórcę możliwościami i zadaniami.

Chrześcijaństwo odróżnia porządek doczesny i porządek nadprzyrodzony. Uznaje autonomię „rzeczywistości ziemskich”. Zadaniem chrześcijanina jest jednak kształtowanie wszystkiego - całego świata, wszelkich form działalności, także ekonomicznych i świata społeczności - według kryterium dobra, zgodnie z zasadami moralnymi. Każda ludzka aktywność musi być moralnie uporządkowana. Moralność i duchowość przenikają wszelkie przejawy życia, inaczej bowiem obracają się przeciw człowiekowi. Dobrze to widać w tym, jak oderwanie ekonomii od moralności i oparcie jej na prawach zysku prowadzi w konsekwencji do niesprawiedliwego podziału dóbr w skali świata. Bogaci bogacą się jeszcze bardziej, ubodzy jeszcze bardziej ubożeją. Chęć zapewniania zysku i w konsekwencji dobrobytu pewnym grupom nie cofa się przed środkami tak drastycznymi jak polityka przeciw życiu (kontrola demograficzna na skalę świata). Pojawiająca się wraz z procesami globalistycznymi ideologia „bezpieczeństwa demograficznego” za cenę pozbawienia życia najsłabszych ma zapewnić dobrobyt najmocniejszym.

W wizji chrześcijańskiej przemiana świata, w tym także przemiana struktur ekonomicznych, powinna być dokonywana na zasadach personalistycznych, czyli brać pod uwagę wymogi, jakie stawia samo człowieczeństwo człowieka tak, aby służyły one człowiekowi i jego godności, by z postępu gospodarczego mogli korzystać wszyscy ludzie na całym świecie.

Kościół katolicki sformułował naukę społeczną, której zasady odnoszą się także do procesów globalizacyjnych. Papież Jan Paweł

II wiele razy zabierał głos w tej sprawie. Warto zwrócić uwagę na wypowiedzi zawarte w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte* oraz w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 2001).

Zwracając się do przedstawicieli świata pracy uczestniczących w obchodach Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Papież przypomniał, że wszystkie przejawy ludzkiego życia, a zwłaszcza ludzka praca ma być przepojona duchem moralnym i religijnym (uświęcenie pracy) - „aby przeżywali duchowość pracy na wzór św. Józefa i samego Jezusa” (*Novo millennio ineunte*, nr 10).

Papież przypomina także, że podstawą porządku ekonomicznego jest „szacunek należny każdej osobie ludzkiej” oraz „zasada solidarności”. Toteż zwraca się z apelem „o konsekwentne kierowanie procesami globalizacji ekonomicznej w sposób zgodny z zasadami solidarności i z szacunkiem należnym każdej osobie ludzkiej” (tamże). Jej fundamentem jest więź z Jedynym Bogiem, wspólnym Ojcem wszystkich ludzi, która „winna umacniać poczucie braterstwa i skłaniać do braterskiego współistnienia” (Orędzie, nr 3). Koncepcja dobra wspólnego, uniwersalne przeznaczenie dóbr, zasada pomocniczości są niezbędnymi filarami budowania „kultury solidarności”, do której Papież wzywa budowniczych struktur globalnych.

Relacja między globalizmem i religią, między globalizmem i chrześcijaństwem - zwłaszcza rozbieżności - dotyczą nie tylko spraw ekonomicznych i społecznych. Ujawniają się w sprawach bardziej szczegółowych - w rozumieniu i tworzeniu kultury oraz koncepcji wychowania.

„Być człowiekiem - przypomina Papież - znaczy zawsze żyć w określonej kulturze. Każdy człowiek jest ukształtowany przez kulturę, którą przyswaja sobie przez kontakt z rodziną i ludzkimi społecznościami, zdobywając wykształcenie i podlegając najróżniejszym wpływom środowiska, a także poprzez fundamentalną więź z terytorium, na którym żyje” - z ojczyzną (Orędzie, nr 7).

Zasada personalistyczna i tu jest zasadą naczelną: „Autentyczność każdej ludzkiej natury, słuszność etosu, którego ona jest nośnikiem, czyli inaczej mówiąc solidność jej fundamentów moralnych, można w jakiś sposób wartościować miarą jej istnienia dla czło-

wieka i służby na rzecz jego godności na każdej płaszczyźnie i w każdym kontekście" (tamże, nr 10).

Jaką kulturę proponuje globalizm? Odpowiedź jest prosta: zgodną z przyjętą koncepcją człowieka - antypersonalistyczną i antyantropocentryczną. W okresie nieuchronnej globalizacji takie wartości jak prawda, dobro, piękno jakby znikają z horyzontu. Pieniądz, zysk i przyjemność stają się wartościami naczelnymi. Takie instytucje jak rodzina, ojczyzna, państwo tracą wartość. Człowiek zostaje wykorzeniony. Musi być mobilny, za pieniędzmi przemieszczać się z krańca na kraniec globu. Rosnący i coraz bardziej widoczny wpływ mediów na kulturę stwarza olbrzymie możliwości - zarówno dobre, jak i złe. Często niestety media są wykorzystywane do kształtowania wzorów kulturowych nie tylko uprawiających człowieka, lecz także wprost go deprawujących.

„Zjawisko biernego upodobnienia się kultur lub niektórych ich istotnych aspektów do wzorców kulturowych świata zachodniego, które oderwały się już od swego chrześcijańskiego podłoża, hołdując świeckiej i w praktyce ateistycznej wizji oraz formom skrajnego indywidualizmu" (tamże).

„Ze względu na swój zauważalny aspekt naukowy i techniczny wzorce kulturowe Zachodu fascynują i przyciągają, ale niestety z coraz większą wyrazistością okazuje się, że ulegają stopniowemu zubożeniu w warstwie humanistycznej i moralnej" (tamże). Kultura, która je tworzy, podejmuje dramatyczną próbę urzeczywistnienia dobra człowieka, obywając się bez Boga - Najwyższego Dobra. Jak jednak przestrzega Sobór Watykański II: „stworzenie [...] bez Stworzyciela zanika" (*Gaudium et spes*, nr 36).

Oderwanie człowieka od Boga, ateistyczna wizja człowieka, redukująca go do wymiarów globu, niszczy człowieka. „Kultura, która odrzuca więź z Bogiem, zatracą własną duszę i schodzi na manowce, stając się kulturą śmierci, czego świadectwem są tragiczne wydarzenia XX stulecia i czego dowodem jest szerzenie nihilizmu, powszechnego dziś na rozległych obszarach świata zachodniego" (Orędzie, nr 11).

Kultura to nic innego jak uprawa człowieka, czyli wychowanie człowieka. Nie dziwota więc, że ideologia globalizmu, dążąc do stworzenia „nowego człowieka”, tak wiele uwagi poświęca problemowi nowej edukacji. Nowoczesne społeczeństwo globalistyczne potrzebuje innych ludzi niż ci, których przygotował system tradycyjny, uznający prawdę za dobro naczelne, uznający wymiar moralny i religijny człowieka. Obecnie ludzie muszą być przygotowani przede wszystkim do dobrego funkcjonowania w istniejących strukturach globalnych. Toteż kładzie się nacisk na kształcenie umiejętności, przede wszystkim funkcjonowania w społeczeństwie, radzenia sobie z różnymi instytucjami i z coraz wyższej generacji urządzeniami technicznymi. Nie chodzi więc o wychowanie pełnego człowieka, o rozwój prawdziwie humanistycznej kultury, lecz o wychowanie obywatela globu („edukacja obywatelska”)².

Chrześcijaństwo jest religią uniwersalistyczną. Wszyscy ludzie pochodzą od Boga i do Boga zmierzają. Ludzkość stanowi jedną rodzinę, związaną więzami mocniejszymi niż śmierć. Jednocześnie wysiłków i budowanie jednoczących ludzkość struktur przynależy do misji Kościoła. Kościół nie występuje więc przeciw procesom globalistycznym. Czuwa tylko nad tym, by odbywały się one na mocnych podstawach - Bożej wizji człowieka.

Bóg zlecił Kościołowi troskę o człowieka i misję tę Kościół stara się wypełnić we wszystkich epokach. Dlatego zawsze strzeże tego najcenniejszego depozytu i w każdej epoce głosi, że człowiek - życie ludzkie „nie może być traktowane jak przedmiot, ale jako rzeczywistość święta i nietykalna” (Orędzie, nr 20).

Czyni to także dziś, u progu Trzeciego Tysiąclecia - zwraca się więc do chrześcijan słowami: „bądźcie twórcami nowej ludzkości”, przyczyniając się do „budowania bardziej ludzkiej przyszłości świata” (tamże, nr 24). „Troszczcie się o rozwój integralnego humanizmu, otwartego na wymiar etyczny i religijny” (tamże, nr 20). „Ewangelia wzywa was, byście odbudowali ową pierwotną jedność ludzkiej rodziny, której źródłem jest Bóg” (tamże, nr 25).

² Na temat tendencji globalistycznych w reformie edukacji w Polsce zob. P. Jarozyński, *Globalizm a reforma edukacji w Polsce*, „Człowiek w kulturze” 1999, nr 12, s. 105-113.

Bogdan Czupryn

Antropologiczne podstawy globalizmu

O antropologicznych podstawach globalizmu można mówić na dwa sposoby: bądź dokonując swoistej rekonstrukcji na podstawie faktycznych przejawów globalizacji, bądź postulując, dla dalszego budowania i korekty ewentualnych braków, określoną wizję człowieka.

Globalizm stanowi pewną koncepcję organizacji życia społecznego, która - wprawdzie ciągle dyskutowana i modyfikowana - faktycznie wcielana jest w życie, zwłaszcza na płaszczyźnie gospodarczej, choć nie tylko. Pozwala to mówić już o określonych skutkach czy też ujawniających się tendencjach. Istnieje zatem rzeczowa podstawa do przeprowadzenia wspomnianej wcześniej rekonstrukcji.

Postulowanie konkretnej prawdy o człowieku jako właściwego fundamentu dla globalizmu zakłada pozytywne spojrzenie na omawiane zjawisko, dostrzeżenie pewnej szansy. Bez tego ewentualna korekta mijałaby się z celem - trudno wzmacniać fundamenty domu, który i tak musi się zawalić. W dalszych rozważaniach zostaną uwzględnione obydwie zasygnalizowane sposoby ujęcia antropologicznych podstaw globalizacji.

Rozpocząć należy wszakże od przedstawienia podstawowego rozumienia globalizmu, by następnie ukazać tendencje, które globalizacji faktycznie towarzyszą. Przed tym warto jeszcze zauważyć, że omawiane zjawisko dotyczy różnych wymiarów życia społecznego. W niniejszych rozważaniach będzie podkreślony przede wszystkim aspekt antropologiczny, tzn. zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie: na ile globalizacja stanowi szansę osobowego rozwoju?

Według Piotra Jaroszyńskiego „globalizm oznacza bardzo silną tendencję do tego, aby na globie ziemskim utworzyć jedną społeczność

ludzką, której nie dzielą granice geograficzne, ekonomiczne, społeczne, polityczne, kulturalne czy narodowościowe¹. Opisana koncepcja działań zmierza do ściśle określonego celu. „Globalizm - stwierdza przytoczony wcześniej autor - wyrasta z takiego właśnie myślenia utopijnego, do którego istoty należy chęć uczynienia świata i ludzkości szczęśliwymi. Droga do tego biegnie poprzez ulepszanie stosunków społecznych, poprzez rozwój ekonomiczny, rozwój naukowy i techniczny oraz poprzez doskonalenie współpracy międzynarodowej, która doprowadzić ma do powstania jednego rządu, paneuropejskiego, a nawet światowego². Cel globalizacji jest szczytny - szczęście człowieka. Powstaje wszakże pytanie: czy właściwie dobiera się środki? Czy globalizacja na poziomie krzewienia dobrobytu materialnego zapewni szczęście? Według wspomnianego autora globalizm wynika z myślenia utopijnego, czyli jest to koncepcja oderwana od rzeczywistości i faktycznie z góry skazana na niepowodzenie. Utopijność tej koncepcji nie dotyczy oczywiście założeń. Trudno przecież nie uznać, że szczęście człowieka jest celem nie tylko słusznym, co wręcz pożądanym. Podobnie też nie można twierdzić, że proponowane środki są utopijne w znaczeniu wyżej przytoczonym. Trudno przecież jednoznacznie odrzucić tezę, że rozwój naukowy czy gospodarczy nie pozostaje w żadnym związku z rozwojem, a więc i szczęściem człowieka. Utopijność może zatem dotyczyć wizji człowieka - i to należy ukazać w dalszych rozważaniach. Trzeba mieć bowiem świadomość, że utopijna, a więc oderwana od obiektywnej prawdy, koncepcja człowieka może zniweczyć nawet najbardziej szczytne zamierzenia. Konsekwentnie, aby w jakiejś mierze pokonać utopijność globalizmu, należy nie tyle dyskutować z założeniami czy też proponowanymi szczegółowymi rozwiązaniami, które zresztą ciągle się zmieniają, ale zapytać o człowieka. Jak rozumianego człowieka chcemy uszczęśliwić i jakie szczęście zamierzmy mu dać?

Obserwując dotychczasowe działania globalizacyjne, warto wskazać na kilka niepokojących tendencji i spróbować określić ich antropologiczne przyczyny.

P. Jaroszyński, *Globalizm a reforma edukacji w Polsce*, „Człowiek w kulturze” 1999, nr 12, s.105-106.

¹ Tamże, s. 106.

Po pierwsze, zasadnicze problemy gospodarcze nie zostały rozwiązane. Dysproporcje między bogatą Północą a biednym Południem stają się coraz bardziej widoczne. Oczywiście globalizacja gospodarki ciągle trwa i należy mieć nadzieję na pozytywne zwieńczenie. Niemniej nie kończące się dyskusje nad nowymi, lepszymi rozwiązaniami pokazują, że jasnej i pełnej koncepcji jeszcze nie ma. Co więcej, można odnieść wrażenie, że wspomnianym poszukiwaniom towarzyszy przekonanie, iż poprawianie idei winno polegać na ciągłym odwoływaniu się do jej wewnętrznej zawartości przy jednoczesnym pomijaniu obiektywnej rzeczywistości, do której przecież idea się odnosi; to rzeczywistość ma się dopasować do idei, a nie odwrotnie. W konsekwencji idea zaczyna żyć własnym życiem. Wydaje się, że można podać przynajmniej kilka przykładów ukazujących tego typu myślenie. Rozpocząć wypada od idei, która najczęściej jest przywoływana, tzn. idei pełnej rentowności czy też osiągnięcia maksymalnego zysku. Aby dochować jej wierności, zwalnia się pracowników nie proponując nic w zamian. Idea rentowności została zachowana, ale jak się to ma do rzeczywistości ludzi? Oczywiście można powiedzieć, że gdyby nie reforma, zakład mógłby całkowicie upaść i wówczas nikt by na tym nie zyskał. To prawda. Trudno dyskutować z oczywistością. Czy jednak nie należałoby zmienić kolejności działania i zapytać najpierw, jak dokonać rekonstrukcji zakładu, aby jak największej liczbie ludzi zapewnić pracę? Może pełna rentowność nie od razu musi być osiągnięta. Są to zagadnienia specjalistyczne, dla ekonomistów. Z pewnością nie można ich skutecznie rozwiązać na poziomie jednego zakładu, ale skoro mówi się o globalizacji, to rysują się realne możliwości. Trzeba krzewić świadomość, że rentowność nie jest celem samym w sobie. Ma służyć człowiekowi.

Inny przykład to ustalanie określonych modeli, czyli idei dobrobytu. Poziom konkrety jest tutaj zaskakująco wysoki. Po ustaleniu treści idei, czyli określeniu, na czym właściwie ów dobrobyt ma polegać, następuje przeniesienie jej na rzeczywistość. Konsekwencją tej operacji jest twierdzenie, że urzeczywistnienie takiego modelu zakłada radykalne zmniejszenie zaludnienia. Trzeba zatem ograniczać liczbę ludności. Niestety takie myślenie przenosi się również na życie rodzinne. Bardzo często słyszy się twierdzenie: nie stać nas na więcej dzieci. Oznacza to, że nie można kolejnemu dziecku zapewnić określonego poziomu dobrobytu.

A skąd wiadomo, że taki właśnie poziom dobrobytu da dziecku szczęście? Skąd wiadomo, że kolejne dziecko będzie mniej szczęśliwe niż obecne? Rzeczywistość może być zaskakująco inna niż przyjęta idea.

Wreszcie trzeba wspomnieć o ustalaniu tzw. standardów ekonomicznych. Nie wnikając w szczegółowe analizy - do tego potrzebna jest rozległa wiedza specjalistyczna - warto postawić pytanie, na ile wspomniane standardy korespondują z rzeczywistością ludzkich oczekiwań, a na ile wyrażają jedynie książkowe założenia. Problem faktycznie istnieje, albowiem coraz więcej ludzi nabiera przekonania, że w globalizowaniu bardziej chodzi o ideę niż o konkretnego człowieka.

Po drugie, globalizacja rodzi niepokój o suwerenność państwową i narodową. Ten problem ujawnia się w kontekście dyskusji nad wspólnym rządem europejskim. Wystąpienie ministra spraw zagranicznych Niemiec Joschki Fischera ożywiło wspomnianą dyskusję³. „Globalna rewolucja - pisze M. Cichocki - daje ludziom zaangażowanym w gospodarkę nieograniczone możliwości aktywnego działania, lecz zarazem podporządkowuje sobie i w efekcie niszczy sferę polityki, demokracji i stawia pod znakiem zapytania to, co dla europejskiej tradycji i politycznej tożsamości od czasów Imperium Rzymskiego stanowiło główny punkt odniesienia: państwo”⁴.

Ograniczenie suwerenności państwowej stanowi naturalną konsekwencję globalizacji gospodarki. Ażeby złagodzić czy wręcz zneutralizować zły wydzźwięk tego typu konsekwencji, podkreśla się, że częściowe ograniczenia suwerenności państwa otwierają nie spotykane dotąd możliwości indywidualnej aktywności. Dzięki temu konkretny człowiek zyskuje. Właściwa mu samorealizacja przekracza wymiar rodzinny i narodowy w kierunku światowego. Można by wręcz mówić o globalizacji samorealizacji. Czyż w tej propozycji nie można dostrzec ukrytej dialektyki sprzeczności: to, co globalne, czyli „nie-indywidualne”, staje się źródłem wypełnienia tego, co indywidualne?

Czasem można odnieść wrażenie, że tak rozumianą globalizację traktuje się jako skuteczne *antidotum* na mnożące się konflikty narodowościowe - obywatel świata wyzwoli się z ciasnego nacjonalizmu.

³ Zob. „Życie” nr 126 (1116) z 31 maj a 2000, s. 16.

⁴ Tamże.

Innym przejawem lansowania modelu Europejczyka czy też kosmopolity będzie mało przychylny stosunek do postaw narodowościowych. Zbyt łatwo utożsamia się postawy narodowościowe z nacjonalizmem, rozumianym jako faktyczne potępienie i dyskryminowanie innych nacji.

Kolejna negatywna tendencja globalizacji ujawnia się na płaszczyźnie organizowania życia społeczno-obyczajowego. Niebezpieczeństwo nie dotyczy oczywiście faktu upowszechniania tzw. standardów zachowań, ale charakteru „globalizowanych” treści. I w tej kwestii uwidacznia się apoteoza indywidualizmu. Dominuje przekonanie, że moralność jest prywatną sprawą każdego, natomiast zachowania moralne o wymiarze społecznym należy ustalać według tzw. procedur demokratycznych, czyli na drodze głosowania. O prawie do życia nienarodzonych, eutanazji czy prawnym usankcjonowaniu małżeństw homoseksualistów decyduje większość. Można więc mówić o pewnym dyktacie większości. Tego typu działania wyraźnie odślaniają przekonanie, że nie istnieją obiektywne zasady moralne inne niż te, które za obiektywne zostaną uznane. Niepokój budzi również forma egzekwowania wspomnianych standardów. Bywa i tak, że przyznanie ewentualnej pomocy gospodarczej wiąże się z przyjęciem tzw. standardów europejskich. Jeżeli chodzi o respektowanie praw osoby ludzkiej, to oczywiście tylko przyklasnąć. Gorzej jeżeli oczekuje się uznania zasad - najdelikatniej mówiąc - dyskusyjnych. Przykładem niech będzie postulat dostosowania do norm europejskich polskiego prawa dotyczącego kobiet. W praktyce oczekuje się złagodzenia przepisów aborcyjnych.

Jakie widzenie człowieka ujawnia się w perspektywie wymienionych wyżej tendencji? Wydaje się, że można wskazać na dwa skrajne ujęcia. Z jednej strony indywidualny człowiek zostaje całkowicie podporządkowany idei, z drugiej zaś, na zasadzie swoistej rekompensaty, czyni się go jedynym kreatorem świata własnych wartości. Pierwsza tendencja znajduje swoje filozoficzne usprawiedliwienie oczywiście w filozofii Hegla. Idea ma tu własne istnienie, niezależne od bytu jednostek, i to ona decyduje o kształcie rzeczywistości. Nic nowego. Znacznie wcześniej Platon przypisywał rzeczywiste istnienie właśnie ideom. Wiara, że wewnętrzna spójność idei, logika wewnętrznych powiązań przemieni świat na lepsze, budzi przerażenie. Doświadczenia XX wieku pokazują aż nadto przekonująco, że rozwój skądinąd słusznych idei (np. powszech-

nego dobrobytu) bez kontaktu z rzeczywistością prowadzi donikąd: idee miały się dobrze, ludzie cierpieli.

Tendencja druga, głosząca niczym nieskrępowaną wielkość człowieka, ma swój rodowód kaniowski. To właśnie Filozof z Królewca udowodniał, że rzecz sama w sobie jest niepoznawalna, nie można zatem poznać również obiektywnych zasad moralnych, trzeba je utworzyć. I jest to zadaniem człowieka. Jawi się pytanie: dlaczego ten model bycia zyskuje dzisiaj tak wielką akceptację? Niewątpliwie jest atrakcyjny sam z siebie: człowiek wyzwala się spod obiektywnych ograniczeń, staje się bogiem dla siebie. Ale można dopatrzeć się i innych przyczyn. Otóż indywidualizm etyczny stanowi jakby próbę „odreagowania” na zunifikowane formy życia tak gospodarczego, jak i społecznego. W świecie mojej świadomości to ja, a nie ktoś inny, decyduję, jak ma być. Jednakże ten hiperindywidualizm w praktyce okazuje się utopią. Można wręcz mówić o pułapce indywidualizmu. Nie ma przecież czegoś takiego jak osobista moralność. Praktycznie nie można określić granicy między tym, co tylko moje, a tym, co zahacza jakoś o drugiego. W świecie mojej świadomości zawsze pojawia się drugi człowiek. Ponadto, stosunek do samego siebie ma również wymiar społeczny. Nie dziwi zatem, że tak „osobiste” sprawy jak eutanazja czy preferencje seksualne czyni się przedmiotem publicznej dyskusji i konsekwentnie rozstrzyga poprzez głosowanie. Inaczej być nie może. Jeżeli w imię indywidualizmu zrezygnuje się z obiektywnych, a więc niezależnych od indywidualnych uwarunkowań zasad moralnych, to trzeba przyjąć, że o moich osobistych sprawach będzie decydować większość. I na tym właśnie polega wspomniana wcześniej pułapka indywidualizmu. Warto w tym miejscu zauważyć jeszcze, że mechanizmy demokratyczne nie są w stanie obronić się przed rozwiązaniami błędnymi czy wręcz szkodliwymi. Apologetci hiperindywidualizmu będą zapewne gorąco protestować przeciw takim konsekwencjom i podkreślać z całą mocą, że określone przez prawo możliwości nikogo nie determinują do działania. Z faktu, że istnieje prawo do aborcji, nie wynika, że każda kobieta musi z niego korzystać. To prawda - ale nie do końca. Prawo bowiem ma istotny wpływ na kształtowanie postaw. Prawne dopuszczenie konkretnych zachowań oznacza w praktyce ich akceptację. Skoro np. eutanazja jest prawnie dopuszczona, to oznacza przynajmniej tyle, że nie powinna być

oceniana w kategoriach zła, z którym trzeba walczyć. A jeżeli do tego dołączy się jeszcze motywację, że wspomniane prawo stanowi wyraz postępu cywilizacyjnego, to akceptacja moralna staje się faktem. Odpowiadając na opisaną sytuację, należy z całą mocą podkreślić, że zasady postępowania winny promować dobro, a nie tylko chronić przed złem.

Ujawnione w faktycznie zachodzącej globalizacji wizje człowieka zawierają jeden podstawowy błąd: złe rozumienie indywidualności. Ewentualne naprawianie globalizmu, wskazywanie na solidne fundamenty dla dalszego budowania, polega zatem na promocji właściwie rozumianej indywidualnej godności każdego człowieka.

Indywidualność jako naturalny wymiar osobowego istnienia nie może być sprowadzona do indywidualnego oddania się idei. „Człowiek - przestrzega Jan Paweł II - nie może oddać się czemuś, co stanowi projekcję rzeczywistości czysto ludzkiej, abstrakcyjnemu ideałowi lub fałszywej utopii. Będąc osobą, może czynić z siebie dar dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko on może ten dar w pełni przyjąć”⁵. Kreowanie jakiegokolwiek idei - w tym również globalizacji - musi zawsze uwzględniać indywidualną godność każdego człowieka. Ten nowy porządek, jako wyraz ucieleśnienia idei, winien inspirować do osobowego rozwoju. Mówiąc prościej: przed wprowadzeniem idei w życie należy zapytać najpierw, w oparciu o co została określona oraz czyjej realizacja pozwoli człowiekowi być lepszym. Nie bez znaczenia będzie również odpowiedź na pytanie, czy przetwarzana rzeczywistość ułatwi człowiekowi zwieńczenie osobowego rozwoju poprzez odniesienie do Boga. Bez tego propagowany dzisiaj globalizm może się okazać jedynie bardziej ucywilizowaną odmianą budowania rajy na ziemi.

Indywidualność, jako niekwestionowana wartość osoby ludzkiej, nie przekreśla podporządkowania obiektywnemu dobru. Człowiek nie tworzy, ale odkrywa obiektywne dobro. I to wcale nie umniejsza jego indywidualnej wartości. Wielkość odkrywcy wcale nie musi być mniejsza od wielkości twórcy. Nie sposób nie dopowiedzieć, że indywidualny rozwój osobowy zachodzi poprzez obiektywne dobro. Trzeba je zatem poznawać i rozumieć, aby wspomniany rozwój faktycznie realizować;

⁵ Encyklika *Centesimus annus*, nr41.

dobro pozorne nigdy nie prowadzi do autentycznego rozwoju. A ten dokonuje się w relacji do innych osób. „Człowiek bowiem - naucza Ojciec święty - staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej zdolności transcencji osoby ludzkiej. [...] Wyobcowany jest zatem taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznie ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg. Wyobcowane jest społeczeństwo, które poprzez formy społecznej organizacji, produkcji i konsumpcji utrudnia zarówno realizację tego daru, jak i budowanie tej międzyludzkiej solidarności”⁶.

Dialogowo-osobowy charakter rozwoju człowieka każe z największym szacunkiem spojrzeć na niekwestionowaną wartość rodziny i narodu. Jeżeli globalizacja, jako forma organizacji życia społecznego, ma autentycznie pomagać w osobowym rozwoju, musi stwarzać realne możliwości aktualizacji wspomnianych wyżej wartości

O ile o wartości rodziny dla osobowego rozwoju mówi się stosunkowo dużo i sprawa wydaje się być - przynajmniej w naszym kręgu kulturowym - oczywista, o tyle wartość narodu bywa przemilczana. Żarliwe lansowanie postaw kosmopolity i Europejczyka - co stanowi niejako naturalną konsekwencję globalizacji - sprawia, że podkreślanie podstawowej wartości narodu nie jest dzisiaj mile widziane. W tej sytuacji trzeba poświęcić sprawie nieco uwagi.

Rozwój osobowy polega na aktualizowaniu obiektywnych dyspozycji natury ludzkiej. Stawać się bardziej osobą - to dysponować siebie do większego otwarcia na prawdę, dobro i piękno, to stawać się bardziej wolnym w osiągnięciu wymienionych wartości. Być bardziej sobą to czynić siebie darem dla innych. „Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego” - wypada raz jeszcze przypomnieć słowa Ojca świętego. Tak rozumiany rozwój domaga się zatem kontekstu osobowego, tzn. zachodzi dzięki szczególnej więzi, jaka może się wytworzyć tylko między ludźmi. Dorastanie do bycia darem dokonuje się najpełniej w kontekście zachowań czy też sytuacji, które wyra-

⁶ I amże.

⁷ Tamże.

zają wspomniane bycie darem przez innych dla innych, w tym również i dla mnie. Ten wyraz daru, zawarty w konkretnym wydarzeniach i symbolach, musi być odczytany i rozumiany. W przeciwnym razie pozostanie bez echa. Wspomniane sytuacje, wytworzone w historii i podtrzymywane przez tradycję, konstytuują naród. Przykładem niech będą powstania narodowe, walka o język polski, obrona niepodległości. Ci wszyscy, którzy wówczas walczyli, składali dar z siebie dla współbraci. Zrozumienie wartości tego daru zakłada pewną duchową więź z tymi, którzy go składali. Trzeba być Polakiem, aby zrozumieć, że np. Powstanie Styczniowe było darem dla mnie. Dla kogoś z zewnątrz będzie to tylko wydarzenie historyczne. Tylko Polak potrafi ten dar ująć i tylko dla niego będzie to faktyczna inspiracja do bycia darem dla współbratymców. Podobnie jak życie w rodzinie, tak również twórcza obecność w narodzie pozwala głębiej zrozumieć i przyjąć wartość daru dla mnie i konsekwentnie odpowiedzieć darem z siebie. W tym też sensie duchowa więź kształtująca naród stanowi szczególnie wartościowy wymiar dla osobowego rozwoju. W kontekście przeprowadzonych rozważań łatwiej zrozumieć, dlaczego tak wielu ludzi, w tym tysiące naszych rodaków, pozbawionych narodu, niezwykle boleśnie przeżywało swoją sytuację. Łatwiej również zrozumieć, dlaczego okupacja kraju łączyła się zawsze z polityką wynarodowiania; człowiekiem, który nie jest zakorzeniony w narodzie, łatwiej manipulować.

O duchowej więzi, która stanowi fundament narodu, wyraźnie mówi o. Mieczysław A. Krąpiec: „Jeśli naród jest wspólnotą zasadniczo duchową ludzi (o tym samym plemiennym pochodzeniu, zamieszkałym na tej samej ziemi, akceptującym wspólny los), to tym samym istotnym czynnikiem narodotwórczym jest duchowa więź wypowiedająca się we wspólnej narodowej kulturze, w skład której wchodzi i religia, i nauka, i sztuka - wraz z techniką i moralnością, wraz z obyczajowością, charakterystyczną szczególnie dla danego narodu". A zatem w kontekście narodu najłatwiej dorastać do bycia darem dla innych. „[...] człowiek swoją głębszą tożsamość ludzką łączy z przynależnością do narodu - przypomina Jan Paweł II - swoją zaś pracę pojmując także jako pomnażanie dobra wspólnego wypracowanego przez jego rodaków,

uświadamiając sobie przy tym, że na tej drodze praca ta służy pomnażaniu dorobku całej rodziny ludzkiej, wszystkich ludzi żyjących na świecie⁹. Bardzo ważne jest stwierdzenie Ojca świętego, że działanie na rzecz narodu kształtuje postawę bycia darem dla innych i w konsekwencji otwiera na potrzeby całej rodziny ludzkiej. Dobrze rozumiana postawa narodowa nie zamyka na potrzeby globalne, przeciwnie - otwiera. Pozwala je pełniej rozumieć i skutecznie realizować. Podobnie jak dobre wychowanie w rodzinie skutkuje postawą otwarcia na potrzeby nie tylko członków rodziny, ale każdego człowieka, tak również dobra formacja narodowa uwrażliwia na potrzeby innych ludzi, niezależnie od pochodzenia i przynależności narodowej.

Rola narodu w osobowym rozwoju nie może być zatem kwestionowana przez żadne nowe formy organizacji życia społecznego, jeżeli oczywiście poważnie deklaruje się wolę działania na rzecz rozwoju człowieka.

Przed budowaniem wspólnego państwa niezależnie od charakteru narodu przestrzega Feliks Koneczny: „Nie z państwowości pochodzi naród, lecz ze społecznej organizacji, podniesionej do rzędu najwyższego”¹⁰. W ramach państwa nie można utworzyć jakiegoś wspólnego narodu - „nadnarodu”. Znowu warto przytoczyć ostrzeżenia Konecznego, wypowiedziane w kontekście problemów narodowościowych byłej Jugosławii: „Marnymi są zakusy władzy państwowej, by skleić narodowość jedną, albowiem naród nigdy i nigdzie nie był tworem państwa, lecz zawsze tylko społeczeństwa. Rząd zdecydował się na wyłącznie bizantyjską metodę państwowości, wzmocniłby się, na razie, lecz wywoła rozbieżność ze społeczeństwami chorwackim i słoweńskim, przez co narazi państwo na wielkie niebezpieczeństwa”¹¹. Trudno oprzeć się wrażeniu, jak bardzo prorocze okazały się słowa Konecznego. Krwawe doświadczenia ostatniej wojny na Bałkanach jednoznacznie potwierdzają słuszność przeprowadzonych przezeń kilkadziesiąt lat wcześniej rozważań.

⁹ Encyklika *taborem exercens*, nr 10.

¹⁰ *Napór Orientu na zachód i inne pisma o życiu społecznym*, Lublin 1999, s. 65.

¹¹ Tamże, s. 67.

Wszystkie dotychczas poczynione uwagi na temat siois̄cie rozumianej naprawy globalizacji moŹna streŹcić jednym zdaniem: aby globalizacja jako forma organizacji Źycia społecznego słuŹyła człowiekowi, musi ciagle uwzględniać obiektywną prawdē o istocie ludzkiej egzystencji.

Dobrym podsumowaniem niech będzie przesłanie Ojca świętego skierowane do przedsiębiorców z całego świata. Według Jana Pawła II wraz z globalizacją gospodarki winna postępować globalizacja solidarności międzyludzkiej, a solidarność między ludźmi polega w swej istocie na wzajemnej pomocy w osobowym rozwoju. Rozszerzając słowa Ojca świętego, można powiedzieć, że globalizacja tylko wówczas się powiedzie, gdy globalizacji struktur gospodarczych i społecznych będzie towarzyszyć globalizacja obiektywnej prawdy o człowieku.

Marek Czachorowski

Globalizacja a prawa człowieka

Jesteśmy świadkami i w jakimś stopniu współtwórcami procesu, który określa się mianem „globalizacja”. „Globalizacja” oznacza wprawdzie fakt jednoczenia się, scalania współczesnego świata, i to na skalę właśnie globalną. W tak ujętym fakcie nie ma, oczywiście, jeszcze niczego negatywnego, tak jak zresztą nie jest on sam w sobie pozytywny. Zbyt dobrze pamiętamy jednak hasło z *Manifestu Komunistycznego*: „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!”, aby zrozumieć potrzebę i obowiązek zastanawiania się nad każdym łączeniem, każdym jednoczeniem. Problem bowiem w tym, co stanowi zasadę owego jednoczenia, co jest tym dobrem, w dążeniu do którego ludzie się jednoczą. Co powinno być zasadą jednoczenia współczesnego świata?

1

Obowiązek jednoczenia świata

Jednoczenie całego świata jest z pewnością niekwestionowanym zadaniem moralnym, zadaniem także naszej Ojczyzny. Jak mówi Jan Paweł II, wysiłek jednoczenia tego fragmentu świata, jakim jest Europa, wyrósł z doświadczenia drugiej wojny światowej, kiedy to „narody i państwa całego globu zrozumiały, że - jeśli nie mają się wzajemnie napadać i wyniszczać - muszą się jednoczyć”. Jednoczenie całego świata to zatem droga do światowego pokoju. Stąd też zdaniem o. Mieczysława A. Krąpca, „istnienie społeczności ponad-

Jan Paweł II, Orędzie wygłoszone do Organizacji Narodów Zjednoczonych (2 X 1979), nr 7.

państwowej staje się koniecznym postulatem nie tylko rozwoju osobowego, ale wręcz zachowania przy życiu ludzkości tak z racji uniknięcia wojny totalnie niszczącej życie, jak i z racji konieczności niesienia pomocy ludzkości głodującej"².

Z powyższą racją jednoczenia całego świata ściśle związany jest również fakt, iż - jak po raz pierwszy wskazał papież Paweł VI w encyklice *Populorum progressio* - niesprawiedliwość ekonomiczna (tzw. kwestia społeczna) przybrała charakter globalny³. Powinna się zatem „ukształtować nowa świadomość światowa”⁴.

Wreszcie - owo jednoczenie świata jest pewnym faktem naszej współczesności. Dzięki postępowi techniki na naszych oczach „runęły lub zmniejszyły się przeszkody i odległości dzielące ludzi i narody, a dokonało się to poprzez wzrost poczucia uniwersalizmu i wyraźniejszą świadomość jedności rodzaju ludzkiego, poprzez uznanie wzajemnej zależności w ramach prawdziwej solidarności [...]”⁵.

W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles zwrócił jednak uwagę, iż podstawą jednoczenia może być różne dobro i owo zjednoczenie ma różną wartość i trwałość w zależności właśnie od typu jednoczącego dobra⁶. W zależności od tego, czy jest to *bonum delectabile*, *bonum utile* czy też *bonum honestum*, mamy do czynienia z różnego typu zjednoczeniem. Dwa pierwsze, polegające na szukaniu własnej korzyści lub własnej przyjemności, trwają tylko dopóty (i pod tym tylko warunkiem), dopóki inni dostarczają tej korzyści i przyjemności. Natomiast najdoskonalsze zjednoczenie, „zjednoczenie w sensie właściwym”, może zaistnieć tylko na fundamencie owego *bonum honestum*, „dobra godziwego”, dobra samego w sobie.

² M. A. Krąpiec, *Człowiek a prawo naturalne*, wyd. II, Lublin 1986, s. 176.

³ Por. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio* (26 III 1967), nr 3. Zdaniem Pawła VI „dzisiaj najbardziej idzie o to, aby wszyscy uznali i jakby wyczuwali, że kwestia społeczna jest teraz sprawą całej ludzkości”.

⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do Międzynarodowej Organizacji Pracy* (15 VI 1982), nr 10.

⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* o Bożym Miłosierdziu (30 XI 1980), nr 10. Zauważmy, iż encyklika ta napisana została jeszcze przed upadkiem systemu komunistycznego.

⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, VIII, 9.

Samo zatem jednoczenie świata na bazie *bonum utile* i *bonum delectabile* jeszcze nie wystarcza. Arystoteles trafnie zauważył, że „przyjaźń [...] ze względu na płynące z niej korzyści jest rzeczą godną natury kupieckiej”, czyli nie jest na miarę istoty rozumnej i wolnej. Także zdaniem Jana Pawła II współżyciu ludzi i ludów „może zagrozić ponownie ruina, [...] gdyby [...] wzięły zdecydowanie górę same tylko interesy - te, które często określa się niewłaściwie jako «polityczne», a które oznaczają często tylko zysk i korzyść jednostronną, osiąganą kosztem drugich”.

2

Globalna solidarność

Dzisiaj zdaje się przeważać głos wzywający tylko do solidarnego dążenia do wspólnoty światowej. Rozumie się to jako niewyłączanie nikogo z dobrodziejstwa globalizacji. W przemówieniach wygłoszanych we wrześniu 2000 r. w trakcie Milenijnego Zgromadzenia ONZ nie ma chyba ani jednego, które wzywałoby do korzyści dla niektórych z niekorzyścią dla pozostałych. Wszyscy zatem, przynajmniej werbalnie, zgadzają się na to, że jednoczenie świata winno objąć w swych korzyściach wszystkie państwa, wszystkie społeczeństwa, wszystkich ludzi.

Rzadziej jednak dostrzega się, że jednoczenie świata winno uwzględniać także rodzaj dobra, w dążeniu do którego świat się jednoczy. Skoro bowiem proces globalizacji oznacza zacieśnianie się działania razem i bycia razem ludzkich **osób**, skoro interesujemy się jednoczeniem **ludzkiego** świata, jednoczeniem osób ludzkich, to winno ono być jednoczeniem na miarę obiektywnej rzeczywistości ludzkich osób. Tym dobrem „godziwym”, obiektywnym dobrem samym w sobie, na którego bazie ludzie winni się łączyć, jest zatem wartość wsobna osoby ludzkiej (dobro osoby). Stąd też Jan Paweł II we wspomnianym już orędziu do ONZ zauważył, iż „droga do [tego] jednoczenia - droga rzeczywista, droga podstawowa, prowadzi

¹ Tamże, VIII, 6 1158 a 21.

² Jan Paweł II, *Orędzie wygłoszone do Organizacji Narodów Zjednoczonych* (2 X 1979).

poprzez każdego człowieka, poprzez określenie, uznanie i poszanowanie niezbywalnych praw osób, społeczeństw i narodów" (nr 7). To bowiem człowiek z racji swego człowieczeństwa jest owym *bonum honestum*, na którym musi się oprzeć prawdziwe jednoczenie ludzi i narodów. Uszanowanie godności każdej osoby ludzkiej stanowi zatem warunek konieczny godziwości procesu globalizacji. Skoro jednak osoba ludzka wkracza w świat i przemierza świat poprzez rodzinę i w rodzinie, przeto jednoczenie świata musi być oparte wprawdzie na poszanowaniu rodziny. Jeśli także rodzi nas Ojczyzna - jak wskazuje sama nazwa i co dostrzegali Sokrates w platońskim *Kritonie* - to warunkiem koniecznym uszanowania osoby ludzkiej jest także uszanowanie jej Ojczyzny.

Jan Paweł II tak właśnie określa warunek konieczny owej „solidarności bez granic”. Owym warunkiem jest „niewyrzekanie się swej przynależności i swego zakorzenienia we własnej rodzinie i własnym narodzie ani też zobowiązań, które stąd wynikają”. Między tymi rzeczywistościami nie ma sprzeczności, „ponieważ naród - podobnie jak osoba ludzka - jest jednocześnie elementarną indywidualnością i otwarciem ku innym”.

Takie są zatem konieczne i niezbędne warunki ludzkiego, osobowego charakteru procesu globalizacji. Czy to, co dzisiaj obserwujemy, czy rozmaite propozycje wpływowych polityków, by temu procesowi nadać określony kierunek, zgodne są z tymi podstawowymi postulatami jednoczenia świata?

3

Prawa człowieka na straży godności osoby

Na straży tego dobra, którym jest osoba ludzka, stoi szereg bezwarunkowych norm moralnych. Stanowią one normatywny przekład tego dobra i ich uszanowanie jest warunkiem koniecznym jego respektowania. Dla uczynienia globalizacji procesem ludzkim, procesem sprzyjającym rozwojowi każdego człowieka nie wystarczy jednak odwołanie się do jakichś ogólnikowych wartości, takich jak „pokój”, „sprawiedliwość” itd. Znamienne, że podczas tzw. Milenijnego Zgro-

* Tamże.

madzenia ONZ (wrzesień 2000) to nie kardynał Angelo Sodano, ale prezydent Bill Clinton - chyba jako jedyny - zakończył swoje przemówienie pobożnym „God bless you”. Owo Boże błogosławieństwo amerykański prezydent rozumie widocznie jako ukierunkowujące na zaangażowanie się po stronie rzezi nienarodzonych w swoim kraju i poza jego granicami. Takiej bowiem polityki nie ukrywał Bill Clinton, co wyjawiał swoim poparciem dla wprowadzenia RU-486 na rynek amerykański. Również prezydent Kwaśniewski, chociaż wciąż ponawia rozmaite pobożne i humanitarne deklaracje, w Kaliszu jeszcze raz potwierdził, że gotów jest kpić sobie z największych świętości katolików, jak i z elementarnych reguł szacunku do każdego człowieka. Jego zachowaniem znieważony został każdy na tej ziemi...

Globalna wspólnota nie może zatem być oparta na tylko ogólnikowych deklaracjach szanowania praw człowieka. Dzisiaj bowiem wszyscy twierdzą, że są zwolennikami szacunku dla „praw człowieka”. Dobrze to chyba udokumentowała delegacja chińska, która na nowojorskim Zgromadzeniu Milenijnym z jednej strony całkowicie opowiedziała się za demokracją i poszanowaniem praw człowieka, z drugiej zaś zakotwiczyła owe „prawa człowieka” w kulturowej i historycznej zmienności, a nie w stałej i niezmiennej naturze człowieka. W myśl tak spreparowanego (zsubiektywizowanego) pojęcia „praw człowieka” Chińczycy głośno obwieścili światu, że są państwem wyjątkowo chroniącym owe „prawa”. Dlatego też watykański przedstawiciel na Milenijny Szczyt, kardynał Angelo Sodano, musiał przypomnieć, że sama retoryka praw człowieka jeszcze tych praw nie chroni. Dopiero ugruntowanie praw człowieka w obiektywnej, powszechnej i niezmiennej prawdzie o człowieku (naturze osoby ludzkiej) zabezpiecza przed łamaniem praw człowieka w imię... „praw człowieka”.

4

Szacunek dla życia

Podczas Milenijnego Zgromadzenia kardynał Sodano, wzywając ONZ do budowania „cywilizacji miłości”, przypomniał, że istotnym elementem tej cywilizacji jest szacunek dla prawa do życia, które dzisiaj jest zagrożone. Z pewnością jest to również prawo zapo-

mniane przez dzisiejszych budowniczych globalnej wspólnoty. Owo podstawowe prawo do życia całkowicie przeoczyła np. szumna „Deklaracja Warszawska” (*Ku wspólnocie demokracji*, z 27 czerwca 2000 r.), podpisana przez przedstawicieli 106 państw, uczestników Konferencji Ministrów Wspólnoty Demokracji, zwołanej do Warszawy na 26-27 czerwca 2000 r. Wagę tego dokumentu podkreślono podaniem nawet godziny (15⁴⁰), o której przyjęto ten dokument. Niestety, chociaż wspomina się tu o obowiązku poszanowania m.in. „prawa do edukacji”, „wolności poglądów”, „poszanowania mieszkania”, to zapomniano o afirmacji pierwszego i podstawowego z praw człowieka, a mianowicie **prawa do życia**. Widać zatem, na jak kruchym fundamencie owa demokracja dla całego świata jest oparta. Bez szacunku dla prawa do życia, zwłaszcza zaś prawa do życia najsłabszych, system demokratyczny nie jest sobą. Szacunek dla prawa do życia osób najsłabszych jest koniecznym warunkiem i testem demokracji¹⁰.

O tym warunku jednoczenia także kontynentu europejskiego przypomniał jeszcze raz Jan Paweł II w wygłoszonym 23 września 2000 r. przymówieniu do prezydentów piętnastu parlamentów Unii Europejskiej, którzy zebrali się w Rzymie na konferencji dotyczącej ich roli w procesie reform Unii Europejskiej. Odnośnie do aktualnie tworzonej Europejskiej Karty Fundamentalnych Praw (mającej być konstytucją Unii Europejskiej) Ojciec święty zauważył, iż prawa człowieka nie mogą być wymierzone przeciwko ludzkiej naturze, co - dodałbym - wyklucza próby umieszczenia w Europejskiej Karcie Praw Człowieka swobody aborcji, legalizacji związków homoseksualnych itp. Ojciec święty życzył więc twórcom Europejskiej Karty Praw Człowieka nade wszystko sukcesu w zapisie zabezpieczenia praw do życia.

Parę dni wcześniej (18 września) krytyczne uwagi pod adresem tworzonej Europejskiej Karty Praw Człowieka wygłosił kardynał Camillo Ruini, przewodniczący Włoskiej Konferencji Biskupów¹¹.

¹⁰ Zob. T. Styczeń, *Nienarodzony - miarą demokracji*, „Ethos” 2(1989), nr 6-7, s. 241-255.

¹¹ Zob. www.zenit.org.

Jego zdaniem w propozycji Konstytucji dla Unii Europejskiej mamy do czynienia z poważną sprzecznością. Z jednej strony Karta ma stać się podstawą wspólnych wartości podzielanych przez społeczność Unii, z drugiej zaś strony zaniedbuje się definiowania tych praw. Oprócz tego - zauważył kardynał Ruini - tekst nie zawiera żadnej wzmianki o historycznych i kulturowych korzeniach, zwłaszcza chrześcijańskich, które dały życie Europie. Wynika z tego - dodam już od siebie - iż tworzona dla Unii Europejskiej konstytucja odcina się od chrześcijaństwa, co skazuje całe przedsięwzięcie na ruinę.

Te same uwagi stosują się oczywiście również do rozmaitych zbiorów praw tworzonych dla całej wspólnoty światowej.

Podczas Milenijnego Zgromadzenia ONZ reprezentujący Niemcy minister spraw zagranicznych Joschka Fischer tym razem wprost wypowiedział się za potrzebą stworzenia jednego światowego rządu i kluczową rolę przypisał w tym względzie ONZ. Niemiecki minister spraw zagranicznych zajął zatem stanowisko wprost przeciwne do wypowiedzi Kofi Annana, który otwierając interesujące nas tu obrady przedstawiciele rządów obwieścił, że jeżeli XX wiek miał nas czegoś nauczyć, to nade wszystko tego, że centralny rząd nie sprawdza się. Nie sprawdza się ani na skalę państwa, ani tym bardziej na skalę światową.

Pomijam problem interpretacji tej wypowiedzi Annana w kontekście aktualnych planów wzmocnienia ONZ, co chyba koniec końców prowadzi jednak do realizacji pomysłu ministra Fischera. Pamiętać jednak należy, iż światowi decydenci ponoć prowadzą spór co do tego, czy to właśnie ONZ ma przejąć rolę światowego rządu, czy też ma to być inny ośrodek. Tak zwana Karta 99 - Karta Światowej Demokracji, którą próbuje się przedłożyć Zgromadzeniu Ogólnemu ONZ, domaga się oparcia światowego rządu raczej na ONZ, a nie na Grupie 8, Banku Światowym, Międzynarodowym Funduszu Walutowym i Banku International Settlements.

Nie ukrywa się zatem, że niektórzy nasi zachodni sąsiedzi pragną jednego światowego rządu. Czy jednak będzie on pomagał w realizacji Królestwa Bożego na ziemi, a przynajmniej - co *de facto* na jedno wychodzi - pomoże nam wszystkim po ludzku żyć? Kiedy ktoś zapytał jednego ze starożytnych filozofów greckich (pitagorej-

czyka), w jaki sposób najlepiej wychować swego syna, ten miał odpowiedzieć: „Uczyniwszy go obywatelem państwa, w którym obowiązują dobre prawa” (Hegel, *Zasady filozofii prawa*).

Jakie zatem prawa przewiduje w tym światowym superpaństwie niemiecki minister? Otóż w tym kontekście przywołał on wypowiedź Mary Robinson, Wysokiego Komisarza ONZ do spraw praw człowieka. Miała ona ostrzegać, że łamanie praw człowieka dzisiaj - to wojna jutro. Z pewnością tej wypowiedzi należy tylko przykłaśnać. Problem jednak w tym, jak owe „prawa człowieka” się rozumie. Wybór przez niemieckiego ministra spraw zagranicznych cytatu raczej z wypowiedzi Mary Robinson, a nie np. matki Teresy z Kalkuty, musi jednak spędzać sens z oczu przyszłym obywatelom owego światowego państwa. Jeśli bowiem właśnie Mary Robinson kroila by w nim prawa na miarę swojego rozumienia „praw człowieka”, to mamy się czego lękać. Irlandzcy katolicy ostrzegają przed panią Mary Robinson, która przed objęciem posady w ONZ - jako prezydent Irlandii - walnie przyczyniła się do naruszenia w tym kraju elementarnych praw dotyczących życia i rodziny¹². Mniemać należy, że i na światowej scenie będzie realizować te same wysiłki.

Ten stan niepokoju o planowanie dla całego świata łamania praw człowieka z powołaniem na człowieka pogłębia wygłoszone przez niemieckiego ministra wezwanie, aby do 2005 r. wszystkie państwa ratyfikowały fakultatywny protokół do „Konwencji o eliminacji wszystkich form dyskryminacji wobec kobiet”. Jakież to dobrodziejstwa wpisano do owego dokumentu, że w ciągu najbliższego pięciolecia tworzący światowe superpaństwo mieliby ten dokument podpisać i jednomyślnie znieść wszystkie „prawa dyskryminujące kobiety”?

Konwencja ta (CEDAW) została przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w 1979 r., a międzynarodowym traktatem stała się w 1981 r. Wypracowana została przez Komisję ONZ ds. Statusu Kobiet, powstałą w 1949 r. Konwencja jest jedynym traktatem dotyczącym praw człowieka, który zawiera zobowiązania odnośnie do tzw. „planowania rodziny”. W art. 10 h państwa zostały zobligowane do

¹² Zob. P. Marx, *The Apostle of Life*, Gaitsburg 1991, s. 98.

włączania doradztwa dotyczącego planowania rodziny w proces edukacji, co ma gwarantować prawo kobiet do „wolnego i odpowiedzialnego decydowania o liczbie i odstępie w rodzeniu dzieci oraz dostęp do informacji, edukacji i środków umożliwiających wypełnianie tych praw” (art. 16 e). W Konwencji chodzi zatem o zapewnienie kobietom wszelkich środków kontroli urodzeń. Czyżby o tym myślał minister spraw zagranicznych Niemiec, kiedy wezwał w ONZ do usunięcia wszelkich praw, które „dyskryminują kobiety”? Dodam też, że pojęcie „praw reprodukcyjnych” zostało wprowadzone do języka ONZ dopiero w 1968 r. w dokumencie z konferencji z Teheranu (Międzynarodowej Konferencji Praw Człowieka). Następnie pojęcie to zostało przejęte przez konferencję demograficzną w Bukareszcie w 1974 r. (kiedy to próbowano narzucić kontrolę urodzeń krajom rozwijającym się). W Światowym Populacyjnym Programie Działania (zasada 14 f) przewiduje się, że wszystkie „pary” i „Jednostki” mają podstawowe prawo do decydowania w sposób wolny i odpowiedzialny o urodzeniu dziecka (a zatem także jego nieurodzeniu, jeżeli wbrew planom jednak się pocznie). Ten sam zapis znalazł się w dokumencie końcowym („Programie działania”) z konferencji demograficznej ONZ w Kairze (zasada 8), w którym potwierdza się prawa mężczyzn i kobiet do „zdrowia reprodukcyjnego”, obejmującego „planowanie rodziny i zdrowie seksualne”. Wedle oficjalnego dokumentu UNFPA „zdrowie reprodukcyjne” domaga się „informacji, edukacji i serwisu planowania rodziny”. Dodaje się tu także - sugerując aborcję - że ludzie w wielu miejscach globu nie mają orientacji w sprawach płodności, co stanowi zagrożenie dla ich zdrowia. Wskazuje się, że siedemdziesiąt tysięcy kobiet rocznie umiera z powodu niebezpiecznej aborcji, zazwyczaj w krajach rozwijających się. W „Programie działania” z Kairu państwa, które podpisały ten dokument, zgodziły się, że gdzie „aborcja jest dopuszczona przez prawo, tam winna być bezpieczna”. Zdanie to ma ten sam upiorny sens jak zdanie: „Tam, gdzie holocaust jest zgodny z obowiązującym prawem, tam winien być bezpieczny”...

Począwszy od platońskiego *Państwa* jesteśmy już chyba przyzwyczajeni do tego, że wszelkie polityczne utopie bardzo troszczą

się o kontrolę rozrodczości obywateli. W *Nowym wspaniałym świecie* Aldousa Huxleya wykorzystuje się w tym celu nawet muzykę. Wielką bowiem popularnością w tym obrazie totalitarnego światowego państwa (ze stolicą w Londynie) cieszy się „blues maltuzjański”. To również nie brzmi egzotycznie - także dzisiaj większość rockowych muzyków chyba upodobało sobie ten sam gatunek, śpiewając na całym świecie tylko o miłości, z której dzieci się nie rodzą. Wielu światowych polityków ma jednak zmartwienie z „nadliczbowym materiałem ludzkim”. Zdaniem kardynała Josepha Ratzingera to zmartwienie stanowi istotny element ideologii, którą dzisiaj jakieś wpływowe kręgi chciałyby forsować za pomocą ONZ. Owa ideologia to - według kardynała - „filozofia egoizmu”, przeciwna „filozofii miłości”, fdozofia traktowania człowieka jako tylko środka do dobrobytu. W odróżnieniu jednak od marksistowskiej utopii - dodaje kardynał Ratzinger - dzisiejsza ideologia ONZ dąży do redukcji liczby gości przy zastawionym stole ludzkości, aby nie zakłócić poziomu konsumpcji. Tezę tę kardynał Ratzinger wygłosił¹³ właśnie w kontekście Milenijnego Zgromadzenia ONZ, co sugeruje, że zdaniem kierującego Kongregacją Doktryny Wiary w tych kręgach sytuacja nie zmieniła się od czasu konferencji w Kairze (1994) i w Pekinie (1995). Kardynał Ratzinger na koniec swojej wypowiedzi dodał, że chrześcijanie mają obowiązek protestować wobec takiego kursu, który próbuje się nadać ONZ i całej ludzkości. Ba, obowiązek protestowania mają **wszyscy ludzie**, ponieważ dobro **każdej osoby ludzkiej** zostaje tutaj zagrożone.

5

Prawa rodziny

Na jednym z etapów przygotowań do Milenijnego Zgromadzenia sekretarz generalny ONZ, Kofi Annan, wręczył Janowi Pawłowi II w Rzymie swoją propozycję umeblowania świata w następnym tysiącleciu. Ten „Milenijny Raport” (wydany 3 kwietnia 2000 r.) stanowi punkt odniesienia dla wrześniowego szczytu ONZ. Wiemy, że Pan Jezus przyjmował także celników i nierządnicę. Owi celnicy

¹³ Zob. „Awenire” z 15 września 2000 r.

i nierządnicę mieli nawet wyprzedzać w pobożności faryzeuszów i uczonych w Piśmie. Pamiętać wszakże należy, że byli to **skruszeni** celnicy i **skruszone** nierządnicę. A jak określić stan duchowy ekipy, która ośmieliła się wręczyć Ojcu świętemu „Milenijny Raport”, w którym wzywa się światową społeczność m.in. do dystrybucji męskich i kobiecych kondomów? Dokument ten stanowi propozycję porzucenia Dekalogu i Ewangelii, propozycję godną rubasznnej kompanii bywalców agencji towarzyskich, którzy na całym świecie przecierają drogi wirusowi HIV. Cóż za zniewaga wręczyć namiestnikowi Chrystusa taką propozycję!

Innym z elementów przygotowania do wrześnieowego Milenijnego Zgromadzenia ONZ było Milenijne Forum organizacji pozarządowych z całego świata¹⁴, na które w dniach 22-26 maja 2000 r. przybyło do Nowego Jorku 1350 przedstawicieli ponad tysiąca organizacji pozarządowych, aby wyrazić swoją opinię na temat sposobów polepszenia stanu ludzkości w następnym tysiącleciu. Zgromadzone w Nowym Jorku organizacje pozarządowe jednomyślnie przedstawiły rządzącym z całego świata pewne wytyczne działania. Tak zwanej konsultacji społecznej na skalę całego globu stało się zadość...

Trudno oczywiście w całości przedstawić obszerny dokument z Milenijnego Forum organizacji pozarządowych. Różni się on jednak zasadniczo od tych planów, które chrześcijanie podejmowali na milenijnych spotkaniach w Rzymie u Grobu św. Piotra. Owi jakoby reprezentanci ludzkości przedstawili w Nowym Jorku wizję przyszłego świata, który jest „skoncentrowany na człowieku”. Taka deklaracja na pierwszy rzut oka może wyglądać jak streszczenie pierwszej encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis*, będącej proklamacją godności człowieka, bo tym przecież jest Dobra Nowina. W rzeczywistości jednak dokument z Milenijnego Forum jest tylko powtórką programu Ludwika Feuerbacha, iż „człowiek jest dla człowieka bogiem”. Skoro jednak stworzenie bez Stwórcy „mizernie zanika”, skoro człowiek jest nikim, jeżeli nie jest Boskim dziełem - to proklamacja Królestwa Człowieka pod pustym niebem nie może

Zob. <http://www.millenniumforum.org>.

nie wróżyć powtórki tego, co już pod pustym niebem człowiek, niestety, zdziałał. Dwudziestowieczne zbrodnie miały, oczywiście, zawsze bardzo szlachetną oprawę i zyskiwały w swoim czasie społeczne uznanie. Hitler - przypomnę - był nawet kandydatem do pokojowej Nagrody Nobla, a podczas procesu w Norymberdze oskarżeni powoływali się na dobrą opinię Churchilla o Führerze¹⁵. Z pewnością zatem omawiany tu dwudziestostronicowy manifest z Milenijnego Forum organizacji pozarządowych z Nowego Jorku zawiera wiele szlachetnych haseł i wzniosłych deklaracji. Ponieważ jednak wytrzymałość każdej wspaniałej budowli zależy raczej od jej słabych miejsc, wspomnę tylko o znakach, które wskazują, że i ten dokument opiera się na glinianych nogach Anty-Dekalogu. Jednym z tych znaków słabości jest fakt, że postuluje się tutaj wobec rządzących państwami szacunek dla rozmaitych „orientacji seksualnych”, a w innym miejscu mówi się z ubolewaniem, że dzisiaj jesteśmy świadkami „homofobii”, czyli - tłumacząc - jakoby chorobliwej niechęci wobec homoseksualistów. Konieczną implikacją aprobaty dla homoseksualizmu jest podminowanie sensu rodziny jako wspólnoty miłości i życia. Jeśli bowiem ludzka seksualność służy określonym doznaniom (do czego sprowadza się aktywność seksualną), a nie ma być środkiem wyrazu obiektywnej miłości osoby ludzkiej, respektującej prawdę o osobie ludzkiej i jej płciowym wymiarze, to znaczy, że każde poczęcie osoby ludzkiej ze swej istoty stanowi produkt zabawy, używania osoby przez osobę. Rodzina rodząc nie czyniłaby tego na poziomie miłowania, stanowiłaby zatem podstawowe źródło alienacji człowieka.

6

Prawa narodów

Dzisiejszy proces globalizacji dokonuje się również drogą niszczenia narodów i państw. Diagnozę tę zdaje się potwierdzać Jan Paweł II w wypowiedzi skierowanej 7 kwietnia 2000 r. do przedstawicieli ONZ z Kofi Annanem na czele. Na tej audyencji obecni byli także przedstawiciele Banku Światowego i Międzynarodowego Funduszu

¹⁵ Zob. V. Messori, *Czarne karty Kościoła*, Katowice 1998, s. 153.

Walutowego. Ojciec święty w swoim przemówieniu stwierdził, iż zauważa, że pewne grupy usiłują narzucić światowej społeczności ideologię czy wzory życia tylko wąskich kręgów. Wysiłek ten widoczny jest szczególnie w takich dziedzinach jak obrona życia i rodziny. Jan Paweł II postulował troskę przywódców ONZ, aby nie zburzyć tego, co międzynarodowa społeczność i prawo (poprzez *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*) wypracowały i co jest wspólnym dziedzictwem ludzkości, którego nikt nie może zmarnować.

Trudno o bardziej przejrzystą diagnozę współczesnej sytuacji politycznej świata! We wręczonym Ojcu świętemu Milenijnym Raportcie Kofi Annana nie widać też troski o rodzinę, która została zapisana w dokumencie ONZ z 1948 r. O „rodzinie” mówi się tylko w tych miejscach owego dokumentu, gdzie chodzi o „rodzinę ONZ-owską”. Co do kobiet, to - oprócz dosyć oczywistych postulatów - tajemniczo zapowiada się w tym dokumencie, że dobrodziejstwo zniechęcenia kobiet do rodzicielstwa można osiągnąć poprzez rozpowszechnianie oświaty. Szkoda, że Annan nie zastanowił się, jak sesja Zgromadzenia Ogólnego ONZ w Nowym Jorku, podczas której dokonane zostanie omówienie realizacji postanowień podjętych w dokumencie końcowym z Pekinu, może dowartościować rodzicielstwo. To bowiem jest również wielkie powołanie kobiety, któremu ona dzisiaj nazbyt często uchybia.

Przypomnę jeszcze, że niszczenie wspólnego dziedzictwa, jakim jest rodzina, dokonywane było także podczas kolejnych konferencji ONZ lat dziewięćdziesiątych, kiedy to zamiast o „rodzinie” mówiło się o „gospodarstwie domowym”, a ewentualnie formułowane definicje „rodziny” istotnie zmieniały jej znaczenie. I tak znaczenie rodziny zmieniła Konferencja ds. Kobiet w Pekinie - słowo „rodzina”, wedle przyjętego wtedy dokumentu, określać może także związki homoseksualne. W dokumentach ONZ rodzina to nie wspólnota miłości i życia, ale „środowisko rozszerzone, w którym podejmuje się decyzje dotyczące zdrowia”¹⁶...

¹⁶ M. Schooyans, *Rodzina dziś i jutro*, w: *Arena bitwy o życie. Aktualna sytuacja demograficzna w świecie i Polsce*, red. K. Majdański, Łomianki 2000, s. 112.

Ponadto Ojciec święty w przemówieniu do przywódców ONZ, którzy zjechali do Watykanu, wskazał, iż nową sytuacją jest to, że decyzje o światowym zasięgu podejmowane są dzisiaj tylko przez małą grupkę państw. Większość krajów doświadcza natomiast uwiązania państwa w jego zdolności służenia wspólnemu dobru i promocji społecznej sprawiedliwości i harmonii. Zdaniem Ojca świętego kolejnym dzisiejszym niebezpieczeństwem jest to, że globalizacja ekonomii prowadzi do globalizacji społeczeństwa i kultury.

Również w swoim Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1998 r. Ojciec święty ostrzegął, iż współczesna „globalizacja [...] nie może suwerenności narodowej przekreślać czy eliminować”. Zdaniem Jana Pawła II „istnieje niebezpieczeństwo, że kraje i całe regiony świata, dysponujące niewielkim potencjałem finansowym lub gospodarczym, zostaną wykluczone z globalnego systemu ekonomicznego”. Wiadomo, iż taka właśnie jest sytuacja Polski, a zatem to realne niebezpieczeństwo dotyczy także nas. Tymczasem - według Jana Pawła II - „nikt nie może zostać wykluczony z prawdziwej «rodziny narodów», przeciwnie, to właśnie najsłabsi i najmniej odporni winni uzyskać pomoc, aby mogli w pełni rozwinąć swoje możliwości” (nr 4).

*

Można by oczywiście wskazać wiele innych faktów, że prawa człowieka, prawa rodziny i prawa narodów są pomijane zarówno w propozycjach nadania kierunku procesowi jednoczenia świata, jak i w realizacji tych planów przez wpływowe kręgi. Bez zagwarantowania tych wszystkich praw osoby ludzkiej proces globalizacji sykuje globalną przemoc...

Paweł Skrzydlewski

Porządek globalistyczny z perspektywy filozoficznej

i

Uwagi wstępne - sformułowanie problemu

Proces globalizacji, jak i sama globalizacja może być przedmiotem studiów z wielu aspektów, na polu licznych nauk. Lawinowo narastająca liczba publikacji na temat globalizmu, liczne sympozja i konferencje, w które angażują się czołowi politycy, naukowcy, szeroko obecny świat finansjery - ukazują z jednej strony doniosłość i aktualność, z drugiej zaś strony świadczą o niezwykle skomplikowaniu samego zagadnienia, które obejmuje m.in. problemy z dziedziny ekonomii i finansów, informatyki i teorii komunikacji, prawa, polityki, migracji ludności, zatrudnienia, edukacji i wychowania, kultury. Z racji bogactwa i złożoności zagadnienia nie może dziwić fakt pojawiania się szeregu trudności, jakie wiążą się ze zrozumieniem dynamicznego i złożonego zjawiska. Nie może dziwić również szereg nieporozumień, a nawet błędnych i fałszywych poglądów związanych z tym zagadnieniem, które nie tylko nic nie wyjaśniają, lecz nawet wprowadzają w błąd i potęgują tym samym niezrozumienie.

Globalizacja budzi ogromne zainteresowanie. Jest z jednej strony postrzegana jako nieuchronny, naturalny (a więc i konieczny) proces, którego skutki mają okazać się w najbliższej lub dalszej przyszłości jeśli nie zbawienne dla człowieka, to przynajmniej pozytywne¹. Z drugiej zaś strony widzi się w globalizacji ogromne zagro-

¹ Zob. Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, tłum. E. Klekot, Warszawa 2000.

żenie dla samego człowieka i jego ludzkiej kultury, dla rodziny, narodu i samych państw narodowych, wreszcie dla samej religii, a w szczególności dla Kościoła katolickiego i kultury powstałej za sprawą jego cywilizacyjnej misji .

Jaka jest zatem prawda o globalizacji? Gdzie jej szukać i na jakiej drodze? Czy można ją odnaleźć za sprawą wnikliwych studiów historyczno-socjologicznych? A może na polu ekonomii, nauk politycznych, prawnych, ogólnokulturowych? Może na gruncie teologii?

Nie ulega wątpliwości, że każda z tych dyscyplin może wnieść wiele cennych wiadomości, ułatwiających zrozumienie faktu globalizacji. Wszak ma ona wymiar ekonomiczny i prawny, społeczny i gospodarczy, kulturowy i religijny. Jednakże najcenniejszy obraz i zarazem rozumienie pozwalające na ocenę tego, czym jest globalizacja, uzyskamy na polu realistycznej, klasycznej filozofii, która będąc racjonalnym namysłem nad rzeczywistością, szuka ostatecznych i pierwszych, a zarazem koniecznych i dostatecznych czynników, które usprawiedliwiałyby zaistnienie faktu danego do wyjaśnienia. To właśnie filozofia, wychodząc od stwierdzenia istnienia faktów, poprzez podanie ich interpretacji i wyjaśnienia pozwala uzyskać najpełniejszy obraz globalizacji. Tym samym rozważania filozoficzne nad globalizacją mają znaczenie priorytetowe w stosunku do wszystkich innych typów ludzkiego naturalnego poznania. Są one dziś szczególnie ważne również z tej racji, że jedynie sama filozofia, i tylko ona, może dać nieaprioryczny, integralny obraz i rozumienie samej globalizacji. Jest to możliwe z tego względu, iż punktem odniesienia w procesie namysłu nad globalizacją jest sama realnie istniejąca rzeczywistość, natura człowieka (a nie jakieś teorie, koncepcje czy zasady, które faktycznie pełnią rolę czynnika modelującego w procesie ludzkiego poznania i rozumienia). Cel zaś namysłu filozoficznego jest jeden i wyraża się w bezinteresownym poznaniu prawdy.

³ Zob. P. Jaroszyński, *Globalizm a reforma edukacji w Polsce*, „Człowiek w kulturze” 1999, nr 12, s. 105-113; T. Bloch, *Więś polska a proces globalizacji*, „Człowiek w kulturze” 2002, nr 14, s. 131-143; H. Kiereś, *Trzy socjalizmy*, Lublin 2000.

2

Czym jest globalizacja?

Trudno podać precyzyjną definicję tego, czym jest globalizacja - ato z racji samego przedmiotu definicji, który jest bogaty i różnorodny, wielorako złożony i ulegający przemianom. Za przejawy i przykład globalizacji można uznać tworzenie wielkich obszarów gospodarczych, powiązanych ze sobą infrastrukturą bankowo-prawno-informacyjną. Na tak pojętym obszarze faktycznie dochodzi do zniesienia autarkiczności państw, jak i ich suwerenności, wraz z likwidacją istniejących i specyficznych dla danego obszaru działań, form życia indywidualnego, rodzinnego i politycznego. Namacalnymi przykładami globalizacji są dziś Unia Europejska bądź też konsolidująca się w ostatnim czasie (kwiecień 2001) gospodarka państw należących do obu Ameryk (z wyłączeniem socjalistycznej Kuby Fidela Kastro).

Nie ulega jednak wątpliwości, że globalizacja jest swoistym procesem budowy nowego powszechnego porządku, który rości sobie pretensje do wyłączności i powszechności, porządku nie zdeterminowanego granicami państw ani kultur, porządku mającego objąć - w zamierzeniu jego twórców - cały glob ziemski, całą populację ludzką. Zauważyć wypada również, że porządek ten nie sprowadza się jedynie do uformowania jakiejś jednej organizacji życia społecznego, lecz wkracza w sferę działań rodzinnych i indywidualnych człowieka. Nie pozostawia żadnej sfery życia człowieka, w której nie dokonałaby się globalistyczna przemiana. Z tej też racji, posługując się terminologią Feliksa Konecznego, można śmiało nazwać ten nowy porządek globalnym - pewnym typem uniwersalistycznej cywilizacji. Cywilizacja zaś - przypomnijmy za Konecznym - to metoda ustroju życia zbiorowego, metoda, która przenika sferę indywidualnego, jak i publicznego życia człowieka³.

Znamienną cechą globalizacji jest jej totalność i kategoryczność. Niesie ona z sobą generalnie negację i unicestwienie tego wszystkiego, co nie pozwala na jej istnienie, co nie pasuje do ram global-

Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935; tenże, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997.

nego porządku, co nie karmi się nim samym. Porządek globalistyczny wydaje się sam siebie przedstawiać jako to, dzięki czemu coś jest dobre, jako źródło wszelkiego dobra. Toteż sam termin „globalny” oznaczać ma tyle, co uniwersalnie dobry, korzystny, nowoczesny, postępowy.

Ów nowy globalny porządek zaskakuje szybkością zmian. Nie cierpi on wszelkiej zwłoki, podobnie jak też stałych, osadzonych w „lokalności” i czasie twardych fundamentów, na którym miał wspierać się przedglobalny świat ze swym porządkiem i ociążalnością. Nowy, uniwersalistyczny, globalny porządek jest dynamiczny, a jego hasłem i zawołaniem jest: teraz, już, natychmiast, za moment. Hasła te są duszą i treścią, przenikają całą ludzką działalność, kulturę w nowym porządku globalnym. Sama globalizacja jest (przynajmniej w oczach jej zwolenników) porządkiem nowoczesnym i naukowym, przynoszącym totalny rozwój i postęp, wyrastając i ucieleśniając jednocześnie najgłębsze ludzkie marzenia i potrzeby. Kto tego nie rozumie, kto się nań nie godzi - ten winien być usunięty poza nawias życia społecznego, by w swej statycznej i ubogiej „lokalności” i prywatności, „wstecznicztwie i ciemnocie” ostatecznie w zapomnieniu wyginąć, niczym niezdolny do ewolucji gatunek.

Jednocześnie globalizacja jest postrzegana jako wyraz nowego i prawdziwie wolnego porządku, pretendując do roli jedyne go i prawdziwego wyzwoliciela, na którego sam człowiek, niezależnie od tego, gdzie i jak żyje, jest skazany! Nawet jeśli go nie pragnie, jeśli nie chce czy nawet nienawidzi - nowy porządek globalny ma być przezeń przyjęty. Wolny porządek globalny jest również wolny od błędów i nieszczęść, które trapiły ludzkość od niepamiętnych czasów. Ma także zapewnić to, by przyczyny nieszczęść i niepowodzeń więcej się nie pojawiły. Być może właśnie z tej racji w porządku globalistycznym nie ma miejsca na religię i Boga, bo przecież religia i Bóg wydają się być konkurentami w walce o człowieka.

Kolejnym zmiennym rysem globalizacji jest niesiony przez nią nowy sposób życia i działania, nasycony jednorodnością i jednolitością (przynajmniej w zamierzeniu) dla wszystkich, niezależnie od okoliczności i tradycji, przyzwyczajień i środowiska naturalnego. Totalna, choć pod kontrolą, unifikacja, uniformizacja, homogeniza-

cja i globalizacja - to prawie to samo. O dziwo, porządkowi globalnemu towarzyszą hasła pluralizmu kulturowego i otwarcia na wszelką różność i odrębność - co nie oznacza jednak, że praktyka jest jednostajna i jednokierunkowa. Pod płaszczykiem wielokulturowości kryje się jedynie przyzwolenie na swoisty folklor, który generalnie ma służyć dostarczaniu ciekawej rozrywki.

Jeśli śledzimy formowanie się globalnego porządku, to zauważymy jeszcze jedną ważną jego własność, która zasługuje na szczególną uwagę. Globalny porządek stara się mianowicie wyprzedzać samą rzeczywistość, sam nie pochodząc od rzeczywistości, lecz raczej od swoistego typu myślenia utopijnego⁴. Porządek stoi niejako w opozycji do zastanej rzeczywistości, jest przed rzeczywistością, przed tym, co jest, będąc jednocześnie czymś od niej lepszym i ważniejszym. To nie rzeczywistość wyznacza globalny porządek, lecz raczej porządek tworzy nowy świat, nową rzeczywistość - i w tym nowego, globalnego człowieka. Na jego usługach jest prawo, zasady życia ekonomicznego, handlowego, bankowego - krótko mówiąc: wszystko to, co nazwiemy gospodarką i życiem społecznym. Jemu służą edukacja i wychowanie, cała dziedzina przepływu informacji i komunikacji. Również sama nauka, dotąd uważana za bezinteresowny rodzaj poznania zmierzający do prawdy i tylko prawdy, staje się narzędziem globalnego porządku światowego, sama będąc przez ten porządek kierowana.

Skąd jednak ten porządek pochodzi? Kto go tworzy? W jakim celu jest wprowadzany? Co się nań składa?

3

Dlaczego globalizacja?

Postawmy zatem pytanie: dlaczego istnieje ów swoisty proces wprowadzania globalnego porządku? Postarajmy się na to pytanie opowiedzieć, akcentując pewną „nowość”, którą przynosi globalizacja. Postarajmy się odpowiedzieć na to pytanie, śledząc najistotniejszą część porządku globalnego, jakim jest dziedzina ekonomii, jej

⁴ Zob. H. Kiereś, *Służyć kulturze*, Lublin 1998, s. 23-73.

bowiem przyporządkowane są wszystkie inne elementy składające się na globalistyczny porządek.

Zauważmy na wstępie, że ekonomiczny porządek globalny charakteryzuje się nie znaną wcześniej, przynajmniej na taką skalę, unifikacją i determinacją. O ile bowiem w czasach przedglobalistycznych w dziedzinie działań ekonomicznych chodziło o zaistnienie i funkcjonowanie jak największej i różnorodnej grupy samodzielnych podmiotów ekonomicznych, które rozwijają się, lecz nigdy kosztem słabszych konkurentów⁶, o tyle w porządku globalistycznym cała sfera działań jest zunifikowana, wzajemnie sobie przyporządkowana i nieautonomiczna, najczęściej rozwijająca się po pokonaniu słabszych podmiotów działań ekonomicznych.

Jak zauważa Albert J. Dunlap, czołowy moderator i ideolog globalizacji na polu ekonomii, którego spostrzeżenie jest przyjmowane powszechnie i traktowane jak prawda samooczywista, „**firma należy do ludzi, którzy w nią inwestują, a nie do jej pracowników, dostawców czy miejscowości, w której się mieści**”⁶. W tym jednym krótkim zdaniu kryje się odpowiedź na nasze, postawione wyżej pytanie.

Zauważmy, że Dunlap (co zresztą słusznie podkreśla w swej pracy również Z. Bauman) widzi w globalizacji przede wszystkim proces o charakterze ekonomicznym.

Jak wiadomo, i jak to się niemal powszechnie przyjmuje, działalność ekonomiczna (nowożytna) to dziedzina niczym nie skrępowanego zysku, dziedzina uzyskiwania korzyści finansowych. Tak pojęta dziedzina działalności jest wolna od związków z dobrem moralnym, jest światem uzyskiwania dochodów, jest dziedziną autoteliczną i autarkiczną, suwerenną⁷. Globalny porządek, którego integralną i naczelną częścią jest dziedzina działań ekonomii, to porzą-

Miało to miejsce zwłaszcza na gruncie cywilizacji łacińskiej. Na ten temat zob. F. Koneczny, *Co wskrzesić z ekonomii średniowiecznej?*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Leopolda Caro*, Lwów 1935.

⁶ Cyt. za: Z. Bauman, *Globalizacja*, s. 11.

⁷ Na temat nowożytnego rozumienia ekonomii oraz pojawiających się z jej strony zagrożeń dla człowieka zob. L. Czuma, *Doktryny ekonomiczne*, Rzeszów 1998. Zob. też: tenże, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1993.

dek pieniądza, porządek korzyści finansowych, który rządzi się sam swoimi prawami. Prawa te nakazują minimalizować koszty i maksymalizować zyski. Ład globalny zatem to ład interesów ekonomicznych, interesów i zysków! A skoro tak, to nie może dziwić fakt, że w przypadku konfliktu między zyskiem a dobrem człowieka wygrywa, bo jest priorytetowy, sam zysk - nawet wbrew dobru człowieka. Nie może dziwić także to, że tam gdzie dawniej racją całego porządku społecznego było dobro wspólne, pojmowane jako dobro samego człowieka, nie redukujące się do dóbr użytecznych⁸ - dobrem, ze względu na które istnieje porządek społeczny, jest pieniądz, korzyść finansowa, zysk.

„Firma należy do inwestorów” - oznajmia Dunlap. Jak to należy rozumieć? Otóż ci, którzy mają pieniądze i używają pieniędzy do inwestycji (czytaj: nabywania akcji na giełdzie papierów wartościowych), są tymi, którzy dysponują i zarządzają firmą i jej działaniami. Oczywiście nabycie akcji, jak i jej zbycie, jest podyktowane pragnieniem spodziewanego zysku, same zaś akcje w istocie rzeczy nie są prawem własności, lecz prawem - okresowym i obwarowanym warunkami - do korzystania z zysku wypracowanego przez firmę. Tak nabyte prawa jedynie przypominają własność prywatną, faktycznie jednak nią nie są. Posiadacz akcji jest tylko dysponentem części dochodu firmy, jednym obok dziesiątków, a niekiedy nawet setek i tysięcy innych. Jego głos jest uzależniony od liczby posiadanych akcji. Zresztą zazwyczaj firma należy do wielu akcjonariuszy, zarządzana jest przez wybieranych ludzi, którzy są specami od pomniejszania kosztów i powiększania zysków.

Właściciel nie zna firmy ani nie musi mieć z nią żadnego osobistego kontaktu. Podobnie jak i pracownicy firmy nie znają właściciela ani też nie wiedzą, kto faktycznie firmę posiada i jakie z firmy czerpie profity. Najczęściej dla „dobrej firmy” dane te są utajnione i stanowią wielką tajemnicę, której należy strzec, podobnie zresztą jak i płace części kierowniczej w firmie.

Na temat dobra wspólnego jako racji istnienia każdego typu społeczności ludzkiej - od rodziny do państwa i narodu zob. M. A. Krapiec, *O ludzką politykę*, Katowice 1993; tenże, *Suverenność - czyja?*, Lublin 1996.

Obraz firmy, jaki ma inwestor, to przeważnie rzędy cyferek ze sprawozdań ekonomicznych, które są mniej lub bardziej jawne, mniej lub bardziej czytelne. „Właściciel-inwestor może być wszędzie, lecz generalnie jest poza firmą. Podobnie zresztą jak i sama firma może być wszędzie, byleby dawała zysk inwestorowi - podkreślmy to: inwestorowi, bo to przecież on, a dokładnie mówiąc jego pieniądze są najważniejsze. Pieniądz inwestora jest traktowany jak źródło istnienia firmy, sam zaś inwestor jest w porządku globalistycznym jakby „półbogiem”, którego moc stwórcza tkwi w finansach. Należy mu się cześć i chwała, szacunek i poważanie, które w istocie rzeczy są czią dla sumy pieniężnej. Toteż zabieganie 0 inwestorów, pozyskiwanie środków na ciągłe inwestycje, mające na celu uzyskanie i zwielokrotnienie zysku, nie ma końca. W istocie rzeczy zabiegi te przypominają prymitywne rytuały pogańskie, w których pragnie się pozyskać przychylność bóstwa. Same zaś banki, giełdy, domy maklerskie są nowymi świątyniami. Należy do nich wchodzić w odświętnym ubraniu, z czystym rachunkiem - jakby sumieniem, pamiętając o tym, że nie można się zdradzić brakiem pobożności dla pieniądza, albowiem bystre oko nowych kapłanów, jakimi są pracownicy banków, giełd itp., może odmówić łaski kredytu bądź zwiększyć pokutę oprocentowania należności finansowych.

Cały ruch dokonujący się w globalistycznym porządku to ruch kapitału oraz tego wszystkiego, co go tworzy. Chodzi o to, by mieć środki na inwestycje, inwestować zaś - by osiągnąć zysk, który zainwestowany da kolejny zysk. I tak bez końca, swoisty obłęd pieniądza. Jedynym dobrem jest korzyść, jedynym złem - utrata stanu posiadania. Nie ma innych dóbr bądź wszystkie ostatecznie do niego się sprowadzają.

4

Człowiek globalistyczny

Rzecz oczywista, że ciągła pogoń za zyskiem jest możliwa dzięki rozbudzeniu w odbiorcach produktów firm ciągłego pożądania 1 nienasycenia. Człowiek, jakiego wymaga porządek globalistyczny, jest więc przede wszystkim konsumentem, a jego roli życiowej, swoistego celu życia i człowieczeństwa nauczy go reklama, eduka-

cja, cała dziedzina informacji, dostarczana mu co dzień, na nowo, aby skłonić go do jeszcze jednych zakupów, które są dlań Jedyłą i niepowtarzalną okazją". Obok człowieka-konsumenta istnieje człowiek-wytwórca rzeczy do konsumpcji oraz człowiek-moderator konsumpcji i produkcji. Na tym właściwie kończy się szereg klas społecznych. Całe doskonalenie poszczególnych członków danej klasy sprowadza się do usprawniania ich do jak najlepszego spełniania swoich funkcji w globalistycznym porządku. Istotą usprawnień jest skuteczność, osiągnięcie zaś skuteczności w danej dziedzinie jest wynagradzane środkami finansowymi, które można przeznaczyć na inwestycje bądź na konsumpcję. Największa tragedia życiowa, jaka może spotkać człowieka w porządku globalistycznym, to właśnie brak sukcesu, tzn. brak skuteczności na danym polu działania. Nikomu do braku sukcesu nie wolno się przyznawać, gdyż byłoby to odebrane jako wyraz niedostosowania do globalistycznego porządku. Brak bowiem - jak wiadomo - jest złem, a zła należy unikać lub z nim walczyć. Dlatego człowiek globalistyczny, nawet w chwili największego osobistego nieszczęścia, na pytanie: czy wszystko w porządku? - odpowiada, że tak, że nigdy nie było lepiej. Przy tym daje się u niego zauważyć dziwną i zaskakującą ucieczkę od siebie, od swoistej rozmowy z samym sobą, od bycia w ciszy ze swymi myślami. Potrzebuje on swoistego ogłuszenia i upojenia. Środki do tego są różnorodne i ciągle się zmieniają. Gdy zaś z czasem stają się nieskuteczne, pozostaje jeszcze wizyta u psychoanalityka, leki, alkohol, narkotyki, seks bądź oczarowanie umysłowością Wschodu, która obiecuje czar nirwany, swoistego samounicestwienia.

Umysł człowieka w porządku globalistycznym jest zajęty obrazami z telewizji czy internetu, ciągle sączy się do jego wnętrza szept lub wrzask muzyki i informacji, który nie daje spokoju, intryguje i mami, bawi i rozżala, pobudza lub usypia. Wygląda to tak, jakby on bał się siebie samego, jakby sam dla siebie był zagrożeniem, od którego trzeba uciec bądź przed którym ciągle trzeba się bronić. Nade wszystko jednak sam sobie jawi się jako ten, z którym nie można żyć.

Przy tym ciągłym wewnętrznym rozdarciu człowiek globalistyczny jest samotny, choć szuka przyjaźni, choć okazuje życzli-

wość, której sam nie rozumie i której się niekiedy wstydzi bądź stara się użyć do swoich interesów. Jednakże mimo uśmiechu na twarzy, mimo swoistego luzu na co dzień, połączonego z wyciągniętą do każdego dłonią, czuje się niepewnie i dobrze wie, że nie może ufać ani sobie, ani innym; że w każdej chwili może zaistnieć sytuacja, która zmusi go do zmiany obecnych kontraktów i powiązań, gdyż tego właśnie wymaga interes. Tak, jego życie to ciąg kontraktów, większych i mniejszych interesów, istotnych i banalnych inwestycji, lecz najczęściej to zaciąganie pożyczki ze świadomością ryzyka porażki, z przekonaniem, że dług jest bez pokrycia i że prędzej czy później zostanie się zlicytowanym. Rzecz w tym, by robić dobrą minę do złej gry i jak najdłużej pograć, licząc na przychylny los i na dobrą koniunkturę, która najczęściej wiąże się z potknięciami konkurencji.

Samotności człowieka globalistycznego nie przełamuje nawet szereg artefaktów, które naśladują drugiego człowieka i jego reakcje, a które sprawiają mu tyle radości i zadowolenia. Nie pokonuje samotności szereg gier i zabaw, podczas których ludzie bawią się w „normalne” życie, obnażając się dosłownie i w przenośni, kupcząc bezwstydnie swą intymnością. W gruncie rzeczy zabawy te stają się nudne i żalotne, a ostatecznie pozostaje po nich w człowieku pustka i ewentualnie... gratyfikacja pieniężna.

Człowiek globalistyczny wie - i z tą „prawdą” wcale nie jest mu lekko żyć - że wszystko jest sprawą umowy, że jest czasowe i warunkowe, że zawsze można się dogadać i negocjować swoje stanowisko, które pozwoli wypracować korzystniejsze warunki, na mocy których zwiększy się zysk. Jednocześnie temu wszystkiemu towarzyszy skrywana bądź jawna świadomość, że bądź to on sam zostanie użyty do osiągnięcia zysku, bądź też on będzie używał innych dla zyskania korzyści.

Akcjonariusze-inwestorzy kochają przede wszystkim pieniądze, toteż w każdej chwili, jeśli tego wymaga ich partykularny interes finansowy, mogą zlikwidować firmę, przenieść ją o tysiące kilometrów, zawiesić jej działalność bądź całkowicie zmienić profil bez oglądania się na lokalne społeczności, które mają znaczenie o tyle, o ile stanowią źródło zysku. Z tej perspektywy widać jasno, że sama

firma, jak i cała grupa ludzi związanych z firmą pełni rolę jedynie środka do uzyskania korzyści finansowej. Przypominają oni żywe i inteligentne narzędzia, czyli **niewolników**, o których blisko dwa i pół tysiąca lat temu pisał Arystoteles w swej *Polityce*⁹. Zauważmy również, że skoro „posiadaczami” firmy są akcjonariusze i oni decydują o istnieniu i działaniach firmy, to niejako cały trud ponoszony przez pracowników, cały wysiłek niekiedy kilku pokoleń jest niczym w obliczu braku satysfakcji finansowej akcjonariuszy. Nie ma tu miejsca na „sentymentalną” tradycję, oglądanie się na dobro rodzin, dobro narodu czy państwa, dobro społeczności. Nie ma miejsca względ na dług, jaki się przecież faktycznie zaciągnęło u minionych pokoleń przy budowie i powstawaniu firmy. Liczy się tylko dzisiejszy zysk, obecne dochody, natychmiastowe lub przyszłe korzyści. Nie ma względu na tych, którzy już (choćby z racji wieku czy choroby) pracować nie mogą (czytaj: nie mogą dostarczać korzyści finansowych właścicielom). Nie ma miejsca na służbę rodzinie, społeczności lokalnej, narodowi, chyba że niesie to z sobą profity finansowe.

5

Podsumowanie

Porządek globalistyczny wyklucza to wszystko, co stoi mu na przeszkodzie, tj. nie prowadzi do zysku, co nie uznaje władzy i panowania pieniądza, kapitału, reprezentowanego przez inwestorów. Czy jednak pieniądz i dobra materialne są najważniejsze? Czy za celem ludzkich wysiłków ostatecznie kryje się posiadanie i rozkoszowanie się dobrami finansowymi? Czy „dobrem wspólnym”, wokół którego ma tworzyć się cała różnorodna struktura życia społecznego, jest pieniądz?

Gdyby tak było, gdyby na powyższe pytania odpowiedź brzmiała „tak” - to cały globalistyczny porządek byłby usprawiedliwiony. Można by go uznać za jedyny racjonalny typ zbiorowego życia człowieka, godny pielęgnowania i upowszechniania. Tak jednakże, na szczęście, nie jest.

⁹ Zob. Arystoteles, *Polityka*, 1253 b -1256 a.

Obiektywny cel ludzkiego życia to nie pieniądź, lecz Dobro Nieukończony, którego istnienie, jak i samą otwartość natury ludzkiej na Dobro Nieukończony odczytuje i uzasadnia filozofia¹⁰. Nie jest to jedynie Jakaś subiektywna prawda wiary", lecz obiektywny stan rzeczy, możliwy do odczytania i zrozumienia przez każdego człowieka, którego rozum nakierowany jest na czytanie rzeczywistości. Z prawdą tą musi się liczyć cały ustrój życia społecznego, jeśli ma być prawdziwie ludzki, jeśli nie ma prowadzić do zbrodni.

Filozofia - podobnie jak i zdrowy rozsądek, a także historia - ukazują, że za naczelny motyw ludzkiej działalności nie można w żadnym przypadku uznać żadnego dobra skończonego. Dzieje ludzkich społeczności, w których z dóbr niedoskonałych i skończonych uczyniono cel, okazały się nie tylko pasmem ludzkich nieszczęść, lecz także ciągiem zbrodni - dziejami, w których na ołtarzach pseudoświątyń składano fałszywym bogom ofiary z ludzi. **Jak** więc powstrzymać napór globalizmu na świat?

Wydaje się, że walka z globalizacją, walka skuteczna, musi być dziś prowadzona niejako na dwa fronty. Pierwszym z nich jest ukazywanie pozorności i w gruncie rzeczy fałszywości dóbr, którymi kuszą globaliści. Druga zaś droga musi iść w stronę ukazania i uświadomienia ludziom obiektywnej prawdy o świecie, naturze ludzkiej, istocie i racji życia społecznego, hierarchii dóbr w ludzkim życiu. Obie te drogi - rzecz oczywista - wzajemnie się dopełniają, jednakże od tego, kto dla prawdziwego dobra wspólnego pragnie nimi pójść, wymagają gruntownego wykształcenia filozoficznego. Wszak tylko ten typ wykształcenia pozwala obiektywnie zrozumieć skomplikowaną problematykę globalizacji, wskazując jednocześnie kryterium rozstrzygnięcia, jakim jest **sama rzeczywistość i prawda o niej**.

Ukazanie prawdziwego dobra oraz głupoty (wraz z jej konsekwencjami), która najczęściej przyczynia się do pójścia za pseudodobra - to dziś wielkie zadanie, jakie stoi przed ludźmi, którzy mają wykształcenie filozoficzne. Pozwala to na danie odporu złu,

¹⁰ Zob. *Wprowadzenie do fidozofii. Przewodnik*, t. I, Lublin 2000, s. 219-233; zob. też tamże, t. II, s. 91-219.

albowiem - jak to już zauważył Feliks Koneczny - „bezsilne jest zło w życiu zbiorowym, dopóki nie urządzi z siebie imitacji dobra, ażeby móc wyłudzić współpracę obywateli pragnących dobra. Dlatego w życiu zbiorowym głupota (a choćby tylko naiwność) jest gorsza od samego zła, nie byłoby bowiem zła w życiu publicznym, gdyby nie znajdowało oparcia pomiędzy dobrymi, gdyby nie było przyjmowane w najlepszej myśli. [...] Nigdy źli niczego nie utworzą bez pomocy dobrych, więc odkąd [dobrzy - P. S.] wycofają się z przedsióneków zła, zło musi upaść”¹¹. Myśl tę można z całą pewnością odnieść również do porządku globalistycznego.

¹¹ F. Koneczny, *Tło polityczne renesansu włoskiego*, „Myśl Narodowa” 1-26(1930), s. 327.

Piotr Jaroszyński

Od imperializmu do globalizmu

W dziejach zaobserwować można różne formy politycznej ekspansji i dążenia do zaborczości. Na dużą skalę tendencja taka towarzyszy większości państw będących nośnikami wielkich historycznie cywilizacji. Nad czterema stronami świata pierwszy miał panować Egipt. Później prawo do panowania przypisane zostało Asyrii i Babilonii¹. Władcami świata chcieli być Persowie, Żydzi, Macedończycy, Rzymianie, następnie Arabowie, Mongołowie i Chińczycy, potem Normanowie, Rosjanie, Anglicy, Niemcy.

Obserwując to dążenie do ekspansji i panowania zauważyć możemy, że przybierało ono różne formy. Mogło być oparte na władcy, na państwie, na narodzie (rasie), na religii, na cywilizacji, na ideologii. Zaborczość miała charakter imperialny, gdy państwo systematycznie powiększało swoje granice o tereny sąsiednie, miała zaś charakter kolonialny, gdy nowe tereny nie graniczyły wprost, lecz znajdowały się gdzie indziej, dzieliło je morze (kolonie fenickie czy greckie), albo morze i ląd, gdy dla pozyskania nowych terenów wpływno rzeką w głąb lądu (Waregowie).

Każdej ekspansji towarzyszy chęć zysku czy władania - i w takim świetle najczęściej zjawisko to jest interpretowane, niemniej jednak - na co rzadko zwraca się uwagę - głębszy powód uzasadniający, a wręcz usprawiedliwiający podbój jest natury ideowej. Można wyodrębnić dwie główne linie sankcjonujące ekspansję: religia i ideologia. Linie te czasem się pokrywają, czasem krzyżują, a czasem wykluczają. Nie ma tu jakiegoś jednego prawa, za którego

¹ F. Koneczny, *Państwo i prawo w cywilizacji łacińskiej*, Komorów 1997, s. 48-49.

pomocą można by wyczerpująco określić relacje zachodzące między religią i ideologią jako racjami uzasadniającymi (usprawiedliwiającymi) dokonywanie podbojów.

Dawne cywilizacje orientalne opierały swój ekspansjonizm przede wszystkim na religii: władca danego państwa uznawany był za boga albo przynajmniej za kogoś stojącego bliżej boga niż wszyscy poddani. Jego prawo do panowania nad ludźmi, nad ich dobytkiem i nad ziemią miało uzasadnienie religijne. Również religijny wymiar imperializmu i kolonializmu sprawiał, że chęć podbojów przekraczała zwykłe ludzkie potrzeby, a wręcz - wydawać by się mogło - i możliwości. Gdy patrzymy na mapę i widzimy zakres kształtowania się poszczególnych imperiów, to uderza niesamowity rozmach podejmowanych działań tylko przy użyciu pieszych i konnicy, jeszcze bez czołgów i bez samolotów. Ten rozmach inspirowany był religią, która - niezależnie od „technicznych” możliwości dokonania podboju (co zależało od stopnia rozwoju cywilizacyjnego) - od razu wyznaczała perspektywę całościową: opanowanie Ziemi, oczywiście wedle posiadanej obrazu świata.

W przypadku Macedonii i Rzymu dążenie do ekspansji oparte było na przekonaniu o wyjątkowej misji cywilizacyjnej tych państw. Misji tej nadawano wymiar sakralny poprzez ubóstwiania wybitniejszych władców. Aleksandra Wielkiego wyrocznia uznała za syna Jowisza². Jakże znamienne dla retoryki imperialnej wątki zawiera przemówienie Aleksandra pod Issem przed zwycięską bitwą z Persami, gdy zwracając się do Macedończyków, wedle Kwintusa Rufusa (I wiek przed Chr.), „przypominał o ich znanym z dawien dawna męstwem. Odnieśli przecież tyle zwycięstw w tak wielu wojnach w Europie, a wyruszyli z nim na podbój Azji i odległych krajów Wschodu raczej nie z jego rozkazu, lecz z własnej woli; mówił,

² „Pielgrzymowanie Aleksandra do wieszczbiarni Jowisza Ammona w Libii nadarzyło mu dotąd nieznane synostwa Jowiszowego dostojęstwo. Tam gdy badał się 0 zabójców ojca swego, takową uczynny bożek dał odpowiedź: «Nie bluźnij, Aleksandrze; synem człowieka nie jesteś.» Jak się więc domyślać można, hojnie 1 wieszczbiarnię, i wieszczbiarzów udarowawszy, wrócił bożkiem do domu” (Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, tłum. F. N. Golański, Kraków [brw.], s. 315).

że są wyzwoliciełami całego świata, a gdy przemierzają ziemię, do których dotarł Herkules i Ojciec Liber, ujarzmia nie tylko Persów, lecz także wszystkie inne narody. Zapewniał, że Baktria i Indie staną się prowincjami macedońskimi. To wszystko, na co teraz patrzą, to niewiele, lecz zwycięstwo otwiera drogę do wszystkiego"³. A zatem Macedończycy panować mają wszędzie (nad całym światem) i nad wszystkimi narodami, ich panowanie będzie dla podbitych ludów wyzwoleniem⁴. Oczywiście, przekonanie o doniosłej roli cywilizacyjnej Macedonii nabudowane jest ostatecznie na poczuciu wyższości kultury nie tyle macedońskiej, co greckiej nad kulturami Wschodu i wszelkimi barbarzyńcami⁵.

Rzymianie mieli poczucie wielkiej misji religijno-cywilizacyjnej. Mowa Anchizesa w *Eneidzie* Wergiliusza miała na celu utwierdzenie Rzymian w ich greckim dziedzictwie, roztaczając równocześnie przed nimi bezmierne horyzonty panowania:

„Niech inni życiem tchnące zręczniejszą kują spiżę -
 Nie bronim! Niech w marmurze żywo rzeźbią lica,
 Niech mowy głoszą lepiej, przemiany księżycy
 Mierzają i wschody gwiazdy, co w przestworze płynie -
 Ty władać nad ludami pomnij, Rzymianinie!
 To twe sztuki: - Nieść pokój, jak twa wola samać
 Nakazuje, szczerzyć kornych, a wyniosłych łamać”.

(IV, 847-854)

Tu regere imperio populos, Romane, memento - „Pamiętaj, Rzymianinie, że nad ludami ty masz panować!” Historia Rzymu, jak zauważa Barrow, to świadomy (zaplanowany) rozwój od miasta na siedmiu wzgórzach aż po Panią świata. Ta Pani świata potrafiła z wrogów uczynić przyjaciół, a nawet ich zromanizować. Źródła

³ Kwintus Kurcjusz Rufus, *Historia Aleksandra Wielkiego*, Warszawa 1976, s. 70 n.

⁴ Ta „retoryka” jest wykorzystywana przez większość imperializmów.

⁵ Jakże symboliczną wymowę ma gest, który opisuje Plutarch: „Jak szacował uczone dzieła, stąd znać, iż gdy mu przyniesiono nieskończonego szacunku skrzynkę, która się była znalazła w skarbach Dariusza, pytał się obecnych, co by sądzili być godnym, aby w nią włożyć? Różne różnych były zdania, on rzekł: «Włożę w nią Iliadę Hornera». Jakoż tak uczynił i w tym ją zamknięciu miał zawsze przy sobie” (Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, s. 314 n.).

potęgi rzymskiej dopatrywano się w woli bogów (Polibiusz, Cyce-ron, Horacy, Symmach). Z tym przekonaniem walczył św. Augustyn, twierdząc, że moc ustanawiania państwa i władzy ma tylko jedyny Bóg prawdziwy i że to On dał państwo Asyryjczykom, Per-son i Rzymianom⁶.

Islamski ekspansjonizm najwyraźniej oddaje idea świętej wojny (*dżihad*). Zawiera ona w sobie szereg aspektów: religijne, militarne, ekonomiczne, polityczne. Z religijnego punktu widzenia Koran wzywa do bezwzględnej walki z tymi, którzy nie uznają jednego Boga. „Kiedy więc spotkacie tych, którzy nie wierzą, to udercie ich mieczem po szyi; a kiedy ich całkiem rozbijecie, to mocno zaciśnijcie na nich pęta” (XLVII, 4)⁷. Walczyć należy również z przeciwni-kami Koranu⁸. Gdy muzułmanin poniesie w walce śmierć, to tak naprawdę nie umarł, lecz żyje zjednoczony w Bogu⁹. Ekspansja religijna dokonuje się za pomocą miecza, ma więc charakter wybit-nie militarny. Z biegiem czasu żydzi i chrześcijanie uzyskują status protegowanych hołdowników, którzy zobowiązani są do płacenia daniny, ale mogą zostać przy swoim kulcie; system ten rozwinął się w okresie kalifatów¹⁰.

⁶ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, t. I, Warszawa 1977, s. 295 n.

⁷ Charakterystyczne jest wezwanie skierowane do uczestników pielgrzymki z 632 r.: „Kiedy miesiące święte się skończą, zabijajcie zwolenników wielobóstwa wszędzie, gdzie ich znajdziecie; chwytajcie ich; otaczajcie; zastawiajcie na nich wszelkie sidła” (cyt. za: M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, tłum. H. Olędzka, Warszawa 1988, s. 406 n.).

„Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają... I zabijajcie ich, gdziekolwiek ich spotkacie, i wypędzajcie ich, skąd oni was wypędzili...” (II, 189; cyt. za: M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, s. 405).

⁸ „Jeżeli zostaniecie zabici na drodze Boga, czy umrzecie... zostaniecie zjednoczeni w Bogu [☞] I nie mówcie na tych, którzy zostali zabici na drodze Boga: «Umarli!» Przeciwnie, oni są żyjący! Lecz wy nie jesteście świadomi” (II, 154; cyt. za: M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, s. 406).

¹⁰ Choć żydzi i chrześcijanie cieszyli się prawnym zabezpieczeniem, to jednak nie było to równouprawnienie; w „domu islamu” muzułmanie mieli być zwycięz-cami. Z innego wyznania można było przejść na islam, ale za odejście od islamu groziła kara śmierci. Zob. A. Mez, *Renesans islamu*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1980, s. 58 n.

Poszerzenie obszaru wpływu religijnego wiąże się z poszerzeniem dominacji politycznej i ekonomicznej. Zdobytcze terytorialne wcielane są do państwa arabskiego, otwarta jest droga dla handlu i coraz wyższej zamożności. Nieprzyjaciół Boga należy zniszczyć albo sobie podporządkować¹¹. Podporządkowywanie podbitych ludów rozwija się od momentu utrwalenia politycznej dominacji arabskiej na określonym terytorium.

Cesarstwo bizantyjskie powstało jako Cesarstwo wschodniorzymskie ze stolicą w Bizancjum (330), zwanym Konstantynopolem lub Nowym Rzymem (Nea Roma). Już od samego początku wywiązała się walka z Persją o prymat nad znanym wówczas światem¹².

Cesarze bizantyjscy przejęli od Persów wzór złotej korony, symbolizującej boga-Słońce (od VII wieku). Persowie uważali, że bóg-Słońce koronuje ich władcę; Słońce i Księżyc, widoczne na obrazach władców, były symbolami panowania króla perskiego nad światem. Bizantyjczycy, u których początkowo armia wynosiła cesarza do władzy, rolę taką przypisali później samemu Chrystusowi. Cesarz bizantyjski, podobnie jak król perski, miał prawo do symbolu Słońca i Księżycy, co oznaczało jego prawo do panowania nad światem¹³. Cesarza określano, idąc śladem zorientalizowanych władców hellenistycznych, mianem władcy-zbawiciela (*basileus soter*) i naśladowcy Boga (*mimetes theou*). Symbolem panowania nad światem był też cesarski orzeł, przejęty z symboliki rzymskiej (orzeł był atrybutem Jowisza)¹⁴.

W odróżnieniu od cesarzy bizantyjskich Karol Wielki uznawał siebie za rządzącego tylko Imperium Rzymskim, a nie wszystkimi Rzymianami (a więc również wschodnimi *romaioi*); tym bardziej zaś

„Człowiek walczy dla łupu; człowiek walczy dla chwały; człowiek walczy, aby pokazać wyższość swojego męstwa; kim jest ten, który walczy na drodze Boga? Ten, który walczy, aby wychwalano słowo Boga, jest na drodze Boga” (M. Gauderoy-Demombynes, *Narodziny islamu*, s. 405).

¹² H.-W. Haussig, *Historia kultury bizantyjskiej*, tłum. T. Zabłudowski, Warszawa 1980, s. 39.

¹³ Tamże, s. 193.

¹⁴ Tamże, s. 205.

Karol Wielki nie uzurpował sobie prawa do rządzenia światem¹⁵. Sytuacja uległa zmianie, gdy Otton II ożenił się z księżniczką bizantyjską, Teofano. Przejęto wówczas bizantyjską symbolikę władzy, a wraz z nią także aspiracje do panowania nad światem. Fryderyk Barbarossa w jednym ze swych postanowień oświadczał, że dzierży rządy nad światem z boskiego zrządzenia¹⁶. W odróżnieniu jednak od cesarza bizantyjskiego, który pełnił na równi funkcje świeckie (polityczne) i duchowne (cezaropapizm), cesarz zachodni był tylko władcą świeckim, ponieważ władza duchowna pozostawała w rękach papieża. Słynna walka cesarstwa z papieżem w średnio-wieczu płynęła z chęci zdobycia przez cesarzy takiej władzy, jaką posiadał cesarz bizantyjski.

Państwo Bułgarów również miało swojego cesarza, który uznawał się nie tylko za chrześcijańskiego władcę wszystkich Słowian, ale również pragnął zastąpić cesarza bizantyjskiego. Cesarze bizantyjscy traktowali jednak innych cesarzy jako podległych sobie synów, uznając niekiedy za braci tylko kalifów arabskich (wcześniej tak traktowali królów perskich)¹⁷.

W początkach drugiego tysiąclecia zaczyna niepomiernie wzrastać potęga Mongołów. Ich władcy również mają aspiracje globalistyczne. Jakże charakterystyczna jest treść pieczęci jednego z chanów (Gujuka, XIII wiek): „Mocą Wiecznego Nieba. Rozkaz panującego nad światem władcy wielkiego państwa mongolskiego. Kiedy dotrze do ludzi poddanych i ludzi nie poddanych, niechaj go słuchają i boją się”¹⁸. W tekście tym warto wyeksponować trzy momenty: moc władcy nie pochodzi ani od ludzi, ani od niego samego (nie jest on tyranem, samozwańcem), ale pochodzi od bogów („Mocą Wiecznego Nieba”); władza panującego rozciąga się nie tylko nad jego własnymi poddanymi, ale nad wszystkimi ludźmi, czyli nad całą ludzkością („kiedy dotrze do ludzi poddanych i nie poddanych”);

Formuła królewska Karola Wielkiego brzmiała: „Carolus Magnus Pacificus Imperator, Romanorum Gubernans Imperium” (tamże, s. 210).

” „Quia divina providente dementia urbis et orbis gubernacula tenemus” (tamże, s. 211).

” Tamże, s. 210-212.

” S. Kałużński, *Dawni Mongołowie*, Warszawa 1983, s. 211.

a wreszcie stosunek ludzi do władcy opierać się musi na bezgranicznym posłuszeństwie („niechaj go słuchają i boją się”). Ani względy militarne, ani ekonomiczne, ani nawet polityczne nie mogły wystarczająco uzasadnić tak niesłychanego roszczenia do panowania nad światem. Takim powodem mogła być tylko religia, ponieważ religia posługuje się kategoriami, w ramach których Ziemia (świat) jest tylko jednym z elementów układu kosmicznego. Z tego tytułu wielkość Ziemi (nawet w ramach obrazu świata) nie odgrywa specjalnej roli, ponieważ - czy większa, czy mniejsza - i tak pozostaje we władaniu bogów. Jeśli zaś władca uznany zostaje za wybrańca bogów, to jemu przypada w udziale panowanie nad światem. Faraonowie w Egipcie, władcy Asyrii i Babilonii, królowie perscy przypisywali sobie boskie prawo panowania nad ziemią i ludźmi, to właśnie sankcjonowało nie tylko ich władzę we własnym państwie, ale również było powodem ekspansjonizmu. Z tym wiązało się charakterystyczne odwrócenie toku myślenia: to, co napadnięci odbierali jako gwałt i przemoc, boski władca uznawał za należne mu prawo, więcej nawet - za obowiązek odzyskania tego, co jest jego własnością. On nie napadał, on odzyskiwał! Z punktu widzenia boskiego władcy poszerzanie granic imperium nie było napaścią, ale przywracaniem stanu posiadania, choćby określone tereny nigdy wcześniej doń (lub danego państwa) nie należały. Ten stan posiadania miał wynikać z praw religijnych: religia panująca nad światem ma mieć swój odpowiednik polityczny - władca panujący nad światem. Wyrazistym przykładem takiego usankcjonowania imperializmu jest historiozoficzne podniesienie Moskwy do rangi Trzeciego Rzymu, po którym nowego Rzymu nie będzie, a Moskwa definitywnie zapanuje na światem¹⁹.

¹⁹ Po upadku Konstantynopola najpierw metropolita Moskwy Zozimus, a później mnich z Pskowa Filoteusz ukazali carom religijno-polityczną wizję Moskwy jako Trzeciego Rzymu, który ma panować nad całym światem. Zob. M. Reeves, W. Gould, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, Oxford 1987.

Również dążenie Izraelitów, w ramach niektórych nurtów, do panowania nad światem ma oparcie religijne: są narodem wybranym, uprzywilejowanym, pozostałe narody (*goim*), mają im służyć²⁰.

Obok jednak religijnych powodów ekspansjonizmu lub imperializmu pojawia się w czasach nowożytnych i współczesnych nowy czynnik. Jest nim ideologia. Ideologia jest tworem Rewolucji Francuskiej (Destutt de Tracy), która wstrząsnęła podstawami świata zachodniego i stała się modelem dla kolejnych rewolucji już na całym świecie. Jej „ideały” patronują, po zdobyciu władzy przez rewolucjonistów, przemianom „demokratycznym”, zwanym „rewolucją parlamentarną”.

Ideologia jest owocem splotu przeróżnych czynników. Kształtuje się w opozycji do religii, a zwłaszcza do chrześcijaństwa. Stąd ideologia programowo jest antychrześcijańska albo antyreligijna, natomiast sama zawłaszcza pewne cechy religii. Ideologia jest nie tylko programem politycznym czy społecznym, ale ma wymiar cywilizacyjny. Oznacza to, że zakres jej działań obejmuje całe życie prywatne, rodzinne, społeczne, ekonomiczne i polityczne. Tak rozumiana ideologia staje się fundamentalizmem *à rebours*: jak w cywilizacji arabskiej lub żydowskiej wszystko jest religijne, tak w społecznościach zdominowanych przez jakąś ideologię wszystko jest polityczne (czyli właśnie ideologiczne). Najbardziej wyrazistym elementem ideologizacji życia społecznego jest przepotężna sekularyzacja, a więc skrupulatna eliminacja religii z każdej sfery życia publicznego. Ideologia stanowi ramy dla budowania światowej cywilizacji antychrześcijańskiej. Jej głównym nurtem jest socjalizm. Ma on wiele twarzy, nawet takie, które wzajemnie się zwalczają. Socjalizm komunistyczny na Wschodzie, narodowy socjalizm w Niemczech i socjalizm liberalistyczny na Zachodzie.

Podczas II kongresu Międzynarodówki Komunistycznej (19 lipca - 17 sierpnia 1920 r.) przyjęto manifest zredagowany przez Leona Trockiego (podpisany również przez Lenina, Zinowiewa i Bucharina). Znajdują się tam sformułowania, które uwidoczniają docelowe plany rewolucji bolszewickiej: „Międzynarodówka Komunistyczna oświad-

Zob. F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, t. I-III, Londyn 1974.

cza, że problem Rosji Sowieckiej jest jej sprawą. Międzynarodowy proletariats nie schowa mieczy do pochew do czasu, kiedy Rosja Sowiecka nie stanie się ogniwem łączącym nas z sowiecką federacją republik całego świata"²¹. A zatem docelowo komunistom chodziło o utworzenie Światowej Republiki Sowieckiej, sama Rosja była natomiast dogodnym, bo wówczas najłatwiejszym do opanowania, państwem, od którego miał się rozpocząć marsz ku władzy nad światem. Wstępem do tego światowego imperium miały być Stany Zjednoczone Europy .

Tragicznym epizodem w dziejach dwudziestowiecznej Europy był narodowy socjalizm w wydaniu niemieckim. Oparty na apoteozie jeden rasy - germańskiej, pojętej jako rasa nadludzi, której jedne narody mają służyć, inne mają być w ogóle eksterminowane (sukcesywnie: Żydzi, Słowianie, Cyganie). Rasa germańska, jako rasa panów, miała zdobyć należną sobie władzę nad światem. Albert Speer, naczelny architekt Trzeciej Rzeszy, wspomina: „Pewnego dnia, na początku lata 1939 roku, [Hitler] wskazał na orła Rzeszy, trzymającego w szponach insygnia władzy, który miał wznosić się nad kopułą budowlana wysokości 290 metrów: «To tutaj zostanie zmienione. Tutaj orzeł nie powinien już stać nad swastyką, będzie panował nad kulą ziemską! Ukoronowaniem tej największej budowli świata musi być orzeł nad kulą ziemską»"²². Te aspiracje Hitlera potwierdza Goebels, który w swoim dzienniku pod datą 8 maja 1943 r. pisał: „Führer daje wyraz swej niewzruszonej pewności, że Rzesza opanuje kiedyś całą Europę. Będziemy musieli w tym celu stoczyć jeszcze bardzo wiele walk, ale doprowadzą one niewątpliwie do najwspanialszych sukcesów. Od tego momentu wytyczona jest praktycznie droga do zdobycia panowania nad światem. Kto posiada Europę, ten zdobędzie przewodnictwo nad światem”²³.

Upadł narodowy socjalizm, załamał się też socjalizm w wydaniu sowiecko-komunistycznym, ale nie skończył się socjalizm liberali-

²¹ D. Wolkogonow, *Trocki*, tłum. S. Głąbiński, Warszawa 1996, s. 219-220.

²² Artykuł napisany dla „Prawdy” nosił także znamieny tytuł: „O aktualności hasła Stanów Zjednoczonych Europy” - zob. tamże, s. 227.

²³ A. Speer, *Wspomnienia*, tłum. zbiór., Warszawa 1973, s. 224.

²⁴ Tamże, s. 226 n.

styczny. Socjaldemokraci w Europie i demokraci w Stanach Zjednoczonych Ameryki mają istotny wpływ na kierunek prowadzonej polityki, kształtując również zachodnią cywilizację. Aby wprowadzić masy w błąd, zastosowano w Ameryce dość przebiegłe metody. Mówił o tym w 1948 r. Norman Thomas: „Naród amerykański nigdy nie przyjmie świadomie socjalizmu, ale pod nazwą liberalizmu przyjmie każdy fragment programu socjalistycznego, aż pewnego dnia Ameryka stanie się narodem socjalistycznym, nie zdając sobie sprawy, jak to się stało”²⁵. Elity globalistyczne realizują plan syntetyzowania zachodniego kapitalizmu ze wschodnim komunizmem. Za eksperymentalny model służy Hongkong, który przeszedł w ręce komunistów zachowując jednak kapitalistyczny status ekonomiczny²⁶. W Ameryce Północnej następuje proces nacjonalizacji wielu sektorów życia gospodarczego, natomiast ośrodki naukowe od wielu dziesiątków lat przeniknięte są wpływami lewicowych profesorów²⁷.

Skąd bierze się „światowy rozmach” ideologii? W przypadku religii związane to było z perspektywą teologiczno-kosmiczną, która w ramach religii jest zrozumiała, albowiem religia wykracza „ponad” Ziemię. Nie ma jednak transcendentnego Boga ideologii. Co w takim razie umożliwia, a ponadto sankcjonuje działania ogólnoswiatowe?

Możliwości działań w skali światowej płyną z rozwoju techniki, upłynięcie Ziemi, lot samolotem, komunikacja medialna - opasują Ziemię coraz szczelniej. Tym samym umożliwiają myślenie, projektowanie, a następnie działanie w skali globalnej. I właśnie ideologia rodzi się na gruncie nowożytnego obrazu świata, połączonego z rozwojem nowożytnej techniki o wymiarze globalnym. To opanowywanie Ziemi i społeczności ludzkich Ziemię zamieszkujących jest oczywiście pewnym procesem - nie dokonuje się od razu, ale sukcesywnie. Rozwój techniki zdecydowanie wpłynął na przyspieszenie tego procesu.

Powstaje szereg kwestii: z jakiej racji? kto? komu daje władzę, żeby on właśnie panował nad Ziemią? Problem ten w cywilizacjach

D. L. Cuddy, *The Road to Socialism and the New World Order*, Highland City, Florida 1998, s. i.

²⁵ Tamże, s. ii.

²⁷ Tamże, s. 5.

sakralnych był rozwiązywany przez domniemane wybraństwo lub emanacjonizm (władca jest pośrednikiem między Bogiem i ludźmi). A jak jest w dzisiejszym zsekularyzowanym świecie? Dziś funkcję sankcjonowania władzy posiada *demos* - lud. *Demos* jest tym nowym bogiem, który daje władzę.

Jaki lud może dać władzę globalną? Gdy w starożytnej Grecji, w Attyce prawa obywatelskie miało około czterdziestu tysięcy osób, głosowanie (a raczej losowanie) było stosunkowo łatwe do przeprowadzenia, jeśli natomiast „lud” liczy kilka miliardów, to bez wysoko rozwiniętej elektroniki głosowanie jest niemożliwe. Tylko elektronika może połączyć ludzkość w skali globalnej. Nie ma innej fizycznej ani technicznej możliwości zorganizowania milionów czy wręcz miliardów ludzi tak, aby zachowana została procedura wyborcza nosząca przynajmniej znamiona demokracji. Dlatego przyszłość globalizmu zależy od rozwoju elektroniki, która za pomocą komputerów połączonych ogólnosiwiatową siecią Internetu pozwoli na wyrażanie „woli ludu”.

Elektroniczny głos oddany będzie na kandydata wirtualnego. Jak bowiem nie można głosować w tak wielkiej skali bez pośrednictwa Internetu, tak też nie można poznać kandydatów inaczej niż poprzez media, wśród których najszybciej i najszerzej dostępnym jest właśnie Internet. Elektroniczny elektorat będzie sankcjonował władzę elektronicznych kandydatów. Kto nie bierze udziału w „wyborach”, ten rezygnuje z wpływu na wynik wyborczy. A wynik jest „legalny”.

Obowiązkowe szkolenie młodzieży w obsłudze komputera, w tym Internetu, ma na celu coraz szersze łączenie społeczeństwa w jedną światową społeczność przyszłości. Eksperymentalne głosowania internetowe przeprowadza UNICEF w Kanadzie. Młodzi ludzie w wieku od sześciu do siedemnastu lat przekazują drogą internetową swoje zdanie na temat najważniejszych praw młodzieży (*Rights of Youth*); to z kolei służyć będzie za podstawę legalizacji takich praw jako demokratycznie zaproponowanych (wola ludu-młodzieży). Prawa takie przypuszczalnie naruszają podstawowe prawa rodziców do wychowywania własnych dzieci. Legalną furtkę do sukcesywnego pozbawiania rodziców ich praw rodzicielskich otwiera art. 14 traktatu ONZ, w którym stwierdza się, że młodzież ma

„prawo wolności myśli, sumienia i religii”; następnie art. 17, który stwierdza, że młodzież może otrzymywać jakiegokolwiek informacje oraz że ma prawo do odpoczynku wedle własnego zdania (art. 31). Rodzice nie będą więc mogli wychowywać myśli, sumienia i wiary swoich dzieci, ponieważ to zostało uznane za prywatną sprawę młodych ludzi. Wniosie brzmiące artykuły umożliwiają demoralizowanie dzieci i młodzieży, a rodziców czynią bezbronniymi²⁸. Co więcej, poszerzenie praw dzieci i młodzieży uzbraja młode pokolenie w prawo do denuncjonowania własnych rodziców. Młodzi ludzie otrzymają prawa, które dodatkowo potwierdzą swoją wolą, nie zdając sobie sprawy ze skali zagrożenia i ostatecznych konsekwencji, jakie wynikają z demoralizacji czy uwikłania w sektę. Łatwy dostęp do Internetu powoduje, że rodzice nie są w stanie zapanować nad tym, z czym styka się ich dziecko, jakiej podlega manipulacji i jakim ulegnie moralnym zwyrodnieniom. Internet jako medium przepływu niekontrolowanych informacji i obrazów jest poza jakąkolwiek odpowiedzialnością, natomiast jako droga do wyrażania „woli ludu” czyni społeczeństwo wyborców pozbawionym ludzkiego oblicza.

A przecież ktoś rzeczywiście rządzi i ktoś rzeczywiście jest rządzony (wykorzystywany, sterowany, opodatkowany). Jednakże narwarstwione obrazy (*images*) pozornej (wirtualnej) rzeczywistości zasłaniają prawdziwą rzeczywistość w skali globalnej w stopniu praktycznie niemożliwym do rozkodowania dla masowego odbiorcy i wyborcy. Globalny *demos* - hołubiony przez polityków, dziennikarzy i finansistów - okazuje się najsłabszym, najbardziej bezbronny i najbardziej zmanipulowanym ze wszystkich bogów. Po prostu - bałwan.

K. Toth, *UNICEF's Latest Ploy*, „Catholic Insight” 1999, 9 November, s. 11. Warto przypomnieć, że UNICEF powstał w 1947 r., aby pomóc dzieciom - ofiarom wojny. W ostatnich latach organizacja ta tak mocno włączyła się do działań przeciwko rodzinie i dzieciom, że spotkała się z oficjalną krytyką ze strony Watykanu. W 1990 r. podczas spotkania zarządu UNICEF-u w Nowym Jorku przedstawiciele niektórych państw europejskich żądali, aby UNICEF był propagatorem aborcji w krajach, w których prawo na aborcję nie zezwala.

Nie znamy dokładnie grup interesów, które na różne sposoby przecinają w poprzek granice państw, tworząc dla siebie przeobrzymie fortuny. Nie wiemy, jakie mają przełożenia na sfery władzy, mediów, przedsiębiorców, prawników. Jakoś cicho o tym, ile zarabia np. Rothschild, jakie płaci podatki, jakie filie banków mu podlegają i czy czasem nie są głównymi udziałowcami w najpoczytniejszej prasie, radiu i telewizji, które z kolei pod pozorem pluralizmu (mediów) lansują tego właśnie kandydata na prezydenta i tę samą partię do parlamentu. A ten kandydat i ta partia ma swoje międzynarodowe powiązania, realizujące cele ponadpaństwowe (np. międzynarodówka socjalistyczna).

Globalizm w sposób nieomal nieskończony oddala wpływ jednostki na władzę, tworząc równocześnie niezwykle sugestywną iluzję współdziałania we władzy. Globalizm sprzyja tworzeniu się światowej oligarchii, która w coraz większym stopniu uniezależnia się od państw, narodów i prawa; raczej podporządkowuje sobie państwa, rozbija narody i dyktuje prawo. Poprzez wpływ na media i edukację globaliści zniewalają ludzi od wewnątrz, odbierając na dużą skalę umiejętność obiektywnego myślenia i międzyludzkiej komunikacji. W porównaniu z dawnymi imperiami i uzurpatorami władzy nad światem globalizm jawi się jako pierwsze imperium, które nie tylko formalnie czy tytułarnie, ale realnie posiadać będzie władzę nad światem, nad narodami i nad świadomością poszczególnych ludzi. Dopiero globalizm da to, do czego tak tęskni zwyrodniała władza: rząd dusz.

Globalizm leży na antypodach personalizmu i cywilizacji łacińskiej, do których - broniąc się - musimy wracać. Zadanie to jest jednak niewyobrażalnie trudne. Globaliści opanowują na coraz większą skalę ośrodki wpływu gospodarczego, medialnego, edukacyjnego w poprzek państw, ponad narodami, sami stają się przezroczyści, niewidzialni. Trzeba jednak ogarniać skalę zagrożeń i rozumieć mechanizmy działania, broniąc się oddolnie, jak tylko jest to możliwe. Globalizm to ultratotalitaryzm ukryty za fasadą demokracji pozbawionej zasad moralnych i opacznie pojętych praw człowieka.

Stanisław Kowalczyk

Komunizm a globalizm

Charakteryzując pojęcie komunizmu (łac. *communio* - wspólnota), należy wyróżnić dwa podstawowe jego znaczenia: szerokie i węższe. Komunizm rozumiany w sensie szerokim oznacza każdy ustrój społeczno-ekonomiczny, w którym środki produkcji stanowią wspólną własność obywateli, tzn. nie istnieje w nim własność prywatna. Idee bądź sympatie dla tak pojmowanego komunizmu były obecne w starożytnych Chinach, Persji, państwie Inków oraz w antycznej Grecji - w Sparcie. W okresie renesansu komunizm utopijny prezentowali: Thomas Morus (*Utopia*), Francis Bacon (*Nowa Atlantyda*) i Tommaso Campanella (*Miasto słońca*). W XIX wieku socjalizm utopijny głosili m.in.: Claude Henri Saint-Simon (1766-1825), François Ch. Fourier (1772-1837) i Robert Owen (1771-1858), którzy postulowali pokójowo-ewolucyjne przejście od kapitalizmu do komunizmu.

Aktualnie przedmiotem uwagi jest komunizm rozumiany w sensie węższym (właściwym), obejmujący teorie materializmu dialektycznego i materializmu historycznego sformułowane przez Karola Marksa (1818-1883) i Fryderyka Engelsa (1820-1895). Marksizm był różnorodnie interpretowany. Niektórzy komentatorzy i historycy idei widzieli w nim jedynie teoriopoznawczy i historyczny realizm, metodę analizy ludzkiej historii bądź pragmatyczną teorię przeobrażeń ekonomiczno-społecznych i politycznych¹. W tej interpretacji system Marksa to jedynie apologia socjalnej ewolucji, a więc redukuje się do sfery *praxis*, natomiast nie zawiera zasadniczo tez ontologicznych i aksjologicznych. Taka

¹ Do tej interpretacji skłaniał się G. Wetter, mając na uwadze zwłaszcza tzw. młodego Marksa. Por. *Die Umkehrung Hegels*, Köln 1964.

interpretacja jest jednak kontrowersyjną ponieważ lektura pism twórców marksizmu w sposób ewidentny potwierdza, że jest to globalno-uniwiersalny światopogląd o jednoznacznym profilu naturalistycznym. Marksizm jest filozoficzną interpretacją świata ludzkiego i pozaludzkiego, jego elementy składowe to materializm dialektyczny i materializm historyczny. Materializm dialektyczny implikuje monistyczno-materialistyczną interpretację całej rzeczywistości, nie wyłączając człowieka. Konsekwencją filozofii materializmu jest ateizm i redukcjonistyczna koncepcja człowieka. Materializm historyczny jest jednostronną interpretacją ludzkiej historii i życia społecznego w świetle założeń materialistycznej wizji świata. Marksistowski komunizm jest powiązany z globalizmem już z tej racji, że pretenduje do roli całościowej wizji rzeczywistości, interpretującej naturę człowieka i sens jego życia w kontekście ateistycznego naturalizmu. Dlatego niektórzy autorzy widzą w nim odmianę panteizmu - ze względu na absolutyzację roli proletariatu bądź rodzaj laickiej religii². Filozoficzno-swiatopoglądowy charakter marksistowskiego komunizmu zaakcentowali dwaj papieże: Pius XI i Jan Paweł II. Pius XI w encyklice *Divini Redemptoris* (19 III 1937) wyeksponował w marksizmie następujące elementy doktrynalne: materializm ewolucyjny (nr 9), deprecjonowanie podmiotowości człowieka i roli rodziny (nr 10), kolektywizm (nr 12). Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* (1 V 1991) zwrócił uwagę m.in. na fakt, że marksizm jest redukcjonistyczną antropologią (nr 13), ateizmem (nr 13-14, 24), apologia walki klasowej i przemocy (nr 14)³.

Drugim argumentem potwierdzającym ideologiczny związek komunizmu z narastającym obecnie trendem globalizmu jest fakt, iż oba nurty charakteryzuje antyindywidualizm i antypersonalizm. Integralnym elementem marksizmu jest filozoficzno-społeczny kolektywizm, tj. teorie socjoprioryzmu i socjocentryzmu. Marks przyjmował organistyczną interpretację życia społecznego, widząc w społeczności czynnik osobowotwórczy jednostkowego człowieka. Wskazuje na to definicja człowieka zawarta w *Tezach o Feuerbachu*: „Istota człowieka to nie abstrakcja

² Zob. S. Kowalczyk, „Religijność” w fenomenie ateizmu, „*Communio*” 1 (1981), nr 4, s. 84 nn.

³ Tenże, *Marksizm w rozważaniach encykliki Centesimus annus Jana Pawła II*, w: *Zrefleksji nad człowiekiem*, Lublin 1995, s. 165-175.

tkwiąca w poszczególnej jednostce. Jest ona w swej rzeczywistości całokształtem stosunków społecznych⁴. W takiej interpretacji realna istota człowieka jest wytworem oraz ekspresją stosunków społecznych. Społeczeństwo dla Marksa nie jest zbiorem indywidualnych ludzi mających ze swej natury status podmiotowo-osobowy. Jednostki ludzkie nie istnieją przed społecznością, dlatego społeczeństwo nie składa się ani nie powstaje z jednostkowych ludzi. Człowiek pojawia się dopiero w ramach społeczności. Taką interpretację genezy człowieczeństwa wyrażnie sugeruje młodzieńcze dzieło Marksa *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*: „Jak samo społeczeństwo produkuje człowieka jako człowieka, tak i człowiek produkuje społeczeństwo. [...] Ludzka istota przyrody istnieje dopiero dla człowieka społecznego⁵. Przed i poza życiem społecznym można więc mówić wyłącznie o biologiczno-witalnym życiu człowieka. Proces hominizacji jest wynikiem procesu socjalizacji, gdyż to „społeczeństwo produkuje człowieka jako człowieka”. Jest to niewątpliwie kolektywistyczne rozumienie genezy i natury ludzkiej osoby, co podważa jej indywidualną niepowtarzalną specyfikę. Marks, uzasadniając prymat społeczności przed jednostką, odwołał się do faktów z zakresu psychologii, pedagogiki i socjologii. Twierdził mianowicie, że wszystko, co stanowi o naturze człowieka, zawdzięcza on społeczeństwu: samoświadomość, język, umiejętność pracy manualnej i umysłowej, narzędzia, a nawet organy poznawcze. Indywidualna świadomość człowieka to tylko odzwierciedlenie świadomości społeczno-wspólnotowej⁶.

Logiczną konsekwencją priorytetu społeczności przed jednostką jest socjocentryzm, tj. uznanie dominującej roli społeczeństwa w relacji: jednostka-kolektyw. Filozofia klasyczna za Arystotelesem stwierdza, że człowiek jest istotą społeczną. Marksizm głosi coś innego: społeczność jest istotą człowieka. Człowiek indywidualny, pomimo swej rozumności i specyfiki, jest ontologicznie jedynie ekspresją społecznego kolektywu. Uznanie prymatu społeczności przed jednostką, charakterystyczne dla

⁴ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. III, Warszawa 1961, s. 7.

⁵ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1960, s. 579.

⁶ Tamże, s. 580.

Marksa, rzutowało na negatywną ocenę teorii praw człowieka. Sądził on, że są to prawa „człowieka egoistycznego, człowieka oderwanego od siebie samego i od wspólnoty”⁷. Prawo do własności prywatnej zostało zinterpretowane jako „prawo egoizmu”, a prawo do równości jako uprawnienie człowieka pojmowanego jako „zamknięta monada”. Antropologia marksistowska jest apoteozą kolektywizmu i opozycją personalizmu. Nic więc dziwnego, że twórcy tego nurtu zapowiadali utworzenie „nowego człowieka”, człowieka uniwersalnego, całkowicie podporządkowanego kolektywowi. W miejsce indywidualnych osób miałyby powstać jakiś człowiek społeczno-globalny.

Ideologia marksistowskiego komunizmu jest ekonomizmem, ponieważ materializm dialektyczny i materializm historyczny uznają bezwzględny prymat materii przed refleksyjną myślą, materialnej bazy ekonomicznej przed ideologiczną nadbudową. Baza materialna to model gospodarczo-społeczny państwa, nadbudowa ideologiczna to wszelkie wytwory ludzkiego umysłu: nauka, filozofia, sztuka, etyka, literatura, religia. Materializm historyczny jest równoznaczny z uznaniem determinizmu historyczno-społecznego. Taki wniosek potwierdził Fryderyk Engels głosząc, że „produkcja duchowa przeobraża się wraz z materialną”⁸. Konsekwencją materializmu historycznego jest relatywizm aksjologiczny marksizmu: poznawczy, etyczny, ideowy, religijny. Jest to relatywizacja całej kultury duchowej człowieka, a więc zakwestionowanie obiektywno-universalnego charakteru poznania naukowego i refleksji filozoficznej. Celem nauki i filozofii jest nie tyle rozpoznanie obiektywnej prawdy, co przede wszystkim służyć dobru społecznej rewolucji. Dlatego współcześni marksiści postulowali instrumentalną funkcję filozofii wobec komunistycznej partii⁹. Logiczną konsekwencją materializmu historycznego marksizmu jest etyczny relatywizm¹⁰. Kodeks uniwersalnej etyki normatywnej został zinterpretowany jako mistyfikacja, osłaniająca interesy ludzi bogatych, posiadaczy dużej własności prywat-

⁷ K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, 1.1, s. 440.

⁸ K. Marks, F. Engels, *Manifest Komunistyczny*, Warszawa 1983, s. 85. Por. tamże, s. 67-81.

⁹ Por. A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965, s. 219-226.

¹⁰ S. Kowalczyk, *Geneza i profil etyki marksistowskiej*, w: *Duchowość bezdroży*, red. J. Misiurek, Lublin 1995, s. 137-146.

nej. Skoro każda moralność ma charakter klasowy, to nie istnieją trwałe i absolutne normy moralne. W miejsce etyki klasycznej marksizm upowszechnił nową etykę, której naczelnym zadaniem jest realizacja ideałów komunistycznych". Marksistowski ekonomizm sprzyja teorii globalizmu, ponieważ całe bogactwo umysłowo-duchowej kultury człowieka sprowadza do źródeł materialno-gospodarczych. Skoro cała rzeczywistość ma być jednorodna, tj. ostatecznie materialna, to możliwe jest „wyprodukowanie” - mówiąc językiem Marksa - nowej generacji ludzi, pozbawionych indywidualnego oblicza.

W ideologii marksistowskiej zawarty jest postulat amorficznego społeczeństwa przyszłości, w którym z czasem ulegnie zanikowi zróżnicowanie związane z istnieniem rodzin, klas społecznych i narodów. Wypowiedzi Marksa i Engelsa na temat małżeństwa i rodziny, zawarte choćby w *Manifeście Komunistycznym*, są bardzo ambiwalentne¹². Dotychczasowy model rodziny uznali za zdezaktualizowany i zarazem szkodliwy, ponieważ ma być on jedną z konsekwencji alienacji człowieka związanej z istnieniem własności prywatnej. Nowego modelu rodziny jednak nie zaproponowali. Bardziej jednoznacznie negatywny był stosunek autorów *Manifestu Komunistycznego* do kategorii narodu, co potwierdzają słowa: „Robotnicy nie mają ojczyzny. Nie można im odebrać czegoś, czego nie mają. Wobec tego proletariat [...] musi przede wszystkim zdobyć sobie władzę polityczną, wznieść się do stanowiska klasy narodowej, ukonstytuować się jako naród”¹³. Skoro marksistowski komunizm jest filozoficznym materializmem i ekonomizmem, to nie mógł uznać autonomii wartości moralno-rodzinnych i etniczno-ideowych. Ideologia marksistowska wszelkie wartości wywodzi z wartości materialnych, uznając za pierwotne i najważniejsze źródło alienacji człowieka własność prywatną środków produkcji. Nawet rodzinne gospodarstwo rolnicze zostało ocenione pejoratywnie, dlatego za jedyną formę faktycznej dezalienacji twórcy marksizmu uznali wspólnotę posiadania. Teoretycznie było to uspołecznienie wszelkiej własności, faktycznie zaś jej upaństwowienie, czyli całkowite uzależnienie wszystkich

¹² M. Fritzhand, *W kręgu etyki marksistowskiej*, Warszawa 1966, s. 133.

¹³ K. Marks, F. Engels, *Manifest Komunistyczny*, s. 82-83.

¹⁴ Tamże, s. 84.

ludzi od państwa i rządzących nim elit partyjno-politycznych. Tak skrajnie negatywna ocena własności prywatnej, płynąca z założenia, że jej nieuniknioną konsekwencją jest nierówność ekonomiczno-społeczna, a następnie wyzysk jednej klasy społecznej - proletariatu - przez klasę bogatych posiadaczy własności. Dzieje ludzkości zostały sprowadzone do dziejów walki klasowej, dlatego dotychczasowe ustroje państwa zostały zinterpretowane jako forma dominacji jednej klasy nad innymi¹⁴. Klasowa geneza państwa jest powodem jego klasowego charakteru. Współtwórcy marksizmu dotychczasową wielość narodów pragnęli przekształcić w jeden „naród”, identyfikowany z proletariatem. Niektórzy współcześni marksiści usiłowali dowartościować kategorię narodu w ideologii komunistycznej, ale i oni faktycznie utożsamiali naród z klasą społeczną proletariuszy¹⁵. Zniesienie własności prywatnej, sądzili Marks i Engels, doprowadzi do zaniku klas społecznych. Nie będzie wyzysku, a więc nie będzie również wyzyskujących i wyzyskiwanych. Powstanie amorficznego społeczeństwa przyszłości było główną utopią komunizmu. Ludzkość bez klas społecznych i narodów, bez własności prywatnej, bez normatywnej etyki i religii - to wspólny ideał marksizmu i współczesnego globalizmu. W zakończeniu *Manifestu Komunistycznego* znajduje się znamienny apel: „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!”¹⁶. Komunizm w swej istocie jest socjalistycznym internacjonalizmem, czyli kosmopolityzmem.

Ambiwalentny jest stosunek marksizmu do instytucji państwa. Z jednej strony dostrzega jego potrzebę w celu ochrony interesów społeczeństwa, ale z drugiej zapowiada jego zanik. Powodem tej dwuznaczności w ocenie roli państwa było założenie, że dotychczasowe ustroje polityczno-państwowe były w gruncie rzeczy usankcjonowaniem dominacji jednej klasy społecznej nad innymi. O alienacyjnej funkcji państwa mówili Fryderyk Engels¹⁷ i Włodzimierz Lenin (1870-1924). Ten drugi w broszurze *O państwie* pisał: „Państwo sprowadza się do takiego

¹⁴ Tamże, s. 60.

¹⁵ Por. J. Wiatr, *Naród i państwo*, Warszawa 1973; K. Patrul, S. Kowalczyk, *Pojęcie narodu w interpretacji polskich marksistów*, „Studia Paradyskie” 2(1987), s. 253-272.

¹⁶ *Manifest Komunistyczny*, s. 104.

¹⁷ F. Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1949, s. 377.

właśnie wyodrębnionego z ludzkiego społeczeństwa aparatu rządzenia. Gdy zjawia się taka określona grupa ludzi, której jedynym zajęciem jest rządzenie i do której rządzenia potrzebny jest specjalny aparat przymusu, zmuszania siłą ludzi do uległości - więzienia, specjalne oddziały ludzi, wojsko itd. - wtedy zjawia się państwo"¹⁸. W tej interpretacji państwo jest formą eksploatacji ogółu ludzi przez klasę rządzącą. Skoro zaś marksizm historię ludzkości redukował do historii konfliktów klasowych, to jego ocena roli państwa była z konieczności negatywna. Twórcy tego nurtu sądzili, że struktura społeczności państwowej i jej ustroj to elementy drugorzędne i wtórne w stosunku do pełnionej faktycznie funkcji. A ta zarówno w monarchii, jak i w demokracji liberalno-parlamentarnej jest represyjna wobec klas wyzyskiwanych. Marks początkowo pozytywnie oceniał ustroj liberalnej demokracji¹⁹, później jednak dezawuował parlamentarną demokrację jako kamuflaż wyzysku klasowego²⁰. W podobnym duchu wypowiadał się Lenin, określając zachodnie państwa liberalno-demokratyczne jako „demokracizm dla mniejszości, tylko dla klas posiadających, tylko dla bogaczy”²¹.

Ideologia marksistowska oparta była na przekonaniu, że wszystkie dotychczasowe ustroje polityczno-państwowe były różnorodną formą eksploatacji klas niższych (niewolników, chłopów, robotników) przez klasę panującą. Celem komunizmu była likwidacja tego stanu poprzez zniesienie własności prywatnej, co miało doprowadzić do zaniku klas społecznych i ostatecznie zaniku państwa aprobującego strukturę klasową. Engels uznał państwo za fenomen historyczno-czasowy, dlatego zapowiadał jego stopniowe „obumieranie”. „Klasy zginą tak samo bezpowrotnie - pisał - jak poprzednio powstały. Wraz z nimi nieuchronnie zginie państwo. Społeczeństwo, które zreorganizuje produkcję na podstawie wolnego i równego zrzeszenia producentów, przeniesie całą maszynę państwową tam, gdzie odtąd będzie jej miejsce: do muzeum

W. Lenin, *O państwie*, w: Marks, Engels, Lenin, *O polityce*, Warszawa 1972, s. 248.

¹⁸ K. Marks, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, 1.1, s. 279.

¹⁹ K. Marks, *Krytyka programu Gotajskiego*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, t. II, s. 23-24.

²⁰ W. Lenin, *Państwo a rewolucja*, Warszawa 1980, s. 117.

starożytności, obok kołowrotka i topora brązowego" . Tezę o obumieraniu państwa teoretycznie podtrzymał Lenin, również po Rewolucji Październikowej w 1917 r. Odróżnił on jednak dwojaki koniec państwa: ustroje burżuazyjne mają zniknąć gwałtownie w wyniku zapowiadanej światowej rewolucji, natomiast państwo socjalistyczne będzie zanikać stopniowo. Nie da się nawet określić czasowego terminu jego zniknięcia²³. Będzie ono potrzebne dopóty, dopóki będą istnieć państwa niesocjalistyczne. Wraz ze zniknięciem struktur państwowych przestanie istnieć system demokratyczno-parlamentarny, który jest oparty na dominacji większości nad mniejszością²⁴. Zamiast parlamentu będą istnieć instytucje przedstawicielskie, będzie to równoznaczne ze zniesieniem różnicy między władzą ustawodawczą a władzą wykonawczą²⁵. Tak więc komunistyczne społeczeństwo przyszłości ma być bezklasowe i obywać się bez państwa. Pozostaną w nim jedynie funkcje administracyjne, zanikną natomiast funkcje polityczne. Taka była teoretyczna interpretacja instytucji państwa twórców marksizmu, faktyczna zmiana postaw jego kontynuatorów nastąpiła po zdobyciu władzy w Rosji sowieckiej. Włodzimierz Lenin i Józef Stalin praktycznie uznawali już niezbędność państwa, które identyfikowali z klasą robotniczą kierowaną przez partię komunistyczną. W ich zamyśle ZSRR miał stać się zaczątkiem ogólnoswiatowego mocarstwa realizującego idee komunizmu. Teoretycznie marksizm zapowiadał przekształcenie państwa w społeczność bezpaństwową i samorządną pracowników oraz producentów, praktycznie organizował wszechświatowe imperium komunistyczno-totalitarne. Plan utworzenia takiego mocarstwa dwukrotnie uniemożliwiła Polska: w 1920 r. przez zwycięską bitwę pod Warszawą, a w 1989 r. zapoczątkowując pokojowy demontaż bloku komunistyczno-totalitarnego we Wschodniej Europie. Polacy, wierni wartościom moralno-narodowym, uniemożliwili w ten sposób realizację idei lewicowo-komunistycznego globalizmu.

F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, t. II, s. 306.

²³ W. Lenin, *Państwo a rewolucja*, s. 22 nn.

²⁴ Tamże, s. 110.

²⁵ W. Lenin, *Rewolucja socjalistyczna a prawo narodów do samookreślenia*, w: Marks, Engels, Lenin, *O polityce*, s. 301 nn. Por. A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, s. 171.

Marksistowska teoria materializmu historycznego zawiera trzy podstawowe idee: nieustannej walki klasowej, rewolucji społeczno-politycznej o wymiarze światowym i dyktatury proletariatu. Marks jednoznacznie stwierdził, że „walka klas prowadzi nieuchronnie do dyktatury proletariatu”, choć zarazem zastrzegł, że „owa dyktatura jest [...] tylko przejściem do zniesienia wszelkich klas i do społeczeństwa bezklasowego”²⁶. Walka klasowa jest nie tylko dopuszczalna, ale jest obowiązkiem wszystkich uczciwych ludzi, gdyż jej celem jest zniesienie różnych form nierówności i niesprawiedliwości społecznej. Program rewolucji ekonomiczno-społecznej zaprezentowali wstępnie Marks i Engels w *Manifestie Komunistycznym*. Postulowali tam m.in.: zniesienie własności prywatnej ziemi, wysoki podatek progresywny, stopniową nacjonalizację przemysłu, bankowości i środków transportu, zniesienie prawa dziedziczenia, „przymus pracy dla wszystkich, utworzenie armii przemysłowych, zwłaszcza w rolnictwie”²⁷. *Manifest Komunistyczny* był programem dla Związku Komunistów, co w sposób pośredni potwierdza ogólnoświatowe cele rewolucji postulowanej przez autorów tego dokumentu. Zresztą jego zakończenie jest jednoznaczne w tym względzie, gdyż stwierdza, że proletariusze „do zdobycia mają cały świat”²⁸. Rewolucja, którą zainicjował Lenin w Rosji, miała ostatecznie na celu opanowanie przez ideologię marksistowsko-komunistyczną wszystkich krajów świata. Globalizm był wpisany w założenia teoretyczne i cele praktyczne komunizmu.

Teoretycy marksizmu, mimo dwuznacznego stosunku do instytucji państwa, jednoznacznie opowiedzieli się za koniecznością stosowania przemocy przy realizacji ustroju komunistycznego. Twierdzili mianowicie, że każde państwo, które uznaje własność prywatną środków produkcji, legitymizuje prawnie krzywdę społeczną i zniewolenie ludzi. Ten fakt uprawnia do obalenia siłą dotychczasowego ustroju społeczno-politycznego. „Nieustająca rewolucja” była programem Marksa i Engelsa²⁹,

K. Marks, *List do J. Weydemeyra*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, t. I, Warszawa 1949, s. 338.

²⁷ *Manifest Komunistyczny*, s. 87.

²⁸ Tamże, s. 104.

²⁹ K. Marks, F. Engels, *Apel Komitetu Centralnego do Związku Komunistów*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, 1.1, s. 109. Por. *Manifest Komunistyczny*, s. 98-101.

a wspólnie realizował ją Mao Tse-Tung w Chinach. Tezę o konieczności rewolucji dokonywanej poprzez użycie siły podjął Lenin, w którego przekonaniu „dyktaturę burżuazji” ustroju demokratyczno-parlamentarnego należy zastąpić „dyktaturą proletariatu”³⁰. Dyktatura ta polega na rezygnacji z rozgraniczenia trzech władz na terenie państwa: ustawodawczej, wykonawczej i sędziowskiej³¹. Kumulacja wszelkiej władzy w państwie charakteryzuje ustrój totalitarny, w którym nie istnieje już jakakolwiek kontrola rządzących przez rządzonych. Lenin przyznał, że demokracja to tylko jeden z etapów w przechodzeniu od kapitalizmu do komunizmu³². Marksistowsko-komunistyczna koncepcja państwa totalitarnego, którego uosobieniem była Rosja sowiecka, koreluje z trendem globalizmu. Każdy totalitaryzm dąży do koncentracji władzy w skali międzynarodowej, dlatego państwo o takim ustroju czyni wszystko w celu podporządkowania sobie innych państw. Globalizm jest wpisany w naturę ustrojów polityczno-totalitarnych. Komunizm nie był w tym względzie wyjątkiem, dlatego Marks i Engels byli współorganizatorami i kierownikami I Międzynarodówki, utworzonej w 1864 r. w Londynie. Rewolucyjno-komunistyczne idee kontynuowała II Międzynarodówka, która powstała w 1889 r. w Paryżu. Po przechwyceniu władzy w Rosji przez Lenina, w wyniku Rewolucji Październikowej, w 1919 r. powstała III Międzynarodówka Komunistyczna (tzw. Komintern). Działała ona do 1943 r., wydając liczne odezwy wzywające do rewolucji światowej. W latach 1936-1939 Rosja sowiecka organizowała, za pośrednictwem Kominternu, brygady międzynarodowe wspomagające hiszpańskich komunistów podczas wojny domowej w ich kraju. Próba militarno-ideologicznego opanowania Europy i świata potwierdza ścisły związek komunizmu z globalizmem.

Marksistowsko-komunistyczny totalitaryzm to jedna z form współczesnego globalizmu, ale nie ostatnia. Nie jest przypadkiem, że tak wielu byłych marksistów obecnie propaguje globalizm w innych jego odmianach, m.in. ideologicznego liberalizmu, ekologicznego fundamentalizmu czy postmodernizmu.

W. Lenin, *O „demokracji” i dyktaturze*, w: *O polityce*, s. 315.

³⁰ W. Lenin, *Tezy i referat w demokracji burżuazyjnej i dyktaturze proletariatu*, tamże, s. 324-325.

³² Tenże, *Państwo a rewolucja*, s. 134-138.

Aleksandra Gondek

Ekologia i globalizm*

Ekologia jest jednym z popularniejszych współcześnie tematów, demonstrowanie zaś tzw. „proekologicznego” podejścia do świata to bardzo modna obecnie - zwłaszcza wśród młodzieży - postawa życiowa. Sam termin, kojarzony dziś przez wszystkich z miłością i troską człowieka o przyrodę i naturalne środowisko życia, zmienił nieco swe właściwe znaczenie, według którego był nazwą części biologii badającej stosunki między organizmami i ich zespołami albo ich żywym i martwym środowiskiem i nie miał żadnego emocjonalnego czy wartościującego zabarwienia.

Dzisiejszą modę na ekologię i rosnący sukces wszelkich ekologicznych ruchów nietrudno wytłumaczyć. Z jednej strony faktem jest, że uprzemysłowienie, często przeprowadzane w sposób chaotyczny i żywiołowy, nie obyło się bez destrukcyjnego wpływu na środowisko naturalne, stąd „ekologiczna” miłość do przyrody jest typową cechą społeczeństw uprzemysłowionych i jednocześnie czymś na kształt wyrzutu sumienia. Z drugiej strony w naszym materialistycznym i konsumpcjonistycznym świecie natura stała się dla niektórych jedynym elementem, który jeszcze wzbudza falę - co prawda mglistą - odczucia świętości.

Zagadnienie ekologii jest bardzo złożone, wielowątkowe i wcale nie tak łatwo jest jednoznacznie się do niego ustosunkować. Dzieje się tak zarówno dlatego, że każdy ekologiczny problem powiązany jest z całym szeregiem zjawisk fizycznych, społecznych, ekono-

Opracowano na podstawie: M. Berger, *Ecologie et mondialisme*, „Bimestriel Action Familiale et Scolaire” 8(2000), n° 147, s. 27-44; n° 148, s. 19- 41.

micznych i politycznych, a znajomość ich wzajemnych, często skomplikowanych związków nie zawsze jest dostępna naszej obecnej wiedzy, jak i dlatego, że rozwój ekologii przebiega jakby dwutorowo.

Po jednym torze biegnie linia tzw. ekologii realistycznej, „zdrowej”, w ramach której troskę o lepsze przetrwanie świata, czyli o zachowanie „ekologicznej równowagi”, uznaje się za oczywisty obowiązek człowieka. Troska ta ujmowana jest zgodnie z chrześcijańską wizją świata i miejsca w nim człowieka, opiera się na uznaniu, iż przyrodę należy chronić, a to głównie ze względu na człowieka, który w hierarchii wszystkich stworzeń zajmuje pozycję szczególną - najwyższą. Człowiek w każdym swym działaniu musi mieć świadomość, iż wszelkie jego oddziaływanie na środowisko odbija się na nim samym i dlatego konieczne jest bezwzględne unikanie tego, co naturalnemu środowisku ludzkiego życia może szkodzić. Człowiek, będąc niekwestionowanym panem wszystkich stworzeń na ziemi, winien prowadzić „ekologiczny tryb życia”, kierujący go ku używaniu otrzymanej od Boga władzy bez jej nadużywania¹. Tak potraktowany problem ekologii, jako zagadnienie dla naszych czasów istotne, wielokrotnie znajdował odbicie w dokumentach Stolicy Apostolskiej, począwszy od encykliki Pawła VI *Populorum progressio* aż po niedawny dokument, związany z przygotowaniem do Jubileuszu świata rolniczego (12 listopada 2000 r.), *Ziemia Boga, ziemia ludzi* (rozdz. III).

Obok tego zdrowego i naturalnego nurtu w ekologii występuje też drugi, będący wyraźnie ideologicznym wykorzystywaniem problematyki ekologicznej. Ideologia ta skupia się i formuje wokół myśli, iż

¹ Na konferencji Narodów Zjednoczonych w Rio de Janeiro w 1992 r. przewodniczący delegacji Stolicy Apostolskiej, Jego Ekscelencja Martino, stwierdził: „Słowo «środowisko», które oznacza «to, co jest wokół», wskazuje na istnienie centrum, wokół którego środowisko zostaje uporządkowane. Tym centrum jest osoba ludzka, jedyne stworzenie na świecie, które nie tylko jest świadome siebie i wszystkiego wokół siebie, ale jest zobowiązane do rozumności [...] i do mądrości [...] i ostatecznie odpowiedzialne jest za swe wybory i ich konsekwencje” (cyt za: M. Desclos le Peley, *Notion chrétienne de l'écologie*, „Bimestriel Action Familiale et Scolaire” 8 (2000), n° 150, s. 25). Zob. też encykliki papieża Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* (nr 34) i *Centesimus annus* (nr 37).

ludzkość ze względu na szybki przyrost naturalny ma ogromny wpływ na środowisko przyrodnicze, konsekwencje zaś tego wpływu objawiają się w sposób dramatyczny, wręcz apokaliptyczny. Człowiek, będący równorzędnym z wszystkimi innymi żywymi istotami elementem przyrodniczego świata, bezprawnie podporządkował ten świat swoim potrzebom i stał się, tak dla samego siebie jak i dla reszty przyrody, zagrożeniem. Środkiem zaradczym w tej sytuacji mogą być jedynie interwencje podejmowane na poziomie ogólnoświatowym. Funkcją ideologii ekologicznej jest dostarczanie swoistej zasady ujednolicającej, wokół której mogłoby powoli budować się i określać „światowe społeczeństwo” i która pozwoliłaby na przekraczanie narodowych ograniczeń dla osiągnięcia poczucia ludzkiej wspólnoty. Problemy lokalnych zanieczyszczeń powietrza i wody, gromadzenia odpadów przemysłowych czy hałasu, którym nikt, oczywiście, nie jest w stanie zaprzeczyć, a które domagają się skutecznych rozwiązań, podejmowanych z inicjatywy lokalnej i zharmonizowanych z narodowym planem, są przedstawiane jako problemy ogólnoświatowe, globalne, planetarne - chodzi przecież o przetrwanie tego „statku kosmicznego”, jakim jest Ziemia, którego my, ludzie jesteśmy załogantami i zarazem głównym źródłem niebezpieczeństwa. Przesiąknięta paniką dyskusja ekologiczna ogarnia najważniejsze i najbardziej wpływowe w dzisiejszym świecie instytucje - media i szkoły, stając się w obu obowiązkowym punktem programu.

Podstawy ekologicznej retoryki stanowi kilka zagadnień, wśród których najbardziej spektakularne są: dziura ozonowa (wraz zagrożeniem rozwoju raka skóry), efekt cieplarniany (i niebezpieczeństwo nadmiernego ocieplenia się klimatu na Ziemi), wykorzystywanie zasobów naturalnych (prowadzące do ich rychłego wyczerpania) oraz przemiany biologiczne (i możliwość zaniku wielu gatunków organizmów i mikroorganizmów).

Problemy te, szeroko nagłaśniane w społeczeństwie, przy dokładniejszych analizach i gruntownym zapoznaniu się z problematyką często okazują się opierać na niepełnych modelach prognostycznych, nadużyciach obliczeniowych, nieuprawnionym mieszanemu różnych gałęzi nauki (zwłaszcza biologii i socjologii) pospołu z bezpodstaw-

nym łączeniem ich metodologii, czy też nieuzasadnionej ekstrapolacji rezultatów badań laboratoryjnych.

Jednym z niemal bezdyskusyjnie przyjmowanych symboli groźnych przemian na miarę planetarną, za które odpowiedzialność ponosi człowiek, była informacja o zmniejszaniu się w stratosferze warstwy ozonu, służącego za tarczę chroniącą skórę człowieka przed emitowanymi przez Słońce promieniami ultrafioletowymi. Dziura ozonowa stała się efektywnym i bardzo medialnym przykładem globalnego zagrożenia. W miarę upływu czasu zmieniało się szereg danych na jej temat. Początkowo o jej powodowanie „oskarżano” samoloty ponaddźwiękowe oraz próby nuklearne. Gdy w latach osiemdziesiątych wykazano fałszywość tych oskarżeń, pojawiła się hipoteza, która obarczała odpowiedzialnością chlorofluorocarbony (CFC), stosowane jako rozpuszczalniki w elektronice, w wyposażeniu lodówek i klimatyzatorów, rozpylaczach aerozolowych oraz do produkcji izolacji piankowej. Po 1990 r. zaczęło wychodzić na jaw, że w badaniach dotyczących niszczenia warstwy ozonowej wprowadzone zostało, często ze świadomością tego faktu, szereg błędów. Zaprotestowało wielu naukowców, uznając, iż protokół z Montrealu, zawierający ocenę sytuacji związanej ze stanem warstwy ozonowej, nie miał dostatecznej podbudowy naukowej, lecz był efektem pośpiechu i uproszczeń, usprawiedliwionych jedynie względami politycznymi². W „Le Monde” z 27 stycznia 1997 r. ukazał się tekst Paula Crutzena (laureata nagrody Nobla z dziedziny chemii za prace dotyczące ozonu), który stwierdził, iż apokaliptyczne prognozy na temat dziury ozonowej spowodowane były nieznaną dokładnością rozmiaru uszkodzenia. Prawda jest natomiast taka, iż szkody są niewielkie (odczuwalne przede wszystkim na Antarktydzie, w mniejszym zaś stopniu na biegunie północnym - utrata ozonu występuje tylko przy współdziałaniu bardzo niskich temperatur), warstwa ozonu zużywa się w rytmie powolnym i może być w ciągu kilkudziesięciu (najwyżej pięćdziesięciu) lat całkowicie odtworzona.

² *Sept bonnes raisons de revenir sur le protocole de Montréal*, „Le Figaro” z 27 listopada 1992 r.

Również związane z dziurą ozonową alarmy dotyczące zachorowań na raka skóry zdają się być i przesadnie zawyżane, i opierać się na błędnie rozpoznanych przyczynach. Zwiększoną częstotliwością zachorowań na nowotwory złośliwe skóry (znacznie jednak mniejszą od podawanych w mediach informacji) coraz częściej wiąże się z powszechnym nadużywaniem zawierających szkodliwe dla skóry składniki chemicznych środków piorących i kosmetycznych, stosowaniem kremów z filtrami UV oraz zwyczajem nadmiernego wystawiania się na słońce (zwłaszcza w okresie dzieciństwa i przed osiągnięciem dojrzałości)³. Jeśli chodzi o zapobieganie nowotworom skóry, niektórzy zaczynają zwracać uwagę, że z pewnością wielkie sumy, jakie wydano na „pilnowanie” ozonu i walkę z CFC, można było wykorzystać znacznie pożyteczniejszy, by realnie ulżyć cierpieniom chorych osób i uniknąć wielu zgonów.

Dziurę ozonową zaczyna się obecnie oceniać w kategoriach „politycznej błagi”, która stała się okazją do utworzenia międzynarodowych organizacji pilnujących emisji gazów.

Istotnym fadrem ideologii ekologicznej jest również zjawisko wzmaganie się tzw. efektu cieplarnianego. Chodzi tu o rozpowszechnianie opinii, iż działalność człowieka jest źródłem nadmiernego i niebezpiecznego dla całej planety ocieplania się klimatu. Człowiek bowiem ogrzewając się, przygotowując pożywienie czy pracując przyczynia się do zwiększania emisji do atmosfery dwutlenku węgla, pochodzącego ze spalania benzyny, gazu, węgla i drewna. Dwutlenek węgla natomiast wraz z wodą z chmur, metanem, ozonem i tlenkiem azotowym kumuluje się nad Ziemią i tworzy coś w rodzaju dachu, który jest przeszkodą dla emitowanych przez glebę promieni podczerwonych, jakie powstają pod wpływem ogrzewania jej przez słońce. Promienie te, spotkawszy się z ową pokrywą, ulegają odbiciu znów w kierunku Ziemi. W ten sposób część ciepła, jakiego ziemi dostarcza Słońce, nie rozprasza się, lecz jest wyłapywana i ulega nagromadzeniu. Naturalny efekt cieplarniany jest konieczny, gdyż bez niego temperatura na Ziemi osiągałaby ok. -18°C.

³ „Le Monde” maj 1999.

⁴ M. Guerre, *Les grandes peurs écologiques*, „Spectacle du monde”, styczeń 2000.

Jeśli jednak stężenie gazu będzie wzrastać, to wzrośnie również temperatura na ziemi, a tym samym nastąpi uruchomienie błędnego koła. Dwutlenek węgla staje się właśnie groźną dla całej planety przyczyną wzrostu tego stężenia, a co za tym idzie - wzmożenia efektu cieplarnianego i niebezpiecznego ocieplenia klimatu na całej planecie, doprowadzające m.in. do roztopienia lodowców, podniesienia poziomu mórz, nasilenia się tornad, cyklonów i huraganów, zwiększenia powierzchni pustynnych i rozpowszechnienia malarii.

Podobnie jak w przypadku dziury ozonowej, również odnośnie do efektu cieplarnianego pojawiło się wiele zarzutów ze strony gremiów naukowych. Wykazywano szereg nadużyć i nieścisłości w prognozach związanych z rozwojem tego zjawiska. Okazuje się np., że trudność pojawia się już przy znalezieniu miarodajnego okresu odniesienia, względem którego można oceniać wzrost temperatur na ziemi w obecnych czasach. Tak np. okres od X do XIII wieku znany był z temperatur wyższych niż dzisiejsze o ok. $1,5^{\circ}\text{C}$, natomiast okres od XV do XIX wieku nazywano „małą epoką lodowcową”. Jak więc widać, przemiany klimatu Ziemi są dość znaczne i powinny być rozpatrywane w bardzo szerokim kontekście czasowym. Ponadto dane, jakimi dysponują klimatolodzy, są zawodne, pokrycie przestrzenne jest na razie bardzo niepełne, wyeliminowany jest z badań bardzo istotny czynnik związany z wyspowo rozkładającym się ogrzewaniem miejscowym, które powoduje lokalne ocieplenia powietrza (zwłaszcza zimą i w nocy), nie związane z efektem cieplarnianym. Wreszcie same pomiary, nawet te obarczone błędem, wcale nie usprawiedliwiają aż tak alarmistycznej polityki. Międzynarodowa Grupa ds. Klimatycznych (GIEC) opowiedziała się np. ostatecznie za sprowadzeniem globalnego ocieplenia w ostatnich stu latach do poziomu od $0,3$ do $0,6^{\circ}\text{C}$. Inne badania mówią o jeszcze niższym przyroście ($0,15-0,45^{\circ}\text{C}$).

„A jednak ona się ociepla” - słyszymy, mimo iż dane tego nie potwierdzają. Sprowokowana została, i wciąż jest pobudzana, emocjonalna reakcja społeczna o wyraźnie symbolicznym wydźwięku, natomiast podtrzymywane wokół efektu cieplarnianego dyskusje stały się okazją do tworzenia lub wspomagania różnych ponadnaro-

dowych instytucji oraz programów, skupiających naukowców i formujących ich w kierunku coraz większego uspołeczniania nauki.

Ekologiczna ideologia przeraża nas jeszcze inną wizją: „W ciągu najbliższych 20 lat więcej niż 1/4 żyjących obecnie na ziemi gatunków organizmów może zniknąć” (Raport z konferencji w Rio de Janeiro, 1992). Strata ta miałaby być znów związana z życiową działalnością człowieka, która prowadzi do niszczenia szeregu ekosystemów. Oprócz różnorodnych szacunków liczbowych owych strat (Al Gore, vice-prezydent USA powiadomił o niszczeniu kilku tysięcy gatunków każdego roku - „*Uratować planetę ziemią*”, 1992) w 1992 r. ukazało się interesujące dzieło, opublikowane przez Międzynarodową Unię na rzecz Ochrony Natury i Jej Źródeł (organizacja ta cieszy się autorytetem w światowych środowiskach ekologicznych; powoływano się na nią podczas konferencji w Rio de Janeiro), które zawiera wyszczególnienie przyczyn, „ze względu na które nie można przykładać wielkiej wagi do żadnej z przepowiedni dotyczącej zakresu wymierania gatunków”. Biorąc pod uwagę genetyczne zróżnicowanie tak roślin, jak i mikroorganizmów, żaden ekspert nie jest dziś w stanie opisać w liczbach obecnie występującej różnorodności gatunków. Biolog Jean Rostand, oceniając tę sytuację, stwierdził nawet: „Z nieznanych przyczyn mamy ochraniać to, co nieznanne”. Françoise Renard wyciąga jednak wniosek, że ochrona bioróżnorodności wymaga utworzenia światowego zasobu rezerw naturalnych („*Le Monde*”, numer poświęcony XXI wiekowi), a są i tacy, którzy idąc dalej konsekwentnie postulują: „aby uratować naszych towarzyszy, jakimi są inne stworzenia, podobnie jak my obdarzone życiem, należy zredukować skalę ludzkiej aktywności” (Ehrlich, 1990; osoba znana z krytyki nadmiernego przyrostu naturalnego człowieka). Za takimi poglądami idą postulaty określenia światowej populacji na najwyżej 1 miliard osobników (podczas gdy istnieje „groźba”, iż wyniesie ona 2 do 3 miliardów). W ten sposób otwierają się drzwi do światowej polityki kontroli urodzeń.

Wymownym paradoksem jest, że jednocześnie z nawoływaniem do ochrony ilości żyjących na ziemi gatunków organizmów, prowadzona jest intensywna walka - znów na poziomie światowym - odbywająca się bez zachowania odpowiednich środków ostrożności,

O organizmy modyfikowane genetycznie (OGM). Przemysł rolno-spożywczy wypuszcza do sprzedaży i narzuca całemu światu żywność, której wpływ tak na samego człowieka, jak i na wszystkie ekosystemy nie został przebadany nawet w skali jednego pokolenia.

Nie są to oczywiście wszystkie ekologiczne ostrzeżenia, wymagające działań i kontroli na skalę planetarną - jest ich wiele więcej (m.in. nieuzasadnione straszenie wyczerpywaniem się źródeł surowców naturalnych⁵). Co ciekawe, wszystkie one zawierają jedną i tę samą myśl, myśl o „groźbie” przeludnienia świata: „Ustabilizować światową populację - stwierdził Al Gore na konferencji w Kairze w 1994 r. - żaden inny cel nie jest tak decydujący dla zaradzenia kryzysowi środowiska”.

W niezwykle interesującym dokumencie Papieskiej Rady ds. Rodziny, zatytułowanym *Ewolucja demograficzna. Wymiar etyczny i pastoralny*, czytamy: „Wielu jest takich, którzy mają skłonność do dawania wiary w kryzys światowego zaludnienia. Aby usprawiedliwić kontrolę urodzin, mówi się o [...] świecie przeludnionym, dysponującym ograniczonymi w sposób nieodwracalny zasobami naturalnymi. Mówi się, że jest światowy consensus na temat wyjątkowości sytuacji. Rozgłaszane na ten temat slogany upadają jednak przy ich analizie”. Przeludnienie świata jest więc mitem, pod maską zaś zastraszających cyfrowych i ekologicznych przepowiedni kryje się próba wprowadzenia totalitarnych rządów światowych. Powoli wychodzi na jaw globalny totalitaryzm, posługujący się sprawnie ekologiczną ideologią. Jej dźwignią, pozwalającą oddziaływać na wszystkie dziedziny życia, są problemy często mające pewne rzeczywiste podstawy, ale potraktowane z przesadą lub w sposób zniekształcający rzeczywistość.

Problemy globalne (przedstawiane jako nierozwiązywalne na szczeblu narodowym), aby skutecznie funkcjonować, muszą być na tyle proste, by wszyscy mogli się nimi zainteresować, ale jednocze-

⁵ Już w 1972 r. Klub Rzymski w dokumencie „Powstrzymać przyrost?” wyczerpanie się złóż ropy naftowej zapowiedział na lata osiemdziesiąte, zasobów złota zaś na lata dziewięćdziesiąte. Teza o wyczerpywaniu się zasobów naturalnych, mimo braku uzasadnienia, funkcjonuje nadal w świadomości ludzi, podtrzymywana co jakiś czas przez media.

śnie wystarczająco złożone, by pozwalały na ich niezauważalne zniekształcanie oraz sprawiały wrażenie, iż wymagają międzynarodowych autorytetów, które należy jak najszybciej powołać. Ich konsekwencje ekonomiczne muszą być tak poważne, by miały rangę polityczną. W ten sposób na podbudowie ekologii zostaje wprowadzana nowa globalistyczna etyka, która do wprowadzenia nowych wartości wymaga odpowiedniej globalnej edukacji, również na poziomie religii. Sprawna propaganda dotrze do mody i do muzyki. Przy wykorzystaniu perspektywy ekologicznej społeczeństwa poszczególnych narodów poddane są totalitarnej manipulacji, zmierzającej do tego, by zasadnym uczynić nałożenie kontroli - bezpośredniej lub pośredniej - na wszystkie sektory życia społecznego. Manipulacja ta, łącząc w całość kawałki rozproszonego jeszcze społeczeństwa światowego, wpisuje się w totalitarny proces koncentracji władzy i staje się narzędziem globalizmu. Pozwala na łagodne wprowadzenie międzynarodowych organizacji, których odgałęzienia sięgają wszystkich poziomów życia.

O tego rodzaju intencjach tych wszystkich, którzy zawodowo zajmują się ochroną planety Ziemi przed zgubną działalnością człowieka i troszczą się (z urzędu) o globalną równowagę ziemskiego ekosystemu, świadczy historia ostatnich trzydziestu lat.

Już w 1970 r. w „Przeglądzie CFR” (CFR = Council of Foreign Relation) pojawił się tzw. „Raport Kennana”. Autor tego dokumentu (były ambasador USA w ZSRR, będący niekwestionowanym autorytetem zarówno dla Amerykanów, jak i komunistów) jeszcze przed pojawieniem się sprawy dziury ozonowej i efektu cieplarnianego sytuację świata ujął w następujących punktach:

- życie na Ziemi będzie zagrożone;
- konieczne jest powołanie odpowiedniej instancji, mającej na względzie interesy zarówno ludzi, jak też zwierząt i roślin;
- musi ona dysponować odpowiednimi zasobami finansowymi;
- instytucja ta powinna stopniowo przechodzić od etapu badań i doradztwa do kontroli stosowania się do jej postanowień, ażeby w przyszłości stać się jedynym autorytetem na skalę międzynarodową, eliminując niebezpieczne narodowe uprzedzenia.

„Raport Kennana” posłużył do przygotowania konferencji w Sztokholmie w 1972 r. oraz w Rio de Janeiro w 1992 r.

W 1988 r. pojawił się inny czytelny sygnał. Światowa Komisja na rzecz Środowiska i Rozwoju (ONU) opracowała raport „Nasza przyszłość dla wszystkich”, zaczynający się od alarmujących opisów (głód, dziura ozonowa, efekt cieplarniany, zanieczyszczenia, wymieranie gatunków, nadmiar ludzi), a kończący się wnioskiem o potrzebie nacisku na edukację, która korzystając z pomocy różnych religii, umożliwi wprowadzenie do społeczeństw na całym świecie nowych wartości.

Wiele interesujących zagadnień poruszonych zostało podczas konferencji Narodów Zjednoczonych dotyczącej środowiska naturalnego w Rio de Janeiro w czerwcu 1992 r., zainicjowanej „Szczytem Ziemi”, który zjednoczył 170 państw. Wśród 27 artykułów deklaracji z Rio pojawiła się np. nowa definicja „praw człowieka”, ustalająca, iż jest to prawo do zdrowego i efektywnego życia w harmonii z naturą, prawo do rozwoju i rozwoju przyszłych pokoleń. Środowisko zostało wyniesione do rangi zasady organizacyjnej bezpieczeństwa światowego. Poruszono potrzebę kontroli społeczeństwa światowego ze względu na konieczność zmniejszania różnic w poziomie życia oraz potrzebę kontroli urodzin. Postulowano utworzenie Międzynarodowego Zielonego Krzyża, władnego stosować „naciski ekologiczne” na szczeblu międzynarodowym.

Wymowny jest również dokument Komisji ONU na rzecz rządu światowego⁶, opublikowany w 1995 r. w Oksfordzie. Dokument otwarcie domaga się totalitarnej władzy nad całą planetą: „Rząd powinien stosować podejście scalające zagadnienie przeżycia i pomyślnego rozwoju człowieka [...] Przeludnienie, konsumpcja, technologia, rozwój i środowisko powiązane są ze sobą złożonymi relacjami, które wpływają na dobrobyt człowieka w globalnym środowisku. Skuteczne

⁶ Komisja ta sytuuje się w pobliżu kół rządzących ONZ. W jej skład wchodzi były premier Szwecji, były szef Banku Światowego i przewodniczący Komisji Europejskiej Jacques Delors oraz Sekretarz generalny konferencji w Rio Maurice Strong. Cieszy się ona wsparciem takich osobistości jak Benazir Bhutto, Boutros-Ghali, Willi Brandt, Jimmi Carter, Mac Namara, Edward Szewardnadze.

i sprawiedliwe zarządzanie nimi wymaga podejścia systemowego i globalnego".

Ważną rolę we wprowadzaniu światowego rządu zdają się odgrywać różnego rodzaju światowe organizacje pozarządowe - ONG, które mniej lub bardziej intensywnie i skrycie sprowadzają państwa narodowe do roli przekazników międzynarodowych ustaleń. Dla nas interesujące będą: Przyjaciele Ziemi, WWF (World Wildlife Fund), Green Peace, Ligue Ambiente itd. (bardzo często akredytowane przez ONU, zwłaszcza podczas międzynarodowych konferencji).

Hilary Clinton jako uczestniczka „Woman's Caucus” podczas szczytu w Kairze powiedziała: „ONG pełniły zawsze ożywiająca rolę w umacnianiu naszej globalnej wspólnoty. [...] Ich doświadczenie i mądrość będą dla nas istotną oceną, prowadzącą nas ku światu jasnemu, sprawiedliwemu i zjednoczonemu. Rządy potrzebują tego, by ONG kontrolowały ich działanie...”

Państwa narodowe, wraz ze światowymi organizacjami pozarządowymi, mającymi wsparcie mediów i programów oświatowych, mogą być - przy sprawnej działalności tego systemu - modelem niemal idealnej światowej wspólnoty opartej na poddaństwie państw.

Ekologia, przenosząca problemy i zagrożenia człowieka na poziom planetary, zdaje się tu odgrywać rolę klina, wypierającego poczucie narodowej tożsamości i miłości do ojczyzny. Legitymizuje ona łagodną ideologiczną przemoc, dając jej uzasadnienie naukowe - ekonomiczne, biomedyczne, demograficzne itp.

Nie ma przesady w stwierdzeniu, że tak wykorzystywana ekologia staje się pretekstem do wprowadzenia nowej globalnej cywilizacji, której kręgosłupem będzie ochrona środowiska naturalnego. Jej nadejście zapowiedział przywoływany już Al Gore: „Uznanie tego głównego zadania oznacza wzięcie na siebie wysiłku, aby każda decyzja, każdy program, wszystkie prawa, każda instytucja, każda droga, każda zależność, każda taktyka i każda strategia, jednym słowem - wszelkie środki były stosowane w tym celu, by położyć kres niszczeniu środowiska, by uratować i chronić nasz system ekologiczny”.

Również Michaił Gorbaczow, aktywnie uczestniczący w światowych pracach na rzecz ekologii, w 1997 r. zadeklarował: „Przed

nami ogromna praca: rozwój nowej cywilizacji. Nowej pod tym względem, że ma ona scalić całą ludzkość i realnie odpowiedzieć na wyzwania, jakie stawia wobec człowieka współzależność. Ona zagwarantuje harmonię i twórcze współlistnienie między człowiekiem i resztą natury".

Nabudowana na takim przesłaniu nowa cywilizacja powoli zaczyna odsłaniać przed nami swoje oblicze, którego nie kryją zresztą sami bojownicy o jej wprowadzenie. Zgodnie z postulatami Alana Gore'a zaczyna powoli znajdować swoje odbicie we wszystkich dziedzinach życia: edukacji, rozrywce, pracy. Wyrażeniami-kluczami przy wprowadzaniu tej cywilizacji są „nowy paradygmat” i „wizja holistyczna”. Zapowiadają one nadejście nowego rozumienia człowieka i świata.

„Nowy paradygmat” objawia się przede wszystkim zakwestionowaniem takiego rozumienia świata, w którym człowiek zajmuje miejsce centralne, a sprowadzeniem wartości człowieka do rangi elementu przyrody. W konsekwencji troska o zdrowy fundament ekosystemu i biowspólnoty staje się główną zasadą moralną, która powinna kierować ludzkim działaniem. Paradygmat ten w niezwykle sposób konweniuje z myślą New Age (zresztą i personalnie również widać wyraźne pokrywanie się środowisk „ekologicznych” i środowisk ruchu New Age). W ekologicznym wzorcu rozumienia świata, podobnie jak w ideologii New Age, ważne miejsce zajmuje np. koncepcja Ziemi-Gai, traktowanej jako żywy organizm. Popularne i bardzo poprawne w „nowym paradygmacie” jest uznawanie, że Ziemia wraz z występującymi w jej obrębie elementami żywymi i nieożywionymi tworzy samoregulujący się system, którego wszystkie procesy i składniki „rozumnie” ze sobą współpracują, utrzymując całość w równowadze. Pogląd ten staje się bazą dla, wspomnianej już, holistycznej wizji świata i człowieka. Ponieważ człowiek jest integralnym elementem ziemskiego systemu i tworzy z nim zharmonizowaną całość, bezsensu stają się wszelkie międzyludzkie podziały, zwłaszcza te narodowe. Holistyczna, całościowa wizja wymaga przekraczania barier narodowych, dlatego „nowy paradygmat” charakteryzuje się atakami na suwerenności narodowe. Narody mają zostać podporządkowane globalnym, holistycznym programom świa-

towej ideologii. Państwo w tej wizji to tylko trybik globalnego społeczeństwa i słabszy partner międzyrządowych i pozarządowych organizacji.

Ujęcie holistyczne to także wezwanie, by człowiek dążył do przekraczania również innych niż narodowe podziałów. Holizm to również przekraczanie dychotomii między materią a energią, ciałem a duchem, człowiekiem a naturą, sacrum i profanum. To przekraczanie prowadzi wprost do zrównania ziemi z niebem, czyli uznania świętości Ziemi⁷.

Wizja holistyczna jest głoszeniem fdozofii jedności, czyli monizmu i blisko z nim spokrewnionego panteizmu. Wszystko jest jednym - wszystko jest bogiem. Świat to sanktuarium, którego każdy element przesiąknięty jest boskością: „Lęk i szacunek należne są gwiazdom na niebie, słońcu i wszystkim ciałom niebieskim, morzom i kontynentom, wszystkim formom drzew i kwiatów, niezliczonym przejawom życia w morzu, zwierzętom leśnym i ptakom powietrznym” - przytakuje holistycznym ekologom fdozof Thomas Berry. W tej całości człowiek staje się elementem, w którym Ziemia osiąga samoświadomość⁸.

Wynosząc do rangi boga całą przyrodę i zaprzeczając istnieniu różnicy substancjalnej między Stwórcą a stworzeniem, człowiek otwiera sobie samodzielnie drzwi do zbawienia. Aby osiągnąć stan chwały, niepotrzebne jest już działanie Bożej łaski, gdyż człowiek sam może dotrzeć do swego własnego boskiego pierwiastka dzięki zapoznaniu się i zastosowaniu odpowiednich technik, pozwalających na wykorzystanie nieuświadamianych przez człowieka sił i energii, jakie drzemią w jego ciele, psychice czy też w samym kosmosie, w czym pomocą służą człowiekowi liczne instytuty, seminaria, war-

⁷ Por. komunikat ONU z Kopenhagi (marzec 1995 r.).

⁸ Sam człowiek jednak musi dojrzeć do tej roli, dlatego w 1991 r. UNESCO, przynaglaając do wprowadzania „nowego paradygmatu”, wyznaczyło etapy postępu świadomości: najpierw świadomość indywidualna (o cechach egocentrycznych), później społeczna (ujęta jeszcze w aspekcie człowieka), potem planetarna - początkowo egocentryczna, aby wreszcie dojść do świadomości kosmicznej, jedynej zgodnej z wizją holistyczną, transpersonalnej.

sztaty, oferujące możliwość odbycia odpowiednich treningów dochodzenia do rozwoju potencjału ludzkiego.

Zaakceptowanie powyższych założeń filozoficzno-teologicznych łączy się z proponowaniem nowych kultów i religii, a raczej z powrotem do starych praktyk pogańskich, które w większości opierały się na kulcie natury. „Poza i ponad moralnym kontraktem z Bogiem, poza i ponad społecznym kontraktem zawartym między ludźmi, należy teraz zawrzeć kontrakt etyczny i polityczny z naturą, z samą ziemią, której zawdzięczamy istnienie [...] Według starożytnych ziemia miała duszę. Odnaleźć ją i przywrócić - to jest zadanie Konferencji w Rio" - stwierdził w Rio Boutros-Ghali.

„Nowy paradygmat" wraz zawartą w nim „wizją holistyczną" jest, krótko mówiąc, paradygmatem antychrześcijańskim. Za kryzys ekologiczny odpowiedzialna jest przeciw tradycja judeochrześcijańska z biblijnym wezwaniem: „Czyńcie sobie ziemię poddaną" (por. Rdz 1, 28)⁹. Starą, chrześcijańską religię, związaną z nią etykę i wynikającą z niej wizję świata trzeba zastąpić „duchowością globalną", która będzie „federacją" różnych wyznań i religii przyjmujących boskość świata. Wtedy wizja świata globalnego stanie się wizją spójną, utworzoną w oparciu o jedną religię, etykę i - realizowaną przez jeden światowy rząd - politykę.

⁹ P. Bernardin w *L'Empire écologique ou le subversion de l'écologie par le mondialisme* (Notre-Dame de Graces 1998) cytuje tekst z przeglądu „Science", opublikowany w 1967 r.: „Narastanie problemów ekologicznych nie może być rozumiane inaczej niż w odniesieniu do pewnych postaw przeciwnych naturze, a głęboko zakorzenionych w chrześcijańskich dogmatach [...]. Kryzys ekologiczny będzie więc narastał dopóty, dopóki nie odrzucimy chrześcijańskiego pewnika, że cała natura miała jako swą jedyną przyczynę służbę człowiekowi [...]. Ponieważ korzenie naszych problemów są w większej swej części religijne, ich rozwiązanie powinno również w swej istocie być religijne, jakiegokolwiek imię byśmy mu nadawali. Powinniśmy przemyśleć i od nowa zrozumieć naszą naturę i nasze przeznaczenie" (s. 445).

Mieczysław Ryba

Przemiany społeczne i polityczne w procesie globalizacji

Procesy globalizacyjne zachodzą w świecie z taką szybkością, iż równoległe z nimi dokonują się rewolucyjne wręcz przeobrażenia społeczne. U wielu ludzi, szczególnie u finansistów i liberałów, wzbudza to zachwyt, u innych - przerażenie. Fascynacja najnowszymi osiągnięciami techniki postąpiła tak daleko, że niektórzy zaczęli nawet projektować na tej kanwie dalekosiężne pomysły budowy globalnego państwa i idealnej gospodarki. Mówi się, że wkroczyliśmy w „epokę postindustrialną” i przekształcamy się błyskawicznie w społeczeństwo informacyjne. Globaliści oceniają, że wiąże się to ze wzrostem dobrobytu, demokracji i wolności. Na naszych oczach tworzy się system gospodarki światowej, w której wolna konkurencja, wymiana handlowa i przepływ kapitałów nie znają granic. Powszechna żądza pomnożenia zysku ma, wedle liberałów, podnieść poziom życia ludzi na całym świecie. Równocześnie jednak z niewątpliwym skokiem technologicznym, jaki ma miejsce w ostatnich czasach, nasilają się napięcia społeczne na nie znaną w najnowszej historii skalę. Chodzi o nasilenie się ruchów antyglobalistycznych. Te zaś swą siłę czerpią z pogłębiającego się niezadowolenia ludzi w związku z ich uprzedmiotowieniem w życiu gospodarczym. Wraz bowiem z globalizacją następuje niewiarygodna koncentracja kapitału w rękach potężnych ponadnarodowych koncernów. Z jednej strony skok technologiczny, a z drugiej poszerzanie się - nawet w społeczeństwach bogatych - plagi bezrobocia, utraty poczucia bezpieczeństwa socjalnego. Człowiek podany niczym nie ograniczonej konkurencji staje się czymś w rodzaju

niewolnika postępu technicznego. Powszechna bieganina za pieniądzem, za nowinkami technicznymi, za zyskiem jest tak wielka, iż dzieje się to najczęściej kosztem życia rodzinnego, religijnego czy kulturowego. Ideologią stanowiącą uzasadnienie globalizmu jest relatywistyczny liberalizm, stawiający egoizm jednostkowy na naczelnym miejscu pośród swoich „wartości”. Nawet tacy fascynaci procesu globalizacji jak Francis Fukuyama dostrzegają pojawiające się w świecie wielkie zagrożenia. W swojej głośnej książce *Koniec historii i ostatni człowiek* politolog ten snuje optymistyczną wizję rozwoju liberalnej demokracji, twierdząc, że jest ona najdoskonalszym z możliwych systemem politycznym i nie ma w świecie alternatywy zdolnej jej zagrozić. W ostatniej jednak swojej książce, zatytułowanej *Wielki wstrząs*, Fukuyama zgłasza dużo wątpliwości co do możliwego rozwoju wypadków w świecie. Rozwój technologii łączy się z rozszerzaniem liberalnej kultury, a to niesie z sobą duże koszty społeczne. „Osłabienie więzi rodzinnych jako instytucji społecznej [...] - pisze Fukuyama - uległo gwałtownemu przyspieszeniu w drugiej połowie XX wieku. W większości krajów Europy i w Japonii przyrost naturalny spadł tak znacznie, że w następnym stuleciu społeczeństwa te ulegną depopulacji, jeżeli powstałych braków nie wyrówna liczniejsza imigracja. Spadła liczba małżeństw i narodzin, wzrosła gwałtownie liczba rozwodów; jedno na troje dzieci w Stanach Zjednoczonych rodziło się poza małżeństwem, a w Skandynawii aż połowa. Wreszcie nastąpił głęboki czterdziestoletni kryzys zaufania do instytucji społecznych. U schyłku lat pięćdziesiątych większość mieszkańców Stanów Zjednoczonych i Europy ufała swoim rządóm i swoim współobywatelóm, na początku zaś lat dziewięćdziesiątych - już tylko nieliczna mniejszość. [...] Choć nie ma dowodów, że ludzie mniej się ze sobą wiązali i mniej ze sobą przestawali, ich wzajemne więzi na ogół okazywały się mniej trwałe, mniej głębokie i obejmowały mniejsze grupy”². Jak z powyższego fragmentu wynika, nasycone „dobrobytem” społeczeństwa zachodnie przeżywają głęboki kryzys moralny. Dowodzą tego różnorakie badania socjologiczne, które Fukuyama obficie cytuje. Rodzi się za-

¹ Warszawa 1996.

² F. Fukuyama, *Wielki wstrząs*, Warszawa 2000, s. 14.

tem pytanie: Czy rozwój społeczny ostatnich czasów nie jest zjawiskiem pozornym?

Wyobraźmy sobie sytuację, że dana społeczność, chcąc mieć jak największe osiągnięcia w wymiarze wzrostu swojego dobrobytu, zarzuca wszystko to, co by mogło pomnażanie tego dobrobytu ograniczać. Zarzuca życie rodzinne, towarzyskie, wreszcie religijne - cały czas poświęcając pomnażaniu pieniędzy. Rzeczywiście po jakimś okresie okaże się, że społeczność owa będzie mieć ogromne wyniki w sferze kumulacji bogactwa. We wszystkich innych dziedzinach będziemy mieli jednak do czynienia ze stratami. Rozbite rodziny, nieślubne dzieci, podupadłe zdrowie, szerzący się nihilizm moralny, wynikający z braku transcendentnego odniesienia religijnego. Osiągając „sukces” gospodarczy, zniszczyliśmy ogrom tego, co stanowi o godności i sensowności naszego życia. Fukuyama powiedziałby, że zużyliśmy nieroztropnie „kapitał społeczny” („zasoby wspólnych wartości danego społeczeństwa”). Oczywiście sama nazwa „kapitał społeczny” zaproponowana przez amerykańskiego politologa jest bardzo nieszczęśliwie dobrana - zasady moralne, więzi społeczne określane są kategorią ekonomiczną, tak jakby sieje dało policzyć czy zmierzyć na sposób matematyczny. Jak wiemy, liberałowie starają się wszystko przełożyć na pieniądze. Tak czy inaczej, społeczność zużywająca w sposób rabunkowy swój „społeczny kapitał” (swoje więzi moralne) długo nie przetrwa, a jej doraźne sukcesy (duży przyrost dóbr materialnych) wkrótce mogą się okazać czynnikiem zniewolenia. Z taką sytuacją mieliśmy do czynienia przed wiekami w starożytnym Rzymie. W porównaniu z ludami barbarzyńskimi była to potęga, ale w sferze moralnej kompletna ruina. To nie tyle dzicy barbarzyńcy potrafili Rzym pokonać i zniszczyć - tak naprawdę Rzym zniszczył się sam.

Powstaje pytanie, które postawił Fukuyama: „Czy współczesne demokracje wieku informacji zdołają utrzymać porządek społeczny w warunkach gospodarczych i technologicznych?” Fukuyama jest pełen nadziei. „Jeśli więc zgodzimy się z tym, że kapitał społeczny nie jest dobrem publicznym, a raczej dobrem prywatnym, silnie wiążącym się ze sferą publiczną, zrozumiemy, że współczesna gospodarka rynkowa zawsze wytwarzać będzie taki kapitał. W firmach prywatnych kapitał społeczny można wytworzyć - i najeżę-

ściej tak się właśnie dzieje - inwestując w szkolenia i treningi interpersonalnych umiejętności współpracy. Istnieje, oczywiście, ogromna literatura na temat tworzenia kultury korporacji, która polega na socjalizacji pracowników do przestrzegania norm, jakie zwiększają ich gotowość do współpracy i zbudują poczucie tożsamości grupowej". W innym zaś miejscu pisze: „Nowoczesne, postindustrialne gospodarki kapitalistyczne wytwarzać będą stały popyt na kapitał społeczny. Na dłuższą metę powinny one być w stanie wygenerować dostatecznie wiele kapitału społecznego, by podaż zrównoważyła popyt. Możemy być pewni, że tak się stanie, gdyż osoby prywatne realizując własne, egoistyczne cele, będą zarazem wytwarzać kapitał społeczny i cnoty z nim związane, takie jak uczciwość, rzetelność i odwzajemnianie. Bóg, religia i wielowiekowa tradycja są w tym procesie pomocne, ale nie niezbędne”³. W wizji Fukuyamy okazuje się, że wolny rynek załatwi wszystko również w sferze moralnej. Ponieważ ludzie będą potrzebować zasad moralnych, silnych więzi społecznych - rynek je wytworzy. Tak więc przez kapitalistyczny „egoizm” wygeneruje się „uczciwość, rzetelność, odwzajemnianie”. Niektórym wydaje się, że w świecie, w którym wszystko jest na sprzedaż, z łatwością będzie można kupić uczciwość czy miłość. Wystarczy wziąć trochę pieniędzy i poprosić o „pięć godzin przyjaźni”, „dwie godziny miłości”. Zapomina się jednak, że przyjaźń kupiona - powiedzmy: u psychologa - czy miłość w domu publicznym nigdy nie zastąpią relacji prawdziwej, nie wypełnią ludzkiej samotności. Moralność jest dziedziną aktywności ludzkiego ducha, więc nie o materię, nie o pieniądze tu chodzi. W przypadku jakiegoś załamania gospodarczego, w przypadku trudów konfrontacji z wymaganiami życia, co utrzyma społeczności w harmonii moralnej? Przypomnijmy sobie wielki kryzys roku 1929, który rozlał się po całym globie. Efektem ówczesnego załamania gospodarczego w liberalnym świecie był m.in. sukces Adolfa Hitlera w wyborach do parlamentu w 1933 r. Zdemoralizowane społeczeństwo Republiki Weimarskiej nie umiało „zregenerować” swego „kapitału społecznego” i uległo fascynacji tyranem. Podobne przykłady można by mnożyć. Nikt zatem nie zagwarantuje, że przyszły ewentualny kry-

³ Tamże, s. 232, 233.

zys w gospodarce światowej nie zaowocuje odrodzeniem się nowej formy totalitaryzmu.

Co zatem może uratować popadające w ruinę moralną społeczeństwa zachodnie (w tym polskie)? Pytanie o moralność jest zawsze zarazem pytaniem o sens życia (o ostateczne uzasadnienie). Na tę zaś kwestię może dać odpowiedź tylko religia. Powrót do chrześcijaństwa w świecie zachodnim wydaje się jedyną sensowną drogą naprawy jego życia wspólnotowego, drogą regeneracji nie dającego się przecież przeliczyć na pieniądze „kapitału społecznego”. Przy tym z pewnością nie chodziłoby tutaj o taki powrót do religijności, jaki przewiduje Fukuyama, pisząc: „[...] ludzie będą dochodzić do wiary nie z powodu przyjęcia prawdy objawienia, ale dlatego, że z braku więzów społecznych czują niedosyt rytuałów i tradycji kulturowej. [...] Będą powtarzać stare modlitwy i odprawiać rytuały nie z przekonania, że zostały nam dane przez Boga, lecz po to, by przekazać swym dzieciom właściwe wartości, czerpać radość i bezpieczeństwo z zachowań rytualnych i odczuwać wspólnotę ludzkiego doświadczenia, jaką one przynoszą”. Rytuały i modlitwy bez wiary w osobowego Boga - oto wizja religijności liberalnego politologa. Nie trzeba tłumaczyć, jak wielka z tego płynie prymitywizacja i płytkość myślenia o istocie religii (rozumianej nade wszystko jako osobowa relacja człowieka z Bogiem) i jej roli w życiu społecznym. Religijność w wydaniu Fukuyamy przypominałaby rozdęty, ogromny, lecz pusty balon, tak naprawdę niewart złamanego grosza. Chodzi zaś o prawdziwy powrót do religii, a więc nade wszystko o powrót do wiary w osobowego Boga - jakby to powiedział papież Jan Paweł II: o nową ewangelizację.

Jak widzimy, proces globalizacji łączy się z ogromem problemów etycznych w życiu społecznym. Pozostaje zatem pytanie o analizę tego procesu przez znawców katolickiej nauki społecznej. Pozostawienie tego problemu w gestii li tylko politologów i socjologów liberalnych nie daje wystarczających wskazówek dla działań dziennikarzy czy polityków odwołujących się do tradycji chrześcijańskich. Przed tymi ostatnimi bowiem, mam tutaj na myśli szczególnie

⁴ Tamże, s. 251.

Polskę, stoi największe wyzwanie: znaleźć odpowiedź, jak poprowadzić kraj w dobie globalizowania Europy.

Niezmiernie ważnym pozostaje też pytanie o miejsce Polski w procesie globalizacji. Nawet sceptycznie nastawieni do Unii Europejskiej politycy zdają się nie widzieć w świecie alternatywy dla państwa polskiego. Aby odpowiedzieć na pytanie, czy Polska rzeczywiście bezkrytycznie „musi wejść” w taki czy inny układ międzynarodowy, warto zdiagnozować stan światowego układu politycznego. Wbrew temu, co sądzą niektórzy, nie mamy tu do czynienia z monolitem.

Samuel P. Huntington w swojej głośniejszej książce *Zderzenie cywilizacji* starał się pokazać logikę konfliktów międzynarodowych w odniesieniu do różnic kulturowych. Liberalny Zachód Huntington określa mianem jednego kręgu cywilizacyjnego (bez szczegółowych rozróżnień - zob. Feliks Koneczny), będącego w starciu z innymi wzorcami ułożenia stosunków społecznych. „Zachód - pisze Huntington - jako jedyna z cywilizacji miał przemożny, a niekiedy niszczycielski wpływ na wszystkie inne. Relacja między siłą i kulturą Zachodu a siłą i kulturą innych cywilizacji to najbardziej znamienna cecha współczesnego świata”⁵. Czasy współczesne owocują, zdaniem autora, zmianą układu sił. Szczególnie kraje azjatyckie starają się pogłębić swoją więź z rodzimymi kulturami, kształtować swój odmienny sposób życia, a dalej budować alternatywną w stosunku do Ameryki siłę. Dzieje się to tak w wymiarze gospodarczym, jak i militarnym, a co za tym idzie - politycznym. Głównym terenem powyższych zmagania jest kontynent Eurazjatycki, który Zbigniew Brzeziński określił mianem „wielkiej szachownicy”. Gra toczy się o supremację na tym megakontynencie przy założeniu, że główny teatr działań jest umiejscowiony mimo wszystko na Wschodzie. „Eurazja jest zatem gigantyczną szachownicą - pisze Brzeziński - na której rozgrywa się walka o światową hegemonię. Choć geostратегия - strategiczna realizacja interesów geopolitycznych - jest w jakiś sposób podobna do szachów, w grze na owalnej szachownicy eurazjatyckiej nie uczestniczy dwóch, lecz kilku graczy

⁵ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1998, s. 268.

O różnym stopniu potęgi"⁶. Dla Stanów Zjednoczonych, reprezentujących tu interesy liberalnego Zachodu, gra toczy się o takie zrównoważenie sił na terenie azjatyckim, aby potęga i supremacja USA nie została podważona. Wszystko to w myśl rzymskiej zasady „dziel i rządź”. Huntington określa ową politykę mianem „hipokryzji” - Zachód pod płaszczykiem „interesów społeczności światowej” stara się podporządkować sobie różne regiony świata. Dzieje się tak na niwie ekonomicznej przy wykorzystaniu międzynarodowych instytucji finansowych (np. Międzynarodowy Fundusz Walutowy), a także przy wykorzystaniu przewagi militarnej i politycznej. Huntington pisze: „Ceną pretensji do uniwersalizmu jest hipokryzja, mierzenie rzeczy podwójną miarą i wszelkie «ale nie». Zachód wspiera demokrację, ale nie wtedy, gdy wynosi ona do władzy islamskich fundamentalistów. Jest za nierozprzestrzenianiem broni masowej zagłady, gdy dotyczy to Iranu i Iraku, ale nie Izraela. Wolny handel to siła napędowa wzrostu gospodarczego, ale nie rolnictwa. Prawa człowieka to kwestia sporna z Chinami, ale nie z Arabią Saudyjską. Agresja przeciw zasobnemu w naftę Kuwejtowi spotyka się z gwałtowną reakcją, ale mało się robi w wypadku agresji na Bośniaków nie posiadających ropy”⁷.

Wszystko to może w perspektywie prowadzić do jednoczenia się „państw-ośrodków cywilizacji niezachodniej” dla przeciwstawienia się potędze Zachodu. Oczywiście byłoby to możliwe pod warunkiem zachowania przez państwa azjatyckie swojej tożsamości kulturowej i zbudowaniu siły ekonomiczno-militarnej przynajmniej w dużej mierze adekwatnej do pozycji Stanów Zjednoczonych. Wielu analityków sądzi, że procesy globalizacyjne postępują z ogromną siłą również w sferze kulturowej, a więc Azja ze swą odmiennością cywilizacyjną także ulega erozji pod wpływem działania kultury spod znaku MacDonalda i Hollywoodu. Brak alternatywy cywilizacyjnej na tyle osłabia wewnętrznie Azję, iż nie jest ona w stanie w żadnej większej mierze przeciwstawić się Ameryce. Francis Fukuyama pisze np., że globalizacja cywilizacyjna zatoczyła takie kręgi, iż „obecnie nie ma żadnej oczywistej alternatywy wobec liberalnych

⁶ Z. Brzeziński, *Wielka szachownica*, Warszawa 1999, s. 31.

⁷ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, s. 270.

instytucji politycznych i ekonomicznych, które istnieją wokół nas" . Wynikałoby z tego, że mamy do czynienia z totalną hegemonią kultury liberalnej. Problem ten podjął Zbigniew Brzeziński pisząc: „Nieocenionym aspektem światowej hegemonii Ameryki jest dominacja kulturowa. Cokolwiek można sądzić o wartościach estetycznych amerykańskiej kultury masowej, ma ona wręcz hipnotyczny wpływ, zwłaszcza na młodzież świata. Jej atrakcyjność może mieć związek z propagowanym przez nią hedonistycznym stylem życia, ale jej światowa supremacja nie ulega kwestii. Amerykańskie programy telewizyjne i filmy to mniej więcej trzy czwarte światowego rynku. Amerykańska muzyka popularna zdobyła równie dominującą pozycję, a amerykańskie nowinki kulturowe, amerykańska kuchnia, a nawet sposób ubierania się są coraz powszechniej naśladowane na całym świecie”⁹. Nie podziela tego poglądu Huntington, który twierdzi, że przejmowanie amerykańskich wzorców kulturowych ma bardzo powierzchowny charakter. Konwergencja kulturowa nie następuje, gdyż picie coca coli i słuchanie amerykańskiego rocka nie wpływa zasadniczo na postrzeganie świata u ludzi różnych kultur. Doskonale obrazuje to przykład rozwiniętej technologicznie Japonii, pielęgnującej swą odrębność kulturową. Podstawowe normy cywilizacyjne nie uległy zmianie ani w Chinach, ani w Indiach, ani w krajach muzułmańskich czy w Rosji. Trzeba się zatem spodziewać narastających w przyszłości wojen cywilizacyjnych, mogących mieć również swój wyraz w dziedzinie militarnej¹⁰. Zjawisko coraz bardziej realne, gdyż oprócz powstania całego szeregu nowych potęg gospodarczych (tzw. „tygrysy azjatyckie”) następuje równoległy proces rozprzestrzenienia broni masowej zagłady. To zaś musi przyspieszyć „nieuchronny proces dyfuzji siły w świecie, na który składa się wiele cywilizacji”¹¹.

Kwestię zmiany układu sił militarnych w świecie podjął ostatnio Paul Bracken, profesor Uniwersytetu w Yale. Twierdzi on, że doszło do złamania monopolu Zachodu na najnowocześniejsze typy uzbrojenia, przede wszystkim jeśli idzie o broń masowej zagłady. Broń

F. Fukuyama, *Wielki wstrząs*, s. 19.

⁹ Z. Brzeziński, *Wielka szachownica*, s. 25.

¹⁰ Por. Rozmowa z Samuelem Huntingtonem, „Wprost” z 18 lutego 2001, s. 19-20.

¹¹ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, s. 284.

nuklearną czy biologiczną posiadają takie kraje azjatyckie jak Chiny, Indie, Pakistan, Korea Północna, Izrael, być może niektóre kraje islamskie. Posługując się zatem retoryką Brzezińskiego - porównującego kontynent azjatycki do szachownicy - Bracken twierdzi, że nastąpiły na niej w ostatnich latach diametralne zmiany: „Wyposażone w broń masowego rażenia, poszczególne figury stają się szybko coraz mocniejsze. Skoro pionki zaczynają mieć zasięg skoczków i wież, szachownica się kurczy. Strefy poprzednio nie mające ze sobą nic wspólnego są teraz ściśle powiązane, co sprawia, że mocarstwu, którego siły są rozproszone na ogromnym obszarze, trudno jest osiągnąć przewagę lokalną”¹². Innymi słowy, zniwelowanie amerykańskiej przewagi technologicznej w dziedzinie uzbrojenia powoduje, że to nie tylko one potrafią błyskawicznie reagować militarnie na ogromnym obszarze Azji. Osłabia się znaczenie psychologicznego czynnika strachu przed amerykańską bronią masowego rażenia, co więcej - to Amerykanie muszą zacząć się bać potęg azjatyckich. Huntington określił to krótko: „Jeśli macie broń atomową, Stany Zjednoczone was nie zaatakują”¹³. Doskonale tę zasadę obrazuje stosunek Ameryki do biednej przecież i nie mającej żadnego znaczenia gospodarczego Korei Północnej, której totalitarny ustrój jest przez różnorodną „międzynarodową” pomoc w pewnym sensie podtrzymywany, a to z obawy przed obecną na tym obszarze bronią masowego rażenia.

Opisując siłę państw azjatyckich nie sposób nie wspomnieć o ich potęgę demograficznej, niewspółmiernej w stosunku do borykającego się z zapaścią demograficzną Zachodu. Jeśli zatem Azji uda się utrzymać odrębność kulturową (a wiele wskazuje, że tak), Zachód stracić może znaczenie, jako obszar kurczący się ludnościowo, a przez to słabnący w wymiarze polityczno-ekonomicznym.

Do nowej sytuacji na Wschodzie liberalny Zachód nie jest przyzwyczajony. Azja od wielu lat była terenem jego ekspansji. Tymczasem zmiana układu sił powoduje, że włączające się w system globalny gospodarki azjatyckie nie mogą być już traktowane „z góry”, starają się zajmować pozycję podmiotową. Mówiąc słowami

P. Bracken, *Pożar na Wschodzie*, Warszawa 2000, s. 50.

¹³ **S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, s. 274.**

Brackena, „w Azji zaczyna brakować miejsca: miejsca na manewry w dziedzinie politycznej i militarnej; miejsca na strefy buforowe między potężnie uzbrojonymi mocarstwami; miejsca na niedopuszczanie do tego, aby kryzysy wewnętrzne w poszczególnych państwach przenikały do systemu międzynarodowego. Co najważniejsze: ciasnota na szachownicy rodzi poważne implikacje w kwestiach, jaka ma być struktura sił wojskowych i jak powinny one operować oraz jakie należy wypracować podstawowe strategie i jakie układy międzynarodowe zawrzeć”¹⁴.

Obraz powyższych zmian, dokonujących się na kontynencie azjatyckim, powinien zostać uzupełniony pęknięciami, jakie zaistniały w ostatnich latach wewnątrz bloku państw „liberalnego Zachodu”. Pisano już nie raz o pojawiających się sporach między tym, co umownie nazwać by można obszarem wpływu Unii Europejskiej, a obszarem interesów globalistów spod znaku Stanów Zjednoczonych. Wydaje się, że polska polityka zagraniczna, jeśli chce wygrywać owe przeobrażenia w układzie sił światowych, musi je przede wszystkim brać pod uwagę. Jednowariantowe ustawienie naszej polityki zagranicznej (integracja z Unią Europejską za wszelką cenę), „naiwne” przekonanie o jedności polityczno-gospodarczej Zachodu, brak rozumienia przeobrażeń, jakie zachodzą na kontynencie azjatyckim czynią politykę państwa polskiego niesuwerenną i nieskuteczną, patrząc przez pryzmat celu, jakim powinna być realizacja interesu narodu polskiego w stosunkach międzypaństwowych.

¹⁴ Tamże, s. 51.

Teresa Bloch

Więć polska a proces globalizacji

Ruch globalistyczny narodził się w 1776 r. Jego twórcą był Adam Weishaupt. Powołana przezeń wtedy organizacja iluminatów (Zakonu Oświeconych) miała przygotować swoich członków do zbudowania rządu światowego, kontrolującego wszystkie dziedziny życia. Architekci nowego porządku odrzucili wartości chrześcijańskie, stawiając wyłącznie na pieniądzu. Ta absurdalna, antyhumanistyczna idea bardzo szybko przekształciła się w ideologię, którą międzynarodowi potentaci finansowi zaczęli wcielić w życie. Najłatwiej jest zjednać ludzi dla nowych prądów poprzez sukcesy gospodarcze, zwłaszcza takie, które pozwalają żyć przeciętnemu obywatelowi na średnim, a nawet wyższym poziomie materialnym. Zajęci staraniami o utrzymanie osiągniętego standardu, ludzie mało uwagi poświęcają polityce i kulturze, a jeszcze mniej religii, tym bardziej że stawia ona przed nimi wymagania natury moralnej. Twórcy globalizacji nie próżnowali w tym czasie, lecz zakładali organizacje międzynarodowe ze wspaniałymi programami, przejmując powoli i niepostrzeżenie kompetencje rządów państw narodowych. Tym działaniom sprzyjał wiek XX, naznaczony wojnami światowymi, po których następowała degradacja materialna i biologiczna ludzkości. Tak więc po I wojnie światowej powstała Liga Narodów i Królewski Instytut Spraw Międzynarodowych, a po II wojnie światowej takie organizacje międzynarodowe, jak ONZ i liczne jej agendy, Grupa Bilderberg, Klub Rzymski, EWG, RWPG, Komisja Trójstronna, NATO i inne.

Dopóki istniała dwubiegunowa polaryzacja ustrojowa w świecie: kapitalizm - komunizm, czyli do 1989 r., dopóty działania twórców globalizacji były systematyczne, ale utajnione. Przezorność nakazy-

wała im nie odkrywać kart w okresie ostrej rywalizacji zbrojeniowej między Wschodem i Zachodem, która wskutek swej intensywności mogła doprowadzić do wojny nuklearnej i zniszczenia świata. Chodziło także o to, aby utwierdzić społeczeństwa zachodnie w przekonaniu, że jedynym ustrojem zapewniającym bogactwo, wolność i bezpieczeństwo jest liberalny kapitalizm.

Po upadku komunizmu idei globalistycznej nadano rozgłos w światowych środkach masowego przekazu, przedstawiając ją jako dobrodziejstwo dla ludzkości. Globaliści dysponują argumentami, które są atrakcyjne dla ludzi, ponieważ odnoszą się do wszystkich sfer życia, od codziennego do międzynarodowego. Na pierwszy plan wysuwają sprawę wyżywienia ludzi i dysproporcje, jakie istnieją w konsumpcji pomiędzy krajami bogatymi i biednymi. Przestrzegają także przed masowymi ruchami migracyjnymi, które nasilą się w wyniku wojen, poszukiwaniu chleba, wolności, a nawet dobrobytu. Zagrażają one państwom rozwiniętym w podwójny sposób: po pierwsze, migranci ofiarowują tanio swoją pracę, wywołując niezadowolenie autochtonów, którym spadają płace realne; po drugie, inspirują powstawanie ruchów totalitarnych, które zagrażają ładowi społecznemu i politycznemu w świecie.

Globaliści wykorzystują argumenty ekologiczne, niezwykle nośne i ważne w swojej wymowie. Istotnie, nikt nie może przejść obojętnie obok niszczenia zasobów naturalnych Ziemi i emitowania zanieczyszczeń do atmosfery. Sedno sprawy tkwi jednak w tym, że to kraje bogate, eksploatując bogactwa naturalne krajów biednych, są bezkarne i to one przede wszystkim zatruwają środowisko naturalne. Afryka na przykład jest kontynentem zasobnym w chrom, platynę, mangan, ropę naftową, ale z surowców tych korzystają mocarstwa i supermocarstwa, w zamian dostarczając ludności afrykańskiej gotowe produkty przemysłowe. Pomoc przyznawana krajom biednym w postaci inwestycji jest nową formą wyzysku, ponieważ lokuje się tam takie zakłady przemysłowe, których produkcją nie są zainteresowane rodzime państwa. Tubyłcy dostarczają taniej siły roboczej i gwarantują zbyt towarów po zawyżonych cenach.

Państwa bogate szczycą się swoją filantropią wobec państw biednych w zakresie dostarczania pomocy żywnościowej, jednakże pomoc

żywnościowa odgrywa swoją pozytywną rolę tylko wówczas, gdy jest dostarczana jednorazowo po klęskach żywiołowych bądź nagłych konfliktach. Natomiast systematyczne jej przekazywanie w niedostatecznych ilościach, tak jak to czynią kraje bogate wobec krajów biednych, powoduje lenistwo i wywołuje zawód u ludności głodującej, którą należałoby raczej nauczyć produkować żywność w trudnych warunkach klimatycznych.

Ideologia globalistyczna zyskuje poparcie społeczeństw bogatych, które są zainteresowane przynajmniej utrzymaniem *status quo* na świecie. Obawiają się one bowiem ruchów separatystycznych, które mogą zachwiać porządkiem społecznym. Boją się też solidarności między krajami biednymi, mogącymi zaprzestać płacenia lichwiarskich procentów od zaciągniętych długów, a przede wszystkim odmówić przyjmowania do siebie toksycznych i radioaktywnych śmieci. W rządzie globalnym widzą instytucję zdolną powstrzymać degradację środowiska naturalnego. Liczą też na to, że dobre i egzekwowalne prawo zagwarantuje wszystkim pokój, a rozwój nauki doprowadzi do opanowania przestrzeni kosmicznej. Nie dostrzegają, a nawet nie przeczuwają tego, że globaliści doprowadzą do totalitarnego zniewolenia nie tylko ludzi biednych, ale także bogatych.

Dotychczas na trzech płaszczyznach: politycznej, gospodarczej i religijnej, zostało uregulowane współistnienie i współdziałanie ludzi różnych ras i języków. Wymiana myśli, zdobyczy naukowych i technicznych umożliwiła rozwój cywilizacyjny i kulturalny ludzkości. A zatem proces globalizacji będzie zmierzał sukcesywnie do ich opanowania i podporządkowania jednemu ośrodkowi decyzyjnemu.

Po rozkładzie Związku Radzieckiego Stany Zjednoczone już blisko dziesięć lat pełnią rolę żandarma na naszej planecie. Taki stan nie będzie jednak trwał w nieskończoność, ponieważ na kontynencie azjatyckim wyrasta druga siła - Chiny i Japonia, zdolna nie tylko zapełnić próżnię po państwie sowieckim, ale nawet dyktować warunki obecnym mocarstwom. Aby zapobiec takiemu scenariuszowi, Stany Zjednoczone liczą na wsparcie Europy, która traktatami w Maastricht, Schengen i Amsterdamie kończy rozpoczęty w 1957 r. proces unifikacji. Problem jednak tkwi w tym, że po czterdziestu latach szerzenia ateizmu i kosmopolityzmu, niezależnie od osiągniętego dobrobytu,

państwa wchodzące w skład Unii Europejskiej zachowały swoją odrębność narodową, a nawet wiarę, czyli nie spełniły podstawowego warunku wymaganego przez globalistów, mianowicie nie stały się wyłącznie skupiskiem regionów, połączonych jedynie więzami ekonomicznymi. Co więcej, po upadku komunizmu do zagospodarowania są państwa Europy Środkowo-Wschodniej, zasobne w surowce naturalne, ale zniszczone materialnie i moralnie przez system totalitarny, w dalszym ciągu obawiające się Rosji jako mocarstwa atomowego i pragnące wyjść z kryzysu gospodarczego. Tłumaczy to ich determinację do jak najszybszej integracji z Unią Europejską. Przeszkodami na tej drodze są: ubóstwo, problemy narodowościowe, duży procent ludności wiejskiej i cieszący się autorytetem Kościoła, który pomógł narodom tego regionu zachować swoją tożsamość.

Dzisiaj globaliści nie są w stanie jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie: Czy Europa, będąca kolebką kultury, zajmie pozycję podmiotu i trzeciej siły, czy przyjmie dyktat międzynarodowego, bezmiennego kapitału i zaaprobuje system dwubiegunowy? Jedno jest pewne: w procesie unifikacji stawiają na kapitał i na Niemców ze względu na ich aspiracje polityczne i silną gospodarkę. Liczą, że Niemcom uda się zunifikować Europę. Na tym etapie globalizacji jej twórcy selektywnie dobierają naukowców, którzy za pomocą argumentów ze swoich dziedzin starają się przekonać inteligencję o konieczności tworzenia jednego rządu. Publicyści i dziennikarze pełnią rolę pasa transmisyjnego, nachalnie i hałaśliwie upowszechniając idee globalistyczne, natomiast urzędnicy konsekwentnie wykonują polecenia swoich mocodawców.

W kontekście tych rozważań o globalizmie zasadne wydaje się pytanie: Jaką cenę zapłaci Polska za przystąpienie do Unii Europejskiej, która stanowi ogniwo w systemie globalistycznym?

Globaliści, jak wskazują dokumenty dołączone do opracowania G. H. Kah *The Demonic Roots of Globalism* (1995), opracowali już dwa statuty: pierwszy dla stowarzyszenia Konstytucji i Parlamentu Świata, a drugi dla komisji przygotowującej światowe Zgromadzenie Ustawodawcze. Dołączyli do nich listę światowych organizacji i plany działania na rzecz Nowego Świata. Ponadto północnoamerykańskie Centrum do Spraw Polski „Studium” pod koniec 1997 r. ogłosiło ra-

port *Nowy porządek do roku 2025*, którego współautorami byli: Leszek Balcerowicz, Bronisław Geremek, Janusz Onyszkiewicz, Andrzej Targowski i Zbigniew Brzeziński. W raporcie przewidziano cztery etapy tworzenia Nowego Porządku: 1945-1975, 1976-1989, 1990-2000 oraz 2001-2025. Myślą przewodnią dokumentu jest uczynienie z narodu polskiego nowoczesnego społeczeństwa. Poziom nowoczesności mierzony będzie tolerancją wobec sekt, aborcji, eutanazji, homoseksualizmu i innych wynaturzeń natury społecznej i politycznej. Rolę edukatorów mają pełnić nauczyciele i księża. Powyższe oczekiwania są sprzeczne z chrześcijańskim systemem wartości, którego - jak dotychczas - przestrzega w mniejszym lub większym stopniu znacząca część naszego narodu, w tym szczególnie polska wieś.

Nasi rolnicy są najbardziej samodzielną częścią narodu, przywiązaną do wiary, polskości i własności. Wykazują największy dystans do tego wszystkiego, co obce. W ciągu tysiąclecia dali wiele przykładów męstwa, żywili cały naród, nie zrażali się niesprawiedliwością, wytrwale walczyli o swoje prawa. Wystarczy powołać się na ich patriotyczną postawę w latach 1914, 1920, 1939 i determinację, z jaką bronili resztek wolności w czasie referendum i sfałszowanych wyborów w 1947 r. Przeciwstawili się kolektywizacji, co wielu z nich przypłaciło pobyt w więzieniach. Po II wojnie światowej przyjęli na swoje barki ciężar odbudowania zrujnowanego kraju. Dzieci z licznych chłopskich rodzin zaludniły miasta. Rolnicy razem z robotnikami w wielkim mozole i z poświęceniem pomnażali majątek narodowy. W III Rzeczypospolitej jako właściciele ziemi stali się największą przeszkodą dla globalistów w urzeczywistnieniu wizji zbudowania pseudodemokratycznego społeczeństwa, pozbawionego majątku i zależnego w pełni od decyzji światowego rządu. Są nadal groźni, ponieważ przetrwali bezduszny proces transformacji, który wprawdzie odebrał im oszczędności, ale zachowali ziemię, podczas gdy w tym samym czasie robotnikom w ramach prywatyzacji odebrano najlepsze zakłady, pozbawiając ich miejsc pracy i skazując na bezrobocie, a nawet na bezdomność.

Już dzisiaj widać wyraźnie, że zwolennicy globalizmu w Polsce powinni natrafić na godnych przeciwników, którymi są polscy rolnicy,

właściciele jednej trzeciej obszaru Polski. Jeżeli dojdzie do konfrontacji na argumenty, to przewiduję zwycięstwo chłopów. Wiedzą oni przecież, że atutami naszego rolnictwa jest nieskażona chemicznie ziemia, duży asortyment roślin, dostosowanych do zmiennych warunków klimatycznych, zadowalające plony przy niskim nawożeniu mineralnym, umiarkowane stosowanie konserwantów w do przechowywania żywności i niski stopień kredytowania rolnictwa. Tego obawiają się producenci na Zachodzie, a unijne władze w sposób stanowczy domagają się od Polski ograniczenia produkcji i zmniejszenia areалу pól uprawnych. Polscy rolnicy mogą i powinni produkować żywność ekologiczną, na którą zgłosiło zapotrzebowanie ok. 40% konsumentów. Potrzebne jest jednak wsparcie finansowe państwa i zrozumienie społeczeństwa.

Nikt już dzisiaj nie nabierze się na kłamstwa o istnieniu ogromnych dysproporcji między dochodem uzyskiwanym z jednego hektara w Polsce i w Unii Europejskiej. Potwierdził to raport Dyrektoriatu Generalnego ds. Rolnictwa Komisji Europejskiej z sierpnia 1998 r., w którym stwierdzono, że „Dochód z jednego hektara, po odliczeniu subsydiów bezpośrednich, które w Polsce są bardzo niskie, jest porównywalny ze średnim w Europie”. Dodajmy, że w Polsce dochód ten wynosił wówczas 1139 zł z jednego hektara, podczas gdy średnia unijna - 1124 zł.

Na polskich rolnikach nie robią też większego wrażenia argumenty o wysokich subwencjach i nisko oprocentowanych kredytach, przeznaczanych na rzecz rolnictwa przez Unię, ponieważ w polskich warunkach są one nieosiągalne, a mogą wręcz okazać się pułapką, pozbawiającą rolników własności. Obietnica ich realizacji po wejściu do Unii wiąże się z subwencjami wyasygnowanymi przez polski rząd, a ten - jak dotąd - zasłania się brakiem funduszy. Rząd polski w tzw. *Pakcie dla rolnictwa i obszarów wiejskich* deklaruje pomoc na zalesianie, premie za odłogowanie, wspomaganie spółdzielni rolniczych, grup producenckich, komitetów ds. tworzenia miejsc pracy poza rolnictwem i ok. 20% gospodarstw, prowadzonych przez wykwalifikowanych rolników, pod warunkiem że będą oni prowadzili rachunkowość, sporządzali plany, gwarantujące rentowność ich majątków.

Strategiczne plany wielkich korporacji agrarno-biznesowych wobec rolnictwa zakładają: wywłaszczenie drobnych właścicieli z ziemi na rzecz tworzenia wielobszarowych i monokulturowych gospodarstw, obsługiwanych przez maszyny; zwiększanie wydajności z hektara poprzez masowe stosowanie pestycydów i nawozów sztucznych, a wreszcie uprawę genetycznie zmanipulowanych roślin. Wielki kapitał zastrzegł sobie prawo do decydowania o ilości i jakości upraw w poszczególnych regionach świata, zwłaszcza na kontynentach dotkniętych suszą i głodem, którym zamiast uprawy zbóż proponuje się uprawę bawełny, trzciny cukrowej czy kawy. Tego rodzaju manipulacjom od dawna zostało poddane rolnictwo w państwach zachodnich. Konsekwencją drapieżnego i bezdusznego traktowania ziemi są zatrute obszary nie nadające się do uprawy. Trzeba je zastąpić nowymi, a te znajdują się w Polsce i w innych krajach byłego bloku wschodniego.

W planach globalistów ważne miejsce zajmuje Unia Europejska. Od szybkiej i sprawnej realizacji zapowiadanych tam reform, zwłaszcza w sektorze rolnym, w kontekście pogarszających się z roku na rok trendów gospodarczych, zależy powodzenie koncepcji globalistycznej. Globaliści, zdobywając doświadczenie w niszczeniu wiary i kultur narodowych w państwach Unii, pilnie obserwują reakcję społeczeństwa i korygują metody zniewalania, które zastosują w przyszłości wobec narodów pozaeuropejskich. Pionier, główny ideolog i architekt integracji europejskiej, Jan Monnet, stwierdził, że „sama wspólnota europejska jest tylko etapem na drodze do zorganizowanego światajutra”.

Wiemy z prasy, że corocznie upada w Unii ok. 500 tys. gospodarstw. Przewiduje się, że w Niemczech - najbogatszym kraju Wspólnoty - z 540 tys. gospodarstw ma zaprzestać produkcji ok. 300 tys. Gdyby jednak polskie władze śledziły politykę Niemców wobec rolnictwa, to bez trudu zauważyłyby, że nakłady państwa i samorządów idą na utrzymanie i rozwój wsi o szerokim profdu gospodarstw rodzinnych, co oznacza, że Niemcy stawiają pracę przed kapitałem. Polscy rolnicy powinni też wiedzieć, że gospodarstwa niemieckie o powierzchni mniejszej niż 2 ha w systemie opieki zdrowotnej są traktowane jako drobne przedsiębiorstwa. Na razie polityka rolna

Niemiec nie przeszkadza globalistom. Warto też podkreślić, że we Francji liczba gospodarstw w ciągu trzydziestu lat spadła z 2 mln do 700 tys., i dodać, że francuscy rolnicy są dzierżawcami 80% gospodarstw od anonimowych właścicieli. Nękające epidemie, chociażby takie jak epidemia choroby wściekłych krów, ujawniły nielojalność partnerów szesnastki wobec własnych społeczeństw, którym sprzedawano skażone mięso. Władze Unii nie interesują się młodymi rolnikami, stawiają bowiem na grupy producenckie, którym zamierzają narzucić planowanie i technologię produkcji, co z kolei oznacza zamiar limitowania żywności. Koncentracja produkcji i podaży przez grupy producenckie doprowadzi do eliminacji drobnych rolników, wystawiających swoje produkty na targowiskach, bazarach, giełdach warzywno-owocowych itp. Hans Martin w *Pułapce globalizmu* podał ustalenia pięciuset najbardziej wpływowych ludzi na świecie - architektów gospodarki globalnej, którzy stwierdzili, że 20% ludzi w wieku produkcyjnym może utrzymać na obecnym poziomie gospodarkę światową. Reszta, czyli 80% ludności na kuli ziemskiej, w planach globalistów została skazana na bezrobocie, ponieważ, a z czasem na eutanazję.

Dotychczasowe działania dostosowawcze gospodarki polskiej do norm europejskich zakończyły się wdrożeniem przez rząd wielu ustaw, uchwalonych przez Sejm, z których najbardziej szkodliwe okazały się:

- ustawa liberalizująca sprzedaż ziemi obcokrajowcom,
- ustawa o gospodarowaniu nieruchomościami rolnymi skarbu państwa, która utrudnia przejmowanie ziemi po PGR-ach przez polskich rolników,
- ustawa cukrownicza, likwidująca w ramach prywatyzacji polskie cukrownie i uprawę buraka cukrowego,
- wreszcie *Pakt dla rolnictwa*, powielający słynną *Strategię dla rolnictwa* ministra Kołodki, który zakłada redukcję dwóch trzecich gospodarstw rolnych (1600 tys.), co ma doprowadzić do obniżenia zatrudnienia w rolnictwie z 27 do 5%.

Zapowiedziano zmniejszenie udziału rolnictwa w produkcji krajowym brutto do 2% w 2003 r., zmniejszenie areалу uprawy ziemniaka o 21% (250 tys.), ograniczenie o dwie trzecie produkcji mleka (z 900

tys. gospodarstw do 300 tys.) itd., itd. Gdyby jednak tymi ustawami nie dało się dobić rolnictwa, postanowiono w 2001 r. znieść cła i całkowicie otworzyć polski rynek na import, nałożyć nowe podatki, łącznie z dochodowym, katastralnym i VAT.

W ramach akcji uświadamiającej polskich rolników o dobrodziejstwie wejścia Polski do Unii Europejskiej na koszt budżetu państwa zostały powołane trzy instytucje: Przedstawicielstwo Polskich Organizacji Rolniczych i Wiejskich przy UE, Forum Polskiego Rolnictwa i Rada Rozwoju, z odpowiednio dobranymi działaczami, którym powierzono całokształt działań zmierzających do wdrażania paktu. Są instytucje, ale nie ma rzetelnego bilansu korzyści i strat polskiej gospodarki przed wejściem do Unii.

Powstanie w Polsce grup producenckich potwierdza związki naszych reform z przeprowadzanymi w Unii. Ulegliśmy dyktatowi Unii przy restrukturyzacji przemysłu górniczego, zbrojeniowego, energetycznego i paliwowego. Uzasadnione obawy budzą wprowadzane w życie cztery wielkie reformy: administracyjna, służby zdrowia, ubezpieczeń społecznych i edukacyjna. Znawcy przedmiotu wytknęli wiele błędów szczegółowych, jakie zawierały powyższe reformy. Wydaje się jednak, że zostały one przeprowadzone pod dyktando globalistów, którym zależało na rozbiciu Polski na regiony, zniechęceniu Polaków do życia i wszelkiej działalności politycznej i społecznej oraz na zasianiu zamętu w systemie edukacji - nie doinwestowanym, zaniedbanym, ale dysponującym ofiarną i odpowiedzialną kadrą nauczycielską, która kształciła humanistów, zdolnych włączyć się w nurt życia społecznego bądź podjąć studia specjalistyczne. Jednym słowem, dokonujący się proces dostosowawczy do wymogów unijnych powoduje materialną i moralną destrukcję naszego życia narodowego. Tę katastroficzną wizję zniszczenia państwa, planowaną przez globalistów, mogą zastopować jedynie rolnicy, robotnicy przegrali już bowiem swoją szansę, godząc się na prywatyzację i restrukturyzację polskiego przemysłu.

W jaki sposób chłopci mogą wykonać to niezwykle trudne zadanie, którego nie można porównać z żadnym innym na przestrzeni naszych dziejów?

Pytanie to koresponduje z zawetowaną przez prezydenta A. Kwaśniewskiego ustawą uwłaszczeniową. Dyskusja nad nią odkryła arogancję i pogardę władzy wobec biedniejszego z dnia na dzień społeczeństwa oraz ujawniła nikczemność, głupotę i krókwzrocność wielu polskich środowisk, które dały się wciągnąć w szczegółową dyskusję, dotyczącą oceny ustawy. Socjotechniczni manipulanci tzw. czwartej władzy z premedytacją wykorzystali naiwność Polaków i skierowali uwagę na aspekt „sprawiedliwości” społecznej w kwestii uwłaszczenia użytkowników mieszkań spółdzielczych i lokatorskich. Pominęli milczeniem sprawę uwłaszczenia rolników-dzierżawców na Ziemiach Odzyskanych, którzy zostali podwójnie skrzywdzeni: przez PRL i przez Sejm III Rzeczypospolitej. Większość dyskutantów nie wyszła poza swój egoizm, świadomie podsycany przez media. Cel został osiągnięty, zwyciężyła bowiem nie tylko zazdrość, ale i zawiść. W ten oto sposób naród polski zostanie pozbawiony własności, którą wykupią po bardzo niskich cenach obcokrajowcy. Zacierają ręce grabarze suwerenności Polski, oczekując na intratne posady w Unii. A naród dowie się wkrótce, że skoro nie umiał docenić własności, to nie zasługuje na niepodległość.

Walka o ziemię pozostająca w rękach polskich rolników dopiero się rozpoczęła. Realizuje się ją w białych rękawiczkach, pod osłoną wdrażania „słusznych” reform. Zaplanowane metody odebrania im własności są bezpardonowe. Sprawy wsi podejmowane w programach rolniczych nie poruszają zmagania chłopów o utrzymanie gospodarstw rodzinnych, lecz dotyczą spraw bieżących: cen, skupu produktów rolnych itp. Problem utraty gospodarstw został wyciszony. Euroentuzjaści u władzy muszą mieć spokój w okresie decydowania o polskiej własności. Gdyby jednak problem został niebezpiecznie nagłośniony, znajdą sposób na ośmieszenie „skansenu rolniczego”.

Polskiej wsi brakuje jedności, oddolnej organizacji i prawdziwych przywódców. Bronić jej musi duchowieństwo i inteligencja, w poważnym procencie wywodzące się ze środowisk wiejskich. Walka toczy się o ostatni bastion wolności, wiary i godności. Nie wygra jej osamotniona wieś. Narodowi polskiemu brakuje świadomości. Dawniej nad jej zniszczeniem czuwali ideolodzy komunistyczni, a dzisiaj liberałowie. Jedni i drudzy tworzyli sztuczne bariery między miastem

i wsią, podsycając antagonizmy. Cel był jeden i ten sam: najpierw osaczyć, a potem uzależnić jedną po drugiej obie społeczności. Każdy powinien wiedzieć, że tylko niezależna wieś może zapewnić narodowi samowystarczalność w zakresie żywienia. Jest to podstawowy warunek, gwarantujący wzrost demograficzny, który nie jest klęską, lecz ratunkiem dla Polski, ponieważ ziemię, na której tak bardzo zależy globalistom, mogą obronić jedynie ludzie młodzi. Ponadto silna wieś, będąca ostoją wiary, patriotyzmu i żywej tradycji, może zahamować bezkarne działanie dzikiego kapitalizmu bankowego, zpremedytacją niszczącego narody opierające się programowemu ateizmowi. Po wejściu Polski do Unii Europejskiej zostanie wprowadzony podatek majątkowy i podatek katastralny, w wyniku czego kilka milionów Polaków, nie tylko chłopów, znajdzie się na bruku.

Przeciwnicy integracji europejskiej uspokajają, że Unia, podobnie jak wcześniejsze imperia, rozpadnie się, rozsadzona od środka różnorodnością kulturową i dążeniami separatystycznymi wchodzących do niej narodów. Zanim to jednak nastąpi, zostaniemy pozbawieni wiary, własnego państwa, tożsamości i odrębności narodowej, a być może na trwałe utracimy na rzecz Niemiec nasze Ziemie Odzyskane. Niemcy, uważani przez władze rządowe za naszych adwokatów w integrowaniu się z Zachodem, domagają się wolnego obrotu ziemią i zapisu o zakazie pracy dla Polaków w Niemczech na okres 15 lat. Dnia 5 sierpnia 2000 r. „Frankfurter Allgemeine Zeitung” podał nieprawdziwą wiadomość o wysiedleniu z Polski po II wojnie światowej przez Polaków 2 mln Niemców i prawdziwą o ich szykowaniu się do powrotu na byłe swoje gospodarstwa po wejściu Polski do Unii Europejskiej.

Unia Europejska to zaledwie przyczółek dla globalistów. Ich determinacja w zniewalaniu świata jest przerażająca. W dniach 1-3 czerwca 2000 r. w Chateau du Lac pod Brukselą zebrał się Klub Bilderberg, który przyjął następujące cele: „Przyspieszenie integracji Europy w jedno państwo, z własnym prezydentem i rządem na wzór USA, jako krok na drodze do państwa światowego” i „zwiększenie stopy procentowej na całym świecie, by zwiększyć dochody banków”.

Wymienione działania globalistów, przygotowywane starannie, z zaangażowaniem ogromnych środków, mogą zakończyć się w Pol-

see klęską pod warunkiem, że rolnicy zrezygnują z biernej formy obrony swoich gospodarstw. Forma ta zdała egzamin w czasach komunistycznych. Obecnie może okazać się szkodliwa. Siła wsi tkwi w czynnej postawie obywatelskiej. Chłopi muszą ją zmanifestować udziałem w wyborach prezydenckich, a w następnym roku w wyborach parlamentarnych. Sprawdzone zasady „nic o nas bez nas” i „nieobecni nie mają racji” powinny powrócić na właściwe miejsce, bo w przeciwnym wypadku w państwie pretendującym do miana demokratycznego obywatele pozbędą się ostatniego instrumentu działania, jakim jest kartka wyborcza.

Pierwszym drogowskazem na długiej i wyboistej drodze ratowania polskiej ziemi powinien być czynny udział wsi w życiu politycznym poprzez oddolne organizowanie się. Partie chłopskie są tworzone odgórnie, dla pewnych określonych interesów, a ich związek z wsią jest szczególnie silny wyłącznie podczas wyborów prezydenckich bądź parlamentarnych. Tylko zdecydowana i jednoznaczna postawa chłopów może powstrzymać proces lekceważenia Polaków. Ciągłe ustępstwa doprowadziły do takiej arogancji prezydenta, który z urzędu powinien godnie reprezentować majestat III Rzeczypospolitej, okazując szacunek głowom innych państw, że znieważył symbole religijne i uczynił z nich obiekt szyderstwa. Jest to zaledwie zwiastun postawy globalistów wobec narodów wierzących. Trzeba wiedzieć, że ostatecznym ich celem jest walka z Kościołem katolickim, który uosabia najwyższe wartości i stoi na przeszkodzie w zdeprawowaniu narodów.

Drugim drogowskazem musi być solidarność chłopska, która powinna umocnić się poprzez wzajemną pomoc i obronę wiejskich interesów na forum krajowym. W przeciwnym wypadku globaliści, wykorzystując animozje wewnętrzne na wsi, wprowadzą taki system podatkowy, który sukcesywnie zniszczy najpierw małorolne, potem średnie, a wreszcie dobrze prosperujące gospodarstwa chłopskie. Wydziedziczenie rolników z ziemi jest jednoznaczne z utratą wolności i godności. Lekarstwem może okazać się ruch spółdzielczy; sukcesem - wymuszenie na władzach państwowych zmiany ordynacji wyborczej z proporcjonalnej na większościową i przeprowadzenie referendum w sprawie przystąpienia Polski do struktur europejskich. Do tego

sukcesu muszą przyczynić się pozostałe grupy społeczne. Jeżeli tak się nie stanie, władza w dalszym ciągu będzie pozostawała w rękach ludzi traktujących instrumentalnie wieś, zwłaszcza w okresie wyborów, faktycznie ludzi żądnych sławy, pieniędzy i stanowisk, które otrzymają w Unii w zamian za wyprzedaż majątku narodowego i zgodę na warunki podyktowane przez negocjatorów unijnych. Jakis czas temu program 1 TVP poinformował nas, że Unia zażądała od Polski produkcji towarów poniżej poziomu popytu, co oznacza nowy import żywności i ogromny deficyt w handlu zagranicznym. To żądanie Unii tłumaczy wypowiedź kanclerza Schroedera, który zwierzył się rolnikom niemieckim: „Musimy zrobić wszystko, aby przyjąć nowe państwa z Europy Środkowo-Wschodniej, bo to będą nasze rynki zbytu”.

Obrona wsi leży w interesie całego narodu. Wskazują na to przesłanki historyczne. Niezrozumiała i budząca lęk jest obojętność Polaków wobec ludności wiejskiej, nieufnie odnoszącej się do polityki władz, które ślepo wdrażają ustalenia negocjatorów z Komisji ds. Integracji Europejskiej, ponoszących klęskę na wszystkich odcinkach dotyczących rolnictwa. Nie otrzeźwiła Polaków utrata strategicznych gałęzi gospodarki narodowej, sprzedanych za niewiele ponad 10% wartości zachodnim „inwestorom” i łączące się z nią nierozzerwalnie bezrobocie. Być może dlatego, że dzięki ciężkiej pracy chłopów polskiego nie doświadczyli głodu.

Należy zadać pytanie, czy blisko czterdziestomilionowy naród oczekuje, że wyżywią go zagraniczni rolnicy. Gdyby jednak i ta naiwność wchodziła w rachubę, to należy postawić następnie pytanie: o jakość zdrowotną sprowadzanej żywności. W połączeniu z fatalnie działającą po reformie służbą zdrowia w pierwszej dekadzie XXI wieku można oczekiwać zauważalnego spadku demograficznego. Idziemy więc naprzeciw planom globalistów, którzy liczbę Polaków ustalili na 15 mln. Aby uniknąć spełnienia tej katastroficznej wizji, musimy odwołać się do solidaryzmu narodowego i ofiarności, znaleźć przywódców politycznych oddanych narodowi, wykorzystać dla dobra gospodarki odkrycia naukowców, wreszcie skorzystać ze wskazań nauki społecznej Kościoła. Siłę dla takiej odnowy powinniśmy czerpać z wiary i naszej przeszłości, a nie zmarnujemy największego kapitału, jakim jest ziemia w polskich, chłopskich rękach.

Hugh McDonald

Globalizm *contra* dystrybucyzm*

Studiując mitologię starożytnych Greków i Rzymian zastanawiamy się, na ile oni sami wierzyli w swoich bogów. Czy bogowie nie byli dla nich raczej wygodną metaforą? Być może bóg wojny był tylko poręcznym symbolem literackim i umysłowym na oznaczenie całego kompleksu zdarzeń składających się na wojnę. Wydaje mi się, że Grecy byli na tyle dobrymi metafizykami, aby wiedzieć, że istnieć może tylko jeden Bóg. Podejrzewam również, iż to właśnie nadużycia metafor mitologicznych spowodowały uznanie ich przez Greków za coś więcej.

Ten sam problem dotyczy naszych czasów. Niektóre z naszych słów odzwierciedlają złożone relacje między ludźmi i rzeczami. Wyrazy są czymś w rodzaju stenografii, która uwalnia nasze umysły tak, że nie musimy za każdym razem przywoływać na pamięć złożonej abstrakcji. Słowa, opisujące relacje i relacje między relacjami, wydają się dotyczyć rzeczywistych substancji, a nawet osób. Mogą sprawiać wrażenie, że denotują bóstwa posiadające większą moc niż osoby ludzkie.

Do takich słów należały niegdyś „wolność”, „równość” i „braterstwo”. Miały one niezwykłą siłę retoryczną. Lecz jeśli ktoś rzeczywiście chce przypatrzeć się braterstwu, ten musi pomyśleć o czterech osobach: matce, ojcu, jednym i drugim bracie. Trzeba mu pomyśleć o całej serii zdarzeń prowadzących do sytuacji, w której dwóch ludzi nazywa siebie braćmi. Jeśli chce pomyśleć o równości, wtedy musi wyobrazić sobie trzy osoby: jedną dającą coś dwóm

* Tytuł oryginału: *Globalism versus Distributism*.

pozostałym, przy czym przekazywane przedmioty są tej samej wagi i wielkości. Od razu widać, że takie wyobrażenie jest nieadekwatne. Sytuacje, składające się na opis równości, są dużo bardziej złożone. Sama jednak złożoność nie upoważnia do uznania, że może istnieć równość bez istnienia owych trzech osób. Nie mogę z równości uczynić boga, który istniałby niezależnie od poczynąń ludzi. W tym miejscu ujawnia się konieczność fdozofii. To ona uczy nas uważać człowieka za istotę, a także nie pozwala zapomnieć, że relacje nie mogą istnieć w oderwaniu od substancji (rzeczy realnych).

Słowa są nadużywane zarówno w języku potocznym, jak też politycznym. Gdyby w przyszłości ktoś musiał czytać nasze gazety, zauważyłby, że jesteśmy dokładnie tak politeistyczni jak starożytni Grecy. Ze sposobu naszego pisania i mówienia ujawnia się nasza cześć dla wielu bóstw: Edukacji, Demokracji, Ekonomii, Wojny, Mody. Mitem staje się edukacja, ponieważ nasze prawa zmuszają ludzi do spędzania coraz większej części ich życia w instytucjach edukacyjnych, podczas gdy wykonywane przez nich zawody stają się coraz prostsze. Gdyby edukacja była prawdziwa, to znaczy zmierzała do rozwoju cnotliwego i mądrego obywatela, wtedy moglibyśmy powiedzieć, że czas i wysiłek zostały dobrze spożytkowane. Niestety nie da się tego powiedzieć np. o edukacji kanadyjskiej. Obecnie panująca ideologia pluralizmu uniemożliwia nauczycielom prezentację jakiegokolwiek wzorca moralnego i obywatelskiego. Zawodowi pedagodzy ograniczają swoją rolę do nauczania umiejętności technicznych, dzięki którym ich uczniowie będą w stanie znaleźć zatrudnienie. W Kanadzie mówiono nam, że ludzie bez wykształcenia nadają się tylko do kopania rowów. Niezależnie jednak od tego, czy wszyscy spędzili swoje życie w szkołach, czy też nie, niektórzy muszą stale kopać rowy. Nawet kiedy każdy będzie miał dostęp do wiedzy, trzeba będzie nadal kopać rowy, ale wtedy człowiek wynajmujący kopaczy będzie mógł wybrać między ludźmi, którzy ukończyli zaledwie zawodówkę, a tymi, którzy mają stopnie inżynierskie. Pracownik poradni zawodowej (trudniący się udzielaniem porad uczniom w szkole co do ich przyszłej kariery) miał rację, na mocy niezawodnego proroctwa: nie możesz dostać pracy nie mając wykształcenia. Prawda jest taka, że wykształcenie

nie odpowiada stanowisku czy stanowisko wykształceniu, pracodawców jednak udało się przekonać do wiary w mit wykształcenia. Tak więc, aby zostać kopaczem rowów, trzeba znać się na rachunku różniczkowym i trygonometrii. Ci, którzy nie są w stanie opanować tych rzeczy, są eliminowani w tym sensie, że nikt nie da im pracy. Być może system edukacyjny stał się narzędziem polityki darwiniańskiej: prostym ludziom nie należy powierzać żadnej roli w społeczeństwie, nawet gdyby istniały takie zadania, które mogłyby uszczęśliwić ich samych oraz pozostałych.

Ekonomia i rynek stały się bytami mitologicznymi. O działaniu ekonomii mówimy jak o żywej istocie. Ekonomia idzie w górę, ekonomia idzie w dół. Ekonomia nagrzewa, ekonomia chłodzi. Kiedy próbuję o tym pomyśleć, nie potrafię wydobyć żadnego sensu z takich wyrażań. Kiedy myślę o ekonomii, myślę o człowieku i jego rodzinie z kawałkiem ziemi. Człowiek pracuje na roli, uprawia pszenicę. Jego rodzina robi z niej mąkę. Na swoim gruncie ma także drzewa, które służą mu do budowy i na opał. Uprawia len i hoduje owce, a te dostarczają mu materiału na ubrania, które jego żona szyje w domu. Jeśli chcemy poznać prehistorię ekonomii, to ten obraz wyobrażałby jej początki. Pierwotnie ekonomia oznaczała prawo (*nomos*) domowników (*oikos*). Taki tytuł nosiła księga Arystotelesa, w której przedstawił sytuację panującą w domu. Według idealnej ekonomiki każda rodzina najpierw sama zaspokajała własne potrzeby, a handlowała tylko tym, co nadprodukowała i co było ponad jej własne potrzeby. Ponieważ ludzie chcą lepiej żyć, niektórzy z nich muszą stać się specjalistami. Ktoś może znać się na lekarstwach i ziołach, a uprawiać je na swojej ziemi. Wtedy może nie mieć czasu, aby troszczyć się o swoją pszenicę i owce, wówczas problem rozwiązuje handel, gdyż inni będą chcieli i potrzebowali jego ziół. Gdyby jednak człowiek nie wykazał się jako specjalista, jego rodzina ma zawsze środki do wyrobu własnej żywności i ubrań.

W swojej encyklice *Labor em exercens* papież Jan Paweł II przypomina nam, że uprawa roli jest podstawą ludzkiej egzystencji¹. Ignoruje się ten fakt w krajach wysokorozwiniętych, takich jak

¹ Jan Paweł II, Encyklika *taborem exercens* (1981), nr 21.

Kanada i Stany Zjednoczone, w których zmniejszyła się liczba rolników. Jest faktem, że wiele dzieci w miastach, kiedy się je zapyta, nie wie, że mleko pochodzi od krowy. Rolnictwo urosło do rangi wielkiego biznesu, posługuje się metodami masowej produkcji i masowej sprzedaży. Jan Paweł II czyni również rozróżnienie między społeczeństwami niedorozwiniętymi a zbyt rozwiniętymi (czy superrozwiniętymi): „[...] obok nędzy niedorozwoju, której nie można tolerować, stoimy w obliczu pewnego **nadrozwoju**, który także jest niedopuszczalny, tak samo bowiem jak niedorozwój sprzeciwia się on dobru i prawdziwemu szczęściu. Nadrozwój, polegający na **nadmiernej** rozporządzalności wszelkiego typu dobrami materialnymi na korzyść niektórych warstw społecznych, łatwo przemienia ludzi w niewolników **posiadania** i natychmiastowego zadowolenia, nie widzących innego horyzontu, jak tylko mnożenie dóbr już posiadanych lub stałe zastępowanie ich innymi, jeszcze doskonalszymi. Jest to tak zwana cywilizacja **spożycia** czy konsumizm, który niesie z sobą tyle **odpadków** i **rzeczy do wyrzucenia**. Posiadany przedmiot, zastąpiony innym, doskonalszym, zostaje odrzucany bez uświadomienia sobie jego ewentualnej trwałej wartości dla nas lub dla kogoś uboższego”².

W narodach zbyt rozwiniętych niewielki procent osób zajmuje się rzeczywistą produkcją dóbr materialnych. Przy tym dużą ich część stanowią dobra małoistotne i zdawkowe. Znaczna część ludzi zajmuje się wymianą towarów. Należą do nich fachowcy od reklamy i rynku, usiłujący przekonać potencjalnych klientów do nabywania towarów, których ci nie potrzebują. Gdyby ich potrzebowali, żadna reklama nie byłaby potrzebna. Znamiennym jest fakt, że wielu twórców nowoczesnej reklamy wywodzi się z szeregów służb wywiadowczych z okresu drugiej wojny światowej. Jako wszechstronni specjaliści od wojennych i propagandowych technik psychologicznych, spotkali się z wielkim zapotrzebowaniem na swoją wiedzę w sektorze komercyjnym. Sektor ten w krajach **nadrozwiniętych** jest terenem wymiany nie tyle dóbr materialnych, co mało znaczących bonów. Dla przykładu: rynek papierów wartościowych nie-

² Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr 28.

mai zupełnie nie przystaje do ludzkiej codzienności, akcja bowiem jest udziałem w spółce, a kiedy spółka sprzedaje udziały, tych nie ubywa, lecz przechodzą z ręki do ręki. Inne działania handlowe miewają jeszcze mniej wspólnego z rzeczywistym towarem. Na przykład transakcje terminowe, w których ludzie nie posiadając papierów wartościowych obstawiają ich przyszłą cenę. Całość tychże poczynań nie prowadzi do żadnej korzyści społecznej, mimo to wielu ludzi zarabia na nich niewiarygodne krocie.

Klasyczna myśl polityczna była osadzona w rzeczywistości. Handel był dodatkowym zajęciem zależnym od działalności rolniczej i przemysłowej. Lepiej aby miasto-państwo było samowystarczalne w zakresie żywności, niż zależało od handlu. Kiedy miasto nazbyt uzależniało się od handlu z zagranicą, powstawały moralne niebezpieczeństwa dla jego populacji. Stała obecność cudzoziemców, którzy nie posiadali kapitału zaangażowanego w społeczeństwie, prowadziła do erozji zwyczajów i praw. Ponadto handel otwierał drogę chciwości i innym, związanym z nią, wadom. Tomasz z Akwinu tak pisał: „W rezultacie wszystko w mieście stanie się przekupne; słowność zostanie zniszczona, a otwarta sposobność dla wszelkiego rodzaju oszustwa; każdy będzie pracował tylko dla własnego zysku, gardząc dobrem wspólnym; uprawianie cnoty zostanie zaniechane, ponieważ honorem, jako nagrodą za cnotę, będą darzeni ludzie bogaci. W ten sposób, w takim oto mieście, obywatelskie życie z konieczności będzie skorumpowane”¹.

Dobrego zdania o handlu nie miał też Arystoteles. Porty morskie pełne były ludzi nie produkujących niczego, za to zajmujących się kupiectwem. Uważał, że ciągła migracja cudzoziemców powoduje destrukcję obyczajowości i tożsamości narodu. Starożytny świat niezbyt wysoko oceniał handlarzy. Mieli oni zakaz bycia żołnierzami, być może dlatego, że uchodzili za tych, co nie cenią własnej ojczyzny. Z grubsza rzecz ujmując za Arystotelesem, tylko takie

¹ [...] *ex quo convertit, ut in civitate omnia fiant venalia, et fide subtracta, locus fraudibus aperitur, publicoque bono contempto, proprio commodo quisque deservit, deficientque virtutis studium, dum honor virtutis praemium omnibus deferetur: unde necesse erit in tali civitate civilem conversationem corrumpi* (Tomasz z Akwinu, *De regimine principum*, II, 3).

państwo najlepiej realizowało dobro swego ludu, którego obywatele we własnym zakresie starali się o towary podstawowe i nie zależeli od innych państw pod względem rzeczy pierwszej potrzeby.

Dystrybucyjizm jako filozofia ekonomii został zaproponowany w pierwszej połowie XX wieku przez katolickich myślicieli, takich jak Hilaire Belloc, G. K. Chesterton i o. Vincent McNabb OP. Jest bliski myśli klasycznej, lecz w dzisiejszym kontekście wydaje się czymś nowym. Przede wszystkim ekonomia powinna zająć właściwe sobie miejsce. Nie jest ona nauką w tym samym sensie, co fizyka czy biologia. Ekonomia ma do czynienia z czynnikiem ludzkim - *actus humanus*, i dlatego właściwie stanowi część etyki. Ta zaś jest jedną z nauk nie deskryptywnych, lecz normatywnych. Fizyka i etologia (nauka o zachowaniu zwierząt) są przykładem nauk deskryptywnych. Tam naukowiec obserwuje i opisuje, a potem próbuje sformułować swoje spostrzeżenia w możliwie najprostszy sposób. Natomiast etyka bada świat nie tylko taki, jaki on jest, ale jaki być powinien. Termin „powinien” znajduje się już poza zakresem typowych nauk deskryptywnych. Nauka taka ma kłopoty nawet z wyrażeniami „jest w stanie” i „może”, tzn. z kategoriami aktu i możliwości, które mają swoje miejsce w naszym zdroworozsądkowym poglądzie na świat, są respektowane w filozofii Arystotelesa, jednak powodują zakłopotanie naukowców. Kiedy naukowiec mówi, że coś może się zdarzyć albo nie zdarzyć, przyznaje się, że jego dyscyplina nie posiada jeszcze logicznych narzędzi, aby dokładnie przewidzieć, co nastąpi.

Termin „powinien” nie znaczy wcale, że mamy do czynienia z pewnym obszarem świata przyrody rządzonej przez jeszcze nie odkryte prawa mechaniki. Znaczy on, że dotykamy części rzeczywistości zależnej od czynu ludzkiego. Królestwo przyrody można opisać wskazując na przyczynę materialną i sprawczą, czyli na moce przyrody, takie jak siła ciężkości i właściwości materii. Królestwo osób i ich czynów można opisać tylko wskazując na przyczynę finalną, to znaczy na cel. Badanie celu jest zadaniem etyki. Ludzki czyn jest oceniany z uwagi na swój kres, będący większym lub mniejszym dobrem. Jest dobrem, o ile realizuje i uwydatnia ludzką egzystencję, a jest złem, jeśli ją niszczy lub umniejsza. Co więcej,

wymiar etyczny czynu ludzkiego implikuje jego wolność i kontyngentność: może, ale nie musi się zdarzyć, a odpowiedzialność moralną ponosi jego sprawca.

Ekonomia jedynie deskryptywna opiera się na błędnym rozumowaniu. Pomimo iż wolność wpisana jest w naturę ludzkiego działania, to biorąc pod uwagę czyny wielu ludzi, wolność znika lub staje się nieistotna. Takie stanowisko uwzględnia wolność tylko selektywnie. Gdyby jednak przyjąć taki pogląd, wtedy zwolennicy globalnej gospodarki, którzy opierają swój program na czysto opisowej ekonomii, nie mieliby żadnych powodów, aby robić cokolwiek. Tymczasem są bardzo aktywni. Wywierają naciski na władze polityczne, aby te z kolei na stałe pousuwały wszelkie bariery dotyczące handlu. Uważają za konieczne, aby większe spółki mogły jeszcze efektywniej produkować towary i przewozić je z miejsca tańszej produkcji w miejsce większego popytu.

Największym problemem globalizacji jest utrata autonomii narodowej. Jeśli globaliści wygrają, wtedy żadne państwo nie będzie mogło ustanowić żadnego prawa ustalającego barierę dla prowadzenia obcego interesu na swoim terenie. Gdyby Kanada jako jedyna wprowadziła prawo zabraniające szczególnie szkodliwego rodzaju górnictwa, na przykład użycia cyjanku w wydobywaniu złota, wtedy ponadnarodowe porozumienie mogłoby zmusić Kanadę do zniesienia tego prawa, ponieważ jeśli nie istnieje ono gdzie indziej, wtedy Kanada tworzy barierę dla handlu. Taka inicjatywa legislacyjna utrudnia prowadzenie interesu przez międzynarodową spółkę górnictwiczną. Podobne sytuacje zdarzają się coraz częściej. Wybierani przywódcy kraju nie są w stanie podjąć decyzji w interesie swoich obywateli, aby ograniczyć czyjąś działalność, jeśli ta jest prowadzona na mocy porozumień gospodarczych. Globalizacja oznacza anarchię, ponieważ światowi potentaci przemysłowi będą mieli prawo weta w stosunku do praw poszczególnych narodów, gdy tymczasem nie będzie żadnej władzy zdolnej do prawnego nadzoru działań samych przemysłowców.

Przemysł globalny ma również swoją dobrą stronę. Niektóre towary, takie jak komputery, wymagają kolosalnych inwestycji badawczo-rozwojowych, a gdyby nie rynek na skalę światową, dobry

sprzęt komputerowy nie byłby dostępny. Jedno państwo nie byłoby w stanie zapewnić swoim obywatelom dóbr, które wymagają tak poważnych nakładów finansowych. Jednakowoż inne zasady obowiązują w zakresie dóbr naturalnych i rolnictwa. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że każdy odnosi korzyść mogąc zimą kupić pomarańcze i cytryny po niskiej cenie. Przemysł światowy pozwala mieszkańcom krajów północnych, takich jak Polska czy Kanada, zaopatrywać się przez cały rok w owoce i warzywa pochodzące ze słonecznych krajów południowych. Tak długo jak koszt transportu tych towarów jest niski, moglibyśmy powiedzieć, że korzystniej jest prowadzić wszystkie uprawy na terenach południowych, gdzie nie ma śniegu. Kiedy nasi gospodarze są zmuszeni opuścić własne pola, ponieważ ludzi odstręcza cena ich towarów, wtedy globalista powie, że jest to konieczna logika rynku. Ten rodzaj logiki ma swój słaby punkt. Rolnik jest obywatelem konkretnego państwa. Nie zawsze jest w stanie przeprowadzić się do innego kraju, nauczyć się innego języka, założyć nowe gospodarstwo. Państwa, które pozwalają na swobodną migrację produktów rolniczych, jednocześnie nie pozwalają rolnikom na dowolną zmianę miejsca. W ten sposób globalizm i układy rynkowe z jednej strony przynoszą korzyści korporacjom międzynarodowym, które mogą prowadzić interesy w wybranym przez siebie miejscu i cieszyć się statusem osób ponad prawem, z drugiej jednak nie przynoszą żadnej korzyści pomniejszym aktorom ekonomii, takim jak indywidualni rolnicy czy robotnicy. Ci ostatni nie są w stanie wyrwać się z korzeniami tylko po to, aby zadośćuczynić wymaganiom rynku. Ostatecznie - wspomniane układy i porozumienia, przyznając coś korporacjom międzynarodowym, tym samym pozbawiają czegoś mniejsze spółki i osoby indywidualne.

Kolejnym czynnikiem jest fakt, że nie zdajemy sobie sprawy z prawdziwej wartości towarów, które tak swobodnie przenikają nasze granice. Rzetelne kalkulacje muszą wziąć pod uwagę najpierw cenę, jaką dzisiaj płaci społeczeństwo jako całość, oraz koszt, jaki przyjdzie ponieść przyszłemu pokoleniu. Jeśli dzisiaj na północy możemy kupić banany i pomarańcze po niskiej cenie, to dlatego, że daleki transport tych towarów ciężarówką, pociągiem czy nawet

samolotem nie tylko dokonuje się w krótkim czasie, ale jest tani. Transport jest niedrogi, ponieważ używamy paliw kopalnych, takich jak benzyna. Jesteśmy jednak coraz bardziej świadomi, że używanie tego rodzaju paliw sugeruje ukryty koszt obciążający przyszłe pokolenia. Kalle Lasn pisze: „Prawdziwa cena samochodu musi obejmować rzeczywisty, choć trudny do określenia, wkład przyszłych pokoleń, mających do czynienia z uszczupleniem zasobów ropy i zmianą klimatu dokonywanymi przez samochód dzisiaj. Gdybyśmy zsumowali najlepsze dostępne prognozy, doszlibyśmy do wstrząsającego wniosku. Przemysł motoryzacyjny, oparty na paliwie kopalnym, jest subwencjonowany przez nienarodzone pokolenia w wymiarze setek bilionów dolarów rocznie. W przyszłości, gdy ceny będą już prawdziwe, nikt nie będzie przeszkadzał ci wjeździe samochodem. Będziesz jednak musiał każdego roku zapłacić rzeczywistą cenę za pilotowanie twojej tony metalu po drogach i zwymiotowany węgiel z rury wydechowej. Twój samochód będzie cię kosztował, szacunkowo, 100 dolarów. A jedno zatankowanie paliwa - 250 dolarów”⁴.

Trzeba też widzieć inne ukryte koszty związane z zakupem taniej produkcji z Południa. Mieszkam na Półwyspie Niagara, gdzie znajdują się jedne z najbardziej uprawnych pól w Kanadzie. Są tu liczne sady i winnice. Rolnicy jednak nie są w stanie wytrzymać konkurencji tanich towarów z Południa. Wielu z nich likwiduje swoje gospodarstwa. Coraz więcej ziemi uprawnej trafia pod zabudowę, zazwyczaj pod budowę dużych domów i posiadłości ziemskich dla ludzi zamożnych. Pomyślmy o przyszłości: po pewnym czasie cena benzyny wzrośnie wielokrotnie. Wzrośnie też cena żywności przywiezionej ciężarówkami lub pociągami z Meksyku czy z południowych stanów USA. Wtedy Kanadyjczycy będą zainteresowani produkcją własnej żywności. W owym czasie nie będzie już jednak ziemi uprawnej. Cała najlepsza ziemia będzie pokryta budynkami przez ludzi, którzy odnieśli sukces na wolnym rynku, lub wielkimi hurtowniami sprzedającymi towary, których nikt nie będzie w stanie

⁴ K. Lasn, *People, get ready*, „The Globe and Mail”, Friday, December 31, 1999, s. R3.

kupić, lub niezliczonymi drogami i parkingami w czasach, kiedy tylko nieliczni będą mieli samochody.

Nasze działania ekonomiczne, polegające na własnej produkcji oraz handlu towarami, nie są ślepymi siłami, lecz działaniem inteligentnym i celowym. Każdy człowiek nie tylko działa w swoim interesie, lecz również ma najlepsze referencje, aby w tym interesie działać. Trzeba zgodzić się z ekonomistami, że efekt działania poszczególnych jednostek może być sprzeczny z dobrem wspólnym. W takim przypadku do roli legalnego rządu należy podjęcie działania w interesie obywateli i ograniczenie pewnych form aktywności gospodarczej. Po przykłady możemy sięgnąć do Pisma świętego. Ambitny rolnik mógłby wyjałowić swoją ziemię, jednak prawo żydowskie co siedem lat kazało mu pozostawić ją leżącą odłogiem na jeden rok. Żniwiarzom wolno było przejść przez pole tylko raz, a ziarno, którego nie zebrali, powinno pozostać dla podróżnych i dla zwierząt. Jeśli ktoś sprzedał swoją ziemię, to w roku jubileuszowym mógł ją odkupić za cenę sprzedaży. Jeśli ktoś popadł w długi, to w roku jubileuszowym dług jego musiał zostać umorzony. Najważniejsze prawa ograniczające działalność gospodarczą dotyczyły szabatu. Ograniczały kupowanie i sprzedawanie.

Kiedyś w Kanadzie wszystkie domy towarowe były nieczynne w niedziele oraz święta religijne i państwowe. Sklepy zamknięte były również nocą. Większe domy handlowe domagały się zmiany prawa i gdy to się stało, niektóre z nich podjęły pracę przez całą noc, a także w niedziele i święta. Kiedy uczynił to jeden sklep, inne musiały pójść w jego ślady bądź ponieść straty. Końcowy rezultat był taki, że ludzie więcej pracowali, a osiągnęli mniejsze zyski. Na przykład każdego tygodnia muszę kupić żywność, a sklep, który ją sprzedaje, musi zapłacić tym, których zatrudnia. Bez względu na to, czy sklep jest otwarty dłużej czy krócej, kupuję tę samą porcję żywności. Jeśli jednak jest on otwarty przez dłuższy czas każdego tygodnia, wtedy cena żywności będzie zawierać dodatkowe koszty utrzymania otwartego sklepu. Każdy odnosi korzyść, kiedy prawo ogranicza godziny i dni handlu. Cieszyła nas korzyść płynąca ze współzawodnictwa, lecz także mieliśmy zdrowe społeczeństwo, które szanowało ludzką potrzebę czasu wolnego.

Prawa Starego Testamentu dotyczące sfery ekonomicznej dostarczają modelu czy sposobu myślenia aktualnego również dzisiaj. Musimy mieć prawo, które ochroni nas przed wyczerpaniem i zniszczeniem zasobów naturalnych. Musimy mieć prawo, które wyznaczy granice pracy, w przeciwnym razie ludzie wolni staną się niewolnikami. Musimy mieć prawo, które przeciwdziała skutkom zadłużenia. Musimy uznać, że każdy powinien posiadać prywatną własność, że każdy powinien posiadać środki, aby być niezależnym i utrzymać siebie. Jest rolą państwa i rządu narodowego, aby promować dobro własnych obywateli, zwłaszcza przez ograniczanie pewnych działań ekonomicznych. Globaliści proponują działalność gospodarczą, której nie krępuje żadne prawo. Nie mielibyśmy wtedy innego wyboru, jak tylko handlować z krajem, który wykorzystuje pracę niewolników czy też nieletnich.

Na zakończenie przedstawiam kilka punktów, które podsumowują teorię ekonomiczną dystrybucyzmu, sformułowanych przez o. Vincenta McNabba OP. Zauważymy natychmiast, że wszystko, o czym pisze, przeciwstawia się dogmatom globalizmu czy panekonomizmu:

1. „Dostatek Egiptu” trzeba pozostawić nie dla mleka i miodu Palestyny, lecz aby „lud mógł pójść i oddać cześć Bogu” (por. Wj 5,1).

2. Opuścić miasto w takim razie, gdyby życie w nim miało być służbą raczej mamonie niż Bogu; faktycznie służyłoby mamonie pod pozorem służby Bogu.

3. Teren produkcji powinien, na ile to możliwe, pokrywać się z terenem konsumpcji. Mylą się utilitarianie, mówiąc: „trzeba produkować tam, gdzie produkcja jest najbardziej opłacalna”. Prawdziwa zasada brzmi: „trzeba produkować tam, gdzie konsumpcja dokonuje się w sposób najbardziej ekonomiczny”.

4. Rolnicy mają pracować najpierw, aby utrzymać siebie. Powinni sprzedawać i kupować tak mało, jak to możliwe.

5. *Bigfarming* to produkcja masowa zaaplikowana do rolnictwa. Rządzi się prawami rynku, zależy od transportu i wraz z nimi pozostaje pod kontrolą „finansów”.

6. Statusu człowieka nie mierzy się jego bogactwem, lecz bogactwo człowieka mierzy się jego statusem. Stąd, skoro status to

tyle, co pozycja społeczna oparta na służbie społeczeństwu, to bogactwo człowieka mierzy się pełnioną przez niego służbą społeczną.

7. Święte prawo własności polega nie na tym, że jacyś ludzie będą posiadali wszystko, lecz na tym, że wszyscy ludzie będą posiadali jakąś własność.

8. Naturalną obroną wolności jest dom, a naturalną obroną domu jest gospodarstwo rolne.

9. Ponieważ ekonomia polityczna jest dzieckiem ekonomii domowej, z tego względu wszelkie ustawy osłabiające dom, osłabiają naród.

10. Jednostką narodu jest rodzina, a nie obywatel.

11. Istnieją jedynie rzeczy i papiery wartościowe. Światowy kryzys ekonomiczny, o ile bywa, polega na braku rzeczy, a nie papierów.

12. Problemu braku rzeczy nie można rozwiązać redystrybucją papierów wartościowych. Niedostatkowi rzeczy można zaradzić tylko przez redystrybucję rzeczy⁵.

*Z języka angielskiego przełożył
ks. Paweł Tarasiewicz*

V. McNabb OP, *Francis Thompson and Other Essays*, s. 74. Cyt. za: **F. Valentine OP**, *Father Vincent McNabb*, **Great Britain 1955**, s. 143-144.

David M. Kaplan

GMO, WTO i bezpieczeństwo żywności*

Istnieje wiele poważnych powodów, dla których należy zachować ostrożność wobec genetycznie zmodyfikowanych organizmów (GMO - *genetically modified organisms*). Do najczęściej podnoszonych kwestii należy ryzyko, na które mogłyby narazić ludzkie zdrowie, skażenie środowiska, które mogłyby spowodować, oraz bogactwo form życia, któremu mogłyby zagrozić. Problem polega na tym, że tak naprawdę nie znamy wpływu GMO na nasze zdrowie, bezpieczeństwo czy otoczenie. Mogą, chociaż nie muszą, istnieć jakieś opóźnione w czasie lub ukryte konsekwencje, które im towarzyszą. Tym, co wiemy na pewno o GMO, jest fakt, że są one częścią rosnącego monopolu żywnościowego, który przekształca naturę gospodarowania na roli z działalności koniecznej dla podtrzymania życia ludzkiego na wysoce ztechnologizowany i dochodowy przemysł. GMO są opatentowanymi towarami handlowymi, których produkcja i dystrybucja są chronione przez Światową Organizację Handlu (WTO - World Trade Organization), największą i najpotężniejszą organizację międzynarodową, zajmującą się globalnymi zasadami handlu między narodami. WTO w sposób napastliwy zapewniła producentom GMO prawa do sprzedaży swoich wyrobów, do stosowania etykiet zabezpieczających i do ochrony swoich patentów. Ochrona GMO przez WTO polega na instytucjonalnym uprzywilejowaniu imperatywów rynkowych kosztem potrzeb, oczekiwań i demokratycznych uprawnień ludów i narodów świata w zakresie wyboru, jaki rodzaj żywności chcieliby produkować

Tytuł oryginału: *GMOs, the WTO and Food Security*. Autor jest doktorem filozofii; wykłada na Polytechnic University w Brooklyn (USA).

i konsumować. Istnieje zatem konflikt między podstawowym ludzkim prawem do bezpieczeństwa w wymiarze żywienia a prawami własności prywatnych przedsięwzięć - i dlatego te powinniśmy odrzucić.

Po krótkim przeglądzie podstawowych zarzutów wobec GMO wyjaśnię relację między GMO i WTO, wskażę na mankamenty zbiorowej kontroli opatentowanej żywności oraz zaproponuję kilka sposobów działania, które możemy podjąć jako filozofowie i obywatele w celu odniesienia się do tych spraw.

Po pierwsze, GMO narażają ludzkie zdrowie na ryzyko nie do przyjęcia. Siła tego argumentu tkwi w tym, że skoro nie ma jeszcze odpowiedzi na pytania o toksyczność GMO, o ich związek z reakcjami alergicznymi, odpornością antybiotyczną i czynnikami rakotwórczymi, stąd ewentualne zagrożenie ludzkiego zdrowia jest nazbyt wielkie i dlatego lepiej jest zbłądzić ostrożnością, a uniknąć go zupełnie. Niedawny epizod, w którym poddana inżynierii genetycznej (*genetically engineered*) kukurydza *Starlink*, uznana za nie nadającą się do konsumpcji przez człowieka, znalazła sposób, aby dotrzeć na półki w sklepach spożywczych, świadczy o prawdziwym niebezpieczeństwie, na jakie genetycznie przerobiona żywność naraża społeczeństwo. Dopóki producenci nie zagwarantują bezpieczeństwa i instytucjonalnych procedur dla utrzymania niebezpiecznych produktów z dala od naszej żywności, dopóty GMO powinny być rozpatrywane jako możliwe zagrożenie ludzkiego zdrowia.

Drugi zestaw argumentów dowodzi, że poddane genetycznej obróbce zbiory rolne stanowią wyjątkową groźbę genetycznego skażenia. Prawdziwe niebezpieczeństwo, co już zostało dowiedzione, polega na tym, że GMO rozprzestrzenia się w glebie oraz w innych formach życia roślinnego i zwierzęcego, powodując nieodwracalne zanieczyszczenie genetyczne. Na przykład uzyskane drogą inżynierii genetycznej jałowe nasiona - tzw. *terminator seeds* - mogłyby mieszać się z innym życiem roślinnym, sterylizując nie tylko kukurydzę i soję; wygenerowane w podobny sposób pestycydy często zabijają nie tylko owady, które stanowiły cel ich użycia, powodując tym samym reakcję łańcuchową nie zamierzonych skutków; rośliny uprawne odporne na środki chwastobójcze już weszły w kontakt z właściwymi sobie gatunkami chwastów, w których z kolei podnosi

się odporność na pestycydy, przez co wymykają się spod kontroli. Istnieje również możliwość stworzenia nowych wirusów, jako że geny roślin odpornych na wirusy przeszły na inne rośliny.

A jeśli adwokaci genetycznie spreparowanej żywności mają rację i mogliby udowodnić, że żywność taka nie naraża ludzkiego zdrowia na żadne ryzyko, które byłoby nie do przyjęcia? Co by było, gdyby poddana inżynierii genetycznej żywność była udoskonalona i stworzona w taki sposób, że stałaby się tak bezpieczna jak naturalne pożywienie? Jednakże pod adresem samej biotechnologii wytoczono jeszcze silniejszy argument, który wskazał, że gdyby nawet zaistniał konsensus w sprawie bezpieczeństwa takiej żywności, to i tak ciągle istnieć będzie poważny powód, aby się jej przeciwstawiać. Argument ten czerpie siłę z faktu, iż kwestię zdrowia i jego zagrożeń usuwa się z rąk społeczności, a wkłada w ręce uczonych. Kiedy debata nad polityką zostaje przekazana ekspertom, wówczas obywatele nie są w stanie uczestniczyć w procesie podejmowania decyzji, od której zależy ogólny dobrobyt. Nie umiem powiedzieć, czyje twierdzenia są prawdziwe - obrońców biotechnologii czy jej przeciwników. Chociaż bardziej ufam twierdzeniom sformułowanym przez uczonych, stojących po stronie interesu społecznego niż przemysłowego, to ciągle jestem zmuszony liczyć się z prowadzoną przez innych pracą badawczą, która kwestionuje GMO. Jeden z najważniejszych argumentów pokazał, że nawet gdyby GMO można było uczynić bezpiecznymi do spożycia i bezpiecznymi do uprawy, to i tak istniałaby poważna przyczyna, aby się im przeciwstawiać.

Według mnie podstawą takiego argumentu jest związek między WTO i przemysłem biotechnologicznym. WTO została założona w 1995 r. w celu przekształcenia Urugwajskiego Oddziału Ogólnego Porozumienia ds. Taryf i Handlu (GATT - General Agreement on Tariffs and Trade) w ciało wykonawcze o zasięgu światowym. Aktualnie WTO jest podstawowym narzędziem korporacyjnej globalizacji w zakresie ekonomii, polityki i kultury. To WTO ustaliła takie zasady handlu, które żądają od rządów narodowych wyeliminowania „nie staryfikowanych barier względem handlu” w zakresie prawa bezpieczeństwa żywności, prawa bezpieczeństwa pracowników i zdrowia publicznego, standaryzacji i odpowiedzialności za

produkcję, ochrony środowiska, użycia wpływów podatkowych na pokrycie usług publicznych i innych praw wewnątrzpaństwowych, regulujących inwestycje i handel, które ograniczałyby dochodowość korporacji transnarodowych. To WTO decyduje, jaki rodzaj nie objętych taryfą barier względem handlu wolno poszczególnym narodom wprowadzać w życie i je egzekwować. Na skutek prowadzonej przy WTO sporno-rozjemczej działalności sądowniczej, jedne państwa są w stanie zakwestionować wewnętrzne prawa innych państw jako pogwałcenie ich własnych, przemysłowych, prozbiorowych regulacji handlowych. Skutkiem tego demokratyczne ciała polityczne nie mają innego wyboru, jak tylko dostosować się do uregulowań WTO z obawy przed ekonomicznymi sankcjami. Decyzje w poszczególnych przypadkach zapadają w wysoce tajemniczych trybunałach, bez należytych procedur, głosem nielicznych, niewybieralnych, stąd nie odpowiadających przed nikim, urzędników. Jak dotąd, w każdym przypadku trybunały WTO systematycznie orzekały na niekorzyść praw lokalnych, uznając pierwszeństwo handlu globalnego nad władzą narodową.

Zawarte w ramach WTO porozumienie w sprawie handlu towarami, odnoszącymi się do własności intelektualnej (TRAIP - Trade Related Aspects of Intellectual Property), stanowi, że żywność i leki, które stanowiły własność społeczną, obecnie muszą zostać sprywatyzowane według globalnego prawa patentowego. To z kolei pozwala producentom żywności na modyfikowanie tradycyjnie wyhodowanych nasion, ich opatentowanie, a wreszcie na ich sprzedaż ludziom, którzy zawsze mieli do nich wolny dostęp. Obecnie w Stanach Zjednoczonych przechowywanie przez rolników opatentowanych nasion bez uiszczenia odpowiednich opłat jest nielegalne; w Indiach biotechniczna firma opatentowała jeden z rodzajów ryżu i wymaga teraz od rolników opłat za dosłownie takie samo ziarno, którego tamci używali przez całe wieki. Ponadto wspomniane *terminator seeds* uniemożliwiają rolnikom przechowywanie nasion pod kolejny zasiew. W zamian są oni zmuszeni do corocznego ich zakupu od spółek biotechnologicznych. TRAIP obejmuje nie tylko nasiona, ale także mikroorganizmy, takie jak komórki, geny i rozmaite rośliny, z których wiele jest stosowanych dla potrzeb medy-

cyny. W ten sposób bogactwo przyrody jako takiej staje się własnością sektora prywatnego.

W raporcie z 1999 r. Program Rozwoju ONZ (UNDP - United Nation Development Programme) skrytykował porozumienie TRAIIP jako „podkopujące bezpieczeństwo w zakresie żywności i zdrowia publicznego w krajach rozwijających się”¹. UNDP informuje, że zastosowanie zasad porozumienia TRAIIP w krajach ubogich i rozwijających się zwiększa koszty zarówno nabywania ziarna pod zasiew, jak i dostępu społeczeństwa do leków. Braki żywności w rozwijającym się świecie stanowią już problem dla miliardów ludzi, nie przeszkadza to jednak, aby regulacje WTO chroniły prawa własności spółek, które podkopują możliwości rządów do zaspokajania podstawowych potrzeb społecznych. TRAIIP miało też na celu nie dopuścić do rozwoju upowszechnionych wersji środków farmaceutycznych, zwłaszcza aby powstrzymać narody afrykańskie przed stosowaniem narkotyków dla leczenia chorych na AIDS.

Artykuł 25 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r. stwierdza, że „każdy człowiek ma prawo do standardu życia właściwego dla zdrowia i powodzenia własnego, jak i swojej rodziny, co zawiera jednocześnie prawo do żywności, odzieży, miejsca zamieszkania, opieki medycznej, koniecznej pomocy społecznej, oraz prawo do zabezpieczeń na wypadek bezrobocia, choroby, ułomności, wdowieństwa, starości lub innych mankamentów w okolicznościach pozostających poza jego kontrolą”. Organizacja Narodów Zjednoczonych ponownie potwierdziła prawo do gwarancji w zakresie żywności podczas ogólnoświatowego szczytu poświęconego temu zagadnieniu w 1996 r. ONZ uznała, iż „nie można tolerować faktu, że ponad 800 milionów ludzi na świecie, a zwłaszcza w krajach rozwijających się, nie ma wystarczającej żywności dla zaspokojenia swoich podstawowych potrzeb w tym zakresie”. Zagwarantowała również „swoją wolę polityczną i swoje zaangażowanie na rzecz zabezpieczenia żywności dla wszystkich oraz podjęcia stałych wysiłków w celu wykorzenia głodu ze wszystkich krajów, zjedno-

¹ United Nations Development Programme (UNDP), *Human Development Report 1999*, Geneva 1999, s. 68.

czesnym zamiarem zmniejszenia liczby niedożywionych ludzi do połowy ich obecnego poziomu nie później niż do 2015 r.". Potwierdziła „prawo dostępu każdego człowieka do bezpiecznej i wartościowej żywności, zgodnej z prawem do odpowiedniej żywności i z fundamentalnym prawem każdego człowieka do wolności od głodu”².

Prawo człowieka do odpowiedniej żywności obejmuje prawo do wolności od głodu, prawo do dostępu do bezpiecznej wody pitnej, prawo do dostępu do zasobów, włączając w to energię do gotowania, oraz prawo do możliwie najwyższego standardu w zakresie zdrowia fizycznego i umysłowego. Aby nasze prawo do żywności było zrealizowane, musimy również mieć prawo do pracy i otrzymywania wynagrodzenia, które przyczynia się do właściwego standardu życia, prawo do bezpiecznego i zdrowego otoczenia, prawo do pokoju i bezpieczeństwa. Związane z nimi są polityczne prawa konieczne do życia w wolności, która obejmuje wolność od dyskryminacji ze względu na płeć, rasę lub jakikolwiek inny stan, prawo do równości między mężczyznami i kobietami, prawo dziecka do otoczenia stosownego dla jego fizycznego i umysłowego rozwoju; oraz prawo do edukacji i dostępu do informacji. Z tradycji czterech wolności wymienionych przez Roosevelta - wolności słowa, wolności religii, wolności od braku i wolności od obawy - pochodzi zobowiązanie rządów do ochrony bezpieczeństwa żywności.

Sprawą, którą filozofowie i obywatele mogą się zająć - bez pomocy naukowego eksperta - jest konflikt między społeczną korzyścią wynikającą z dostępu do istotnych towarów, jak żywność, a korzyściami korporacji wynikającymi z ochrony prawa własności. Jest to konflikt między słusznym podstawowym prawem człowieka do bezpieczeństwa żywności i niesłusznym prawem prywatnych przedsiębiorstw do prywatyzacji podstawowych towarów i usług. Rozporządzenia wydane przez WTO, które pozbawiają ludzi dostępu do podstawowych towarów i karzą rządy za opór w ich prywatyzacji, nie powinny być tolerowane z tej racji, że niszczą demokratyczny

² *Report of the World Food Summit, Food and Agriculture Organization of the United Nations (1996), s. 5.*

i odpowiedzialny rząd oraz osłabiają zabezpieczenia interesu publicznego, nade wszystko zaś naszego prawa do żywności, które jest prawem do życia.

W związku z powyższym mam trzy sugestie dla działaczy, filozofów i obywateli, jak połączyć wysiłki w celu zapewnienia dostępu do istotnych towarów i usług.

1. Używajmy istniejących mechanizmów instytucjonalnych, aby politycznie lub prawnie kwestionować poczynania każdej korporacji, instytucji finansowej, ciała międzynarodowego lub rządu za niezapewnianie równej ochrony, za szkodenie dobru publicznemu oraz za naruszanie praw człowieka. Powinniśmy współpracować z istniejącymi grupami interesu publicznego, jak społeczna straż handlu wewnętrznego i globalnego (Public Citizen and Global Trade Watch), w celu wykorzystania drogi sądowej na poziomie narodowym, jak i międzynarodowym, w razie gdyby rządy nie były tym zainteresowane. „New York Times” relacjonował, że pewna organizacja we Francji, o nazwie *Attac*, zarzuca rządowi wprowadzenie międzynarodowych regulacji, które niesprawiedliwie rozkładają ciężary podatkowe, uprzywilejowują interes grupy kosztem interesu całego społeczeństwa oraz nie respektują praw pracowniczych. Czasopismo to poinformowało również, że pewna brytyjska organizacja o podstawach kolumbijskich, Komitet Obrony Wolności Kanadyjskiej, wszczęła proces przeciwko rządowi kanadyjskiemu twierdząc, że udział państwa kanadyjskiego w pilotowanym przez WTO procesie globalnej korporatyzacji jest niezgodny z konstytucją³. W momencie gdy rządy konstytucyjne używają środków publicznych dla promocji polityki prowadzonej przez WTO i Bank Światowy, wtedy obywatele uzyskują możliwość skutecznej repliki prawnej, chociaż ich status prawny i możliwości prawne są ograniczone.

2. Wywierajmy naciski na liderów politycznych, aby nadawać kształt ich poczynaniom dla określania celów nauki i technologii w obecnych systemach europejskich. W grę wchodzi oczywiście sprawa zdrowia i środowiska. Kluczowym problemem jest to, aby

³ A. Pollack, *Farmers Joining State Efforts against Bioengineered Crops*, „New York Times”, March 24, 2001.

nauczyć politykę lepiej służyć interesom społecznym, a nie prywatnym. Na przykład w Szwecji grupa nie-naukowców stanowi większość rządowej Rady ds. Planowania i Koordynacji Badań; w Danii przedstawiciele obywateli, konsumentów, pracowników, grup środowiskowych mają możliwość kontroli zaleceń polityki w zakresie nauki i technologii oraz przedstawienia jej wyników zarówno w parlamencie, jak i wobec całego społeczeństwa podczas konferencji prasowych transmitowanych przez telewizję ogólnokrajową; grupy obywatelskie spotyka się też we Francji, Holandii, Szwajcarii, Niemczech i Japonii.

Podstawowe zasady polityki w sprawach nauki i technologii powinny być takie same, jak każde inne procedury mające na celu podejmowanie, wprowadzanie w życie i zarządzanie decyzjami co do wspólnego losu jakiegokolwiek grupy ludzi - powinny być one demokratyczne. Aby decyzja miała sankcje prawne, musi uzyskać również świadomą i dobrowolną zgodę tych, którzy podlegają jej skutkom. W Stanach Zjednoczonych decyzje o projekcie, kierownictwie i zastosowaniach systemów technologicznych są podejmowane przez wybieranych urzędników i siły rynku, często będące pod wpływem małych grup technicznie wykwalifikowanych ludzi, którzy - pozostaje nam w to tylko wierzyć - mają na uwadze nasz najlepszy interes. W podejmowaniu tak ważnych decyzji o naszym życiu przez innych ludzi ryzykujemy niczym innym, jak tylko naszą autonomią. Celem polityki społecznej jest utworzenie mechanizmów, które umożliwiłyby ludziom wyrażenie sprzeciwu lub odrzucenie technologii wszędzie tam, gdzie uważamy, iż nasze prawa, wolności, sposobności czy powodzenie są zagrożone. Takie decyzje powinny być podejmowane w demokratycznym procesie, który ogarniałby przedstawicieli organizacji skupiających zwykłych ludzi, przedstawicieli grup podejmujących problemy społeczne, akademickich uczonych w zakresie nauk społecznych i przyrodniczych oraz organizacje różnych wspólnot.

3. Bierzmy udział w polityce globalizacji. Nauczajmy jej, rozmawiajmy o niej, piszmy na jej temat i uczynmy z nią coś - może połączmy działające grupy lub zorganizujemy im pieniądze; uczynmy ją politycznym zadaniem dla swoich reprezentantów; uczynmy ją

zadaniem w miejscu pracy lub też w sali szkolnej; bojkotujemy produkty; uczęszczajmy na demonstracje i protesty; innymi słowy, działajmy zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz istniejących polityczno-prawnych struktur w celu piętnowania globalizacji, ilekroć podejmuje niesprawiedliwe, niedemokratyczne praktyki i uprzywilejowuje kumulację kapitału prywatnego kosztem dobra społeczeństwa i jego otoczenia. Jako filozofowie możemy zwracać uwagę na polityczny charakter naszych praw, zasad działania i instytucji, aby ukazać, że ekonomiczne praktyki, wcielając w życie polityczne idee, pociągają za sobą również polityczne wybory, i dlatego potrzebują politycznej rozwagi i przekształcenia. Nie musimy być ekspertami, aby wiedzieć, że jest parę rzeczy, które nie powinny być prywatyzowane - i że właśnie to jest złe w genetycznie zmodyfikowanej żywności.

*Z języka angielskiego przełożył
ks. Paweł Tarasiewicz*

Henryk Kierś

Wolność jako wartość a dobro wspólne

i

Wolność dziś

Wolność jest idolem dnia dzisiejszego. Spotykamy ją w naukach szczegółowych przyrodniczych w postulatcie wolności eksperymentowania, w filozofii, teologii, naukach szczegółowych humanistycznych i społecznych w hasła tzw. pluralizmu metodologicznego, wyrażającego się w zaproszeniach „*Different times call for different philosophies!*” czy „Istnieją tylko interpretacje!”. Z kolei w sferze moralności, której naturalną formą jest polityka jako etyka życia społecznego, ma być wolnością stanowienia o dobru i o złu, w religii natomiast już nie tyle wolnością „do” czy „od” (= jako odrzucenie wszelkiej) religii, co wolnością kształtowania oblicza tzw. *sacrum*, wreszcie w sztuce jej synonimem jest kreatywność (*creativity*). Przez wielu nowożytnych i współczesnych myślicieli, polityków i artystów wolność jest podnoszona do rangi wartości **absolutnej**, czyli takiej, która „rozwiązuje” (łac. *absolvere*), a więc która porządkuje i hierarchizuje pozostałe wartości. Dzisiejszą wiarę w wolność można by streścić parafrazą znanego powiedzenia postmodernistów: „Dajmy człowiekowi wolność, a reszta wartości przyjdzie do niego sama”.

Stanowisko absolutyzujące wolność określa się tradycyjnie mianem woluntaryzmu. Jego istotę wyrażają znane formuły, dawniejsza

¹ Zob. Z. Zdybicka [i inni] (red.), *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL - Lublin 20-25 sierpnia 1996*, Lublin 1997.

Esse sequitur operari czy pokartezjańska *Voló ergo sum*, a osnową obu jest teza: wolność (*resp.* wybór) logicznie poprzedza sposób bytowania. Istnieć to znaczy wybierać i dlatego - jak powie J.-P. Sartre - „Egzystencja poprzedza esencję”. Współczesny woluntaryzm jest natarczywie obecny w dyskursie społecznym, przenika wszystkie działy kultury, nie jest więc przelotną modą, lecz ideologią oraz technologią społeczną: pilotuje mu określona idea (konceptcja) wolności, według której - w przekonaniu jej wyznawców - należy kształtować życie **społeczne**, czyli budować nową cywilizację, cywilizację globalną (internacjonalistyczną). Jaka to idea? Dzisiejszy woluntaryzm jest wielorodny oraz wieloznaczny, ale jego wspólną cechą jest postulat takiej liberalizacji życia społecznego, aby każdy mógł w sposób suwerenny kształtować swoje własne życie. Ten postulat nie wyjaśnia, czym jest wolność, niemniej jednak suponuje myśl, iż jest ona koniecznym warunkiem realizacji życia ludzkiego jako ludzkiego i jednocześnie jawi się jako **cel** życia społecznego, a zarazem jako **kryterium oceny** celowości tego życia, jego zmierzania we właściwym kierunku. Jednym słowem, kiedy woluntarysta mówi, że wolność jest wartością absolutną, widzi w niej **dobro wspólne** (*bonum commune*). Jednakże choć troska o wolność jest dla człowieka czymś naturalnym, jest bowiem powinnością płynącą z jego **rozumnej** natury, woluntaryzm budzi niepokój, gdyż jest on redukcjonizmem antropologicznym. Człowiek jest wolny, bo wybiera, ale wybiera rozumnie - na tle posiadanej wiedzy o dobru - i dlatego ponosi odpowiedzialność za własny wybór: każdy wybór wnosi realne zmiany do otaczającego nas świata, a w polu tych zmian znajdują się inni ludzie. Woluntaryzm nie bierze pod uwagę, że rozum jest światłem woli, a ponadto - czy właśnie dlatego - staje przed dylematem rozwiązania tzw. konfliktu wolności. W woluntaryzmie wolność jest podzielna: każdy wybiera **własną** wolność; wybór cudzej wolności jest samozniewoleniem, wyparciem się własnej. A przecież dobro wspólne jest niepodzielne, jest bowiem dobrem wspólnym, należy w całości do wszystkich i jednocześnie do każdego. Czy dzisiejszy woluntaryzm rozstrzyga ten dylemat? Spój-

rzmy na główne koncepcje wolności z intencją rozpoznania tych, które leżą u podstaw woluntaryzmu.

2

Główne koncepcje wolności

Wolność przynależy człowiekowi, zatem jej pojęcie zakłada koncepcję człowieka. Kultura Europy wypracowała przynajmniej pięć wielkich wizji człowieka, są one obecne w niej i konkurują z sobą po dziś dzień, a każda z nich operuje własnym pojęciem wolności. Według pierwszej z nich człowiek jest elementem jakiejś nadrzędnej całości i jej swoistą wypadkową, podlega więc determinacji zupełnej, a determinacje te mają charakter bądź przyrodniczy (naturalizm), bądź społeczny (etnocentryzm, socjologizm), bądź religijny (necessytyryzm, „teologizm”). Tworzą one ludzką naturę, a więc człowiek nie jest żadnym centrum decyzyjnym, lecz jedynie „miejscem”, w którym artykułują się w sposób konieczny określone prawa. Wszystko dzieje się koniecznie, a człowiek stoi przed zadaniem odkrycia i rozpoznania natury konieczności, z czego wynika, że prawdziwa wolność to **uświadomiona konieczność**, to dobrowolna akceptacja poznanych determinacji i uwarunkowań. Wszystko, co dzieje się w zgodzie z tymi prawami, jest konieczne, a więc **dobrze**; działanie przeciwko konieczności jest działaniem przeciwko dobru, a zatem przeciwko człowiekowi. Jakie są trudności teoretyczne i praktyczne konsekwencje determinizmu? Jest to redukcjonizmem, ujmuje fakt ludzki na tle określonego - przyrodniczego, społecznego czy „teologicznego” - *a priori* i nie bierze pod uwagę faktu transcendowania determinacji i uwarunkowań w wolnych aktach decyzyjnych. Akty te, dane nam w naturalnym doświadczeniu, są swoistym skandalem dla determinizmu, dlatego dzieli on wolność ludzką na dobrą czy samoświadomie poddaną konieczności oraz złą, czyli nie respektującą koniecznych praw. Praktyczną konsekwencją „ukoniecznienia” wolności jest całkowita likwidacja **odpowiedzialności** człowieka, decyzje bowiem i czyny **nie** są jego

decyzjami i czynami, pozostając wyłącznie ilustracją tzw. obiektywnych praw i prawidłowości².

Druga z wielkich koncepcji wolności wyrasta z dualistycznej wizji bytu ludzkiego. Człowiek to przypadkowa lub zamierzona (przez wyższy ontologicznie czynnik) fuzja ciała i duszy-ducha. Ciało podlega wegetatywno-sensytywnym determinacjom, duch zaś - czyli ostatecznie: człowiek - jest rozumny i dlatego wolny. Rozum poznaje prawdę, a jej poznanie równa się wyzwoleniu (intelektualizm). A gdzie wola? Działanie woli, czyli akt decyzyjny pojawia się tam, gdzie poznawszy prawdę człowiek - dusza rozstrzyga kwestię wolności, a dokładnie mówiąc: wyzwolenia, do wyboru zaś ma albo dążenie do niej poprzez harmonię sprzecznych czynników, ciała i duszy, w ramach państwa i prawa lub w ramach określonej ascezy, albo dzięki aktowi samobójczemu³. - Czy ta wizja oddaje sprawiedliwość człowiekowi i jego wolności? Słabością tej koncepcji jest *a priori* dualizmu ontologicznego. Naturalne doświadczenie pokazuje nam, iż człowiek jest jednością psychofizyczną i że w związku z tym jego wolność jest niepodzielna. Ponadto dualizm prowadzi do dwóch pojęć wolności, mianowicie wolności jako wyzwolenia duchowego dzięki poznaniu prawdy oraz wolności jako wyzwolenia ze stanu zniewolenia doczesnością. Zaletą pierwszego pojęcia wolności jest odkrycie istotnej roli, jaką w życiu ludzkim odgrywa rozum: poznaje on prawdę, ale jego wadą jest supozycja, iż poznanie prawdy przynosi wolność, a więc że rozum jest podmiotem wolności. Poznaje on prawdę, także prawdę o dobru, czym otwiera pole wolności, ale to wola wybiera dobro, to ona wyzwala akt decyzyjny o działaniu lub jego zaniechaniu. Natomiast drugie pojęcie wolności

² Por. H. Daudin, *La liberté de la volonte*, Paris 1950; C. Lamont, *Freedom of Choice Affirmed*, Boston 1969. P. van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford 1983.

³ Koncepcja ta i związana z nią problematyka przewija się w pismach Platona. Jego *porte-parole*, Sokrates, stoi na gruncie intelektualizmu etycznego, ale rozum, który odkrywa ideę państwa doskonałego, nie potrafi rozstrzygnąć kwestii **celu** życia ludzkiego! Mity poetyckie są bałamutne, państwo jest formą zniewolenia, dlatego prawdziwy filozof powinien chcieć umrzeć, aby wreszcie poznać całą prawdę. Zob. *Obrona Sokratesa*, 40A-42A.

wskazuje na stan zupełnego, absolutnego wyzwolenia człowieka, czyli eliminacji zła. Pojęcie to ma charakter religijno-eschatologiczny, a więc przekracza kompetencje wyjaśnienia filozoficznego.

Kolejna koncepcja wolności ma u swych podstaw teorię bytu ludzkiego jako jedności psychofizycznej: człowiek to *dzoön logikon* - „zwierzę rozumne”. W ramach tej jedności dominuje *resp.* powinien dominować rozum, gdyż jest on elementem boskim, poznaje on prawdę i kieruje w rozumnym dążeniu do dobra. Według tego ujęcia wolność to właśnie rozumna realizacja dobra, rozumna - to znaczy poniekąd „wymuszana” przez rozum na woli. Ta ostatnia jest czymś w rodzaju ślepej, czysto biologicznej siły, której rozum nakłada arkana: „Człowiek wolny to taki, który żyje podług rozumu. Życie «podług rozumu» to życie według «zasady złotego środka». Człowiek prawdziwie wolny znajduje miarę we wszystkim. Stąd tak istotną rzeczą dla realizacji wolności jest praktyka «cnót», czyli sprawności gwarantujących wolne działanie”. Tak więc wola - jako władza - nie przynależy do rozumnego porządku bytowania, nie działa autonomicznie, lecz z nakazu rozumu i za sprawą cnót-dzielności: roztropności, sprawiedliwości, umiarkowania i męstwa, cnót pedagogicznie utrwalonych i poniekąd mechanicznie porządkujących ludzkie działanie. - Niewątpliwie zaletą tego ujęcia jest koncepcja człowieka jako jedności psychofizycznej, jako jedności poznania i działania, rozumu i woli, ale jej wadą jest, by tak rzec, animalistyczna (instynktowo-popędowa) teoria woli, co wolę ludzką jakby odczłowiecza i redukuje człowieka do poziomu „wyższego zwierzęcia, partycypującego na moment w życiu boskim” dzięki rozumowi⁴.

Następna wizja wolności, która w swych skrajnych postaciach nasuwa skojarzenia z dzisiejszym woluntaryzmem, wyrasta z negacji wszelkich racjonalistycznych i mechanistycznych koncepcji bytu ludzkiego, a więc z odrzucenia wszelkiego rodzaju determinizmu w sferze działalności człowieka. Według tej wizji człowiek to wolność, co należy rozumieć, że człowiek to nie rozum, lecz wola.

⁴ Zob. M. A. Krąpiec, *Ja - człowiek*, Lublin 1991, s. 33; A. Maryniarczyk, *Wolność na miarę człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 47(1999), z. 2, s. 179-196.

Rozum jest funkcją woli. Ta ostatnia jest więc czynnikiem konstytutywnym bytu ludzkiego, a jest zasadniczo pojmowana jako możliwość możliwości, jako dowolność wyboru. Człowiek, który odkrył istotę wolności i - jak powie F. Nietzsche - przewartościował w jej świetle wszystkie wartości, zyskuje pozycję Nadeczłowieka (Księcia Ciemności, Zaratustry, Antychrysta), który dostrzega, że świat i inni ludzie są polem wielkiego eksperymentu artystycznego. - Mówiliśmy już o słabościach woluntaryzmu, dodajmy, że stanowisko to odrywa ludzkie decyzje (akty woli) od rozumu, a więc od racjonalnie rozpoznanego celu, a w to miejsce wprowadza dyktaturę woli - indywidualnej lub zbiorowej - oraz skazuje ludzkie działanie na przypadek! Do problemu tego powrócimy, a teraz krótko zreasumujmy przegląd teorii wolności. Nie jest to pełen przegląd, istnieje bowiem jeszcze jedna koncepcja wolności, która była podstawą krytyki prowadzonej *ad hoc* i której zręby przedstawimy na zakończenie niniejszego paragrafu.

Jak widzieliśmy, spór o wolność rozgrywa się na osi dwóch par przeciwstawnych ujęć: determinizmu i indeterminizmu oraz racjonalizmu i woluntaryzmu. Kombinatoryka tych ujęć jest raczej prosta, a mianowicie determinizm idzie zawsze w parze z racjonalizmem, a indeterminizm z woluntaryzmem. Rzecz jasna wewnętrzne zróżnicowanie tych ostatecznie dwóch stanowisk jest ogromne, występują one bowiem w skrajnych oraz umiarkowanych postaciach, niemniej jednak jeśli uzna się, że istotą bytu ludzkiego jest rozum, rozum będzie podmiotem wolności czy jej źródłem, będzie on bowiem „czytał” determinacje i stosownie do tego układał działanie woli. Jeśli natomiast przyjmie się, że człowiek to wola, rozum będzie jedynie funkcją wyboru czy też wtórnym narzędziem jej autonomicznej pozycji. Co ciekawe, oba stanowiska, niezależnie od ich wewnętrznego zróżnicowania, mówią o wolności dwuznacznie, jest ona albo aktem autonomicznego rozumu, albo autonomicznej woli oraz stanem ostatecznego wyzwolenia człowieka, wyzwolenia od zła. Charakterystyczne, że to drugie pojęcie wolności dominuje w dociekaniach, a wybór racjonalizmu czy woluntaryzmu, determinizmu czy indeterminizmu to poszukiwanie recepty na jej realizację!

Mówiliśmy już, że pojęcie wolności jako wyzwolenia suponuje kontekst religijny i określoną eschatologię, co nasuwa podejrzenie, że omówione filozoficzne teorie człowieka i wolności wkraczają w kompetencje religii i teologii, chcą bowiem zarazem wyjaśnić wolność, czyli określić jej istotę i wskazać na jej źródła, oraz chcą zbudować strategię radykalnego wyzwolenia człowieka. Inny, godzien uwagi aspekt tego pojęcia wolności dotyczy koniecznego związku wolności ludzkiej z dobrem. Jeśli bowiem ma ona być wyzwoleniem od zła, musi być wolnością do dobra. Odnotujmy jeszcze lojalnie, że choć omówione teorie są jednostronne, to przecież poruszają ważne kwestie, a mianowicie problem autonomii *resp.* heteronomii rozumu i woli w aktach decyzyjnych człowieka, problem naturalnych i kulturowych determinacji i uwarunkowań działania ludzkiego, problem wolności jako braku determinacji lub aktu negacji uwarunkowań, a wreszcie kwestię związku pomiędzy wolnością jako aktem decyzyjnym a wolnością jako stanem ostatecznego wyzwolenia od zła⁵. Mając powyższe zagadnienia na uwadze, przejdźmy do prezentacji zrębów ostatniej koncepcji wolności.

U jej podstaw leży klasyczna definicja człowieka: *dzoon logikon* - „zwierzę rozumne”, jedność życia wegetatywnego, sensorywnego i intelektualno-wolitywnego. Życie zwierzęce (wegetatywne i sensorywne) podlega naturalnym determinacjom i uwarunkowaniom, lecz jest także w polu kultury doskonalone pod kątem poznanego i uznanego ostatecznego celu życia człowieka. Człowiek zatem transcenduje zastany świat, tworzy kulturę, czyli rozumnie uprawia świat w świetle wyższych celów. Analiza dynamizmu kulturowego człowieka pokazuje, iż wyłania on z siebie akty, które manifestują jego transcendencję i zakreślają przestrzeń jego gospodarowania. Akty te nie są ani dziełem natury (= przyrody), bo ta jest wewnętrznie zeterminowana prawami i prawidłowościami, ani dziełem kultury, bo

Por. R. Anshen (wyd.), *Freedom. Its Meaning*, London 1942; J. Buchanan, *The Limits of Liberty*, Chicago 1975; C. W. Grindel (wyd.), *Concept of Freedom*, Chicago 1955; B. Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit*, Leiden 1968; H. Muller, *Freedom in the Western World*, New York 1963; M. D. Torre (wyd.), *Freedom in the Modern World*, Notre Dame 1989.

to właśnie dzięki nim powstaje kultura: nauka, religia, moralność i sztuka. Są one człowiekowi **zadane** (darowane), są aktualizacjami następujących możliwości: poznania, miłości, wolności i religijności, które wskazują na to, że człowiek jest podmiotem praw oraz bytem suwerennym (odrębnym i zupełnym). Wymienione możliwości i wyłaniające się z nich akty tworzą życie **osobowe** człowieka. Jednym z aspektów tego życia jest **wolność**. Czym jest wolność? Jako zadana jest możliwością, zaktualizowana zaś manifestuje się w **akcie decyzji**, z czego wynika, że człowiek jest wolny **wyłącznie** w momencie wyboru, a kiedy wybiera (choć ponosi konsekwencje wcześniejszych decyzji) ma wolność w możliwości. Możliwość nie oznacza możliwości (dowolności) wyboru, ponieważ możliwość, obok konieczności i prawdopodobieństwa, to przedmiot rozumu; przedstawia on woli to, co poznał, a wola wybiera (uznaje). Przedstawia jednak krytycznie, dokonując osądu (sumienie) możliwości przed oraz po akcie decyzji. Można powiedzieć, że rozum jest światłem woli, ale to nie on wybiera, wybiera wola, a dokładnie mówiąc, wybiera człowiek, bo **chce** właśnie tak a tak. Jest tak dlatego, gdyż rozum poznaje w sposób ogólny, a dobro, które aktualizuje wolę, jest **zawsze** jednostkowe. Prawda o dobru jest jednak nieodzownym składnikiem osobowego życia człowieka. Rozum poznaje dobro - że jest ono przedmiotem pożądania oraz wyróżnia i hierarchizuje jego rodzaje: dobro właściwe (*bonum honestum*), dobro użyteczne (*bonum utile*) i dobro przyjemnościowe (*bonum delectabile*). Za pracą intelektu winna iść praca woli, czyli autodeterminacja do prawych wyborów, wyborów zgodnych z dobrem rzeczy. Prawa wola (*recta voluntas*) to wola akceptująca kryterium samooceny własnych wyborów. Jakie to kryterium? Kryje się ono za wyrażeniem *bonum honestum*, a dobrem tym - i jednocześnie dobrem wspólnym! - jest **człowiek**. Jest to dobro najwyższe, jedynie ono może pretendować do roli uniwersalnego oraz neutralnego kryterium oceny wolności. Jest powszechne, ponieważ dotyczy każdego i wszystkich, jest neutralne, albowiem jest niezależne od rasy, płci, wieku, pozycji społecznej, stanu zdrowia itp. Życie zatem każdego człowieka, a szczególnie troska o właściwą aktualizację jego potencjalności osobowych zakreśla gra-

nice wolności i określa jej celowość. Wolność realizuje się w każdym rodzaju dobra, ale spełnia się w dobru osobowym. Czy z tego wynika, że praca dla tego dobra stanowi jakąś rękojmnię wyzwolenia człowieka od zła? Z pewnością wyzwala, bo realizuje wolność zgodnie z jej naturą, ale nie wyzwala ostatecznie. Człowiek transcenduje świat, czego najwyższym wyrazem jest kluczowy problem zawarty w pytaniu: Kim jest Bóg? Ten problem, różnie artykułowany, jest obecny w omówionych wcześniej wizjach wolności, każda bowiem poszukuje jakiegoś absolutnego punktu odniesienia dla bytu ludzkiego, czyli takiego odniesienia, które rozwiązuje wszystko. Do sprawy tej jeszcze powrócimy, ale tytułem podsumowania ostatniej z teorii wolności odnotujemy, że filozofia (metafizyka) klasyczna wyjaśnia, iż ostateczną racją istnienia świata oraz celem-kresem życia ludzkiego jest Osobowy Absolut, ale dodaje, że filozofia jest zaledwie jedną ze składowych kulturowego *consilium*, za którym stoi suwerenny akt decyzji, czyli wolność ludzka⁶.

3

Wolność jako wartość

Czy wolność jest wartością? Jeśli zgodzimy się, że słowo „wartość” jest synonimem słowa „dobro”, możemy bez wahania powiedzieć, że wolność jest wartością. Sprawa jednak nie jest taka prosta, ponieważ za słowem „wartość” i nauką o wartościach - aksjologią - stoi określona tradycja myślowa, która - co warto podkreślić - po dziś dzień boryka się z podstawowymi pytaniami-aporiami w rodzaju: czym jest wartość? Jak istnieje? Jaki jest związek z bytem? Jakie są rodzaje wartości? Dlaczego - i jakie - wartości należy realizować? Można sądzić, że pomimo wielu doniosłych prób rozstrzygnięcia zasygnalizowanych kwestii, nie wyszły one poza pytania postawione przez R. Ingardena w jego słynnym artykule *Czego nie wiemy o wartościach*⁷. U źródeł modnego dziś, choć trapionego kryzysami, nurtu

⁶ Zob. M. A. Krąpiec, *Wolność ludzka i jej granice*, Warszawa 1997; S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka. Indywidualny i społeczny wymiar wolności*, Sandomierz 2000.

⁷ W: *Studia z estetyki III*, Warszawa 1970.

aksjologicznego leży myśl I. Kanta. Jest on kolejnym wielkim reformatorem tradycji filozoficznej pokartezjańskiej, zmagającej się z - nierozstrzygalnym - problemem dualizmu bytu i myśli, poznania i działania. Najprościej rzecz ujmując, Kant obok sfery przyrody, której istotę stanowi rozciągłość-mierzalność, oraz sfery bytu ludzkiego, którego istotę określa wolność, jako postulat rozumu praktycznego i konieczny warunek moralności, wyróżnia sferę wartości-powinności. Dlaczego? Otóż działanie ludzkie jest celowe, a celowość ta nie bierze się ani z przyrody, bo ta podlega determinacjom, ani z człowieka, bo ten jest wolnością i może cokolwiek (co - jak sam Kant zauważa - prowadziłoby do szaleństwa), wobec tego źródłem celowości jest sfera Sb/Zew-powinności. Tworzy ona dobrą wolę, ta zaś jest dobra, kiedy podporządkowuje się prawu moralnemu bezwzględnie zabiegającemu o dobro osobowe człowieka. Pozostaje jednak problem: jak to prawo-imperatyw wypełnić treścią? Należałoby uzasadnić powinność wiążącą ją z bytem-SW«, a ten jest niepoznawalny! W konsekwencji cała etyka Kanta i teoria wartości-powinności kulturowych pozostaje w sferze „myślenia życzeniowego”, a w aksjologii po dziś dzień mówi się o „świecie wartości” i o wartościach jako czymś do zrealizowania, czymś, co gwarantuje jedność i celowość poczynaniom człowieka. O jakie wartości chodzi? Wartością może być praktycznie wszystko, zależy to od tzw. opcji, czyli wyboru, a więc - wracamy do Kanta - od wolności. Jeśli człowiek jest wolnością, to w rezultacie on sam stanowi, co jest wartością¹.

Z powyższej krytyki nie wynika, że słowo „wartość” jest „nacenzurowanym”, wprost przeciwnie - chodzi o przywrócenie mu jego właściwego znaczenia, a przy okazji o rozpoznanie źródła trudności na gruncie nurtu aksjologicznego. Czym jest wobec tego wartość? Można sądzić, że wartość jest oceną. W wyróżnionym powyżej znaczeniu słowa „wartość” jest ono synonimem słowa „dobro”, np. kiedy mówimy, że coś jest wartością, możemy równie dobrze powiedzieć, że coś jest dobrem. Natomiast jest ono użyte w funkcji oceny, kiedy mówimy, że coś jest wartościowe. To użycie ma trzy kon-

teksty: 1) wartość jako cena - przy wymianie dóbr, 2) wartość jako użyteczność - ocena środka ze względu na cel, 3) wartość jako **ideal** - jako coś zrealizowanego lub jako coś do zrealizowania. Każde z wymienionych kontekstów zakłada jakieś właściwe sobie kryterium oceny: ekonomiczne - rzadkość; pragmatyczne - użyteczność; aksjologiczne - „odległość” od ideału *resp.* idei czegoś, czyli stopień ucieleśnienia określonych właściwości, np. idealny nauczyciel jest wykształcony, sumienny, zrównoważony, otwarty itp. - Wróćmy do problemu wolności.

Stwierdziliśmy, że wolność jest wartością-dobrem. Jest ona dobrem życia osobowego człowieka, dzięki niej bowiem człowiek, podmiot wolności i jej jedyny cel, urzeczywistnia swoją własną osobowość, wyciska jej piętno na życiu społecznym, czym - we własnym przekonaniu - życie to ubogaca. A ubogaca tworząc ideały. O takich ludziach lub ich wytworach mówimy, że są nośnikami lub że ucieleśniają wartości. Ideały są niezbywalnym składnikiem kultury, zawierają bowiem ważne akty percepcyjne, poszerzające subiektywne doświadczenie o określone obiektywne, choć niekiedy tylko intencjonalne stany rzeczy. Stanowią one tzw. przypadki graniczne i zarazem wzorce (paradygmaty) danej kultury, jej swoiste znaki rozpoznawcze i kryteria oceny realnego życia, wykorzystywane w pedagogii społecznej. Nasuwa się jednak pytanie, wymuszone przez doświadczenie: czy ideały (wartości) zawsze **realnie** ubogacają życie? Odpowiedź negatywna odda sprawiedliwość doświadczeniu. Ideały bywają rozmaite, wiele z nich, np. niektóre ideały wolności, rozmiągają się z człowiekiem i celem jego życia, a zaakceptowane społecznie poddają człowieka określonej technologii: dopasowują go do ideału. Skoro wolność jest dla człowieka, a nie człowiek dla wolności, skąd się bierze dzisiejszy woluntaryzm, co decyduje o jego popularności?

4

Ideowy kontekst współczesnego woluntaryzmu

Mówiliśmy, że chociaż dzisiejszy woluntaryzm jest zróżnicowany ideowo, jego istota zawiera się w postulacie, aby **każdy** człowiek

mógł *resp.* miał prawo do suwerennego kształtowania własnego życia. Jeśli mówimy „każdy”, jesteśmy na gruncie teorii społecznej, a tutaj woluntaryzm przekłada się bądź na anarchizm (gr. *an* - bez; *arche* - zasada, pryncypium), bądź na liberalizm (łac. *libertas* - wolność). Pomiędzy tymi odmianami woluntaryzmu (i rzecz jasna jego tradycyjnymi przeciwnikami) toczy się dziś spór o wykładnię wolności. Jego spektakularnym terenem jest scena polityczna i media społeczne, ale jego właściwym tłem myślowym jest filozofia postmodernizmu. Czym jest postmodernizm? Na znacznych polaciach świata i Europy ma miejsce proces tzw. transformacji ustrojowej, czyli zmiany metody życia społecznego (cywilizacji), a zmiana ta polega na odejściu od tzw. modernizmu, którego istotę określa - jak to metaforycznie ujmuje J.-F. Lyotard - „wiara w meta-narracje”. Czym są meta-narracje? Są to wizje cywilizacji nacechowane aprioryzmem (racjonalizmem), mechanicyzmem i totalitaryzmem, które skonkretyzowały się w komunizmie, nazizmie i faszyzmie. Wymienione ideologie zawłaszczały wolność ludzką, włączały ją w ramy Jedynie słusznych” Idei Człowieka, w rezultacie czego stała się ona funkcją tej Idei, czyli „uświadomioną koniecznością”. Kto nie pasował do Idei, ten podlegał duchowej i fizycznej eksterminacji. Postmodernizm deklaruje odrzucenie metanarracjonizmu (centryzmu), a w jego miejsce lansuje zasadę Różnicy, którą wyraża w zmodyfikowanym haśle modernizmu (!): „Wolność - Pluralizm - Tolerancja”. Celem nowej cywilizacji pozostaje Wolność, ale nie w Jedności, tylko w Różnorodności (Tolerancji dla Różnicy). Jednakże w łonie postmodernizmu wyłaniają się obozy nietzscheanistów, czyli anarchistów, oraz „systematyków”, czyli socjalistów liberalnych. Anarchiści postulują zniesienie bądź notoryczne przewzięcie idei państwa, gdyż ta jest w nieusuwalnym konflikcie z ideą wolności, liberałowie zaś są zdania, że państwo jest konieczną formą życia społecznego. Głoszą, że anarchizm jest utopią, czyli jest nierealizowalny, ponieważ zakłada ideę życia społecznego pozbawionego konfliktu wolności, czemu przeczy doświadczenie, a po-

¹ *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.

nadto wyklucza on *ex definitione* wszelkie życie społeczne. Rzeczywistym problemem jest zatem rozwiązanie konfliktu wolności, a tu stoimy przed alternatywą: przemoc lub dialog. Modernizm uciekał się do przemocy, a więc jedynym wyjściem jest dialog społeczny. W związku z tym liberalizm dzieli życie ludzkie na dwie sfery: **prywatną**, gdzie człowiek jest wolny **absolutnie**, a wolności tej strzeże zasada tolerancji podniesiona do rangi prawa, oraz **społeczną**, gdzie ma miejsce konflikt wolności, który jest przezwyciężony w dialogu tzw. demokratycznym, a więc według zasady większości *resp.* maksymalizacji wolności. Demokratyczny dialog nie łamie fundamentu życia ludzkiego - wolności - jest on bowiem **wyborem** optymalnej opcji (tendencji społecznej).

Ze strony modernizmu, obecnego w programach partii o profilu komunistycznym i faszystowskim, usłyszymy zarzut, że liberalizm błędnie stawia problem metody wyzwolenia człowieka, opiera ją bowiem na politycznym i gospodarczym indywidualizmie, który jak tego dowiodła i dowodzi historia - prowadzi do powstania społeczeństwa klasowego, pozbawionego jedności celu (dobra wspólnego) i skonfliktowanego wewnętrznie (wyzysk, bezrobocie). Riposta socjalizmu liberalnego jest prosta: kolektywizm gospodarczy i towarzyszący mu totalitaryzm społeczny **nie sprawdził się**, wbrew szczytnym hasłom wyzwolenia człowieka doprowadził do alienacji państwa, terroru fizycznego i duchowego oraz do nędzy materialnej, a zatem ideowo i historycznie jest on *out of date*.

Przytoczone argumenty pozwalają teoretykom liberalizmu głosić, iż jest on optymalnym, a nawet ostatecznym rozwiązaniem problemu ludzkiej wolności, co - jak sądzą - usprawiedliwia jego roszczenia do roli kamienia węgielnego polityki i „ostatniego słowa” w zakresie teorii społecznej. Czy tak jest?

Odnotujmy wpierw, że autokrytyka socjalizmu jest słuszna, z czego wynika, że **żadna jego odmiana**, ani modernistyczna (komunizm, nazizm, faszyzm), ani postmodernistyczna (liberalizm, anarchizm), nie jest w stanie rozwiązać problemu wolności, a na drodze do tego stoi aporia: jednostka a państwo *resp.* superpaństwo. Do tej autokrytyki i przywołanych wcześniej zastrzeżeń dodajmy, że

liberalizm nie rozwiązuje konfliktu wolności, wprowadza bowiem - co go różni od modernizmu - dyktaturę większości demokratycznej. Dyktatura ta jest wprowadzana na zasadzie tzw. konsensu, a w praktyce - przewagi głosów, co pociąga za sobą kolejny zarzut: z żadnej przewagi głosów nie wynika słuszność decyzji! Liberalizm poszerza społeczną bazę polityki, ale redukuje politykę do areny walki opcji, czyli ideologii (utopii) społecznych, co sprawia, że wolność staje się przedmiotem propagandy (manipulacji) i niejako towarem czy funkcją opcji, w praktyce - doktryn poszczególnych partii. Cywilizacja wielopartyjna, jaką w istocie jest socjalizm liberalny, jest mieszaniną rozmaitych, niekiedy wykluczających się metod życia społecznego, czyli próbą zbudowania tego życia za pomocą kilku metod jednocześnie!¹⁰. Ostatecznie sam liberalizm jest poglądem wewnętrznie sprzecznym, będąc bowiem dziełem rozumu ogranicza jego udział w aktach decyzyjnych człowieka. Zarzuty można by mnożyć, demaskując socjalistyczny rodowód liberalizmu, np. że zakłada, iż konsumpcja materialna jest koniecznym i wystarczającym warunkiem moralnej przemiany człowieka, czyli właśnie ostatecznego wyzwolenia od zła, a teza ta jest fałszywa logicznie (*non sequitur*) i empirycznie; operuje - jak każdy socjalizm - perfidną kombinacją propagandy i terroru społecznego, czyli roztacza wizję wspomnianego wyzwolenia, ale żąda ofiar jako ceny za to wyzwolenie (różne formy eksterminacji osób nie pasujących do założonej Idei Człowieka); stosuje cenzurę tzw. politycznej poprawności, czyli bezwzględnego wymogu akceptacji aktualnych decyzji państwa; redukuje kulturę do poziomu tzw. *Barbie-culture*, żyjącej sensacją i wulgarnością, tworzącej infantylną *coca-cola mentality*; operuje on negatywną koncepcją wolności, według której, jak pisze klasyk tego ujęcia A. Schopenhauer: „Pojęcie wolności, rozważane ściśle, jest negatywne. Używając go myślimy wyłącznie o braku przeszkód i zawał, one więc występują jako siła, muszą być zatem czymś pozy-

¹⁰ Co ostatecznie prowadzi do stanu acywilizacyjnego - por. F. Koneczny, *O ład w historii*, Wrocław 1999.

tywnym"¹¹, a negatywna wizja wolności prowadzi do likwidacji **odpowiedzialności** za indywidualne i społeczne decyzje¹².

5

Konkluzje

Analiza wolności ludzkiej każe wyróżnić jej trzy wymiary: 1) wolność jako **możność** życia osobowego, 2) wolność jako **akt decyzji**, 3) wolność jako stan ostatecznego **wyzwolenia** człowieka od zła. Wolność aktualizuje się w akcie wyboru dobra, a dobrem tym - i zarazem dobrem wspólnym życia społecznego - jest każdy realny, konkretny człowiek. Wolność nie jest dobrem wspólnym *resp.* wartością absolutną, lecz częścią tego dobra, a jej pełna aktualizacja równa się osiągnięciu celu (dobra) ostatecznego życia człowieka. Kultura, wyrażająca się w nauce, moralności, sztuce i religii, to społeczna praca nad identyfikacją tego celu i proporcjonalnym ułożeniem działania ludzkiego pod jego kątem¹³. Nowożytna i współczesna aksjologia wolności nadaje jej rangę wartości absolutnej, pojmując ją jako stan ostatecznego wyzwolenia człowieka i poszukuje uniwersalnej strategii (technologii) jej osiągnięcia. Tłem „teoretycznym” tej strategii są rozmaite utopie, czyli wizje państw doskonałych, które mają człowieka wyzwolić (komunizm, faszyzm i nazizm) lub bronić jego wolności (liberalizm, anarchizm). Wyrażenie „wolność jako wartość absolutna” suponuje, że wolność jest **ponad** realnym, konkretnym człowiekiem, że jej **zakładana** idea (wizja) jest absolutnym kryterium oceny wszelkich działań człowieka, a więc że lansowana przez wymienione socjalizmy metoda życia społecznego (cywilizacja) jest w każdym przypadku aprioryczna i mechaniczna. Wynika z tego, że absolutyzacja wolności prowadzi do deterioracji człowieka.

O wolności ludzkiej woli, Warszawa 1991, s. 13 - według przekładu A. Stögbauera.

¹¹ S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995; H. Kiereś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.

¹² Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1996; H. Kiereś, *Służyć kulturze*, Lublin 1998.

Piotr Stanisław Mazur

Rozumienie rzeczywistości a kryzys kultury

Wstęp

W minionym stuleciu, być może jak nigdy dotąd w historii, powstała ogromna ilość tworców człowieka, które zamiast mu służyć, ostatecznie obracały się przeciw niemu. Działo się tak nie tylko na poziomie ludzkiej myśli, gdzie w wyniku błędów w poznaniu dochodzone do absurdalnych teorii na temat świata i człowieka. Napór ideologii totalitarnych spowodował, że pod ich wpływem zaistniało zjawisko określane często jako „kultura zniewolona”. Ale brak zewnętrznej wolności w tworzeniu dzieł kultury to jeden z lżejszych grzechów ostatniego wieku. O wiele bardziej znaczący był fakt, iż dzieła ludzkich umysłów i rąk, nazywane często kulturą, były i właściwie wciąż są używane przeciw człowiekowi. Jak wskazuje Henryk Kiereś, jednym z przykładów tego rodzaju działań był doprowadzony do perfekcji sposób niszczenia ludzi w obozach koncentracyjnych, co trudno uznać, w jakimkolwiek sensie, za działalność służącą człowiekowi. Był to raczej efekt naporu ideologii nazistowskiej, do której istoty należał rasowy i cywilizacyjny darwinizm.

Po drugiej wojnie światowej cała Środkowo-Wschodnia Europa znalazła się w orbicie oddziaływania ideologii komunistycznej. Okres szczególnego naporu ideologii komunistycznej na kulturę nazwano później socrealizmem, wskazując - nawet w łonie samego komunizmu - na jego braki i wypaczenia. Ostatecznie doszło do tego, że tworzone na gruncie tej ideologii dzieła, w postaci niewydolnych, a często niepotrzebnych kopalń i hut, ale również malarstwa, rzeźby, literatury, są i na zawsze pozostaną człowiekowi obce, bo nie przy-

stają do rzeczywistości. Mogą one być zrozumiałe i sensowne jedynie w świetle ideologii, ale ta rozumiała nie jest. Pojawia się więc uzasadnione pytanie: jak to możliwe, że niektóre z szeroko rozumianych dzieł człowieka, tworców kultury, nie mogą do kultury być zaliczone? Czy istnieje - można pytać dalej - ontyczna podstawa, która pozwala wyjaśnić rysującą się sprzeczność i uprawomocnić zdroworozsądkowy sprzeciw wobec uznawania za dzieła prawdziwie ludzkie np. wspomnianych obozów koncentracyjnych czy pomników czynów i osób znanych ze zbrodni przeciw ludzkości?

Wydaje się, że w zaistniałej sytuacji zachodzi konieczność ukazania ontycznych podstaw oceny wytworów kultury i przynajmniej w ten sposób negatywnego wskazania, które z nich nie spełniają podstawowego wymogu „kulturotwórczości”. Niniejszy tekst jest jedynie próbą zarysowania problematyki kulturotwórczości wytworów człowieka. Punktem odniesienia będzie metafizyczna refleksja nad transcendentalnymi właściwościami bytu, która pozwala dostrzec analogię w porządku bytowym między relacją Absolutu do tworców natury i relacją człowieka - podmiotu kultury - do swoich wytworów.

1

Czym jest kultura?

Kultura, jak wskazuje już sama analiza terminu, pierwotnie była rozumiana jako *agri cultura* (uprawa roli). Dopiero z czasem zaczęto zwracać uwagę, że „terenem” uprawy jest nie tylko zewnętrzny świat, ale i ludzkie wnętrze, co wyraziło się w postaci przyjętego sformu-

' Wstępnie należy zaznaczyć, że wymóg kulturotwórczości odnosi się do konieczności uzgodnienia wytworu z rzeczywistością (prawda) i z dobrem osobowym podmiotu kultury - człowieka. Dokonywanie oceny ludzkich dzieł pod kątem ich kulturotwórczości jest niesłychanie trudne, biorąc pod uwagę wielość różnorodnych uwarunkowań i relacji, w które uwikłany jest każdy tego rodzaju twór. Nie można przy tym zastępować humanistyki filozofią można jednak na bazie wyjaśnienia, czym jest kultura i jaka jest jej rola w stosunku do człowieka, wskazać takie czynniki, których negacja byłaby negacją danego do wyjaśnienia faktu kulturowego. W takim kontekście od strony negatywnej pokazać można granice, których przekroczenie grozi anihilacją sensu dzieła kultury i skazuje je tym samym na absurd, choć nie neguje ani przypadłościowego sposobu jego istnienia, ani tego, że jest właśnie tworem człowieka.

wania *cultura animi* (uprawa duszy). „Uprawa” ta była rozumiana jako doskonalenie ludzkiego umysłu. Średniowiecze rozszerzyło treść terminu „kultura” o pojęcie kultu religijnego.

Już zdroworozsądkowe rozumowanie prowadzi do wniosku, że zarówno rolę, jak i ludzkiego ducha można uprawiać lepiej lub gorzej, z lepszym lub gorszym skutkiem. To zaś daje podstawę do oceny działań kulturowych człowieka i ich skutków (w postaci wytworów) pod kątem realizacji wynikającego z ich natury celu, który wstępnie można określić jako urzeczywistnienie dobra podmiotu kultury - człowieka w aspekcie przede wszystkim jego osobowego rozwoju².

W kulturze rozumianej jako interioryzacja, a zarazem pierwotna intelektualizacja rzeczywistości można wskazać na sferę podmiotową, będącą wyrazem życia duchowego człowieka, które wyraża się w różnych formach usprawnień woli i intelektu oraz zharmonizowaniu z działaniem tych władz ludzkich emocji, a także na sferę przedmiotową - cały szereg wytworów, na które składają się nie tylko dzieła sztuki (literatury, plastyki, architektury), lecz również różnego rodzaju teorie naukowe, z filozoficznymi i teologicznymi włącznie, jak też ludzkie działania moralne, które zostawiają trwałe ślady w zewnętrznym świecie, zwłaszcza osobowym³. To właśnie kultura w sensie przedmiotowym, jako zespół ludzkich wytworów, staje się dzisiaj przedmiotem zażartych sporów.

Mówiąc o konieczności oceny wytworów człowieka pod kątem ich kulturotwórczości, tak aby uczynić zadość zdroworozsądkowym intuicjom, które sprzeciwiają się akceptacji wszystkich dzieł, warto zaznaczyć, że w tradycji klasycznej pojawiają się nie tylko próby opisania omawianego tu problemu, ale również jego wyjaśnienia. Taką propozycję znaleźć można u Mieczysława Gogacza, według którego kulturotwórczość opiera się na zgodności świata kultury ze

² Kultura, jak píše M. A. Krąpiec, jest intelektualizacja zastanej natury. „U spodu bowiem wszelkich kulturowych działań i wytworów ludzkich spotykamy się ze swoistą pracą intelektu, wyrażająca się pierwotnie w interioryzacji zastanej treści natury, świata realnie istniejącego w postaci osób i rzeczy podlegających różnorodnym procesom i zdarzeniom” (*Upodstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 14).

³ Zob. M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa-Struga 1985, s. 101.

światem realnych bytów, który kulturę wyprzedza i Jest jej miarą'. Gdy kultura w sensie przedmiotowym zwraca się przeciwko człowiekowi, przestaje być humanistyczna i zgodna z naturą. I wtedy, jak pisze Gogacz, „w ogóle przestaje być kulturą”⁴. Staje się czymś wrogim, bo wytwory, które winny być naszym skierowaniem się do osób, jakiegoś rodzaju pośrednikiem, stają się celem samym w sobie, któremu człowiek zaczyna służyć. A to neguje ontyczny porządek, zgodnie z którym racją istnienia wytworów kultury jest ich służebny charakter wobec tworzącego podmiotu - człowieka. Podobne stanowisko, lecz akcentujące ten wymiar kultury, jakim jest sztuka, zajmuje Henryk Kiereś. Wskazuje on na konieczność patrzenia na dzieła sztuki nie tylko pod kątem prawdy artystycznej, a więc swoistego sposobu „wyrażania” siebie artysty, ale również pod kątem ich logicznej prawdziwości⁵. Dzieło sztuki, a nawet szerzej - wytwór kultury, którego kanwą stała się fałszywa wizja rzeczywistości i człowieka, zawiera w sobie logiczny fałsz i z tego względu przyczynia się do jego degradacji, a więc jest antysztuką, antykulturą.

Choć w spojrzeniu obydwu filozofów, odwołujących się przecież do tradycji klasycznej, różnie rozłożone są akcenty, to zgodnie wskazują oni zasadnicze elementy, których w ocenie dzieł kultury zabraknąć nie może. Pytając o kulturotwórczość ludzkich wytworów, nie można więc pominąć takich faktów jak: 1) pierwszeństwo rzeczywistości przed poznaniem; 2) wtórność dzieł człowieka wobec istniejącego świata - natury; 3) uznanie rzeczywistości za miarę prawdziwości ludzkiego poznania i realizowanych na kanwie tego rozpoznania działań 4) celu kultury, jakim jest dobro tworzącego ją podmiotu; 5) uznanie tego, co nie służy dobru człowieka, za antykulturę.

⁴ Tamże, s. 101.

⁵ Tamże.

⁶ H. Kiereś twierdzi, że „[...] sztuka nie jest poznaniem, lecz wyrasta z ludzkiej wiedzy o świecie i jest pochodną jej prawdziwości”. Fałsz zawarty w poznaniu artysty będzie przenosił się na ludzkie czynności i wytwór. Klasycznym tego przykładem - stwierdza dalej - jest obóz koncentracyjny: „zbudowano go, nieustannie doskonaląc jego aspekt «artystyczny», gdyż w przekonaniu jego twórców świat był «skazony» brakiem, który polegał na zbyt dużej liczbie «podludzi»; narzędzie to miało ten «brak» wyeliminować” (*Spór o sztukę*, Lublin 1996, s. 131; zob. też s. 126-132).

Zaakcentowane tu momenty są istotne dla określenia kulturotwórczości wytworów człowieka, gdyż wskazują na ich pochodność i przyporządkowanie do człowieka i świata natury. Sam fakt porządkowania sprawia, że nie mogą one być zrozumiałe i uzasadnione w oderwaniu od człowieka i rzeczywistości - i właśnie w tym kontekście należy pytać, jaki jest cel ich powstawania i czy w danym przypadku cel ten spełniają⁷. Dzieła człowieka niejako „dziedziczą” podmiotowe braki w zakresie poznania, działania i tworzenia. Rodzi się zatem pytanie, jak dalece mogą one wpływać na kulturotwórczość samego dzieła.

2

Transcendentalia a kulturotwórczość

Powoływane przez człowieka do życia artefakty są bytami, dlatego też stosują się do nich pierwsze zasady i transcendentalne właściwości bytów, a więc o każdym z nich można powiedzieć, że w sensie ontycznym jest bytem, rzeczą, jednością, odrębnością, prawdą, dobrem i pięknem. W sposób jednak szczególny artefakty odślaniają się przy analizie transcendentaliów relacyjnych, ukazując swoją pochodność od intelektu i woli twórcy. Punktem odniesienia w analizie zależności występującej między podmiotem kultury a wytworem jest relacja zachodząca między Absolutem a bytami naturalnymi. Warto przy tym zaznaczyć, że o ile w porządku poznawczym przy odślanianiu kolejnych zasad bytu i zarazem transcendentaliów postępuje się od ukazania relacji zachodzących między artefaktem a twórcą, aby przez analogię odnieść to do relacji bytów naturalnych do Absolutu, to w porządku bytowym jest dokładnie odwrotnie. Racją bowiem istnienia kultury jest świat bytów naturalnych, a zwłaszcza człowieka, ale z kolei one same nie mają racji istnienia w sobie, lecz są pochodne od

⁷ Naturę należy tu rozumieć dość szeroko: zarówno jako zewnętrzną i nie wytworzoną przez człowieka rzeczywistość, jak i zdeterminowany sposób podmiotowego działania. Ten drugi moment jest bardzo istotny, bo wskazuje, że gdy mowa o świadomym tworzeniu dzieł kultury, nie chodzi jedynie o respektowanie przez podmiot praw rządzących przyrodą ale przede wszystkim o uwzględnianie własnego, osobowego sposobu istnienia człowieka, dla którego czymś nieodzownym jest kontakt z prawdą, dobrem i pięknem.

Bytu Pierwszego. On więc stanowi bytową rację zarówno dla podmiotu, jak i wszystkich przedmiotów kultury. Cała rzeczywistość jest zatem przyporządkowana do takiego bytu osobowego, który jest racją wszelkiej inteligibilności i amibilności, co uwidacznia się na przykładzie transcendentaliów. Dla podmiotu kultury - człowieka oznacza to, że w akcie twórczym nie jest absolutnie wolny, lecz musi się liczyć zarówno z zasadami rządzącymi danego rodzaju sztuką, jak i z zasadami natury, które z racji swojej powszechności i pochodności od Absolutu domagają się od człowieka świadomej i wolnej afirmacji. Nietrudno się domyślić, że tu właśnie rozstrzygać się muszą zasadnicze problemy związane z kulturotwórczością dzieł ludzkich.

3

Artefakt a prawda

Jak wskazuje Mieczysław A. Krąpiec, ontyczna prawda wyrażająca przyporządkowanie bytu do intelektu może realizować się w odniesieniu do dwóch różnych typów intelektów: intelektu Absolutu i intelektu ludzkiego. W pierwszym przypadku byt naturalny jest prawdą czy - mówiąc inaczej - jest nośnikiem prawdy w tym sensie, że ujawnia swoją konieczną relację do intelektu, dzięki któremu jest inteligibilny. Inteligibilność ta przejawia się w czytelności bytu dla rozumu, odsłania jego racjonalną, rozumną strukturę, dzięki której jest on poznawalny. Skoro zaś jako taki nie jest sprawcą swojej racjonalności, inteligibilności, to w sposobie jego bytowania widoczna jest pochodność od takiego bytu, który sam jest intelektem. Byt zatem z tej racji, że nosi w sobie odbicie intelektu Stwórcy, jest nośnikiem prawdy ontycznej. „Prawda bytu - jak pisze Andrzej Maryniarczyk - odsłania przed nami najgłębsze korzenie porządku racjonalnego, który przenika całą rzeczywistość”⁸.

Podobnie problem ontycznej prawdy przedstawia się w odniesieniu artefaktu (tworu ludzkiego) do jego twórcy. Jak wskazuje Mieczysław A. Krąpiec, naturalnym tworzyszem kultury jest świat przyrody, który zostaje zorganizowany według nakreślonego przez intelekt ludzki planu. Często zdarza się tak, że wytwory te są tak mocno związane

z tworzącym podmiotem, że przynależność ich można określić jednoznacznie. Prawda ontyczna takiego dzieła polega na jego zgodności „z planem i zamysłem twórcy”. Czy można w takim wypadku mówić, że dany wytwór nie jest nośnikiem ontycznej prawdy? O ile w przypadku bytów naturalnych, pochodzących od intelektu doskonałego niepodobna sądzić, iż zachodzi ontyczny fałsz, bo Absolut funduje całą inteligibilność rzeczywistości, o tyle w przypadku relacji wytworu do intelektu ludzkiego jest to możliwe. Człowiek bowiem, jako byt złożony, przygodny, niedoskonały, może popełniać w swoim działaniu błędy. A właśnie fałsz ontyczny pojawia się w wyniku nieadekwatności wykonania danego wytworu w stosunku do zamysłu jego twórcy¹.

Ludzki zamysł, na którego podstawie powstaje dzieło kultury, jest m.in. skutkiem aktów poznawczych. I dlatego właśnie istnieje potrzeba wskazania na prawdę logiczną, którą klasycznie określa się jako zgodność ludzkiego poznania z rzeczywistością. Prawdziwość ta nie dotyczy wszakże przedmiotu, lecz jest własnością sądu wydanego przez intelekt. Podstawą weryfikacji sądu jest stan rzeczy, do którego się on odnosi, a wynika to z porządku bytowego. Jak bowiem powiada św. Tomasz, „[...] intelekt boski jest mierzącym, ale nie mierzonym, rzecz zaś naturalna - mierząca i mierzona. Lecz nasz intelekt jest mierzony, nie mierzący jednak rzeczy naturalnych, a tylko wytworzone przez sztukę”.

W porządku bytowym miarą rzeczywistości - co ujawnia się w transcendentale prawda - jest Intelekt Absolutu, ze względu na który byty naturalne stają się nośnikami ontycznej prawdy jako zgodne z tym Intellektem. Jako takie są one miarą intelektu ludzkiego, który uzgodniony z rzeczywistością w aspekcie poznania, wydaje adekwatne, czyli prawdziwe, sądy o rzeczywistości. Stopień praw-

¹ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 171-172.

² Brak ontycznej prawdy w bycie wskazuje, że jest to dzieło chybione, w aspekcie wykonania zamysłu twórcy, a więc wyraźnie wskazuje na braki w sztuce, w umiejętnym pokierowaniu wytwarzaniem. Brak ten nie pociąga za sobą w sposób bezwzględny anihilacji kulturotwórczego charakteru wytworu człowieka, choć wpływa na jego ocenę od strony humanistyki.

³ *De veritate*, q.1, a.2, resp.

dziwości ludzkiego poznania mierzony jest w odniesieniu do bytów naturalnych i może stanowić miarę jedynie dla twórców powołanych przez człowieka do życia artefaktów. Zgodność tworu kultury z ludzkim intelektem nie jest zatem ostateczną miarą jego kulturotwórczości, choć trudno byłoby jednocześnie uznać, że bez owej zgodności dzieło mogłoby być kulturotwórcze. Stałoby to w jawnej sprzeczności z faktem racjonalności i wolności człowieka, gdyby wbrew intencji twórcy dzieło spełniało taką właśnie rolę. Z drugiej jednak strony w złożonych warunkach kulturowych może do takich sytuacji dochodzić, co jednak nie zmienia samego faktu.

Z powyższych rozważań wynika, po pierwsze, że fundamentalne znaczenie dla kulturotwórczości wytworów ma prawda logiczna, a więc adekwatne poznanie rzeczywistości przez podmiot je tworzący. I dlatego brak uzgodnienia poznania leżącego u podstaw kultury z rzeczywistością powoduje aksjologiczną anihilację dzieła, choć przynajmniej w niektórych aspektach z racji istnienia muszą one być zgodne z rzeczywistością¹². Jeżeli w ludzkim poznaniu pojawiają się zasadnicze błędy co do natury rzeczywistości, to owe braki przenoszą się również na dzieło. I choć nie ma tu bezpośredniej zależności, to jednak ukształtowany pod wpływem poznania stosunek podmiotu kultury do świata znajduje odzwierciedlenie w jego twórcach.

Drugi wniosek wynikający z oglądu dzieła ludzkiego od strony transcendentalnej prawdy wskazuje, że ostateczną miarą kulturotwórczości jest Absolut, który ontyczną prawdę wpisał w akcie stwórczym w każdy byt. Prawda ta jest podstawą uchwycenia inteligibilnego porządku bytu, jego racjonalności wraz z zasadą pilotującą, jaką jest zasada racji bytu itd.¹³. Wprowadzone do rzeczywistości wytwory człowieka muszą uznawać pierwsze zasady bytu i dlatego są tak czy inaczej nośnikami jego transcendentalnych właściwości, w tym przypadku prawdy, a mimo to nie mogą być uznane za kulturotwórcze. Dzieło człowieka jest bowiem czymś więcej niż tworem natury - jest

¹² Trudno sobie wyobrazić, by jakiś wytwór człowieka w każdym aspekcie był niezgodny z rzeczywistością. Fakt przynajmniej częściowej adekwatności (przystawalności) wytworu do rzeczywistości pozwala nazywać go prawdą.

¹³ W sformułowaniu negatywnym zasada racji bytu brzmi: racją bytu jest to, bez czego dany byt nie jest tym, czym jest.

dziełem bytu osobowego. W dziele kultury widoczna jest nie tylko celowość wynikająca ze sposobu istnienia bytów, ale przede wszystkim podmiotowa intencja. Fakt ten przenosi jednak problem wytworu z płaszczyzny poznania na płaszczyznę działania i dlatego trzeba odwołać się także do innych transcendentalistów.

4

Artefakt a dobro

Na terenie metafizyki mówi się, iż byt w tym sensie jest nośnikiem dobra, że jest zgodny z wolą Stwórcy albo twórcy, a dobro definiuje się jako „dostosowany do woli sposób istnienia rzeczy”. Tak pojęte rzeczy stają się podstawą porządku amibilnego, gdyż z jednej strony wyrażają swoją pochodność „od”, z drugiej zaś jako coś pożądanego stają się celem działania. Wynik analizy bytu jako dobra - jak pokazuje to Andrzej Maryniarczyk - prowadzi do stwierdzenia, że wszystko, co istnieje, jest dobrem-celem. „Każdy byt «postawiony jest pomiędzy dwiema wolami: wolą Stwórcy (lub twórcy) i wolą tego, który ten byt pożąda (*res naturalis inter duos voluntates constituít est*). Cała rzeczywistość istnieje jako będąca «od» i «dla»”¹⁴.

Jeśli więc od strony ontycznej każdy byt ujawnia się jako pochodzący „od”, a więc mający swoją przyczynę w miłości twórczego podmiotu, który chce, aby ów byt zaistniał, to równie ważne jest podkreślenie jego bycia „dla”. W przypadku twórców kultury istotny wydaje się zwłaszcza ten kres relacji, który odsłania byt jako cel lub jako przyporządkowany do celu. W każdy byt naturalny wpisana jest intencja Stwórcy - cel, jako racja czegoś doskonalącego kogoś lub coś. Podobnie dzieje się w przypadku wytworów ludzkich, w które wpisana jest wola twórczego podmiotu. Jeśli racją istnienia kultury jest doskonalenie rzeczywistości, to rodzi się pytanie, na ile jest to możliwe w sytuacji, gdy w twór kultury realnie wpisany jest inny cel niż doskonalący coś lub kogoś. I choć nie zmienia to transcendentalnego przyporządkowania ludzkiego działania, które zawsze nakierowane jest na cel, to z uwagi na złe rozpoznanie lub złą intencję możliwe jest wybranie niewłaściwego celu. Czy może być dziełem

¹⁴ A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, s. 81.

kulturotwórczym coś, co prowadzi do zamazania ontycznego porządku dóbr, w którym dobro użyteczne (*bonum utile*) i dobro przyjemne (*bonum delectabile*) ustępują miejsca dobru godziwemu (*bonum honestum*), będącemu dobrem samym w sobie, dobrem-celem, osobą?

W przypadku dobra jako właściwości transcendentalnej bytów naturalnych, ujawniającej się w ich przyporządkowaniu do woli Absolutu, można mówić o ich pełnej doskonałości, wynikającej z tego, iż natura bytu-dobra i jego „bycie dla” są w sposób najpełniejszy zgodne z wolą Absolutu. Znaczy to właśnie tyle, że wola Absolutu, jako źródło zaistnienia i miara rzeczywistości, nie chybia celu i owa celowość bytu jest proporcjonalna do jego natury. Najbardziej widoczne jest to w naturalnych inklinacjach, które wskazują na realne dobro bytu ożywionego. Natomiast twory ludzkie powstają na tle rozumienia świata. Zgodność intencji twórcy dzieła z rzeczywistością zależy od stopnia jej rozpoznania i woli uzgodnienia się z nią. Nie zmienia to w niczym celowości ludzkiego działania, które może przecież nie trafiać do celu albo koncentrować się na celu niewłaściwym.

Gdy jednak chodzi o kulturotwórczość dzieł ludzkich, to właśnie obok realizacji logicznej i ontycznej prawdy dzieła konieczne jest uwzględnienie ich celowości. Bycie „dla” oznacza tu bowiem relację do bytu substancjalnego, jakim jest podmiot działań kulturowych człowiek, rozumiany tu jako twórca i odbiorca. Ustalenie zaś, co jest dobrem „dla” dokonuje się na bazie rozumienia świata i człowieka. Tak więc określony twór kultury jest wyrazem wizji rzeczywistości, jaką dysponuje twórca, i jego twórczych możliwości. A że jego działanie jest wolne i świadome, podlega więc ocenie nie tylko artystycznej, ale i moralnej. Dzieło, które narusza porządek logiczno-moralny, trudno od strony ontycznej uznać za kulturotwórcze.

5

Artefakt a piękno

Trzecią własnością relacyjną, która odnosi się do wszystkich realnie istniejących rzeczy, jest piękno. Transcendentalne piękno bytów naturalnych jest skutkiem ich pochodności od intelektu i woli Absolutu. Podstawą metafizycznego rozumienia piękna, jak zauważa Andrzej

Maryniarczyk, może być Tomaszowa definicja, że "piękne jest to, co ujrane wzbudza upodobanie" (*pulchrum est id quod visum placet*)¹⁵. W ten sposób transcendentalne piękno-byt ukazuje się jako synteza prawdy i dobra przede wszystkim w relacji do woli i intelektu Stwórcy, wyrażając swoją inteligibilną i amibilną od Niego pochodność. Z drugiej jednak strony tego rodzaju byt-piękno może wyzwolić w podmiocie-człowieku pięknościowe przeżycie, które angażuje ludzkie władze poznawcze i zarazem wyzwala miłość podmiotu. I dlatego Mieczysław A. Krąpiec pisze, że "[...] być pięknym znaczy być bytem (istnieć) jako zarazem przyporządkowanym intelektowi i woli Absolutu w sensie transcendentalnym i osobie ludzkiej w sensie przedmiotu oddziałującego na nią"¹⁶. Tak ujęty byt jawi się w swojej kategorii nie tylko jako coś pięknego, ale zarazem jako coś doskonałego. Angażuje i aktualizuje ludzkie władze, usuwa z nich, jak zaznacza Henryk Kiereś, "brak poznania i miłości"¹⁷.

Jak byty naturalne są nośnikami transcendentalnego piękna z racji swojego przyporządkowania do woli i intelektu Absolutu, tak artefakty ujawniają analogiczną relację do intelektu i woli człowieka-twórcy. W strukturę bytową artefaktu wpisana jest zarówno inteligibilność, jak i amibilność, będąca następstwem celowości. Tego rodzaju byt może być w zetknięciu z podmiotem poznającym (człowiekiem) dostrzeżony jako coś pięknego. Brak kategorialnego piękna ma miejsce wtedy, gdy nie zachodzi odpowiednia relacja między formą a treścią wytworu kultury, tak jak na skutek niedyspozycji materii nie zawsze zachodzi ona w świecie bytów naturalnych. Wtedy pojawia się brzydota. Ale dla kulturotwórczości dzieła ów brak piękna kategorialnego ma znaczenie drugorzędne - o wiele istotniejszą rolę odgrywa piękno transcendentalne.

Jeżeli bowiem piękno transcendentalne wytworu wyraża się w jego przyporządkowaniu do intelektu i woli twórcy, a zarazem angażuje intelekt i wolę podmiotu, na który oddziałuje, to trzeba zwrócić uwagę, że nie zawsze może być ono zrealizowane, np. wtedy gdy wy-

¹⁵ Tamże, s. 112.

¹⁶ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 215.

¹⁷ H. Kiereś, *Spór o sztukę*, s. 139.

twór powstaje na bazie logicznego błędu, będącego wyrazem złego rozpoznania rzeczywistości i/lub w przypadku złej intencji działającego. Brak kategorialnego piękna, jako skutku „nieudanej” relacji między treścią a formą, oraz nie urzeczywistnione piękno transcendentalne pozbawia ludzki wytwór kulturotwórczego wymiaru, bo jak wskazuje Henryk Kiereś - „brzydota artystyczna nie pozwala sztuce zrealizować jej funkcji, natomiast fałsz poznawczy i moralny sprawiają, że zamiast usuwać, pomnaża ona braki w świecie”¹³. Dzieło kultury, z istoty swojej skierowane na byt ludzki, wówczas gdy opiera się na fałszu poznawczym i moralnym, obraca się przeciw człowiekowi. Nie ma więc racji dla uznania za kulturotwórcze twórców powstających na takim fundamencie. I choć zagadnienie kulturotwórczości rozstrzyga się na poziomie poznania rzeczywistości i ludzkiego działania, to właśnie całościowy ogląd bytu pozwala dostrzec rysujące się w artefakcie braki w postaci niewspółmierności porządków inteligibilnego i amibilnego (między sobą) lub też ich niezgodność z porządkiem całej rzeczywistości ujmowanej jako transcendentalne piękno. Dzieło kultury jest ontycznie piękne jedynie wtedy, gdy jest zarazem ontycznie (a więc i logicznie) prawdziwe i ontycznie dobre.

Artefakt ujmowany od strony transcendentaliów wskazuje na swoje przyporządkowanie do osoby, nie tylko z racji pochodności od niej, ale przede wszystkim z uwagi na cel, jakim jest dobro podmiotu. O kulturotwórczości tak rozumianej trudno byłoby mówić bez odwołania do osobowego wymiaru życia człowieka.

6

Artefakt a osoba

Różnorodne w swym charakterze działania człowieka, które swój wyraz znajdują w wytworach kultury, pełny sens uzyskują w świetle osobowego wymiaru ludzkiego życia, który najpełniej realizuje się w religii. Religia jest działem kultury, bez którego aktywność człowieka w zakresie poznania, działania i twórczości nie osiąga swojej pełni. Zofia J. Zdybicka zwraca uwagę, że religia m.in. wspomaga kulturę przez wskazanie perspektyw nieograniczonego rozwoju osoby

¹³ Tamże, s. 141.

ludzkiej i wzbogacanie motywacji działań człowieka . Jeśli bowiem religia jest relacją ontyczną człowieka do Absolutu, w którą od strony intencji zaangażowana jest cała jego bytowość, to wyraża się to przez wszystkie ludzkie akty: poznania, miłości i twórczości. I właśnie w odniesieniu do źródła rzeczywistości, jej miary, a zarazem celu człowieka akty te uzyskują swój najgłębszy duchowy wymiar. Po- przez swoje ludzkie działania człowiek, łącząc się ze światem, rozwija się i doskonali jako osoba. Pełna aktualizacja ludzkich potencjalności osobowych jest możliwa dopiero w kontekście religii, kiedy człowiek zwraca się ku Najdoskonalszemu Bytowi. Gdy aktywność duchowa człowieka, czyli poznanie i miłość, kierują się ku Bogu, możliwe jest osiągnięcie przezeń pełnej doskonałości bytowej, czyli świętości. A zatem wytwory kultury nie respektujące świętości, nie respektujące nachylenia człowieka ku osobowej relacji do Absolutu - nie mogą być kulturotwórcze .

Spełnianie wymienionych tu wątków transcendentalnych, jak i świętości w warunkach życia społecznego często nie jest uznawane za konieczne do uznania kulturotwórczości ludzkich wytworów, a w konsekwencji, jak należy mniemać, i całych kultur. Niezależnie od tych współczesnych tendencji pytania wobec kultury przedmiotowej pozostają, w wielu bowiem konkretnych przypadkach jest ona po prostu niezrozumiała, a zdarza się, że i - na tle bytów naturalnych - absurdalna. Trzeba więc z konieczności uznać, że istnieje analogia między relacją bytów naturalnych do Stwórcy z jednej a artefaktami i twórcą z drugiej strony i że fundamentalne zasady bytu, jak i bytu tego własności transcendentalne muszą być w sposób świadomy i wolny respektowane przez podmiot tworzący kulturę, aby jego wytwory ostatecznie pomagały mu zrealizować swoje osobowe poten-

¹⁹ Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 372.

²⁰ Fakt, iż dzieła kultury winny respektować osobowy wymiar ludzkiej egzystencji, a więc jego transcendencję nad przyrodą i społeczeństwem oraz religijne odniesienie do Absolutu, nie oznacza, iż w każdym z nich musi to być werbalnie przywoływane. Byłoby to wprost absurdalne, tak jak twierdzenie, że zgodność dzieła kultury z rzeczywistością miałyby realizować się w dążeniu do naturalizmu. Chodzi raczej o to, by rzeczywistości i rzeczywistości transcendentnej nie eliminować z pola ludzkiej twórczości.

cialności. Porządek prawdy, dobra i piękna nie jest więc do ludzkich wytworów przykładany sztucznie, lecz wynika z samej ontycznej struktury wytworów i z ich relacji do człowieka jako osoby spotencjalizowanej.

Zakończenie

Podjęte tu rozważania nie tyle dostarczają gotowych odpowiedzi, co są pretekstem do postawienia pytania o kulturotwórczość dzieł człowieka. Problem domaga się bowiem szerszego rozpatrzenia, a transcendentalia relacyjne pozwalają dostrzec najbardziej charakterystyczne momenty dla omawianego tu problemu. Za podstawę do refleksji może posłużyć stwierdzenie Mieczysława A. Krąpca, że "fałsz jest niezgodnością (relacją niezgodności) rzeczy i intelektu, od którego rzecz jest bytowo pochodna. W stosunku do intelektu Absolutu nie można mówić o niezgodności, natomiast w stosunku do intelektu twórcy przygodnego (człowieka) mogą zachodzić różnorakie fałsze, gdyż człowiek jest omylny w samej sztuce i jej realizacji"¹.

Dzieło może być uznane za kulturotwórcze jedynie wówczas, gdy spełnia jednocześnie wszystkie wątki transcendentálne: prawdy, dobra i piękna. Poznawcze uzgodnienie się twórcy dzieła z rzeczywistością w akcie poznania jest tu warunkiem *sine qua non* kulturotwórczości jego działań. Nie jest to jednak wystarczające. Istotny jest również cel działania i jego zgodność z dobrem samego podmiotu kultury. Polega to na pełnej aktualizacji jego osobowych potencjalności, co dokonuje się najpełniej w relacji do osobowego Absolutu.

Na fundamencie transcendentálnych właściwości bytu, dostrzegalnych jedynie dzięki realistycznej metafizyce, da się dość precyzyjnie wskazać na podstawowe dla kulturotwórczości warunki. Ich świadomość i potrzeba spełnienia przez człowieka tworzącego kulturę nie jest, jak mogłoby się wydawać, narzuconym z zewnątrz kryterium poprawności, które zarazem narusza twórczą wolność i kreatywność. Wręcz przeciwnie, jedynie poprzez ich realizację ludzka wolność i kreatywność mogą uzyskać swój najpełniejszy wyraz. Tylko bowiem

¹ M. A. Krąpiec, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 54.

w porządku realnej prawdy, realnego dobra i realnego piękna może się ukazać pełnia ludzkich możliwości, a działanie osiągnąć właściwy cel. Wskazane przez metafizykę kryteria kulturotwórczości, choć nie determinują wprost oceny dzieł kultury od strony humanistyki, to jednak nie można ich pomijać. Czy bowiem np. twór sztuki w postaci utworu literackiego może być arcydziełem, jeśli fałszuje rzeczywistość? W łonie samej humanistyki rodzą się problemy, których ona sama rozwikłać nie może, i dlatego potrzeba systematycznej refleksji nad kulturą od strony filozofii.

Henryk Majkrzak S C J

Starość człowieka jako problem filozoficzny w myśli klasycznej

i

Brak współczesnej refleksji filozoficznej na temat starości

Starość - zwana bardziej elegancko wiekiem podeszłym - jest szczególnym okresem w życiu człowieka. Wcześniej czy później każdy zetknie się z tym problemem, o ile nie umrze w młodości. Wiąże się ona z mniejszą sprawnością cielesną, a nawet z niedołężnością, z zanikiem perspektyw na przyszłość - jeżeli chodzi o nadzieje związane z życiem doczesnym - i z uświadomieniem sobie, że nadchodzi nieuchronnie kres doczesnego życia. Ten szczególny okres w życiu człowieka był analizowany przez wielu filozofów, szczególnie w okresie klasycznym.

Starość należy obecnie do najważniejszych problemów, jakimi zajmuje się zarówno państwo, jak i nauki doświadczalne. Niestety w XX wieku wizerunek starca uległ degradacji, bo nauki humanistyczne nie interesują się w zasadzie tym problemem. Filozofia, która w okresie nowożytnym i współczesnym przybrała kierunek antropocentryczny, również nie poświęca temu zagadnieniu specjalnej uwagi, koncentrując się w ostatnim okresie na problemie wolności człowieka. Trzeba więc odnowić nasze spojrzenie na zagadnienie starości i czerpać z przeszłości najlepsze wzorce do naśladowania w tym zakresie. Przez całe wieki ludzie starzy za pomocą żywego słowa przekazywali swoją wiedzę i mądrość młodym pokoleniom, czuli się szanowani i potrzebni, natomiast dzisiaj ich doświadczenie i mądrość zastąpiło martwe słowo książek i czasopism. Tymczasem

wiek podeszły jest cennym okresem w życiu człowieka, podstawowa bowiem wartość starości polega na tym, iż człowiek stary wznosi się ponad wszelkiego rodzaju konwenanse, którym trzeba się podporządkować, by zrobić karierę w życiu dojrzałym. Starzec jest wolny od tych ograniczeń i dlatego też może rozwijać swoje twórcze dążenia, a to z kolei pozwoliło wielu ludziom ujawnić swój geniusz w podeszłym wieku¹.

2

Czym jest starość?

Myśliciele starożytni tak do końca nie wiedzieli, na czym polega proces starzenia się organizmu. Podkreślali jedynie, że w tym okresie ludzkiego życia w miarę upływu lat skóra człowieka staje się coraz bardziej sucha, zmniejsza się także ciepłota ciała, a starsi ludzie często skarżą się na to, że jest im zimno. U schyłku starożytności św. Augustyn zauważył, że już w chwili urodzenia rozpoczyna się w naszym ciele nieustanny proces przemiany, który prowadzi nas do śmierci: "wszak od czasu, gdy każdy z nas zaczął żyć w przeznaczonym na śmierć ciele, bez ustanku zachodzi w nim coś takiego, co powoduje zbliżanie się śmierci"². Nawiązując do tej myśli współczesny filozof Martin Heidegger określił człowieka mianem "byt ku śmierci" (*Sein zum Tode*).

W okresie starożytnym nie tylko snuto filozoficzne refleksje na temat starości, ale starano się zrozumieć przyczyny starzenia się organizmu człowieka, a filozofowie korzystali z doświadczeń lekarzy. Medycyna średniego państwa egipskiego źródła życia upatrywała w sercu człowieka, a powód słabości, którą zauważa się u starców, widziano w rozszerzonym sercu. W Grecji wysunięto pierwsze medyczne hipotezy na temat przyczyn starzenia się. Hipokrates uważał, że polega ono na utracie ciepła i wilgoci, gdyż w miarę upływu lat ciało staje się coraz bardziej zimne i suche. Twierdził, że ciała w okresie wzrostu mają największą ilość wewnętrznego ciepła, i dlatego też potrzebują wtedy najwięcej pokarmu. Natomiast

¹ G. Minois, *Historia starości*, tłum. K. Marczevska, Warszawa 1995, s. 18.

² *O państwie Bożym*, tłum. W. Kurnatowski, t. II, Warszawa 1977, s. 94.

u ludzi starych ciepła jest niewiele i dlatego też potrzebują oni mało pokarmu. Według niego starzenie się polega na stałym zmniejszaniu się ilości energii zawartej w ciele, bo każdy człowiek otrzymuje w chwili narodzin pewną ilość energii, którą stopniowo zużywa w ciągu życia. Aby przeciwdziałać temu procesowi, zalecał umiar w odżywianiu, gimnastykę, kąpiele i picie wina.

Arystoteles przyjął podstawowe założenia opisu Hipokratesa, ale posunął się dalej we wnioskach, które przedstawił w swoich rozprawach: *O młodości i starości*, *O życiu i śmierci*, *O oddychaniu*. Naturalna śmierć człowieka następuje, według niego, w chwili całkowitego wyczerpania się ciepła zawartego w organizmie: "to, co zwiemy śmiercią, jest zniszczeniem tego ciepła"¹. Twierdził on, że w miarę upływu życia ciepło serca zmniejsza się coraz bardziej, gdyż jest ono wydalane wraz z oddechem, i z tego powodu nawet lekkie choroby, które zdarzają się w starości, prowadzą szybko śmierć: "Ma się wrażenie, jak gdyby w sercu żarzył się tylko maleńki i słabiutki płomień, który gaśnie za lekkim podmuchem. Stąd to właśnie pochodzi, że śmierć w starości jest bezbolesna; umierają bowiem wtedy ludzie, chociaż nie doznają żadnych gwałtownych zaburzeń, a wyzwolenie duszy dokonuje się zgoła nieświadomie"². Śmierć, według Stagiryty, stanowi podsumowanie ludzkiego życia i w sensie metaforycznym mówimy, że jest ona celem, bo cel jest czymś ostatecznym. Zarówno więc cel, jak i śmierć jest ostatecznym kresem³.

W Rzymie starością z punktu widzenia medycyny zajmował się Celsus, który w swoim traktacie *O medycynie* podał za Hipokratesem katalog starczych schorzeń: zaziębienie, kłopoty z układem moczowym i oddechowym, zapalenie zatok, bóle krzyża i stawów, bezsenność, paraliż, ból uszu, oczu i jelit, dyzenteria i rozstrój żołądka. Galen pisał o starości w swym głównym dziele *O zachowaniu zdrowia* i stwierdzał, że każda śmiertelna istota od początku nosi w sobie ziarno śmierci⁴.

¹ *O młodości i starości*, 469 b.

² *O życiu i śmierci*, 479 a.

³ *Metafizyka*, 1021 b.

⁴ *Za: G. Minois, Historia starości*, s. 119.

W okresie starożytnym szukano również sposobów na nieśmiertelność. W znanej eposie o Gilgameszu, która powstała na początku drugiego tysiąclecia przed Chr., bohater poszukuje tajemnicy nieśmiertelności, gdyż myśl o nadchodzącej starości i śmierci przeraża go. Utanapisztim udziela mu wskazówek, w jaki sposób może zdobyć roślinę rosnącą na dnie morza, dzięki której można zachować wieczną młodość.

Starożytność nie umiała w pełni odpowiedzieć na pytanie o przyczyny starzenia się organizmu ludzkiego, ale i dzisiaj mamy z tym sporo problemów. Wprawdzie gerontolodzy stwierdzają zgodnie, że maksymalna długość życia ludzkiego nie zmieniła się od pojawienia się naszego gatunku i wynosi około stu dziesięciu lat, lecz proces starzenia się budzi gorące spory. Naukowcy w swoich dociekaniach naukowych pytają, jak to się dzieje, że komórki, które są potencjalnie nieśmiertelne, słabną i zamierają, ustaje bowiem proces regeneracji. Tak więc proces starzenia się, pomimo wielkiego rozwoju nauk szczegółowych, ciągle pozostaje procesem tajemniczym i nie w pełni poznany.

3

Stosunek do starości w okresie starożytności

Człowiek okresu paleolitu rzadko dożywał późnego wieku, gdyż jego życie często przerywały wojny, polowania, głód, niedożywienie i choroby. Sytuacja polepszyła się nieco w neolicie, gdy zaczęto prowadzić osiadły tryb życia, polepszyło się odżywianie, a samo życie stało się bezpieczniejsze. Pierwszym starcem, który opisał swoją niedolę, był wezyr egipski Ptah-hotep, żyjący około czterech i pół tysiąca lat temu. Papirus egipski z I wieku po Chr. przytacza wymowne słowa na temat starości: „Ten, kto przeżył sześćdziesiąt lat, pozostawił już wszystko za sobą”⁷.

Stary człowiek był szanowany w niemal wszystkich państwach o bardziej złożonym ustroju politycznym. W państwach „żyźnego półksiężycy” funkcjonowała instytucja „rady starszych”, a słynny Kodeks Hammurabiego wielokrotnie wspomina o *sibu* - siwowło-

⁷ Tamże, s. 26.

sych. U Persów „królewskimi sędziami” byli starcy, którzy pełnili swój urząd aż do śmierci.

U Hebrajczyków w okresie koczowniczym starcy odgrywali główną rolę w społeczeństwie i uważano ich za naturalnych przywódców grupy. Wielki wstrząs, który został spowodowany niewolą babilońską, przyczynił się do umocnienia roli starca. W sumie u Hebrajczyków bardzo ceni się starość. Jedyne wpływy myśli hellenistycznej, który obserwujemy u Koheleta, rodzi pewien pesymizm - starość, wedle niego, jest długotrwałą tragedią jednostki (Koh 12, 1). Hebrajczycy uważają, że starość mierzy się mądrością, a nie długością życia, gdyż ten, kto obcuje z mądrością, szybko staje się mądry i nie potrzeba mu długich lat doświadczenia (Mdr 8, 2).

Herodot podkreśla, że w starożytnej Grecji szczególnym szacunkiem darzyli starców Spartanie: „Ich młodzież, spotykając się ze starszymi, ustępuje im z drogi i usuwa się na bok, a kiedy nadchodzi, powstaje z siedzeń”⁸. Świat grecki - pomimo szacunku do starości - ukazuje nam „smutną starość” (tak wyraża się o niej Herodot). Grecy dążyli do osiągnięcia tu na ziemi ludzkiej doskonałości i szczęścia, piękna i pełnego rozwoju ludzkich zdolności i dlatego też traktowali starość jako przekleństwo bogów. Hezjod opowiada, że Zeus, chcąc zemścić się na ludziach, którym Prometeusz podarował ogień, posłał Pandorę, a ta zasiała między nimi wiele chorób⁹. W Atenach istniała świątynia starości, w której przedstawiono boginię jako starą kobietę w czarnej szacie, wspartą o kostur i trzymającą w dłoni czarę. Obok niej stała klepsydra, w której piasek przesypał się niemal do końca.

W świecie rzymskim, który tak wiele czerpał z kultury greckiej, starym ludziom poświęcono sporo uwagi, jednakże rzadko mówiono o nich w pochlebnych słowach. Dla Rzymian starość była nędznym przedłużeniem życia, młodość - olśniewającym jego prologiem, a na zainteresowanie zasługiwał jedynie człowiek dojrzały. Prawo rzymskie nadawało wyjątkową władzę starcom w osobie ojca rodziny (*pater familias*), czyniąc z nich władców absolutnych. Jednakże tak

⁸ *Dzieje*, II, 80, tłum. S. Hammer, Warszawa 1954, s. 153.

⁹ *Prace i dni*, tłum. W. Steffen, Wrocław 1952, s. 6.

wielka władza starców w okresie republiki rodziła czasami nienawiść w stosunku do nich. Za cesarstwa ich władza została ograniczona, natomiast u schyłku cesarstwa władza ojcowska straciła znaczenie publiczne i nabrała charakteru czysto rodzinnego.

4

Klasyczna refleksja filozoficzna na temat starości

Filozofowie greccy ukazują nieszczęsną i dwoistą starość. Obfitość pism, jakie napisali na ten temat, świadczy o ich zainteresowaniu i zakłopotaniu tym okresem ludzkiego życia. W jakim wieku człowieka filozofowie umieszczali jego starość? Pitagoras podzielił życie na cztery okresy po dwadzieścia lat: dzieciństwo, któremu odpowiada wiosna (do 20 lat), młodość, której symbolem jest lato (od 20 do 40 lat), dojrzałość, symbolizowaną przez jesień (od 40 do 60 lat), i starość, której symbolem jest zima (od 60 do 80 lat). Plutarch za początek starości uznał 50 lat, natomiast Arystoteles twierdził, że dojrzałość ciała osiąga się w wieku 35 lat, natomiast dojrzałość duszy w wieku 49 lat.

Platon nie wychodził od opisu rzeczywistości i zajmował się starcami takimi, jakimi powinni być. Jego wzorcowy starzec - Kefalos, bogaty kupiec w Pireusie - był krzepki, dobrze wykształcony i żył dostatnio. Choć wraz z upływającymi latami słabło jego ciało, to jednak nie smucił się z tego powodu, bo "im bardziej więdną inne przyjemności cielesne, tym bardziej rosną pożądania i rozkosze związane z inteligentną rozmową"¹⁰. Wizja supremacji starców otrzymała u niego ostateczny kształt w *Prawach*, które ukończył mając osiemdziesiąt lat. Platon przypomina w nich, że starsi powinni rządzić, a młodszy słuchać". Chwali spartańską konstytucję za to, że równoważy władzę królów władzą dwudziestu ośmiu starców. Można jednakże zapytać: czy zarysowany przez Platona utopijny obraz starości nie jest oznaką reakcji filozofa na stan rzeczy, jaki pragnął odwrócić?

¹⁰ *Państwo*, I, 328, tłum. W. Witwicki, 1.1, Warszawa 1958, s. 27-28. ,,
Prawa, III, 690, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 114.

Arystoteles również nie poświęcił starości odrębnego traktatu, ale refleksje na ten temat znajdziemy w różnych jego dziełach. Człowiek dla niego nie jest już w zasadzie tylko duszą, jak głosił jego mistrz Platon, ale jednością składającą się z duszy i ciała, przy czym dusza pełni rolę formy w stosunku do materialnego ciała. Dlatego też zwraca on uwagę na to, że osłabienie ciała powoduje w człowieku również i osłabienie duszy. Według niego człowiek osiąga szczyt swoich możliwości w wieku około pięćdziesięciu lat, a później coraz bardziej niedołącznie¹². Arystoteles uważał, że władzę należy oddać w ręce młodych i silnych mężczyzn, a rola starców powinna się ograniczać do funkcji religijnych. Stagiryta patrzy na starców krytycznym okiem i zarzuca im chciwość i niezdolność do przyjaźni¹³. W *Retoryce* szkicuje odpychający obraz starca, który jest przeciwieństwem platońskiego Kefalosa. Starzec ten jest zbyt ostrożny, niezdecydowany, podejrzliwy, skąpy, trwożliwy, bojaźliwy i samolubny. Cechuje go także pesymizm, gadulstwo, wyrachowanie i skłonność do płaczu. Nie była to odosobniona opinia, bo w starożytnej Grecji starców często traktowano jak nudziarzy: "Mówisz jak starzec" - odpowiedział tyran Syrakuz Dionizjos Platonowi, który udzielał mu moralnych pouczeń¹⁴. Wyjątek w Grecji stanowiła Spar-ta, gdzie bardzo szanowano starców. Ateny natomiast pozostały wierne młodości, chociaż według Tukidydesa Ateńczycy, przybici fiaskiem wyprawy na Sycylię, w pewnym okresie skłaniali się do powierzenia władzy ludziom nieco starszym wiekiem. W Grecji znajdziemy pierwsze wiarygodne wzmianki o dobroczynnych instytucjach, które opiekowały się starcami.

Klasyczna Grecja wzdragała się przed ukazywaniem starości, a jeżeli trzeba było już pokazać starca, to czyniono to w sposób wyidealizowany. Tylko łysina i broda odróżniały ich od mężczyzn w sile wieku, natomiast nie ukazywano brzydoty i zniekształceń ciała. Sztuka starożytnej Grecji odrzuca istnienie starości, czego

¹² *Polityka*, II, VI, 17, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 1953, s. 64.

¹³ *Etyka nikomachejska*, IV, 1 ; VIII, 3-6, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, s. 125, 288-295.

¹⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, III, 18, tłum. zbiór., Warszawa 1982, s. 171.

przykładem jest rzeźba Sofoklesa z Muzeum Laterańskiego, która ukazuje mężczyznę w sile wieku.

Pisarze okresu hellenistycznego nie zajmowali się problemem wieku, a Aleksander Wielki nie patrzył na wiek człowieka, ale brał pod uwagę wyłącznie wartość i użyteczność ludzi. Sam był wychowany przez dwóch starców - Lizymacha i Leonidasa, których szanował. Prawdziwy starzec pojawia się w rzeźbie hellenistycznej, a przykładem jest tutaj przejmująca postać starego nauczyciela z Luwru - ukazuje ona kruchego, chudego, zgarbionego, łysego i brodatego starca, który uśmiecha się bezzębnymi ustami do swego młodego pana, trzymając w ręce dziecięce kostki do gry. Bardziej podniosła jest natomiast „głowa Seneki”, na której znać wiek i doświadczenie. Seneka patrzy przenikliwym wzrokiem, jego broda jest rozwichrzona, a włosy w nieładzie.

Plutarch jako ostatni z greckich pisarzy poświęcił starości osobne dzieło - *Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką?* Umieścił je w swoich *Moraliach*. Według niego starcy nie powinni wycofywać się z życia politycznego i do końca winni w nim uczestniczyć: „Nie tylko umiłowanie zaszczytów się nie starzeje, jeszcze mniej starzeje się pociąg do pracy dla dobra wspólnego i dobra państwa. Tak jest przecież do samej śmierci z mrówkami i pszczołami. Nikt bowiem nie widział pszczoły, która z powodu starości stała się trutniem”¹⁵. Mówiąc o życiu politycznym miał na myśli udział w życiu miasta, bo w jego czasach wszelkie istotne decyzje zapadały na dworze cesarskim w Rzymie. Plutarch przyznaje jednak, że nie powinno się rozpoczynać działalności politycznej w wieku podeszłym. Zajmując się polityką trzeba pozbyć się chęci rywalizacji, pożądania sławy i pragnienia bycia pierwszym i najpotężniejszym, to wszystko bowiem rodzi jedynie zawiść, zazdrość i niezgodę¹⁶. To nic, że ciało starca jest słabsze, bo „przecież nie same nasze ręce ani nogi, ani siła ciała są bogactwem i częścią państwa, lecz przede wszystkim dusza i to, co w niej piękne,

Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką?, 1, tłum. A. Twardecki, Warszawa 1996, s. 105; por. Tukidydes, *Wojna peloponeska*, 2, 44.

¹⁶ *Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką?*, 8, s. 117.

a mianowicie: sprawiedliwość, umiarkowanie i mądrość"¹⁷. Plutarch podkreśla, że starzy ludzie rzadziej są przedmiotem zawiści czy też ślepej krytyki, ich reputacja bowiem ma solidne podstawy, trudniej ich usunąć niż ludzi młodych, bo w czasie swej kariery nawiązali rozległe stosunki, a czynny udział w polityce jest najlepszym lekarstwem na pogardę wobec starców.

Starość człowieka zajmuje poczesne miejsce w rozważaniach rzymskich filozofów, chociaż tylko Cyceron napisał dzieło w całości poświęcone starcom - *O starości*. Seneka czyni wiele wzmianek na temat starości w swoich *Listach moralnych do Lucyliusza*, a Epiktet pisze o niej na kartach *Diatryb*.

Seneka bronił swojego prawa do usunięcia się z czynnego życia i szeroko rozwodził się na temat starości radząc: „Powitajmy więc ją życzliwie i pokochajmy. Bo i ona jest pełna uroku, jeśli potrafisz z niej korzystać. Owoce najlepiej smakują wtedy, gdy przemijają"¹⁸. Według niego również i starzec powinien się jeszcze uczyć¹⁹. Stary człowiek nie powinien się zaniedbywać, gdyż w ten sposób może stracić przyjaciół. Starość powinno się spędzać na rozmyślaniach nad dziełami filozofów, bo przynosi to spokój duszy i szczęście. W przeciwieństwie do Plutarcha gardził on tymi, którzy w podeszłym wieku rzucają się w wir działania: „A czyż jest coś bardziej odrażającego niż rozpoczynający życie starzec?”²⁰.

Inny stoik - Epiktet - twierdził, że człowiek powinien do końca nieprzerwanie grać swoją rolę. Nawet za krótkie życie należy odczuwać wdzięczność, i nie należy być zachłannym na życie, a należy z ochotą ustąpić miejsca innym, bo człowiek nienasycony w tym względzie jest po prostu ciężarem dla świata²¹.

Cyceron w swoim dziele *O starości* wzorował się na pedagogicznym dziele perypatetyka Arystona z Keos. Miejsce mitycznego Tithonosa zajął tym razem Marek Porcjusz Katon, który jako człowiek

¹⁷ Tamże, 27, s. 140.

¹⁸ *Listy moralne do Lucyliusza*, List XII, 4, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 37.

¹⁹ Tamże, List LXXVI, 3, s. 299.

²⁰ Tamże, List XIII, 17, s. 45.

²¹ *Diatryby*, s. 353.

O prawym i surowym charakterze uchodził w oczach Rzymian za ideał cnót obywatelskich. Dzieło powstało na początku 44 r. przed Chr., gdy Ciceron miał sześćdziesiąt dwa lata i czuł się już stary. Do jego powstania przyczyniło się odczuwane przez filozofa przygnębienie dyktaturą Cezara i własnym odsunięciem od działalności publicznej. Jednakże Ciceron również i w tej sytuacji pragnie być użyteczny dla innych, dając otuchę ludziom w podeszłym wieku. Według niego starość uważa się często za nieszczęśliwy okres życia, bo jakoby oddala nas ona od życia czynnego, osłabia siły fizyczne, pozbawia wszystkich zmysłowych przyjemności i bliska jest śmierci²². Tymczasem starość nie oddala nas od życia czynnego, które wymaga sił duchowych, a jedynie od tej jego części, która wymaga sił młodzięcych. Starzec przypomina sternika, który spokojnie stoi przy sterze, podczas gdy inni biegają po pokładzie. W ten sposób robi on to, co jest ważniejsze i lepsze. Pamięć w starszym wieku słabnie jedynie wtedy, gdy się jej nie ćwiczy. Natomiast dobrodziejstwem starości jest to, iż pozbawia nas przyjemności zmysłowym, gdyż w ten sposób odbiera nam to, co bywa przyczyną najgorszych występków młodości²³. To prawda, że starość przybliży nas do śmierci, ale nie należy się jej obawiać, bo albo po śmierci nie ma nic, albo też stanowi ona przejście do życia wiecznego, a wtedy jest godna pożądania. Ciceron kończy swój traktat słowami: "Starość jest ostatnim aktem odegranym na scenie życia: starajmyż się, by nie był on męczący, zwłaszcza gdy sztuka jest dostatecznie długa"²⁴. Pisząc to dzieło Ciceron starał się pocieszyć również siebie i swojego przyjaciela Attyka: "Postanowiłem napisać cośkolwiek o innym, również wspólnym nam ciężarze: o bliskiej, a może już nękającej nas starości i w ten sposób ulżyć nam obu"²⁵. W sumie Ciceron rozwija poglądy Platona na temat starości, bo jego poglądy bardziej znajdują się w świecie idei niż w obrazowej jaskini Platona, w której umierają starcy z krwi i kości. Świat rzymski pozwolił starcom

²² *O starości*, 5, 15, tłum. Z. Czerniakowa, w: *Pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1963, s. 19.

²³ *O starości*, 12, 39, s. 32.

²⁴ *Tamże*, 23, 85, s. 58.

²⁵ *Tamże*, 1, 2, s. 11-12.

wypowiedzieć się na temat starości, a w ten sposób stworzył pierwszą pełną apologię starości.

Boecjusz w starszym już wieku został niesłusznie oskarżony o polityczne knowania i gdy po błyskotliwej karierze znalazł się w więzieniu, szukał odpowiedzi na pytanie o sens życia, starości i śmierci: „Chwała niegdyś w młodości szczęśliwego życia dzisiaj osładza los smutnego starca. Wczesną starość zbyt rychło zła Dola mi dała i cierpieć ciała wiek podeszły każe. Przedwcześnie włos siwy spłynął na me skronie i na osłabłym ciele drży zmarszczona skóra. Szczęśliwy człowiek, gdy słodkich lat śmierć oszczędza, a w latach smutku często wzywana przychodzi”²⁶.

Marcin Czekala

Apoteoza wstydu w filozofii św. Tomasza z Akwinu

Na przechadzce z Falerontu do Aten pójdźmy śladami Tomasza z Akwinu, który uległ zachęce do filozofii, danej przechodniom spotkanym przez Sokratesa. Rozgościwszy się już obok Aristodemos, pamiętajmy, że jesteśmy dłużnikami Agathona, który spostrzegł, iż „kto zdrów na umyśle, bardziej obawia się garstki rozumnych od tłumu bezrozumnych”. W świetle zasad chrześcijańskiej filozofii², uprawianej niegdyś tak umiejętnie przez Doktora Anielskiego, słowa te jaśnieją w blasku cnoty, który chyba niezasłużenie przesłonił cień ironii w głosie czcigodnego Mędrca: „Tłumu zaś nie wstydziłbyś się, gdybyś sądził, że coś szpetnego czynisz?”³. Wysławiając wstyd, odczuwany przez młodego literata przed wygłoszeniem mowy pochwalnej na cześć Erosa, zwróćmy uwagę na kilka dystynkcji, dokonanych przez Tomasza w zadumie nad uczuciem, w którym - jak powiada Akwinata - już Jan Damasceński dostrzegł pewnego rodzaju bojaźń przed brzydotą⁴.

¹ Platon, *Biesiada*, XVII, 194 B - C, przeł. E. Zwolski, Kraków 1993, s. 107.

² Terminem tym nie oznaczam żadnej konkretnej doktryny, lecz wiedzę wirtualnie sponowaną przez chrześcijańskie objawienie. Za swój przedmiot formalny ma ona racje ludzkiego rozumu i wywiera nie tylko formalny, lecz także materialny wpływ na katolicką teologię, w której słyszącemu Mędrceowi wolno zaprosić do wspólnej wędrówki widzącego Filozofa słowami Filokteta: „I ciebie wprowadzę, bo słabość moja pragnie twej pomocy”.

³ Platon, *Biesiada*, XVII, 194 D, s. 108.

⁴ Por. św. Tomasz, *Suma teologiczna*, II-II, q. 144, a. 1 c. Seria Tomistyczna *Biblioteki Polskiej*, red. S. Belch, przeł. S. Belch, F. W. Bednarski, A. Gładzewski, R. Kostecki, S. Piotrowicz, Londyn 1962-t. 22.

Zdaniem wielu badaczy Tomaszowa psychologia obfituje we wnikliwe obserwacje⁵. Wstyd (*verecundia*) jest w niej odmianą lęku - jednego z czterech podstawowych doznań duszy (*passiones animae*; słowo *passio* pochodzi od greckiego *paschein*, oznaczającego przyjmowanie). Nie jest to doznanie we właściwym tego słowa znaczeniu. Doświadczenie wstydu odbywa się jedynie na zasadzie wpływu przyczyny sprawczej. Dokonuje się to w tej mierze, w jakiej piękne działanie człowieka w pewien sposób „natrafia na opór”⁶.

Według św. Tomasza wstyd, razem z gnuśnością, należy do rodzaju strachu przed złem zakorzenionym w działaniu. Wstyd tym różni się gatunkowo od gnuśności, że z jednej strony nie odwodzi nas on od godziwej, chociaż trudnej pracy, a z drugiej strony jego przedmiotem nie jest samo działanie, lecz pewien efekt niemądrego deformowania porządku natury, czyli krzywda, jaką stanowi „hańba, będąca następstwem tej (niedoskonałej etycznie) czynności”⁷. Odczucie hańby to strach spowodowany przez własną brzydotę etyczną - rezultat już popełnionego czynu. Ściśle rozumiany akt wstydu musi więc być uprzedni w stosunku do rozkazu (*imperium*) lub ustawy (*lex*) jako nakazu określonego działania. Blask doznania skłaniającego nas do uniknięcia czegoś, co mogłoby umniejszyć ludzkie piękno, w fazie zamierzenia szpetnej czynności, nie maleje wraz ze wzrostem osobistego zaangażowania w działanie ani ze zwiększeniem ilości wykonanych etapów czynu, pod tym wszakże warunkiem, że nigdy wcześniej nie mieliśmy okazji hermeneutycznie wnieść naturalnego światła rozumu do podobnej sytuacji, a to, co usiłujemy rozsądzić, nie jest oczywiste.

Ludzkiego piękna nie konstytuują proporcje łatwo utracalne. Składniki doskonalące możliwość istnienia, takie jak uroda, są co prawda jakościami pierwszego gatunku, ale jedynie nietrwale dosto-

⁵ Por. np. N. E. Plassmann, *Die Schule des hl. Thomas v. Aquin*, Soest 1857, s. 714; por. A. Otten, *Die Leidenschaften*, „Jahrbuch der Philosophie und spekulative Theologie” 1887, s. 113-136, 196-223, 381-402; 1888, s. 413-443, 559-587.

⁶ Św. Tomasz, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, q. 26, a. 1 c. t. 2; por. św. Tomasz, *Suma teologiczna*, I-II, q. 22, a. 1 c. - t. 10.

⁷ *Suma teologiczna*, I-II, q. 42, a. 3 ad 4-1. 10.

sowują do formy materię, której dyspozycje nie spełniają kryteriów habitualnego podmiotu. W antropologii tomistycznej przypadłości, takie jak odpowiadający ludzkiej formie kształt, barwa lub zwinność, o tyle uczestniczą w ludzkim pięknie, o ile przysposabiają ciało do poruszeń pochodzących ze zdrowej duszy. Kondycja fizyczna, na przykład, uczestniczy w sprawnościach ludzkich dysponując ciało do wyrażania ładu w sposobie myślenia oraz chcenia.

Blask, który człowiek zawdzięcza wstydu, może rosnąć lub maleć wraz z intensywnością najpiękniejszego uczucia w zależności od tego, czy natężenie strachu przed brzydotą rozpatrujemy ze względu na przeciwną dzielności etycznej słabość człowieka w opieraniu się zagrażającemu złu, czy też z uwagi na *honestas* - poczucie honoru, usprawniające zachwyty nad własnym pięknem. Lęk przed brzydotą wynika nie tylko ze słabości w unikaniu zła moralnego⁸. Jest on także spowodowany upodobaniem w pięknie. *Honestas* to przypadłościowa *dispositio*, określająca bezpośrednio - inaczej niż np. przyjaźń, czynność, doznanie, bycie przyozdabianym i ozdoba - sposób odniesienia się człowieka względem własnej istoty jako odpowiedni. Jest to przyczyna, która tworzywo przedmiotu formującego uczucie wstydu przysposabia do tego, abyśmy bali się zepsuć (wbrew naturze) swoją wolę. Dzięki wstydu nasze upodobanie nie staje się przyczyną sprawczą ludzkiej brzydoty.

Platon, opisując postawę Agathona, dał nam najpiękniejszy przykład obawy przed złem moralnym. Św. Tomasz, zwróciwszy uwagę na ów lęk, uszanował naturalne miary i reguły rozumu nie mniej niż powagę największego przyjaciela Filozofa. Według Stagiryty wśród młodych miłośników piękna etycznego, którzy powinni czerpać wzór ze szlachetnego Agathona, wstyd nie kieruje tylko wybrańcami losu, którzy „dzięki jakimś zrządzeniom boskim” są posiadaczami wrodzonej dzielności etycznej. Natomiast inni potrzebują na początku wsparcia ze strony prawych wychowawców, aby poprzez przyzwyczajenie zostali przysposobieni do pięknego działania, tak jak

⁸ Wyższość polegająca na bogactwie czyni człowieka godnym czci tylko „w opinii pospółstwa”; zob. tamże, II-II, q. 145, a. 1, ad 4 - t. 22.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, X, 9, 1179 b 27, przeł. D. Gromska, Warszawa 1996.

ziemia, w której ma zakiełkować ziarno. Tego, kto nigdy nie doznał wstydu, wolno nam nazwać wyjątkowym szczęśliwcem, skoro w etyce Arystotelesowej człowiek zwykle powinien być zadowolony, jeżeli mając wszelkie warunki po temu, by stać się prawym, posiadzie przynajmniej jakąś część dzielności etycznej. W etyce Akwinaty doznanie, jakie rozślawił Agathon, podobnie jak inne cnoty ludzkie jest dzielnością jedynie pod pewnym względem, a nie zasadniczo, gdyż usprawnia człowieka w stosunku do celu pewnego rodzaju czynności, ale nie do celu bezwzględnie ostatecznego¹⁰.

W etyce Tomaszowej wstyd jest jedynym uczuciem, które nieściśle można określić mianem cnoty (*virtus*). Nie należy ono jak cnota, we właściwym znaczeniu tego słowa, do rodzaju sprawności zróżnicowanego gatunkowo przez piękno. Cnoty są doskonałościami władz duchowych. Wszelka doskonałość odnosi się do właściwego sobie celu, z czego wynika, iż doskonalenie władzy polega na skierowaniu jej do odpowiedniego gatunku działań. Cnoty nie tylko trwale przysposabiają człowieka do doskonałego działania, lecz sprawiają również, że człowiek rzeczywiście się tymi sprawnościami posługuje. Wspaniałe postępowanie pochodzi z dobrze usprawnionego chcenia, które pobudza do działania inne władze, piękno zaś przysługuje - jak zostanie to dalej pokazane - z zasady temu, co jako doskonałe znajduje się nie w możliwości, lecz w akcie. Wstyd nie jest przysposobieniem duszy do pięknego działania. Nie stanowi też źródła tego działania, przyporządkowanego naturze bytu jako celowi, który jest skierowany z kolei ku samemu działaniu lub dziełu aktywności płynącej z natury. Jednakże uczucie to, tak jak cnota, wprowadza ład między władzami duszy oraz porządkuje relację między człowiekiem a czynnikiem zewnętrznym. Wstyd, chociaż nie należy do natury żadnej z cnót, stanowi jednak integralną część pewnej cnoty, czyli taki składnik, bez którego jedna z pięknych, ludzkich sprawności nie może istnieć. Owo uczucie powstrzymuje człowieka przed działaniami należącymi do tego gatunku czynności wadliwych, w jakim „najmniej jest światła rozumu, z którego pochodzi cała jasność

¹⁰ Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, I-II, q. 65, a. 2 c. -1. 11, s. 181-182.

i piękno cnoty"¹¹. Wstyd - konieczny składnik umiarkowania - jest nobilitowany przez jakoś pierwszego gatunku, wyróżnianego ze względu na sposób ujęcia określenia istnienia jestestwa przez przypadłość. Umiarkowanie to w istocie najmniej doskonała, a jednak pod pewnym względem najpiękniejsza z czterech kardynalnych grup cnót. W jej skład wchodzi części integralne, subiektywne i potencjalne. Każda z nich przypomina zawias (*cardo*) u drzwi - odpowiednio „otwierają” lub „zamykają” one duszę wobec różnych przedmiotów.

Aby docenić piękno wstydu, należy wziąć pod uwagę, że nie stanowi ono jedynie jednej z wielu części potencjalnych cnoty. Nie jest to działająca w łatwiejszej materii cnota pomocnicza taka jak np. pokora (*humilitas*), która przede wszystkim nadaje właściwe proporcje zależności człowieka od Boga¹². Wstyd nie należy także do gatunków (*species*), zróżnicowanych ze względu na przedmioty należące do tej samej ogólnej materii cnoty, dlatego niedostatku wstydu nie daje się porównać np. z brakiem trzeźwości (*sobrietas*). Umiar w picu napojów alkoholowych występuje niekiedy w tym samym osobniku obok pewnej cnoty o nazwie *abstinentia*, która doskonali wyczucie właściwej miary w przyjmowaniu pokarmu. W etyce Akwinaty *individuum*, które nie posiada cnoty umiarkowania w jakimkolwiek jej przedmiocie szczegółowym, z powodu braku wstydu nie musi być pijakiem i zarazem przejadać się. Wady nie są ze sobą powiązane tak jak cnoty. Brzydkie działanie „polega na przejściu od jedności do wielości”¹³. Doskonała cnota umiaru suponuje harmonijny zestrój w komplecie wszystkich swoich części. Natomiast pary wad nieumiarkowania, które z reguły są przyporządkowane każdemu z tych składników, współtworzą ze sobą względny chaos. Ponadto te nie odpowiadające naturze, trwałe dyspozycje, sprzężone przez Logos¹⁴ w przeciwieństwa, których częściami są np.

¹¹ Tamże, II-II, q. 142, a. 4 c. - t. 22.

¹² Por. tamże, II-II, q. 161, a. 1, ad 4 -1. 22.

¹³ Tamże, I-II, q. 73, a. 1 c. - t. 12.

¹⁴ W filozofii tomistycznej następstwa pewnych interakcji zachodzących w mikro-skali mogą być określone ściśle nie tylko jako nieuporządkowane przez przyczyny fizyczne, ujęte same w sobie, ale nawet jako coś, co według Tomasza w odniesieniu

bulimia i anoreksja, pod tym samym względem nie współwystępują nie tylko w danej chwili, ale nawet na przestrzeni dłuższego czasu.

Wstyd - obok *honestas* - to jedna z dwóch najważniejszych części cnoty kardynalnej umiarkowania. Wielkość piękna cnoty zależy po pierwsze od wzniosłości podmiotu sprawności, a po drugie od subtelności i gatunku materii przysposobienia. Kiedy św. Tomasz stwierdza, iż „spomiędzy wszystkich cnót umiarkowanie ma w sobie najwięcej moralnego piękna”¹⁵, to ma na uwadze spostrzeżenie, że umiarkowanie jest najpiękniejsze w aspekcie przysposobienia człowieka do unikania czynów, które pociągają za sobą największą ilość brzydoty etycznej.

Nawiązując do *Metafizyki* Arystotelesa¹⁶, św. Tomasz porównuje liczby do form oraz definicji rzeczy, a dodawanie i odejmowanie liczb do dodawania i odejmowania różnic gatunkowych. Na przykład zwierzęcość i rozumność człowieka możemy ujmować jako jedynkę i dwójkę w trójce, której składniki naśladują na różne sposoby istotę swego Stwórcy. Bóg stanowi swoistą ideę poszczególnych bytów, tak jak dziesiątka, od której odjęto dziewięć, jest właściwym pojęciem jedynki. Rozpatrując człowieka w oderwaniu od jego ciała, nie moglibyśmy przypisać mu brzydoty ludzkiej, gdyż jestestwo pozbawione części swej istoty traci tożsamość. Brzydota bytu pojawia się

do tych przyczyn „nie jest prawdziwie bytem ani prawdziwie jednym”, podobnie jak biały muzyk, o którym wspomina w *Metafizyce* Arystoteles. Jednakże w porządku metafizycznym Logos przejawia się jako Źródło wprowadzające ład (także w akcie pomiaru fizycznego) w „nieprawdziwą” rzeczywistość cząstek elementarnych (*sinola corpora elementaria*), które wchodzą również w skład ludzkiego mikrokosmosu (*minor mundus*), gdzie w gatunkowo brzydkim świecie jakości, z istoty w sposób nieusuwalny nieprzewidywalnych dla nas, zachodzą tego samego rodzaju (rozpatrywanego w aspekcie metafizycznym) zjawiska; por. św. Tomasz, *Suma teologiczna*, I, q. 91, a. 1 c. - t. 7; por. W. Heisenberg, *Kausalgesetz und Quantenmechanik*, „Erkenntnis” 1931, s. 174-80.

¹⁵ Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, II-II, q. 143, art. pojedynczy, c. - t. 22; por. tamże, II, q. 144, a. 1, ad 1; a. 2 c; a. 4, ad 1. Podobną wrażliwość na piękno rozumnego działania miał św. Thomas More - zob. Th. More, *Utopia*, przeł. K. Abarowicz, Lublin 1993, s. 18.

¹⁶ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, VIII, 1036 a 10-15, przeł. T. Żeleźniak, oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, t. 1; por. św. Tomasz, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*, lib. I, c. 54, brak nazwiska tłumacza, Kraków 1930.

dopiero na poziomie braku jego składników integralnych (np. kończyn ciała) oraz wśród części doskonalących (takich jak cnoty zapodmiotowane we władzach duszy i wspomagające jej działanie).

Wszystkie byty realne oraz intencjonalne, istniejąc poza czasem lub w dowolnej chwili, są wiecznie kontemplowane przez Absolut równocześnie poprzez jeden obraz poznawczy. Znajdują one w Nim to samo upodobanie, niezależnie od posiadanych braków, gdyż Bóg chce ich jako takich niezłożonym aktem woli. Stwórca spogląda na wszystko z równie intensywnym upodobaniem. Jednakże różnym wariantom podobieństwa do własnej formy użycza On niejednakową ilość swych „promieni” bytu, co pozwala nam stopniować piękno rzeczy, będące - według jednego z lapidarnie sformułowanych przez św. Tomasza określeń - tym, czego samo oglądanie się podoba: *Pulchrum est cuius ipsa apprehensio placet*¹⁷.

W powyższej definicji, zwanej subiektywną, Akwinata najmocniej zaakcentował moment podmiotowy piękna. W swej zewnętrznej szacie przypomina ona Kaniowskie określenie piękna, ale nawet ci autorzy, którzy zajmują odmienne stanowiska w kwestii rozłożenia akcentów w tej definicji, zgadzają się co do tego, że koniecznym warunkiem ujęcia piękna w koncepcji św. Tomasza jest poznanie czegoś (*id cuius*). Taką opinię wyraził m.in. Władysław Stróżewski. Według niego w definicji subiektywnej zasadniczy akcent położony jest na strukturę samej percepcji, która sprawia przyjemność, podoba się (*placet*)¹⁸. Przekonanie, że w filozofii Akwinaty bez poznania czegoś nie byłoby możliwe ujęcie piękna, podziela także Piotr Jaroszyński, który mimo to uważa, iż w definicji subiektywnej nie chodzi głównie o czynność (akt poznania), lecz o miejsce, gdzie (w odróżnieniu od pożądania dobra) dokonuje się upodobanie w pięknie¹⁹.

Przedmiotowe warunki piękna św. Tomasz wymienił wprost w tzw. definicji obiektywnej: *Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio. Quae enim diminuta sunt,*

¹⁷ Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3 - t. 10.

¹⁸ Por. W. Stróżewski, *Próba systematyzacji określeń piękna w tekstach św. Tomasza (przyczynek do rozwiązania problemu transcendentalności piękna)*, „Roczniki Filozoficzne” 6(1958), z. 1, s. 19-51.

¹⁹ Por. P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna*, Lublin 1986, s. 72.

hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas. Unde quae habent colorem nitidum pulchra esse dicuntur („Piękno wymaga spełnienia trzech warunków: pierwszym jest pełnia, czyli doskonałość rzeczy, to bowiem, co ma braki, jest już przez to samo brzydkie; drugim jest właściwa proporcja, czyli harmonia; trzecim zaś - blask, dlatego też rzeczy, które mają błyszczącą barwę, nazywane są pięknymi”)²⁰. W definicji tej Akwinata wskazuje na to, że byt, któremu brakuje czegoś do doskonałości, nie jest piękny. Dla niektórych autorów fragment ten stanowi podstawę do odrzucenia metafizycznych walorów tej definicji. Uzasadnienie twierdzenia, zgodnie z którym obiektywna definicja piękna ma charakter metafizyczny, pozwoli nam oddać sprawiedliwość wstydowi, który z racji swych wyjątkowych funkcji w doskonałym etycznie działaniu jest w filozofii św. Tomasza uczuciem najpiękniejszym.

Spór o to, czy definicja obiektywna jest definicją estetyczną i określa piękno tylko w pewnym aspekcie związanym z teorią sztuki, czy też ma ona raczej charakter metafizyczny i określa piękno u samych podstaw bytowych, jest uzasadniony tym, że w średniowieczu nie wyróżniano estetyki jako odrębnej dziedziny nauki. Według Mieczysława A. Krąpca w definicji obiektywnej spotykamy się z estetycznym określeniem piękna, które postuluje trzy elementy: ilościową zupełność, proporcję oraz olśniewający widzów blask²¹. Natomiast Władysław Stróżewski uznał, iż jest to definicja metafizyczna, i więcej racji wydaje się przemawiać za słusznością tego właśnie stanowiska²². Pełnia, czyli doskonałość (*integritas sive perfectio*), wymieniona w definicji obiektywnej jako element składowy piękna, w filozofii św. Tomasza przysługuje w jakimś stopniu każdemu istniejącemu bytowi, ponieważ istnienie jest podstawową racją doskonałości. Zagadnienie piękna w filozofii Akwinaty należy

²⁰ Św. Tomasz, *Suma teologiczna*, I, q. 39, a. 8, tłum. W. Tatarkiewicz, w: tenże, *Historia estetyki*, t. 2, Wrocław-Kraków 1962, s. 233.

²¹ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1995, s. 177; por. F. Greif, *The Relation between Transcendental and Aesthetical Beauty according to St. Thomas*, „Modern Schoolman” 40(1963), s. 182.

²² Por. W. Stróżewski, *Próba systematyzacji określeń piękna w filozofii św. Tomasa*, s. 50.

rozpatrywać w kontekście koncepcji dobra i prawdy. Natomiast kwestia brzydoty powinna być ujmowana w perspektywie teorii zła i problematyki fałszu. To, co w ogóle nie istnieje, Jest" poza dobrem oraz złem, dlatego rzeczy mogą być szpetne tylko pod pewnym względem, o ile brak im czegoś do doskonałości właściwej ich naturze, i nawet niewolniczo niewolnicza trwoga (*timor serviliter servilis*)²³ najszeptniejszego z ludzi, widzianych oczyma dalekowzrocznego Zaratustry²⁴, nie uciszyłaby śmiertelnie upodobania Boskiej woli²⁵.

Według Akwinaty w treści pojęcia dobra zawiera się cel, którym dla każdego bytu jest jego forma, stanowiąca zarazem rację poznawalności rzeczy. Piękno również opiera się na formie, dlatego podmiotowo jest tym samym, co dobro, ale różni się od dobra pojęciowo. W pojęciu piękna forma nie jest odniesiona do władzy poznawczej, lecz do woli. W kontemplacji piękna przyjemność nie pochodzi z zaspokojenia pożądania celu, będącego dobrem jako takim, lecz wynika ona z zaspokojenia pożądania poznawczego, gdyż w kontemplacji piękna pragniemy posiadać dobro wyłącznie w aspekcie jego inteligibilnej zawartości. Po porównaniu piękna z prawdą okazuje się, że różnica między nimi również jest jedynie myślna i polega na tym, że piękno wyraża nie tylko przyporządkowanie formy do intelektu, ale także do pożądania. W kontemplacji piękna wola zwraca się ku prawdzie jako ku dobru. Piękno wyraża więc jednocześnie przyporządkowanie dobra intelektowi oraz odniesienie prawdy do władzy pożądawczej. Ponieważ Akwinata nie uwyraźnił relacji piękna do prawdy, dlatego nie określił też relacji między intelektem i wolą w ujęciu piękna. Uważam, iż trafne jest rozwiązanie tego zagadnienia zaproponowane przez Piotra Jaroszyńskiego, według którego w filozofii św. Tomasza pożądanie jest czynnikiem formalnym, natomiast poznanie stanowi materię piękna²⁶. Poznanie dobra jest doskonałone przez pożądanie. Gdyby upodoba-

Por. św. Tomasz, *Suma teologiczna*, II-II, q. 19, a. 4 c. - t. 15.

²³ Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, wyd. III, s. 326.

²⁵ W stadium uciszenia gniew może uśmiercić jedynie człowieka; por. św. Tomasz, *Suma teologiczna*, I-II, q. 48, a. 4, ad 3 -1. 10.

²⁶ Por. P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna*, s. 80.

nie woli w kontemplacji piękna stanowiło materię, a poznanie - formę, to relacja ta byłaby taka sama jak w dążeniu do poznanego dobra jako dobra. Tymczasem w kontemplacji piękna dobro ujmujemy jako prawdę, poznawanie zatem stanowi materię doskonałą przez upodobanie woli - formę.

Jak zauważa Władysław Stróżewski, wielu tomistów interpretuje piękno w filozofii Akwinaty jako dobro poznane²⁷. Z takiego ujęcia wynika, że piękno nie jest związane bezpośrednio z bytem jako takim i nie uwyrażnia formalnie jakiejś zasadniczo nowej treści, która byłaby zawarta aktualnie w bycie, a tylko wirtualnie w pojęciu bytu. Taka interpretacja pozwala nam być może poznać powód, dla którego także św. Tomasz nie wymienił piękna jako odrębnego atrybutu bytu. Piękno wyraża nową treść, która w pozostałych transcendentaliach nie jest uwyrażniona. W pojęciu piękna byt, rozumiany jako zjednoczenie prawdy i dobra, jest przyporządkowany do władz, które stanowią jedno w osobie: „Odpowiedniość bytu wobec władzy pożądczej wyraża nazwa «dobro» [...]. Odpowiedniość bytu wobec intelektu wyraża nazwa «prawda»”²⁸. Piękno w filozofii Akwinaty może być wymienione jako następujące po transcendentalnej prawdzie i dobru, ponieważ wyraża jednocześnie treść obu tych pojęć. Piękno jest własnością transcendentalną bytu, dlatego blask - tak jak istnienie - możemy nazwać analogiczną doskonałością udzielaną wstydy przez Światło Samoistne.

W filozofii Akwinaty obecność Boskiej Jasności w ludzkim wstydzie wynika z własności przedmiotu właściwego woli Boga. Przedmiotem tym jest On sam, chcący swojego dobra tożsamego z prawdą. Piękno jest jednym z terminów, za których pomocą możemy określić Boski powód stwarzania wstydu. Ta ontologicznie fundamentalna racja jest motywem jego istnienia bardziej niż rzeczywistości pozostałych uczuć, pochodzących - razem ze wszystkimi innymi bytami stworzonymi - od Boga Jak dzieła sztuki od twórcy²⁹. Świat ludzkich uczuć, ontycznie zależny od upodobnia

²⁷ Por. W. Stróżewski, *Próba systematyzacji określeń piękna w tekstach św. Tomasa*, s. 27-28.

²⁸ Św. Tomasz, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 1, a. 1 - 1. 1.

²⁹ Tenże, *Suma filozoficzna*, lib. I, c. 81.

Stwórcy, przypomina Wszechświat będący środkiem ekspresji piękna życia Absolutu. Piękno wstydu urzeczywistnianego w sposób niekonieczny, podobnie jak wykonywane są dzieła przez artystę, wynika z proporcjonalności poznawczo - amabilnej zawartości tego poruszenia w odniesieniu do osoby Boskiej. Podobieństwo idei owego uczucia do intelektu Boga jest racją, dla której kieruje się ku niemu upodobanie stwórczej woli: „Podobieństwo jest przyczyną miłości, i to w ścisłym tego słowa znaczeniu”³⁰. W Bogu podobieństwo idei wstydu do Jego istoty nie jest przyczyną chcenia, lecz stanowi rację - powód upodobania w nim stwórczej woli. Podobieństwo wstydu do Boga polega na jego współdziałaniu (poprzez partycypację) w bezwzględnie nieskończonej formie. Upodobanie woli Absolutu w oglądaniu wstydu, w którym Stwórca poznaje szczególną (jak na ludzkie uczucie) zgodność z Jego naturą, jest w filozofii Akwinaty charakterystyczne dla kontemplacji piękna, opierającej się przecież na podobieństwie (*simplicitudo*) przedmiotu do władz poznawczych, zwłaszcza do intelektu³¹. Odpowiednia względem Boskiej istoty jest także przenikająca wstyd *amor sensibilis* oraz kierująca nim *amor intellectualis*. Podobieństwo wstydu do Boga jest najdoskonalsze, ponieważ są tym samym. Jako prawdziwe w filozofii Akwinaty należy uznać, rozumiane w modalności *de dicto*³², następujące zdanie: jest konieczne, że ludzki wstyd, który Bóg poznaje, stanowi Jedność z samą Istotą Absolutnego Piękna. Konsekwencją stwierdzenia, w zaproponowany przeze mnie sposób, tożsamości Boga z ludzkim wstydem nie jest uznanie istnienia tego uczucia w Boskim umyśle jako własności tkwiącej w owym wzruszeniu. Nie zaciera się też różnica między upodobaniem Boskiej woli a czymś, czego zaistnienia nie można nawet nazwać ruchem.

³⁰ Tenże, *Suma teologiczna*, I-II, q. 27, a. 3 c. - 1. 10.

³¹ Tenże, *Traktat o Bogu, Summa teologii I*, q. 1-26, przel. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1996, q. 5, a. 4, ad 1.

³² Swoją teorię zdań modalnych Akwinata zaprezentował w rozprawie „O zdaniach modalnych” (*De propositionibus modalibus*); por. S. Thomae Aquinatis *Opúsculo omnia*, cura studio R. P. Petri Madonnet, t. IV, Parisiis 1927; por. J. Kalinowski, *Zdania modalne de re i de dicto. Przyczynek do porównania ujęcia średniowiecznego i współczesnego*, w: *Między logiką a etyką. Prace ofiarowane profesorowi Leonowi Kojowi*, Lublin 1995, s. 19-27.

W filozofii św. Tomasza nie pozwala w to wątpić żadne, nawet najbardziej olśniewające doznanie; czyż w akcie ontycznie tak miłośniernym, że z konieczności domagającym się uzasadnienia przez Czystą Aktywność, można usłyszeć, jak w ciszy niebytu coś ulega zmianie?

Wstyd jest piękniejszy od innych uczuć również z uwagi na jego podobieństwo do racji - przyczyny, którą można określić jako Czystą Kontemplację Piękną. Sama ta przyczyna jest dobrem, prawdą i zarazem pięknem, co pozwala stwierdzić w jeszcze inny sposób, że piękno w sposób szczególny jest jedną z racji istnienia wstydu. Wyjątkowość tego uczucia pochodzi z Boskiej decyzji o udzieleniu mu większego piękna niż innym ludzkim poruszeniom zmysłowym. Ruch woli Boga w akcie stwórczym ku prawdzie, poznawanej w tym afekcie, jest wzorcowy dla kontemplacji piękna, ponieważ to Boskie chcenie odgrywa decydującą rolę w urzeczywistnianiu bytu³³. Ujęcie przedmiotu przez wolę różni się od poznawczego posiadania rzeczy przez intelekt - wiedzę o rzeczach ma się wtedy, gdy formy rzeczy są w podmiocie poznawczym, natomiast wola odnosi się do form bytów jako zawartych w tych bytach - modalność *de re* zatem należy wskazać jako tę, w której spójne z systemem Akwinaty będzie następujące twierdzenie: to, że wstyd podoba się Bogu bardziej niż inne uczucia, jest konieczne warunkowo (z supozycji faktu)³⁴.

Piękno Boga, polegające na absolutnej jedności, udziela się stworzeniom na różne sposoby z tego powodu, że byt przygodny nie może osiągnąć Boskiej prostoty i Absolut wyraża bogactwo swego Życia m.in. poprzez wielość ludzkich uczuć. Doznania te symbolizują różne aspekty Jego osobowości. W szlachetnym wstydzie predestynowanych Bóg widzi symbol blasku swej łaski, natomiast strach skazanych następczo i zasadniczo podoba się Stwórcy jako odzwierciedlenie porządku Jego sprawiedliwości.

W systemie Akwinaty „wiedza Boga jest przyczyną rzeczy, gdy dołącza się wola”; zob. *Traktat o Bogu*, q. 14, a. 9 c.

³³ O odmianach konieczności w filozofii Akwinaty pisał m.in. ks. S. Mazierski w pracy *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1958 - zob. s. 38-41.

Obawianie się nieładu, jako przyszłego skutku nieopatrzego (względem człowieka) działania, pozwala uniknąć następstw braku cnoty z istoty najpiękniejszej. Przedmiot, różnicujący gatunkowo mądrość, jest najpiękniejszym ludzkim działaniem, najdoskonalej symbolizującym w człowieku harmonię Absolutnej Jedności stanowiącej cel, do którego w filozofii tomistycznej człowiek z natury najchętniej dąży. Ogólny przedmiot rozumu jest szlachetniejszy niż przedmiot pożądania dążącego do rzeczy jednostkowych. Mądre pokierowanie działaniem praktycznym nie jest możliwe bez poruszenia wstydu dla tej przyczyny, że roztropność suponuje właściwe przysposobienie ludzkiej woli w stosunku do celów. Nasze upodobanie nastawiają właściwie cnoty obyczajowe (*virtus moralis*), wśród których występuje umiarkowanie. Wstyd jest niezastąpiony w prawidłowym funkcjonowaniu ludzkiego instynktu (*vis cogitativa*), poddanego refluencji rozumu uniwersalnego. Dzięki pomocy wstydu rozum powszechny najlepiej porusza pożądaniem zmysłowym. To najpiękniejsze spośród ludzkich uczuć przestraszenie się myślą o szpetnym rozsądzaniu rzeczy, nie odniesionych do rzeczywistego celu ludzkiego życia, przejawia się nawet w działaniu najskromniejszych - w bezwzględnym ujęciu - cnót. Znajdujemy wśród nich składniki umiarkowania, co do stopnia doskonałości następujące po pokorze, takie jak: takt (*bona ordinatio*), grzeczność (*ornatus*), stępczość (*austeritas*) i prostota (*simplicitas*)³⁵. Przy wsparciu ze strony wstydu te, na co dzień najbardziej rzucające się w oczy, sprawności trafnie określają miarę w ubiorze, odpowiednie wysławianie się oraz nadają ład wielu innym, drobnym czynnościom, stosownie do okoliczności.

Wstyd wywiera silny wpływ na całokształt ludzkiego działania poprzez cnotę pokory. Ten składnik potencjalny umiarkowania „sprawia w człowieku dobre poddanie się wszelkiemu porządkowi w każdej materii”³⁶, chociaż jego właściwym zadaniem jest regulowanie od strony nadmiaru (adekwatnie do możliwości danego człowieka) dążenia do rzeczy wielkich. Ułatwiają nam najbardziej

³⁵ Por. św. Tomasz, *Suma teologiczna*, II-II, q. 160, a. 2 c. -1. 22.

³⁶ Tamże, II-II, q. 161, a. 5 c.

„poznanie własnych braków” , pokora wprost sprzeciwia się pysze, która polega na nieuleganiu Boskim prawdom. Wśród ludzkich inklinacji zmysłowych skłonność do unikania nieładu etycznego najbardziej pomaga umysłowi podporządkować się fundamentalnym regułom oraz miarom ontologicznie najpiękniejszej myśli.

Wstyd w sposób doskonalszy niż inne poruszenia somatyczne strzeże człowieka przed następstwami błędów, które kładą się największym cieniem nie tylko na funkcjonowaniu najsubtelniejszej z ludzkich władz, lecz sprawiają również utratę blasku habitualnego w innych zdolnościach duchowych. Według św. Tomasza „głupota wprowadza w serce ciemnotę”³⁸. Korelację między wstydem i harmonijnym współdziałaniem intelektu z władzami pożądawczymi widać najwyraźniej na tle tępoty. Wada ta lęgnie się z nieumiarkowanych przywiązań cielesnych i zaburza widzenie takich, cenniejszych od rzeczy materialnych oraz rozkoszy zmysłowych, dóbr jak np. sława. Zgodnie z precyzyjną terminologią tomistyczną „tępym zwiemy tego, co ma zakutą głowę, niezdatną do wnikania”³⁹. Pod presją zmysłowego lęku zdrętwienie (*stupor*) może ogarnąć także tęgą głowę i spowodować, że na przykry opór natrafi nawet fascynacja przedmiotem najsubtelniejszej wiedzy.

Piękno wstydu wyróżnia się również jako blask poruszenia, które w wyższym stopniu niż inne uczucia czyni ludzi prawymi. Zmysłowy odruch, pozwalający człowiekowi dzielnie walczyć z cieniem własnej brzydoty, nie tylko konweniuje z nakazami prawa, ale umożliwia dążenie ku celowi, ku jakiemu według Akwinaty prowadzić chce wszystkich prawodawca. Wyjątkowość roli wstydu, w procesie zdobywania przez człowieka owego piękna, wynika z zaskakująco doskonałego - w porównaniu z innymi uczuciami - posłuszeństwa tej bojaźni wobec głosu rozsądku. Rozum praktyczny nakazuje nam

³⁸ Tamże, II-II, q. 161, a. 1, ad 4.

³⁹ Tamże, II-II, q. 46, a. 1 c-t. 16.

³⁹ *Respondeo dicendum quod hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum; unde et hebes dicitur aliquid hoc quod est obtusum, penetrare non Valens (Sancti Thomae Aquinatis Summa theologica, diligenter emendata N. S. Billuart, C. J. Drioux, Editio quarta, Barri-Ducis 1867, II-II, q. 15, a. 2 c).*

przyzwyczajai się do czynności zgodnych z prawem natury. Usprawianie człowieka przez skłonność zmysłową do takiego postępowania w sposób przyjemny jest czymś niezwykłym w kontekście problemu skażenia natury ludzkiej. Akwinata przyporządkował lęk gniewliwości, zawierającej w sobie - według Arystotelesa - coś szczególnie rozumnego. W etyce tomistycznej gniewliwość jest mniej zepsuta od poządliwości. Określenie wstydu mianem uczucia gniewliwego (bojowego) nie wyraża cechy tego afektu, lecz oznacza, iż pochodzi ono z siły gniewliwej (*vis irascibilis*), tj. z popędu zmysłowego (*appetitus sensitivus*) do walki. Siła gniewliwa jest znamionowana w sposób najbardziej charakterystyczny przez gniew (*ira*)⁴⁰. Tak więc wstyd - to silne doznanie, płynące z naturalnej skłonności do unikania zła, niezbędne w zdobywaniu piękna moralnego. Szczególne uczestnictwo wstydu w naturze Boskiego piękna wynika tutaj z tego, że prawo natury, przed którego naruszeniem najlepiej strzeże nas wstyd, partycypuje w prawie wiecznym: *Lex naturalis nihil aliquid est quam participado legis aeternae in rationali creatura*⁴¹. Prawo naturalne w ścisłym znaczeniu stanowią te reguły prawa wiecznego, które istnieją w jestestwach kierujących się rozumem, gdyż prawo z istoty jest czymś, co przynależy do rozumu. Natura zwierzęca, nie dążąca dzięki pomocy wstydu do powiększenia w sposób rozumny powszechnego porządku Wszechświata, tylko jak gdyby uczestniczy (*quasi participative*) w prawie wiecznym, czyli Boskim Ładzie⁴².

Wśród poruszeń zmysłowych nakazy wstydu odgrywają w aktywności rozsądku rolę godną największego podziwu. Pozwalają one wiązać (*ligare*) działanie prawem rozumu. Dzięki temu lęk przed brzydotą etyczną w sposób pewniejszy od innych uczuć strzeże dzielnych etycznie przed bolesną utratą widoku najpiękniejszego aspektu Boga, jaki odzwierciedla się w oczach przyjaciela. W praktyce żadne inne uczucie nie naprowadza pierwszego kroku człowieka ku właściwemu celowi, tak jak czyni to właśnie wstyd, dający

W filozofii św. Tomasza używamy w dopełniaczu wyrażenia *passiones irascibilis* a nie *passiones irascibiles*.

⁴⁰ Por. tamże, I-II, q. 91, a. 2 c.

⁴² Por. *Suma teologiczna*, I-II, q. 90, a. 1, ad 1 - 1. 13.

umysłowi bystre spojrzenie na dobra duchowe. Wzruszenie to pozwala rozpoznać naturę ludzkiego szczęścia, czyli to, nad czym nie namyślamy się. W etyce Akwinaty owo poruszenie uzmysławia człowiekowi możliwość osiągnięcia szczęścia w postaci działania pięknego moralnie. Dzielne postępowanie wzbudza naturalne upodobanie (*voluntas*) woli, zdyscyplinowane somatycznie już w fazie zamierzenia przez uczucie uzgadniające zaangażowanie wszystkich władz ludzkiej osoby. Odnosi się to zarówno do zamysłu odpowiadającego od strony intelektu wolitywnemu zamierzeniu osiągnięcia celu indywidualnego, jak również do zamiaru zaprowadzenia porządku powszechnego.

Wśród wszystkich uczuć wstyd najskuteczniej usprawnia człowieka do odnalezienia w sobie nasienia (danego nam, według Seneki, przez naturę) wiedzy o dobru i cnocie. Doznanie to najbardziej ułatwia prasumieniu uczynić człowieka podobnym do czystej inteligencji tak, aby widząc pewną prawdę bez żadnego badania, nie dołączył do tych, co w oczach poety „utyłani są we krwi jak w błocie”⁴³, utraciwszy szlachetny lęk (*timor castus*) przy składaniu ofiary, która, jako znak czci należnej Istocie Najwyższej, według Akwinaty jest nam nakazana przez prawo natury⁴⁴. Nie zapominajmy, że średniowieczni myśliciele tytuł artysty przyznali przede wszystkim metafizykowi poszukującemu praw rządzących melodią bytu - i z tego powodu mianem muzyki (utożsamianej z poezją) w najściślejszym sensie określili oni ontologie⁴⁵. W etyce tomistycznej sens działania wstydu jest nieco podobny do tego, jaki miał dla Greków wieniec, symbolizujący oddzielenie, uwolnienie (w celu przywrócenia harmonii pomiędzy człowiekiem i *sacrum*) od niedoskonałości⁴⁶.

⁴³ Tiruwalluwar, *Tirukkural. Święta księga południowych Indii*, pieśń XXXIII 329, przeł. B. Gębarski, Ossolineum 1977.

⁴⁴ Por. św. Tomasz, *Suma teologiczna*, II-II, q. 85, a. 1 c. -1. 19.

⁴⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 2, s. 120, 124.

⁴⁶ Pierwszy wieniec powstał z oków Prometeusza, przemienionych przez Zeusa w nasycone pięknem kwiaty, oznaczające uwolnienie od kary. Por. R. Calasso, *Zasłubiny Kadmosa z Harmonią*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 1995, s. 116, 119.

We wstydzie przejawia się więc większa niż w innych uczuciach część Boskiego upodobania w nieskończonej formie, stanowiącej cel ludzkiego istnienia. Unikanie brzydoty - przejawu niesprawiedliwości - przybliża człowieka do Absolutnego Piękna najprostszą drogą, gdyż sprawiedliwość polega na pewnym wyrównaniu, o czym świadczy sama jej nazwa (*iustitia*), pochodząca od czasownika *iustari* (wyrównywać). Lęk przed wykrzywieniem ścieżek życia okazuje się w końcu najpiękniejszy. Dzięki niemu bez przeszkód dokonuje się promulgacja danej nam z natury inklinacji do harmonijnych działań - przedmiotowej zawartości ustaw rozsądku, który zobowiązuje każdego z nas do unikania zła i fałszu.

Monika Boruch

Wychowanie przez sztukę w ujęciu Ireny Wojnar

Każda teoria pedagogiczna ma źródło w określonym rozumieniu rzeczywistości. W kulturze europejskiej są obecne trzy wizje świata, wyznaczone trzema różnymi interpretacjami natury. Są nimi: staryzizm ontologiczny, mobilizm ontologiczny oraz perspektywa realistyczna. Stąd też wszystkie propozycje wychowawcze można podzielić na trzy typy: koncepcje klasyczne oraz nieklasyczne - przechodzące od modelu totalitarnego do modelu liberalnego. Z każdą z nich związane jest określone rozumienie człowieka i wychowania, będące konsekwencją przyjętego pojęcia natury. W koncepcji klasycznej rozumie się naturę jako formę substancjalną czyli trwałe podłoże zmian (nurt arystotelesowsko-tomistyczny). Człowiek to osoba (*naturae rationalis individua substantia*), na którą składają się następujące doskonałości: poznanie, miłość, wolność, podmiotowość wobec praw, godność i zupełność¹. Rozumna natura człowieka ma charakter spotencjalizowany i dlatego domaga się aktualizacji. Wychowanie zgodnie z tą koncepcją polega na aktualizowaniu osoby w człowieku. W koncepcjach nieklasycznych rozumienie faktu ludzkiego i wychowania jest fałszywe, gdyż opiera się na zredukowanym pojęciu natury. W modelu totalitarnym natura to idea-tożsamość-niezmiennność (nurt parmenidejsko-platoński). Człowiek tutaj to tylko pewna możliwość realizacji ideałów, a wychowanie to „[...] «mundurowanie» duszy ludzkiej za pomocą «jedynie

¹ Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, s. 328-329.

słusznych)) zasad pedagogicznych [...]". Model liberalny u swych podstaw ma pojęcie natury utożsamione z ruchem-zmianą-nieokreślonością (nurt heraklitejski). Człowiek jest tu wolnością w sensie negatywnym, czyli wolnością od prawdy, dobra i piękna. Wychowanie w tym przypadku ogranicza się do wykształcenia umiejętności formalnych.

Aby pokazać konsekwencje przyjęcia określonych założeń metafizycznych i antropologicznych dla teorii pedagogicznych, zostanie zaprezentowana przeznaczona dla współczesnej młodzieży koncepcja wychowania przez sztukę autorstwa I. Wojnar.

Autorka wychodzi z założenia, iż obecnie nastąpiła zmiana rzeczywistości - ze statycznej w zmienną. Oznacza to, iż u źródeł jej koncepcji znajduje się pojęcie natury interpretowanej jako ruch-zmiana-nieokreśloność. Zostanie teraz przedstawione I. Wojnar rozumienie człowieka, sztuki i wychowania.

Człowiek

Irena Wojnar za H. Readem stwierdza, że „człowiek to przede wszystkim ten, który tworzy”. Nie chodzi tu o działalność artystyczną, lecz pewną postawę twórczą wobec siebie samego, drugiego człowieka i świata. Autorka pisze: „W ludziach samych, w ich działalności i w ich świecie, istnieją nieograniczone możliwości tworzenia, przetwarzania i przewycięzania. [...] Nie ma już świata kontemplowanego, jest natomiast świat przeżywany i kształtowany przez ludzi”³. Człowiek jednak ze swej natury nie jest w stanie być kreatywny (określenie - M. Boruch] ze względu na brak integracji i zaktywizowania dyspozycji psychicznych. Dlatego potrzebny jest czynnik zewnętrzny o charakterze antropotwórczym. I. Wojnar proponuje sztukę, ze względu na skłonności estetyczne człowieka oraz na status społeczny sztuki - jej wszechobecność⁴. Stąd postulat wychowania przez sztukę.

³ H. Kiereś, *Pedagogika a sztuka*, „Człowiek w kulturze” 1994, nr 3, s. 214.

⁴ I. Wojnar, *Perspektywy wychowawcze sztuki*, Warszawa 1966, s. 257.

⁵ I. Wojnar jest przekonana, iż człowiek ma naturalną wrażliwość na sztukę, która jest odpowiednikiem właściwego psychice ludzkiej „wątku estetycznego” (określenie E. Souriau).

Autorka dzieli dyspozycje psychiczne człowieka na dwie grupy: intelektualne (umysł) oraz emocjonalne (wyobrażenia, uczucia, wrażliwość). Wyraźnie dostrzega się wyakcentowanie tzw. „lewego skrzydła” - emocjonalnej sfery człowieka. Pośród wszystkich dyspozycji psychicznych najważniejszą jest wyobrażenia - „kreatywna siła człowieka”, ponieważ jest bezpośrednio odpowiedzialna za twórczość. Nie należy jednak interpretować tej dyspozycji w sposób statyczny (tradycyjny)⁵. Współcześnie ma ona charakter dynamiczny (jest to oczywiście związane ze zmianą rzeczywistości). W rozumieniu wyobraźni I. Wojnar nawiązuje do tradycji zapoczątkowanej przez filozofa arabskiego Al-Farabiego, a kontynuowanej w nowożytności i współcześnie. *Drugi nauczyciel* (Al-Farabi) zastąpił zmysł wspólny wyobraźnią. Ta zmiana sprawiła, że już w momencie percepcji jest możliwa kreacja⁶.

Sztuka

Irena Wojnar rozumie sztukę jako wytwór kulturowy (końcowy efekt działalności twórczej) oraz działanie (proces twórczy). Wśród dzieł wyróżnia: sztukę dawną i sztukę nową; sztukę kręgu europejskiego i pozaeuropejskiego; poszczególne dziedziny artystyczne i całość zjawisk artystycznych. Natomiast sztukę jako działanie interpretuje jako: proces twórczy artysty, ekspresję własną przeciętnego człowieka oraz sposób życia człowieka współczesnego (postawa twórcza)⁷.

Podział na sztukę dawną i sztukę nową I. Wojnar przeprowadza ze względu na typ odzwierciedlanej przez nią rzeczywistości. Sztuka dawna (tradycyjna) naśladuje naturę pojętą statycznie, natomiast sztuka nowa - naturę utożsamioną ze zmianą. O sztuce dawnej I. Wojnar pisze niewiele. Wskazuje na jej racjonalne źródło - rozum, którego konsekwencją jest jej charakter przedstawiający oraz kla-

⁵ I. Wojnar utożsamia tradycję z platonizmem.

⁶ Na temat realistycznego rozumienia wyobraźni zob. M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 71-79; o przemianie pojęcia wyobraźni zob. P. Jarczyński, *Metafizyka i Sztuka*, Warszawa 1996, s. 105-125.

⁷ Ekspresja własna i postawa twórcza są następstwem doświadczenia sztuki jako dzieła.

syczny kanon piękna, stanowiący jej kryterium. Sztuka nowa, w przeciwieństwie do sztuki dawnej, ma swoje źródło w wyobraźni (dynamicznej), która umożliwia artyście wolność w kreowaniu własnej sztuki, dlatego nie obowiązują w niej żadne kanony artystyczne. Stąd ten typ sztuki często jest skomplikowany i niezrozumiały. Zdaniem autorki ma on jednak największe znaczenie w procesie wychowania, gdyż najbardziej aktywizuje wyobraźnię.

Wychowanie

Cały proces wychowania w koncepcji I. Wojnar zmierza ku wykształceniu postawy twórczej - postawy „umysłu otwartego” w wychowanku. Dzięki niej staje się możliwe przezwyciężenie bierności wobec rzeczywistości zewnętrznej, drugiego człowieka i siebie samego oraz odnalezienie się (*resp.* kreacja) w zmiennym, dynamicznym świecie. W ten sposób cel wychowania ogranicza się do życia doczesnego. Nie ma tutaj perspektywy celu ostatecznego.

Postawa twórcza jest następstwem zaktywizowania dyspozycji psychicznych (zwłaszcza wyobraźni), co ma miejsce podczas przeżycia estetycznego. W czasie jego trwania sztuka - jej wartości estetyczne - bezpośrednio oddziałuje na całego człowieka. Autorka podkreśla, że należy interpretować to doświadczenie w sposób nowy - dynamiczny, całościowy (ponieważ kształtuje całą osobowość człowieka, a nie tylko jego wrażliwość estetyczną) i funkcjonalny (pełni różne funkcje w wychowaniu). Tak rozumiane przeżycie jest czymś przeciwnym do statycznej (tradycyjnej) kontemplacji estetycznej, która polegała na biernym oglądzie. Stąd jej propozycja aktywnej kontemplacji. Już samo określenie przeżycia estetycznego wskazuje na aktywną postawę odbiorcy wobec sztuki. Oznacza to, że artysta nie jest jedynym twórcą określonego dzieła sztuki. Człowiek w trakcie tego rodzaju kontemplacji dookreśla dane dzieło według własnej wyobraźni, która uaktywnia się w momencie percepcji, będącej pierwszym etapem tego doświadczenia. To przeżycie angażuje całego człowieka, zwłaszcza zaś jego sferę emocjonalną. I. Wojnar pisze: „Przeżycie estetyczne będące zindywidualizowaną syntezą odbioru sztuki i własnej aktywności człowieka łączy w sobie funkcjonalnie współzależne elementy: percepcję i rozumienie, po-

stawę emocjonalnego zaangażowania, działanie wyobraźni i aktywność twórczą"⁸. Jedną z jego podstawowych cech jest jego otwartość. Za R. Bayerem autorka twierdzi, że „doświadczenie otwarte jest rzutowaniem świata wewnętrznego na to, co spostrzegane zmysłami"⁹. W ten sposób doświadczenie estetyczne byłoby projekcją własnych wewnętrznych przeżyć i wyobrażeń - kreacji. Ponieważ każdy człowiek posiada właściwe tylko sobie odczucia, stąd każde przeżycie estetyczne będzie miało jedyny w swoim rodzaju charakter. Jeśli chodzi o funkcje tak rozumianej kontemplacji aktywnej, to można wyróżnić funkcję naczelną oraz funkcje poboczne¹⁰. Do pierwszej z nich należy jednoczesna aktywizacja wszystkich dyspozycji psychicznych człowieka, natomiast do funkcji pobocznych można zaliczyć funkcje kataraktyczne, kompensacyjno-eskapistyczne oraz komunikatywne.

Postawę „umysłu otwartego" autorka interpretuje jako syntezę czterech elementów ściśle ze sobą powiązanych i wzajemnie od siebie uzależnionych. Są nimi: umiejętność spostrzegania, przeżywania, zdobywania wiedzy oraz postawa twórcza. Umiejętności te są następstwem bezpośredniego kontaktu ze sztuką (przeżycia estetycznego). Na zasadzie prawa transferu są one wykorzystywane przez człowieka w życiu codziennym. Autorka podkreśla, że rozumienie każdego z czynników postawy twórczej jest zakorzenione w pewnej koncepcji estetyki współczesnej, które - jej zdaniem - wzajemnie się uzupełniają. I tak, spostrzeganie jest utożsamione z umiejętnością dobrego widzenia. I. Wojnar sądzi, iż rzeczą istotną jest nauczyć człowieka XX wieku „patrzeć, aby widział". Istnieje zależność między obcowaniem ze sztuką a ostrością spostrzegania. Im częstszy kontakt ze sztuką, tym głębsza wrażliwość estetyczna człowieka, a przez to „widzenie". Ten element postawy jest głęboko osadzony w myśli H. Bergsona. Kolejną z wymienionych umiejętności jest przeżywanie, czyli zdolność rozszerzania zakresu doświadczeń. Dzięki niej następuje intensyfikacja życia psychicznego czło-

1. Wojnar, *Perspektywy wychowawcze sztuki*, s. 227.

⁸ Cyt. za: *taż*, *Estetyka i wychowanie*, Warszawa 1971, s. 102.

¹⁰ Podział funkcji przeżycia estetycznego na naczelne i poboczne pochodzi od M. Boruch.

wieka, która sprawia zaangażowanie wobec świata, drugiego człowieka i siebie samego. Autorka twierdzi, że w sformułowaniu problematyki dotyczącej tego elementu postawy zasadniczą rolę odegrały poglądy J. Deweya, T. Munro i M. Defrenne'a. Przy uzasadnieniu interpretacji umiejętności zdobywania wiedzy I. Wojnar wykorzystuje myśl E. Souriau i H. Focillona. Pisze, że „proces ten [zdobywania wiedzy] opiera się na uważnej i świadomej percepcji dzieł sztuki i może być uważany za istotny wynik procesu wyostrenia sposobu spostrzegania”¹¹. Autorka podkreśla, iż wiedza ta ma charakter konkretny i ma zasadnicze znaczenie dla indywidualnego życia człowieka. Jest to wiedza „osobista”, będąca zarazem rozumieniem. Często jest określana mianem „myślenia estetycznego”. Angażuje ona całą osobowość człowieka i odpowiada wyobraźni. Jest czymś odmiennym od „wiedzy ogólnej” - „szarej”, nieatrakcyjnej, będącej efektem intelektualnego poznania. Ostatni element postawy „umysłu otwartego” - to postawa twórcza, utożsamiona z ekspresją własną. Jest ona następstwem spostrzegania, przeżywania i zdobywania wiedzy. I. Wojnar pisze, iż „dzięki sztuce ulega zintensyfikowaniu, wzbogaceniu i pogłębieniu całokształt psychicznego życia człowieka, a tym samym zwiększa się jego gotowość do osobistej ekspresji, znajdującej swój najpełniejszy wyraz w indywidualnej działalności twórczej”¹². Autorka przy wyjaśnianiu tego elementu postawy nawiązuje do poglądów V. Lovenfelda i Z. Freuda.

Rola nauczyciela („wychowawcy estetycznego” - określenie S. Szumana) w tak rozumianym wychowaniu polega na organizowaniu przeżyć estetycznych młodzieży. Najważniejsze, aby dzięki niemu podopieczni mieli jak najbogatszy kontakt ze sztuką. Nauczyciel niczego nie sugeruje, niczego nie „narzuca”, ponieważ kontemplacja aktywna ma charakter otwarty. W ten sposób wychowanie przez sztukę można ostatecznie utożsamzić z pewną formą wychowania niedyrektywnego (samowychowania).

¹¹ I. Wojnar, *Estetyka i wychowanie*, s. 307.

¹² *Taż*, *Perspektywy wychowawcze sztuki*, s. 202.

*

Po dokonaniu analizy koncepcji I. Wojnar należy stwierdzić, że proces wychowania przez sztukę zmierza do aktualizacji nieograniczonych możliwości twórczych człowieka współczesnego, zaktywizowania jego dyspozycji psychicznych, zwłaszcza wyobraźni, będącej źródłem kreatywności, zawsze do doskonalenia natury człowieka, niezależnie od jej interpretacji. Ponieważ wyobraźnia nie jest przyporządkowana prawdzie, tak jak rozum, stąd działalność człowieka w zmiennej, dynamicznej rzeczywistości XX wieku będzie niczym nieskrępowana. Człowiek-twórca, według I. Wojnar, jest ostatecznie wolnością (w sensie negatywnym - wolnością od prawdy, dobra i piękna). Dlatego wychowanie polega tutaj wyłącznie na wykształceniu umiejętności formalnych, takich jak: spostrzeganie, przeżywanie, zdobywanie wiedzy oraz ekspresja własna. Dzięki temu wolność człowieka zostanie nienaruszona. Wszelkie wychowanie materialne (np. wychowanie do patriotyzmu) w tej koncepcji zmniejszałoby swobodę kreacji młodego człowieka. Narzucałoby określone sposoby myślenia i zachowania.

Teorię wychowania przez sztukę I. Wojnar można więc zakwalifikować do koncepcji nieklasycznych modelu liberalnego. Jest ona konsekwencją przyjętej u podstaw interpretacji natury - utożsamionej z ruchem-zmianą. Stanowi propozycję pedagogiczną (pewien rodzaj postmodernistycznej antypedagogiki), która nie może doskonałości realnego człowieka, mającego rozumną naturę. Może jedynie wspomagać wyimaginowanego przez autorkę człowieka współczesnego.

Bibliografia

- Jaroszyński P.: *Metafizyka i Sztuka* Warszawa 1996 Gutenberg-Print.
Kiereś H.: *Pedagogika a sztuka*, „Człowiek w kulturze” 1994, nr 3.
Krapiec M. A.: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. V, Lublin 1988 TN KUL.
Krapiec M. A.: *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996 RW KUL.
Wojnar I.: *Estetyka i wychowanie*. Warszawa 1971 PWN.
Wojnar I.: *Perspektywy wychowawcze sztuki*, Warszawa 1966 Nasza Księgarnia.

- Wojnar I.: *Sztuka jako „podręcznik życia”*, Warszawa 1984 Nasza Księgarnia.
- Wojnar I.: *Nauczyciel i wychowanie estetyczne*, Warszawa 1968 PZWS.
- Wojnar I.: *Estetyka a problemy wychowawcze*, Warszawa 1962 PWN.
- Wojnar I.: *Wychowanie przez sztukę*, Warszawa 1965 PZWS.
- Wojnar I.: *Estetyczna samowiedza człowieka*, Warszawa 1982 PWN.
- Wojnar I.: *Teoria wychowania estetycznego. Zarys problematyki*, wyd. IV, Warszawa 1995 Żak.
- Wojnar I., Suchodolski B.: *Nasza współczesność a wychowanie*, Warszawa 1972 Nasza Księgarnia.
- Wojnar I.: Suchodolski B., *Kierunki i treści ogólnego kształcenia człowieka*, Warszawa-Kraków 1990 PWN.
- Wojnar I.: *Sztuka jako „podręcznik życia”*, „*Studia Estetyczne*” 11(1974).
- Wojnar I.: *Wychowanie estetyczne - koncepcja teoretyczna*, „*Studia Estetyczne*” 13(1976).
- Wojnar I.: *Antynomie wychowania estetycznego*, „*Studia Estetyczne*” 14(1977).
- Wojnar I.: *Muzeum kultury duchowej współczesnego człowieka*, „*Studia Estetyczne*” 15(1978).
- Wojnar I.: *Wychowanie estetyczne*, w: *Pedagogika dla kandydatów na nauczycieli*, red. B. Suchodolski, Warszawa 1985 PWN.
- Wojnar I.: *Wychowanie dla wartości humanistycznych - problemy globalne*, w: *Alternatywna pedagogika humanistyczna*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1990 Ossolineum.
- Wojnar I.: *Możliwości wychowawcze sztuki*, w: *Sztuka dla najmłodszych*, red. M. Tyszkowa, Warszawa-Poznań 1977 PWN.
- Wojnar I.: *Możliwości wychowawcze sztuki*, w: *50 tajemnic o naszych dzieciach*, red. D. Chrzanowska, J. Paruszevska, Warszawa 1987 IWZZ.
- Wojnar I.: *Edukacja kulturalna i kształcenie postawy empatycznej - rola sztuki*, w: *Edukacja kulturalna a egzystencja człowieka*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1986 Ossolineum.
- Wojnar I.: *Rola sztuki w poznawaniu świata*, w: *Nauka w kulturze ogólnej*, t. I, red. B. Suchodolski, J. Kubin, Wrocław 1985 Ossolineum.
- Wojnar I.: *Sztuka przeciw wojnie*, w: *Wychowanie dla pokoju*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1983 Ossolineum.
- Wojnar I.: *Kulturowy wymiar edukacji jako szansa i alternatywa*, w: *Szkola i pedagogika w dobie przelomu*, red. T. Lewowicki, S. Mieszalski, M. S. Szymański, Warszawa 1995 Żak.

- Wojnar I.: *Wartość kultury a osobowość nauczyciela*, w: *Nauczyciel i młodzież. Tradycja - sytuacja - perspektywy*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1986 Ossolineum.
- Wojnar I.: *Człowiek wielowymiarowy - postulat wychowania humanistycznego przez sztukę*, w: *Kultura polska a socjalistyczny system wartości*, red. B. Suchodolski, Warszawa 1977 KiW.
- Wojnar I.: *Edukacja kulturalna i wychowanie przez sztukę w koncepcji kształcenia ogólnego*, w: *Model wykształconego Polaka*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1980 Ossolineum.
- Wojnar I.: *Sztuka w społeczeństwie i jej szansa wychowawcza dziś*, w: *Społeczeństwo wychowujące - rzeczywistość i perspektywy*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1983 Ossolineum.
- W kręgu wychowania przez sztukę*, red. I. Wojnar, Warszawa 1974 WSiP.
- Wychowanie estetyczne młodego pokolenia. Polska koncepcja i doświadczenia*, wyd. I, red. I. Wojnar, W. Pielasińska, Warszawa 1990 WSiP.

Bp Stanisław Wielgus

Ku odnowie*

Współczesna nauka i technologia rozwijają się coraz szybciej. Jak podają zajmujące się rozwojem nauki w świecie instytuty, co minuta odkrywana jest nowa formuła chemiczna. Co trzy minuty nowy fizyczny związek. Co pięć minut dokonywane jest nowe ustalenie w zakresie medycyny. Na dziesięciu uczonych z zakresu przyrodoznawstwa, którzy kiedykolwiek żyli od początku istnienia znanych nam cywilizacji, dziewięciu żyje i pracuje właśnie teraz, w naszych czasach. W samych tylko Stanach Zjednoczonych liczba prowadzących badania naukowe uczonych podwaja się co trzynaście lat. W ciągu najbliższych dziesięciu lat zostanie wydrukowanych więcej książek niż w latach między wynalezieniem druku w XV wieku a dniem dzisiejszym. Co 18 miesięcy podwaja się liczba komputerów osobistych w świecie. Dynamika rozwoju współczesnej nauki jest wprost trudna do wyobrażenia. Wymyka się ludzkiej wyobraźni obraz świata, w jakim żyć będą przyszłe pokolenia, jeżeli rozwój nauki i technologii nie ulegnie z jakichś przyczyn zwolnieniu. Rodzi się w związku z tym pytanie: jaki wpływ na religijny światopogląd współczesnego człowieka ma i mieć będzie tak dynamiczny rozwój nauki? Czy nie doprowadzi on do zachwiania równowagi między wiarą i rozumem?

Odpowiadając na nie, współcześni uczeni stwierdzają jednoznacznie, że coraz to więcej odkryć naukowych i coraz większa

* Kazanie wygłoszone w kościele św. Stanisława Kostki w Warszawie, na otwarcie Tygodnia Społecznego, podczas uroczystości jubileuszowych Metropolii Warszawskiej (18.05.2000)

wiedza o świecie nie tylko nie osłabiają wiary religijnej, wyznawanej przez ludzi wykształconych, nie tylko nie eliminują Boga z ich światopoglądu, lecz coraz bardziej potwierdzają fakt Jego istnienia jako ostatecznej Przyczyny i Zwornika wszelkiej rzeczywistości.

Jakby zupełnie niezależnie od tego wielkiego, na rozumie opartego postępu naukowego, współczesny świat opanowują najróżniejsze irracjonalne ideologie i sekty, a także relatywistyczne, postmodernistyczne teorie, które podważają możliwości poznawcze ludzkiego umysłu; które głoszą, że nie istnieją ani obiektywna prawda, ani też obiektywne dobro; które kwestionują w związku z tym absolutny charakter norm zawartych w Dekalogu i w jakiegokolwiek innej etyce kodeksowej; które nie widzą sensu życia ludzkiego, a jego cel upatrują jedynie w coraz to większej konsumpcji i w egoistycznym poszukiwaniu przyjemności.

Rodzi to trudne do opisanego zamieszanie - moralne i intelektualne - w wielu ludzkich umysłach, karmionych tymi irracjonalnymi ideologiami.

Ludzie myślący, wrażliwi na dobro i prawdę, z niepokojem obserwują ten ideowy i moralny chaos. Z lękiem przyglądają się wyrażającej z tego chaosu fali barbarzyństwa w cywilizowanych społeczeństwach, przejawiającego się w coraz powszechniejszym bandytyzmie, w dokonywanych przez dorosłych i nieletnich przestępców zabójstwach, włamaniach, rabunkach i napadach.

Ze zgrozą słuchają plugawych słów, które stały się codziennością naszego życia, które znalazły prawo obywatelstwa w różnych mediach, które wykrzykuje na ulicy młodzież obojga płci, a nawet już przedszkolne dzieci; i które niestety weszły na stałe do języka używanego na co dzień w wielu domach, nawet w tych, które uważają się za domy chrześcijańskie.

To zło - wyrażające się w przemocy, oszustwach, korupcji, w poniewieraniu życia i godności człowieka, w wyzyskiwaniu biednych przez bogatych, w spychaniu na margines egzystencji słabych przez silnych, w bezradności ludzi uczciwych wobec przestępców - wciska się polskie życie społeczne. Nie oznacza to bynajmniej, że cały polski naród stoczył się do owego pożałowania godnego poziomu moralnego. Z pewnością tak nie jest. Z pewnością dobra,

zyczliwości, ofiarności i szlachetności jest w nim dużo więcej niż zła, ale dobro to jest zbyt mało widoczne. Zło natomiast widać z daleka. Ma przy tym to do siebie, że łatwo się pomnaża. I dlatego trzeba mu konsekwentnie przeciwdziałać. Nie może być bowiem tolerancji dla zła.

Pod wpływem informacji, systematycznie i wybiórczo przekazywanych przez niektóre media, wyraźnie zainteresowane malowaniem ciemnego obrazu współczesnej polskiej rzeczywistości, wydaje się nam czasami, że na to jawiące się w różnych formach zło nie możemy nic poradzić, że jego siły stały się obecnie tak silne jak nigdy dotąd i że zepchnęły ludzi dobrej woli, ludzi starających się żyć uczciwie, zupełnie na margines życia.

Tak z pewnością nie jest. Nie ulegamy wrażeniu, że jesteśmy zupełnie bezradni wobec zła. Nie jesteśmy bezradni, ponieważ jako chrześcijanie nigdy nie jesteśmy sami. Zawsze jest z nami Zwycięzca zła, piekła i szatana - Jezus Chrystus. On potrafi nas umocnić. On jeden jest w stanie to niewiele dobra, które my posiadamy, tę odrobinę zyczliwości dla bliźnich, to niewiele naszej wielkoduszności i szlachetności rozmnożyć cudownie w dobro ogromne, tak jak cudownie rozmnożył chleb i ryby. Tylko zacznijmy czynić dobro. Tylko miejmy odwagę przeciwstawić się złu.

Człowiek jest istotą potrzebującą wsparcia, potrzebującą dobrego, namacalnego przykładu i wskazania kierunku działania. To dlatego Pan Bóg obdarowuje Kościół, przez całą jego historię, swoim wielkim skarbem - świętymi ludźmi, którzy naocznie pokazali, jak żyć i jak umierać powinien prawdziwy chrześcijanin, jak też powinien swoją głęboką wiarą przemieniać świat, tworząc w nim cywilizację miłości.

Także dla naszych trudnych czasów przeznaczeni zostali przez Opatrzność liczni święci - wyznawcy i męczennicy. To na XX wiek dał nam Pan Bóg świętego Maksymiliana Kolbe i beatyfikowanych rok temu stu ośmiu męczenników, i świętą siostrę Faustynę, i wielu innych świętych.

To nam właśnie, żyjącym tu i teraz, Kościół wskazuje także na nigdy nie starzejący się wzór naszych dawnych świętych - świętego Wojciecha, świętego Stanisława biskupa, świętego Andrzeja Bobolę

i świętego Stanisława Kostkę, do którego liturgia odnosi dziś słowa odczytane z 1 Listu św. Jana Apostoła: „Napisałem do was, młodzi, że jesteście mocni i że nauka Boża trwa w was, i zwyciężyliście Złego" (1 J 2, 14).

Wszyscy owi święci wykazali się heroiczną miłością do Boga i do bliźnich, wiernością Bożej Woli i męstwem w przewycięzaniu wszelkiego zła.

Gdy obecnie, nasza Ojczyzna, ciesząca się darowaną jej przed dziesięciu laty wolnością i demokracją, przeżywa jednak boleśnie problemy natury moralnej, społecznej i ekonomicznej, Kościół przypomina nam przykład naszych świętych, a także przykład tych dwóch współczesnych nam wielkich Polaków, o których wyniesienie na ołtarze się modlimy, a którzy całe swoje życie, przeniknięte wiarą, poświęcili Bogu i Polsce - Prymasa Tysiąclecia Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz Męczennika za wolność, godność i prawa Polaków - Ks. Jerzego Popiełuszkę.

Jesteśmy w kościele, w którym sługa Boży Prymas Wyszyński wielokrotnie modlił się i głosił Słowo Boże, umacniające w mrokach komunizmu chrześcijańskie dusze polskie.

Jesteśmy w kościele, w którym Ks. Jerzy przez kilka lat, aż do swojej męczeńskiej śmierci, modlił się wraz z licznymi wiernymi za Ojczyznę i w którym wygłaszał swoje kazania, przeniknięte głęboką troską o wiarę narodu i podstawowe prawa człowieka.

Wielka praca, modlitwy, trud, prześladowania i wszelkiego rodzaju ofiary, nawet z własnego życia, ponoszone przez wielu oddanych Bogu i Ojczyźnie ludzi, a wyrastające z ich głębokiej wiary, nie poszły na marne. W sposób niemal cudowny, bez krwawej wojny i męki milionów ludzi, Bóg darował nam wolność. Otrzymaliśmy suwerenność. Staliśmy się krajem demokratycznym. Otrzymaliśmy prawo zarządzania naszego życia społecznego, politycznego, ekonomicznego, ideowego i moralnego samodzielnie, bez obcej i wrogiej interwencji.

Od tego momentu minęło już dziesięć lat. Jest to krótki czas w porównaniu z tysiącletnią historią naszego państwa, a tym bardziej z dwoma tysiącami lat istnienia chrześcijaństwa. Ale jest to czas wystarczający, by zrobić rachunek sumienia z naszych dokonań, by

móc sobie odpowiedzieć na jedno zasadnicze pytanie: Czy tego czasu nie zmarnowaliśmy i czy w naszych działaniach nie odeszliśmy od najwyższych wartości, dla których żyli, o które walczyli i za które umierali ludzie, którym naszą wolność zawdzięczamy.

Po dziesięciu latach odzyskanej niepodległości dostrzegamy w naszym kraju wiele dobrego, co należy z wielką mocą podkreślić. Każdy z nas może się cieszyć wolnością, każdy z nas może kształtować swoje życie w wolny sposób. Może się uczyć w dowolnej szkole; może swobodnie, bez wtrącania się cenzury, pisać i mówić; może bez żadnych przeszkód podróżować; może swobodnie rozwijać działalność gospodarczą; może tworzyć organizacje, stowarzyszenia i ruchy społeczne. Może zakładać różne firmy, a nawet szkoły i wyższe uczelnie. Może bez lęku, że go wyrzucą z pracy, że pozbawią go awansu, że zepchną go na margines życia politycznego i społecznego, chodzić do kościoła, brać ślub katolicki, modlić się, chrzczyć swoje dzieci, przygotowywać je do Pierwszej Komunii i posyłać na lekcje religii. Może działać w ruchach, wspólnotach i stowarzyszeniach katolickich. Każdy z nas jest wolny. Każdy z nas ma prawo do wielu wspaniałych i należnych mu rzeczy. Ma prawo do nauki i do pracy, do zajmowania najwyższych stanowisk i do pełnego rozwoju we wszystkich dziedzinach życia. Może, we współpracy z innymi ludźmi dobrej woli, po chrześcijańsku kształtować życie społeczne kraju.

Te wszystkie możliwości możemy, co więcej - powinniśmy wykorzystać dla dobra polskiego, chrześcijańskiego społeczeństwa. Bardzo wyraźnie zachęca nas do tego Kościół. Łatwo jest bowiem narzekać, że jest źle. Łatwo malować ciemny obraz współczesnej Polski, jak to czynią niektóre media, posuwające się nawet do świadomego, drastycznego fałszowania wyników statystycznych, dostarczanych im przez najlepsze polskie instytuty. Łatwo krytykować innych, a samemu pozostawać biernym wobec problemów społecznych, ekonomicznych i moralnych narodu. Owa bierność, apatia, zniechęcenie i brak zaangażowania w walkę o dobro - to wyraźny symptom wielu lat dominacji ideologii totalitarnej nad ludzką świadomością. Owa bierność wyraża się w naszym zagubieniu, w niewiedzy, jak rozwiązywać nowe zupełnie problemy, w oczekiwaniu,

że ktoś je może za nas rozwiąże. Tymczasem dobro, w wymiarze społecznym i indywidualnym, może i powinien realizować, według własnych możliwości, każdy z nas. Czasem możliwości te są niewielkie, ale nawet najmniejsze dobro wzbogaca ogólny kapitał dobra społecznego i religijnego. Ciągłe za mało jest w naszym społeczeństwie odpowiedzialnej przedsiębiorczości, a u tych osób, którym udało się coś osiągnąć - za mało wrażliwości na los innych. Za mało jest świadomości, że posiadanie jakiegokolwiek własności pociąga za sobą zobowiązania wobec społeczeństwa oraz wobec ludzi potrzebujących. Nikt z nas bowiem nie jest właścicielem, lecz tylko dzierżawcą dóbr, którymi z Woli Bożej dysponuje. Dlatego Ojciec święty wołał do nas w 1997 roku w Legnicy: „Strzeżcie się wszelkich pokus wyzysku. W przeciwnym razie każde dzielenie eucharystycznego chleba stanie się dla was oskarżeniem”.

W Kościele katolickim zawsze była obecna łacińska dewiza: *Ecclesia semper reformando* - „Kościół musi się stale reformować”. Nie chodzi tu o reformowanie katolickiej wiary i katolickiej moralności, które nie ulegają zmianom, ponieważ słowo Boże jest niezienne. Chodzi o cały społeczny, ekonomiczny i kulturowy kontekst epoki, w której żyje Kościół i który jest dla niego bardzo ważny.

Takim najbardziej widocznym znakiem owej gotowości do reformy ze strony Kościoła był Sobór Watykański II. Sobór ten, skoncentrowany cały czas na tajemnicy Chrystusa i Jego Mistycznego Ciała - Kościoła, dokonał jednocześnie wielkiego otwarcia na świat, na współczesne przemiany w świecie. Okazało się nieprawdą założenie, że Kościół musi się odcinać od nowoczesnej społeczności. Okazało się nieprawdziwe powtarzane niejednokrotnie powiedzenie, że Kościół zawsze w swojej historii „spóźniał się w sprawach społecznych o jedną rewolucję”. Bynajmniej, charakteryzująca Kościół mądra ostrożność nie może być traktowana jako spóźnianie się. Kościół patrzący na świat - co jest zresztą zgodne z jego posłannictwem - *sub specie aeternitatis*, tj. w aspekcie wieczności, nigdy nie kwestionował - w głoszonej przez siebie urzędowo doktrynie - doczesności, nigdy nie potępiał, tak jak to czyniły różne idealistyczne fdozofie, materii, natury i ludzkiego ciała. Przeciwnie, zaw-

sze je akceptował jako dobre i piękne, ponieważ stworzone przez Boga. Dlatego też Kościół, kierując się wiarą odegrał najdonioślejszą w historii rolę kulturotwórczą. To przecież on tworzył kulturę europejską. To on zorganizował szkolnictwo powszechne, to on powołał do istnienia pierwsze uniwersytety, to on był promotorem najwspanialszych osiągnięć ducha ludzkiego w zakresie architektury, malarstwa, muzyki i literatury; to on dał początki nowożytnemu przyrodoznawstwu; to on promował wynalazki z zakresu życia gospodarczego; to on wreszcie zajmował się problemami ludzi biednych, osieroconych, chorych, samotnych i innych, gdy budował dla nich szpitale, ochronki, domy starców i sierocińce.

W ostatnich dwóch stuleciach, stuleciach kapitalizmu i komunizmu, Kościół problematykę społeczną włączył do swego oficjalnego nauczania. Papieże tego czasu wydali cały szereg encyklik o treści społecznej, w których zdecydowanie stanęli po stronie ludzi ubogich i potrzebujących pomocy, potępiając jednoznacznie wszelkie formy wyzysku i ekonomicznego zniewalania biednych przez bogatych.

Niektórzy krytykowali i krytykują Kościół, że nie od razu zaakceptował wszystkie oświeceniowe hasła, takie chociażby jak apoteoza francuskiej rewolucji oraz demokracji w wydaniu francuskiej burżuazji. Żeby zrozumieć dystans Kościoła wobec rewolucji francuskiej i jej owoców, należy przypomnieć sobie fakt, że w imię hasła, które ją wywołały, wymordowano wówczas we Francji, zwłaszcza w Wandei, około miliona niewinnych ludzi. Stało się to w tym czasie, kiedy cała ludzkość nie liczyła nawet pięciuset milionów osób. Należy przypomnieć sobie, jakie skutki wywołały wcielone w życie hasła rewolucjonistów krzyczących na ulicach Paryża: Precz z wszelką władzą, precz z królami, księżętami, biskupami, starostami, zarządcami, dyrektorami, nauczycielami, rodzicami, wychowawcami i wszystkimi innymi, którzy chcą nami kierować.

Hasła rewolucji francuskiej przejęły inne rewolucje, poczynając od bolszewickiej, a na rewolucie studenckiej, która miała miejsce w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku, kończąc. Wykrzykiwali je manifestujący na ulicach zachodnich miast studenci. Podobnie jak rewolucjonści osiemnastowieczni, oni wołali podobnie: Precz ze wszystkim,

co nas niszczy, a więc precz z państwem, policją, szkołą, uniwersytetem, religią, chrześcijańską moralnością i z wszystkimi autorytetami.

Manifestacje studenckie ustały, ale na ich miejsce wszedł lewacki terroryzm, który zbrojnie chciał zniszczyć dotychczasowy ład społeczny. Państwa zachodnie walczyły z nim przez wiele lat. Został w końcu zażegnany. Anarchizujące życie społeczne hasła i idee - nawiązujące do niektórych fdozofów oświeceniowych, a także do Marksa, Lenina, Stalina, Trockiego i Mao Tse-tunga - jednak nie umarły. Ludzie, którzy w swoim czasie organizowali anarchistyczne manifestacje, w niektórych krajach doszli w sposób demokratyczny do władzy i swoje dawne hasła, które można streścić w jednym zawołaniu: wolność do wszystkiego i od wszystkiego, realizują dziś przy pomocy państwa i prawa, sankcjonując i legalizując pornografię, aborcję oraz eutanazję, osłabiając rolę rodziny i małżeństwa, wspierając i nadając charakter instytucji prawnych związkom homoseksualnym, tzw. wolnej miłości, i konsekwentnie realizując tzw. „długi marsz przez instytucje”, który ma całkowicie wyeliminować chrześcijańską moralność z życia społecznego.

Kościół nie mógł i nie może zaakceptować ideologii skierowanej przeciw Ewangelii i Dekalogowi. Kościół wie bowiem dokładnie, że w tak pojętej „oświeceniowej” wizji rzeczywistości, nie ma miejsca dla Boga, a zbawienie jest zbyteczne, ponieważ człowiek, pozostający pod jej wpływem, przekonany o swojej samowystarczalności, uważa, że zbawi sam siebie. To zbawienie pojmuje przy tym jako nieograniczoną konsumpcję w nie kończącym się dobrobycie. Żyje poza dobrem i złem moralnym. Przestał je rozróżniać. Przestał zwracać uwagę na sumienie. Żyje tak, jakby nie było Boga i Jego przykazań. Wyraża pogląd, że cała rzeczywistość, a w szczególności życie społeczne, winno być pozbawione wartości i zasad etycznych; że powinno być wolne od ocen moralnych; że współczesnemu człowiekowi nie potrzebne są: ani obiektywna prawda, ani obiektywne dobro, ani jakikolwiek sens życia.

Takie poglądy są współczesnym faktem. Wyrażają je różne media, różne partie polityczne i liczni, mający wpływ na losy współczesnych społeczeństw, ludzie. Takie poglądy przenikają do szerokich

mas bezkrytycznych odbiorców mediów. A rezultaty tych poglądów widać wyraźnie w chaosie moralnym, w jaki popadają liczni, młodzi zwłaszcza ludzie, w pustce, którą odczuwają, w agresji, którą okazują, w osamotnieniu, lęku i w wielu innych jeszcze negatywnych skutkach.

Co w tej sytuacji powinien czynić Kościół, na co powinien zwracać szczególną uwagę, przed czym przestrzegać i do czego prowadzić wiernych?

W naszej obecnej trudnej sytuacji ideowej, a także społecznej i ekonomicznej - w sytuacji, gdy wielu ludzi straciło poczucie kierunku, gdy wielu z nich jest całkowicie zagubionych duchowo, zagrożonych przez nałogi, biednych, bezrobotnych, bezdomnych, zrozpaczonych, nie umiejących się w żaden sposób odnaleźć we współczesnym, innym zupełnie niż przed laty położeniu ekonomicznym - w tej sytuacji Kościół mówi wyraźnie, czym naprawdę jest świat i czym są sprawy doczesne: społeczne, rodzinne, ekonomiczne i inne. Kościół nieodmiennie w całej swojej nauce społecznej podkreślał i podkreśla, że świat i jego wszystkie sprawy, nawet te najważniejsze, nie równają się Stwórcy, że nie mogą z Nim konkurować i że nie mogą też nigdy i w żadnych okolicznościach być od Boga ważniejsze. Z drugiej strony Kościół nie zgadza się z poglądem, że świat i całe życie doczesne są nic nie wartą marnością. Świat dla chrześcijanina jest bowiem wielką wartością. Jest dla niego jednocześnie wielkim zadaniem. To przecież Pan Bóg powiedział do każdego z nas: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (por. Rdz 1, 28). To przecież w Ewangelii jest zobowiązująca każdego z nas przypowieść o talentach, których nie wolno nam zmarnować (por. Mt 25, 14-30). Dlatego na każdym z nas spoczywa obowiązek pracy nad cywilizacyjną rozbudową świata, we wszystkich jego obszarach - sztuki, nauki, szkolnictwa, wychowania, ekonomii, administrowania, prawa, techniki, gospodarki, służby zdrowia, zagospodarowywania czasu wolnego, godziwej rozrywki, informacji, a także, i mocno to trzeba podkreślić, polityki. Świat nie jest czymś wrogim i obcym. Świat to także my, to także nasze życie i życie naszych rodzin ze wszystkim, co mamy. Nie wolno nam więc uciekać przed światem, cofać się przed agresją ateistycznych, wrogich Bogu

i człowiekowi ideologii. Do nas - chrześcijan, do nas - ludzi dobrej woli, do nas - którzy w bliźnich nie dostrzegamy wrogów bądź tylko konkurentów i współzawodników, lecz braci, należy obowiązek zmieniania obecnego świata na lepszy. To my, chrześcijanie dokonujemy owego „długiego marszu przez życie i przez wszystkie instytucje - polityczne, społeczne, gospodarcze i kulturowe. Nie lewackiego i libertyńskiego marszu nienawiści i degradacji moralnej człowieka, małżeństwa i rodziny, lecz marszu, który będzie miał na celu konsekwentne budowanie, stopniowo, krok po kroku, cywilizacji miłości.

Każdy z nas jest zdolny do tego marszu, w którym kierunek wyznacza Dekalog i ewangeliczne przykazanie miłości.

To w tym Kościele, tak często wzywał nas do tego Prymas Tyśiąclecia. To w tym Kościele wołał do nas prawdziwy męczennik za wolność, demokrację oraz za prawa ludzkie i Boskie - Ks. Jerzy Popiełuszko, byśmy w swojej walce z otaczającym nas złem, niesprawiedliwością i moralnym upadkiem, posługiwali się mądrą, dobrze zorganizowaną pracą, wielkim zaangażowaniem w życie społeczne, polityczne i gospodarcze, entuzjazmem, zapobiegliwością, rozumem i inteligencją, ale zawsze i w każdych okolicznościach modlitwą, miłością wzajemną i czynionym swoim bliźnim dobrem.

„Dobrem zło zwyciężajcie!" Te słowa brzmią jak testament. Wszyscy tu obecni wiemy, że nie są one pustym dźwiękiem. To te słowa przyczyniły się do obalenia totalitaryzmu. Te słowa, wcielone w życie, mogą pomóc zmienić nasz świat, chociaż czasem wydaje się nam taki trudny i niezdolny do dobra.

Obchodzony uroczyste Rok Jubileuszowy, rok łaski i refleksji nad minioną przeszłością, winien stać się jednocześnie wielkim punktem wyjścia do odradzającej się wiosny Kościoła, zapraszającego wszystkich chrześcijan do ożywiania i odnawiania wszelkich struktur indywidualnego i publicznego życia, po to, aby je dostosować do potrzeb współczesnych pokoleń i do Bożych przykazań.

Aby to stało się możliwe, należy te potrzeby dobrze poznać, następnie należy przyswoić sobie wartości i zasady społeczne płynące z chrześcijaństwa, a w końcu należy przystąpić do pracy nad odno-

wieniem własnego życia, życia swojej rodziny oraz tych wszystkich struktur, w których przyszło nam żyć i działać.

Kościół modli się nieustannie, ustami Ojca świętego, duchownych i wszystkich wiernych, o błogosławieństwo dla ludzi podejmujących tę pracę, od której zależy zarówno godne życie milionów ludzi, jak i zbawienie ich nieśmiertelnych dusz.

Jarosław Paszyński SJ

Czy telewizja może stanowić zagrożenie dla człowieka?

Wpływ telewizji na współczesną kulturę jest ogromny. Przejawia się on w kształtowaniu świadomości i postaw tak poszczególnych osób, jak i całych społeczeństw. Z tego względu warto podjąć refleksję nad tym, czy telewizja, która tak silnie oddziałuje na człowieka, może stanowić dla niego zagrożenie. Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy wcześniej rozważyć, od strony filozoficznej, czym jest sama telewizja. Na tle bowiem rozumienia faktu telewizji czytelne staną się zagrożenia godzące w człowieka.

A zatem czym jest telewizja? Nie ulega wątpliwości, że jest ona ludzkim wytworem, a więc stanowi pewnego rodzaju dziedzinę sztuki. Jeśli tak, to - jak każda sztuka - od człowieka pochodzi i do człowieka jest adresowana. Jak każda sztuka, wyrasta z określonego rozumienia rzeczywistości i z chęci jej ulepszenia, która płynie z dostrzeżenia braków w tejże rzeczywistości. Wreszcie, tak jak każda sztuka, stara się eliminować dostrzeżone w świecie braki poprzez wytwarzanie rzeczy (programów) pięknych, po to, by ostatecznie z bogacić osobowe życie człowieka.

Widać więc, że telewizja, będąc pewnego rodzaju dziedziną sztuki, nosi wszelkie charakterystyczne jej znamiona. Jest bowiem ludzkim wytworem, którego racją powstania jest ostatecznie osobowe dobro człowieka.

Pojawia się tu następujący problem. Otóż jeśli telewizja jest dziedziną sztuki, to czym się różni od innego rodzaju sztuk, jak na przykład sztuki robienia butów czy też malowania obrazów? Wydaje

się, że można wskazać na pięć zasadniczych czynników odróżniających telewizję od innych sztuk.

Pierwszym i zasadniczym czynnikiem jest ikoniczny charakter znaków, jakimi operuje telewizja. Chodzi oczywiście o znak, jakim jest obraz. Telewizja bowiem stanowi ogromny system różnorodnych znaków, wielostronnie ze sobą powiązanych, wśród których pierwszoplanową rolę odgrywa obraz.

Drugim czynnikiem jest swoisty nośnik tychże znaków, jakim jest, w przeważającej mierze używana dzisiaj, taśma o zapisie cyfrowym. Zapis ten jest dalej przetwarzany przez odpowiednie urządzenia w określone fale, które z kolei są odbierane przez wszystkim dobrze znane odbiorniki telewizyjne. Na wspomniane wyżej czynniki zdaje się wskazywać od strony etymologicznej sam termin „telewizja”, gdyż pochodzące z języka greckiego *tele* znaczy tyle co „daleko”, w złożeniach zaś - „na odległość”, „z dała”. Natomiast słowo „wizja” pochodzi z łacińskiego *visio* i znaczy „widzenie”, „zjawisko”. Tak więc mamy tutaj odniesienie do swoistego nośnika, za którego pomocą przesyłana jest na odległość określona wizja, czyli obraz.

Trzecim czynnikiem odróżniającym telewizję od innych sztuk jest materiał, stanowiący wyjściową bazę dla tworzywa, z którego są robione programy telewizyjne. Materiałem tym może być prawie wszystko: ludzie rozmawiający ze sobą na różnorakie tematy, informacje o przeróżnych wydarzeniach w kraju i za granicą, polityczne, gospodarcze czy kulturalne, przyroda, szeroko rozumiana kultura, a w tym inne dziedziny sztuki, jak np. film, teatr, muzyka czy poezja. Materiał ten jest rejestrowany na odpowiednim nośniku i w takiej postaci stanowi dopiero tworzywo do robienia określonych programów.

Z tym wiąże się następny charakterystyczny dla telewizji czynnik, jakim jest sposób organizacji tworzywa w określony program. Dokonuje tego oczywiście autor programu. On to bowiem poddaje go stosownej obróbce zgodnie z własnym planem, obróbka ta jest niezwykle ułatwiona ze względu na specyficzny nośnik, jakim jest wspomniana taśma o zapisie cyfrowym. Stanowi ona wdzięczne pole dla przeróżnych kombinacji dokonywanych na jej zapisie znako-

wym. Sposób bowiem organizacji tworzywa w określony program polega właśnie na operacji na znakach. Operacje te mogą być różnorodne. Oto niektóre z nich: eliminacja dużej części materiału, tak że np. z kilkugodzinnego zapisu filmowego powstaje piętnastominutowy program; określony wybór i zestawienie znaków, jak np. z kilkuset informacji wybiera się tylko kilkanaście, co jest zależne jedynie od arbitralnej decyzji autora, tak co do rodzaju, jak i układu informacji. Inne operacje to: przestawianie różnych znaków, np. obrazów, a nawet pojedynczych zdań czy słów, tak że w innym kontekście znaczą co innego; dodawanie nowych znaków z innych materiałów filmowych czy dźwiękowych; nakładanie na siebie określonych znaków - czy to obrazów, czy dźwięków - na obrazy; podkładanie melodii; przeplatanie muzyką itd.. W efekcie powstaje gotowy program, który już nie odnosi się do bezpośrednio realnie istniejącej rzeczywistości, tak jak wyjściowy materiał filmowy, ale wyraża myśl autora, której podporządkowany jest całkowicie dokonany na taśmie zapis.

Wszystkie te składniki spina w jedną i sensowną całość piąty czynnik, jakim jest właściwy dla telewizji cel. Wydaje się, że celem tym jest upowszechnianie na szeroką skalę różnych treści. Rodzaj tych treści uzależniony jest przede wszystkim od wiedzy i woli autora konkretnego programu. Należy podkreślić, że o jakości programu decyduje jego twórca, dlatego też to on w pierwszym rzędzie jest odpowiedzialny za własny wytwór. Odpowiedzialność ta rośnie wraz ze wzrostem skali odbioru danego programu. Chodzi tu nie tylko o odpowiedzialność za poziom techniczny i artystyczny, ale przede wszystkim o odpowiedzialność moralną, od której twórca jako człowiek nie jest w stanie się uwolnić. W przeciwnym razie musiałby zanegować własny wytwór bądź siebie jako człowieka, a to jest niemożliwe. Widać więc, że autor konkretnego programu nie jest w stanie uciec przed moralną odpowiedzialnością. Jeśli tak, to należy zapytać, czego ona dotyczy. Otóż twórca jest moralnie odpowiedzialny za wszystko, co pochodzi od niego jako istoty rozumnej i wolnej, konkretnie mówiąc - za zgodność treści i znaczenia programu z osobowym dobrem człowieka. To zakłada określone rozumienie rzeczywistości i człowieka, jakie ma twórca. Za prawdziwość

tej wiedzy jest on również odpowiedzialny, z niej bowiem wyrasta cała jego twórczość. Twórca jest moralnie odpowiedzialny za sposób przygotowania programu i jego oddziaływanie na widzów.

Jeżeli celem właściwym telewizji jest upowszechnianie na szeroką skalę różnych treści, to nie dziwi fakt, że jest ona określana mianem środka masowego przekazu. Zauważyć należy, że istotnym momentem jest tutaj akcent na masowość przekazu, na jego jak najszerze upowszechnianie. Wynika z tego, że telewizja ze swej natury, chcąc dotrzeć do jak największego grona widzów, stara się dostosować do ich poziomu. Odsłania się tutaj podstawowa, rzecz można konstatować, dla telewizji relacja między odbiorcą a twórcą. Jest ona dosyć złożona, ponieważ jest zapośredniczona przez obraz i dźwięk. Tak więc dla realizacji celu właściwego telewizji konieczny jest, z jednej strony, odbiorca (widz) - bez niego bowiem telewizja traci rację bytu, z drugiej strony zaś twórca przygotowujący program oraz cała instytucja, czyli określony sztab ludzi, odpowiedni sprzęt, miejsce itd. Wiadomo, że w takiej instytucji istnieją różnego rodzaju zależności, układy, odniesienia, które często znajdują swój wyraz w treściach konkretnych programów.

A zatem, w świetle przeprowadzonych rozważań, okazuje się, że telewizja stanowi swoisty system znaków, ikonicznych i dźwiękowych, który jawi się jako medium między twórcą a widzem.

Mając to wszystko na uwadze można teraz zadać interesujące nas pytanie: Czy telewizja może stanowić zagrożenie dla człowieka? Otóż należy odpowiedzieć twierdząco: Tak, telewizja może stanowić zagrożenie dla człowieka, i to dosyć znaczne. Dlaczego?

Po pierwsze dlatego, że odrywa człowieka od realnie istniejącej rzeczywistości. Telewidz bowiem oglądając program na ekranie telewizyjnym ma do czynienia z systemem znaków, głównie obrazów i dźwięków, a nie z realnym światem. Cały jednakże problem polega tutaj na tym, że znaki te co innego oznaczają, a co innego znaczą. Oznaczają realny świat, gdyż wskazują na znane nam skądinąd postaci, miejsca czy wydarzenia. Znaczą jednakże co innego, znaczą bowiem myśl autora, wedle której, jak wcześniej pokazano, cały materiał wyjściowy organizowany jest w określony program. Rzeczywistość stanowi tu tworzywo dla wyrażenia myśli autora pro-

gramu. Tak więc odbiorca ma tu do czynienia ze znakami znaków, czyli ze znakami, które znaczą myśl twórcy programu, a myśl ta z kolei wyrasta z innych znaków, a mianowicie z wiedzy tegoż twórcy o realnym świecie. Widać zatem, jaka spiętrzona bariera znaków oddziela widza od realnej rzeczywistości. Takie oderwanie od świata jest groźne dlatego, że człowiek wcześniej czy później przestaje rozumieć otaczający go świat, a co za tym idzie - samego siebie. Jeśli tak, to przestaje żyć na miarę człowieka, a więc rozumnie.

Po drugie, telewizja może stanowić zagrożenie dla człowieka, ponieważ bardzo łatwo może go wprowadzić w błąd, oszukać czy też zideologizować. Dokonać tego może poprzez proste przemilczenie, odpowiedni układ informacji, poprzez niedomówienie, bezczelne kłamstwo, a przede wszystkim poprzez manipulację zapisem znakowym w trakcie przygotowywania programu. Najgroźniejsze w tym wszystkim jest to, że widz oglądający program uważa, iż percywowane obrazy i dźwięki nie tylko oznaczają, ale i znaczą realną rzeczywistość. A to, jak wcześniej zostało pokazane, jest tylko w połowie prawdą. Sytuacja ta umożliwia łagodne sączenie różnych ideologii, tym bardziej groźne, że odbiorca nie jest tego świadomy. Co więcej, uważa, że jest to jego sposób myślenia, który zaczerpnął z rzeczywistości przez telewizję. A wszystko to przez sugestywną siłę obrazu, który łudzaco przypomina rzeczywistość. Tak więc odbiorcy, którego urzeka syreni śpiew obrazu, rzadko przypada w udziale prawda. To zaś stanowi przyczynę znieprawienia rozumu, gdyż rozum z natury jest przyporządkowany do poznawania prawdy. Konsekwencją tego jest fałszywy obraz rzeczywistości u widza oraz fałszywe wzory postępowania, które najczęściej nieświadomie przyjmuje za swoje.

Po trzecie, telewizja może stanowić zagrożenie dla człowieka, ponieważ przy nadmiernym jej oglądaniu prowadzi do zubożenia ludzkiej psychiki. Jest to szczególnie groźne w odniesieniu do dzieci. Bierne bowiem oglądanie rozmiętanego obrazu na ekranie telewizyjnym przeszkadza w ćwiczeniu własnej wyobraźni oraz intelektu. Brutalne sceny głęboko odciskają się w dziecięcej psychice, skutecznie ją niszcząc. W konsekwencji prowadzi to do zupełnego stopienia wrażliwości na krzywdę ludzką, słowem - na drugiego

człowieka. Ponadto telewizja, operując obrazem, który jest adresowany do zmysłu wzroku, z konieczności unieruchamia widza. Trudno bowiem przy oglądaniu telewizji nieustannie się przemieszczać lub wykonywać inne zajęcie. Widać więc, że telewizja może stanowić źródło zniewolenia człowieka także co do miejsca i czasu.

Po czwarte, telewizja, jak każdy ludzki wytwór, może być użyta do dobrego lub złego celu. To zaś zależy jedynie od dobrej lub złej woli oraz prawdziwej lub fałszywej wiedzy o rzeczywistości zarówno twórcy programu, jak i jego odbiorcy.

Podane argumenty oczywiście nie wyczerpują wszystkich czynników, ze względu na które telewizja może stanowić zagrożenie dla człowieka. Pokazują jednakże w sposób wystarczający, że jest takie zagrożenie i że jest ono dosyć poważne.

Kończąc te rozważania, należy jeszcze zwrócić uwagę na jedną rzecz. Otóż, jak to wcześniej zostało pokazane, racją bytu dla telewizji powinno być ostatecznie osobowe dobro człowieka. Jeśli tak, to gwarantem tego dobra może być jedynie dobra wola i prawdziwa wiedza o rzeczywistości autora konkretnego programu oraz rozumne korzystanie z telewizji przez widza.

Eugeniusz Sakowicz

Polska Droga Krzyżowa - Golgota Wschodu

Dzieje wszystkich narodów wpisane są w Krzyż Chrystusa. Krzyż jest znakiem Bożej miłości do człowieka każdego czasu (czasu, który był, który jest i który nadchodzi), każdej przestrzeni geograficzno-historycznej, każdej bez wyjątku kultury. Jezus Chrystus swoją odkupieńczą męką, śmiercią i zmartwychwstaniem wyzwolił niejakiegoś abstrakcyjnego człowieka, lecz człowieka w jego wszelkich uwarunkowaniach. Krzyż Chrystusa jest znakiem odkupienia historii i kultury ludzkiej. Krzyż Zbawiciela świata zasadzony został przez Boga Ojca w miejsce rajskiego „drzewa nieposłuszeństwa” stworzenia wobec Stwórcy. Tak jak drzewo Adama i Ewy zrodziło śmierć, tak drzewo Chrystusa rodzi życie. Nigdy owo „drzewo przynajszlachetniejsze” nie przestanie rodzić owoców dających życie, czyli wolność dziecka Bożego, wolność Bożego ludu i narodu. Rajskie drzewo śmierci na zawsze zastąpione zostało świętym drzewem życia - Krzyżem.

Ludy i narody „idą” swoją własną „drogą krzyżową”. To nie filozofia mesjanizmu każe taki wniosek wysuwać, lecz jasne postrzeganie historii. Zło popełniane i doświadczane przez jednostki jest złem uderzającym w społeczność, jest złem toczącym tę społeczność. W imię realnego, obiektywnego odczytywania historii stwierdzić należy, iż między doświadczeniami całych grup ludzkich a doświadczeniami jednostek istnieje ścisły związek. Cierpienie ludów i narodów jest cierpieniem ludzi mających imię i nazwisko, będących niepowtarzalnymi osobami. Cierpienia nie można umasować.

W historii każdego narodu dostrzec można wyraźnie poszczególne przystanki, stacje drogi krzyżowej. Istnieje pewna analogia między drogą Chrystusa - *via dolorosa* a drogą danego narodu. Droga krzyżowa narodu sama w sobie nie ma wartości soterycznej, zbawczej. Żaden naród, dźwigający nawet największy i najstraszniejszy krzyż dziejowego doświadczenia, nie zbawi sam siebie. Chrześcijaństwo nie przyjmuje ani indywidualnej, ani zbiorowej autosoteriologii. Droga krzyżowa narodu połączona z drogą krzyżową Chrystusa zrodzi na pewno zbawcze owoce. Jezus Chrystus uczy swoich braci i siostry w człowieczeństwie, jak należy cierpieć, ażeby zwyciężyć. Droga krzyżowa, szlak poniewierki, upodlenia, sytuacji krytycznych, wręcz granicznych - terminalnych, kończy się na Górze Gołgocie, która - to paradoksalne! - jako góra śmierci jest górą życia. Na górze tej, niczym w nowym ogrodzie rajskim, wyrosło drzewo nieprzemijające - Krzyż. „A ja gdy wywyższony będę przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12, 32) - powiedział Chrystus. Droga krzyżowa narodu nabiera sensu, gdy postrzegana jest z perspektywy Chrystusowej Golgoty.

W biegu wydarzeń danego narodu dostrzec można poszczególne stacje, przystanki krzyżowej drogi, którą przemierzał Syn Człowieczy - Syn Boży. Nie tylko poszczególne jednostki, osoby, ale i całe narody stają w obliczu krzyża, są niesprawiedliwie skazywane na śmierć, zdradzane i unicestwienie, na oczach przeróżnych gapiów, obojętnych, żądnych sensacji i spragnionych „igrzysk”. Narodom narzucany jest krzyż, pod którym upadają one trzy razy, siedem razy, siedemdziesiąt siedem razy. Historia i współczesność pokazuje narody bite, poniewierane, deptane, zdradzane, uśmiercane. Nie sposób zrozumieć dziejów ludów i narodów świata, również tych nie ochrzczonych, bez Krzyża Chrystusa. Nie sposób odrzucić Krzyża Chrystusowego, który „interpretuje” historię. Nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa Ukrzyżowanego. Krzyż Odkupiciela świata jest kluczem do zrozumienia dziejów. Nie zrozumie się dziejów Polski bez krzyża Syna Bożego, zawsze wiernego Boga.

Polska i Polacy wpisani zostali w Krzyż Chrystusa ponad tysiąc lat temu. Chrzest Polski w 966 roku był wprowadzeniem synów i córek Lecha w świat cywilizacji chrześcijańskiej, był „wejściem”

w misterium Krzyża. Chrztost oznaczał gotowość wzięcia swoich dziejowych doświadczeń jako swojego Krzyża. Na historię Polski patrzeć należy przez Krzyż. Krzyż nie przesłania jej, lecz ją naświetla. Rozwój kultury polskiej, czyli kształtowanie tej przestrzeni ludzkich wartości, w której człowiek spełnia się jako człowiek, ale też doświadczenia cierpienia spowodowanych niezliczonymi wojnami, walkami, wstępy i moralne upadki polskiego narodu - to udział w tajemnicy Krzyża, to dźwiganie Krzyża przez tych, którzy ukochali Polskę jak Matkę i Ojca. Krzyż polskiego narodu był i będzie zrozumiany poprzez odniesienie go do jedynego Krzyża, Krzyża Chrystusa, który stanowi fundament polskiego domu. „Tylko pod Krzyżem, tylko pod tym znakiem Polska jest Polską, a Polak Polakiem”. Nie możemy zignorować natchnionych słów polskiego wieszca narodowego

Można by prześledzić dzieje Krzyża w Polsce, w każdym kolejnym wieku następującym po 966 roku. Można by odnosić ów polski Krzyż do jedynego Krzyża - Chrystusowego, by szukać odpowiedzi na najtrudniejsze pytanie, które zadaje bezradny i zrozpaczony, zmiażdżony ogromem cierpienia człowiek i jako jednostka, i jako społeczność: Dlaczego? Dzieje Krzyża na polskiej ziemi, obecność Krzyża w polskiej historii, kulturze i polityce - temat „otwarty” na refleksję, temat wołający o zastanowienie się i wyciągnięcie wniosków. Brak jest w polskiej teologii narodu takiego całościowego spojrzenia na dzieje Krzyża i na Polską Drogę Krzyżową, której stacje mierzone są ponad tysiącletnią historią.

*

Zatrzymajmy się i spójrzmy na Polską Drogę Krzyżową XX wieku, której apogeum wyznacza doświadczenie II wojny światowej. Ucisk i strapienie, dramat i koszmar wojny nosili i noszą w swojej pamięci i w swoich sercach nasi najbliżsi, nasi rodzice, dziadkowie, pradziadkowie. Zналиśmy i znamy świadków II wojny światowej, która pochłonięła wiele milionów ofiar ludzkich. Nie wszyscy, dzięki Bogu, świadkowie wojny odeszli do Boga. Żyją wśród nas, są pośród nas obecni. Ich serca na zawsze były i pozostaną obolałe. W języku greckim świadek znaczy męczennik. Każda osoba, która

doświadczyła wojny, jest męczennikiem. To znamię, piętno męczeństwa na zawsze będzie nosiła. Nie możemy zapomnieć o dramacie naszych ojców i matek, bo przecież ich dramat jest naszym dramatem. Jesteśmy dziedzicami i spadkobiercami ich przeżyć. Brak pamięci o historycznych doświadczeniach swoich najbliższych, swoich krewnych, rodzicach, niepamięć o doświadczeniach dziejowych własnego narodu jest największą klęską człowieka, jego największą przegraną. Niepamięć historyczna to śmierć narodu. Ci, którzy cierpieli, którzy umierali, którzy byli więzieni i deportowani, których deptano, bito, opluwano, które obnażano i gwałcono, których gazowano i spalano w krematoriach, których wywożono do krain wiecznej zmarzliny, których rozstrzeliwano bandyckim starzałem w tył głowy, których ciała zrzucano do rowów niczym śmieci - ci wszyscy świadkowie-męczennicy żyją i będą żyli, dopóki istnieje **O** nich pamięć. Pamięć ma moc cudotwórczego wskrzeszania zmarłych, by mogli świadczyć o tym, że życie ludzkie jest największą wartością, a przemoc i nienawiść nigdy nie będą miały na świecie ostatniego słowa. Ostatnie słowo należy do Boga, który jest przecież Miłością. Pamięć nasza - nas, chrześcijan - o zamordowanych i startych na proch jest wyrazem wiary w ich i nasze zmartwychwstanie.

Wspominamy naszą polską Drogę Krzyżową nie dla samego wspomnienia. Uświadamiamy ból i dramat naszego narodu i konkretnej osoby, naszego brata i siostry w narodzie, nie po to, by przejść po chwili celebracyjnego uniesienia do szarego dziennego porządku. Nie możemy pozwolić, by nasza - nawet ta najbardziej bolesna i dramatyczna - historia, dzieje Polaków i Polek, umarła bądź też żywcem została pogrzebana... naszymi rękami. Pamiętajmy, iż wraz ze śmiercią historycznej pamięci, wraz ze śmiercią przeszłości umiera i ginie przyszłość. Wiedzą o tym doskonale ideologowie, inżynierowie, technicy i pseudointeligenci totalitarnych systemów, machin totalnej nienawiści do tożsamości narodu. Ten, kto wybiera tylko przyszłość, plując na przeszłość, odwracając się od niej, jest dziejowym grabarzem. Systemy totalitarne nienawidzą osób, które mają pamięć, które myślą. Nienawidzą tych, którzy mają świadomość własnej tożsamości, kultury, historii, tradycji, którzy wierzą

w Boga. Totalitaryzmy chcą przede wszystkim dokonać destrukcji antropologicznej, kulturowej. Systemy totalitarnej nienawiści, ten brunatny - hitlerizm i ten czerwony - komunizm oraz te nowe, które próbują się wykluczyć nawet dziś, w epoce wszechwładnie panującej (rzekomo) wolności, chcą złamać, podeptać, zniszczyć krzyż, chcą zdjąć krzyż z sal i pomieszczeń, gdzie ważą się losy narodu. Krzyż jest bowiem znakiem pamięci, znakiem tożsamości, znakiem wartości człowieka, którego żadna miara nie można zamienić w rzecz.

*

Przeżywamy, przywołujemy do naszej wspólnotowej, narodowej pamięci wydarzenia sprzed sześćdziesięciu laty. Stajemy się przez ten fakt „przywoływania” historii świadkami dramatu naszych braci i sióstr w narodzie, którzy złożyli swoje życie na Ołtarzu Ojczyzny. Nie bójmy się, nie wstydzmy się słów miłości do naszego narodu. To nie pompatyczność czy egzaltowanie się przeszłością. Musimy uczcić ich ofiarę, bo to, że przynajmniej większość z nas myśli, mówi i czuje po polsku jest owocem ich niewinnej śmierci.

Na mogiłę Polaków w Katyniu - Charkowie - Miednoje spojrzeć należy w perspektywie wcześniejszych wydarzeń, zarówno w perspektywie agresji Związku Sowieckiego na Polskę w dniu 17 września 1939 roku, ale też, a może przede wszystkim, w perspektywie 15 sierpnia 1920 roku, kiedy Armia Czerwona doznała druzgocącej klęski na przedpolach Warszawy. Wydarzenie 15 sierpnia 1920 r. nazwane zostało przez Polaków, wiernych zawsze Krzyżowi i Ewangeli, „cudem nad Wisłą”. Bitwa Warszawska, jak twierdzą historyografowie, ocaliła Europę, a być może i świat, przed zalewem bezbożnego komunizmu. Kierownictwo Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików), poprzedniczki Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego, postanowiło dokonać zemsty na Piłsudczykach, na Polakach, dla których „Bóg - Honor - Ojczyzna” były najwyższymi wartościami. Wiosną 1949 roku zamiar i pragnienie zemsty na Polakach zostało wypełnione przez funkcjonariuszy jednego z najokrutniejszych w dziejach ludzkości totalitaryzmu, przez budowniczych komunizmu, sławetne terrorystyczne NKWD.

W dniu 23 sierpnia 1939 roku minister spraw zagranicznych hitlerowskiej III Rzeszy, Joachim von Ribbentrop, i minister spraw zagranicznych Związku Sowieckiego, Wiaczesław Mołotow, podpisali w Moskwie traktat o nieagresji. Pakt Ribbentrop-Mołotow to układ o współpracy brunatnego i czerwonego totalitaryzmu. W konsekwencji owego zbrodniczego układu dokonany został czwarty rozbiór Polski. Wytyczone zostały strefy wpływów dwóch totalitarnych „mocarzy”. Niemcy otrzymali gwarancję współuczestnictwa Robotniczo-Chłopskiej Armii Czerwonej w czasie ataku na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej. W dniu 1 września 1939 roku uderzył na Polskę Wehrmacht, 17 września - Armia Czerwona. Deklaracja pomocy militarnej Polsce ze strony rządów Wielkiej Brytanii i Francji okazała się tylko deklaracją bez pokrycia. Polska została osaczona z każdej strony, z żadnej strony nie mając nadziei. Los osamotnionej Armii Polskiej został przesądzony.

Najeźdźcy mieli świadomość wielowiekowych tradycji Polaków, walczących o niepodległość, niezawisły byt podbijanego również wcześniej przez nich narodu. Dołączyli zatem do układu Ribbentrop-Mołotow dodatkowy tajny protokół o wspólnym tępieniu wszelkich polskich działań i poczynań niepodległościowych. Apogeum nienawiści Związku Sowieckiego do Polaków okazał się Katyń. Stalin i jego funkcjonariusze pałali nieokiełznaną żądzą. Już podczas walk we wrześniu i październiku 1939 roku miały miejsce liczne przypadki mordowania przez Sowietów na polach bitew jeńców polskich, wbrew wszelkim międzynarodowym konwencjom i wbrew ściśle określonym prawom wojny. Do obozów NKWD zlokalizowanych w głębi ZSRR trafiło do lipca 1940 roku łącznie 130 242 polskich jeńców. Już 19 września 1939 roku, czyli dwa dni po sowieckiej agresji na Polskę, komisarz bezpieczeństwa państwowego, Ławrentij Pawłowicz Beria, nakazał utworzenie obozów dla jeńców polskich, w tym w Starobielsku, Kozielsku i Ostaszkowie.

„Wśród zawodowych wojskowych osadzonych w Kozielsku i Starobielsku był admirał, 12 generałów i wielu absolwentów Wyższej Szkoły Wojennej. Około 8400 oficerów służby stałej i rezerwy stanowiło kadrę dowódczą, zdolną obsadzić co najmniej 16 przedwojennych dywizji. Wśród oficerów rezerwy znajdowało się nie-

mało światowej klasy przedstawicieli środowisk naukowych, co najmniej 770 nauczycieli akademickich, gimnazjalnych i szkół powszechnych, nie mniej niż 920 lekarzy medycyny i weterynarii oraz farmaceutów, ponad 450 prawników i 650 inżynierów, a ponadto 45 duchownych różnych wyznań, posłowie do Sejmu i Senatu Rzeczypospolitej, urzędnicy ministerialni, przedstawiciele administracji państwowej i samorządowej, dyplomaci, przemysłowcy i bankowcy, ziemianie, pisarze, artyści i muzycy, działacze polityczni i społeczni, inspektorzy harcerscy, nie brak było również świetnych sportowców, a wśród ostatnich, znanych olimpijczyków. Zamknięto za drutami kwiat inteligencji polskiej".

Aresztowani oczekiwali na śmierć. W dniu 5 marca 1940 r. Biuro Polityczne KC Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików) zapoznało się z wnioskiem komisarza spraw wewnętrznych Lawrentija Berii, wnoszącego karę śmierci dla blisko 15 000 jeńców więzionych w obozach NKWD, którzy byli „wrogimi elementami kontrewolucyjnymi" oraz „klasowo obcymi". W okresie od 3 kwietnia do 19 maja 1940 r. z rozkazu Stalina wymordowano 14 552 jeńców (4421 z obozu kozielskiego, 6311 z obozu ostaszkowskiego i 3820 z obozu starobielskiego) w lesie katyńskim, Kalininie (dziś: Twer) i Charkowie. Rzeź ominęła jedynie 395 jeńców.

Wielokrotne ponawiane, już od 1940 roku, zapytania o losy zaginionych, noty dyplomatyczne, a na koniec monity ambasady i polskich władz wojskowych, coraz bardziej zaniepokojonych tajemniczym zniknięciem czterestu i pół tysiąca jeńców z trzech wielkich obozów, pozostawały bez echa, wyjąwszy wykrętne, cyniczne odpowiedzi sowieckich dygnitarzy państwowych. Straszna prawda ujawniła się przed światem dopiero wiosną 1943 roku. Poznano sprawców makabrycznej zbrodni - NKWD. Jesienią 1943 r. tereny podsmoleńskie zostały opanowane przez Armię Czerwoną, która wyparła Niemców. W styczniu następnego roku sowiecka Specjalna Komisja do zbadania sprawy katyńskiej wydała sławetne oświadczenie, w którym winę usiłowała przerzucić na Niemców¹.

¹ Powyższy fragment opracowania, w którym podane zostały dane historyczne, stanowi prawie dosłowny cytat z opracowania: J. Tucholski, *Takiej mogły jeszcze*

*

Po zakończeniu drugiej wojny światowej zarówno w komunistycznej Polsce, ale też i na Zachodzie Europy zapanowała zмова milczenia wokół sprawy Katynia. Kłamstwo historyczne utrzymywało się przez pięćdziesiąt lat. Po upadku komunizmu prawda zaczęła wychodzić na jaw. Dziś wprost mówi się o stalinowskim „ostatecznym rozwiązaniu” tego, co polskie. I chociaż stare kłamstwa trudno znikają, dziś pamięć i prawda zaczyna triumfować nad kłamstwem. Krzyż Katyński zaczyna rodzić owoce. Słowo „Katyń”, które jak „Auschwitz” stało się synonimem masowego ludobójstwa dokonanego w XX wieku, jest wielkim wołaniem o zdemaskowanie do końca totalitarnego ustroju państwowego, bezkarnego w swych zbrodniczych poczynaniach. Dziś Krzyż Katyński - Polska Głgota Wschodu jest wielkim wołaniem o zadośćuczynienie śmierci niewinnych. Krzyż Katyński niech przybliży chwile pojednania narodu polskiego z narodem rosyjskim. Stać się to może jedynie wówczas, kiedy oba narody staną w prawdzie i z nadzieją wobec swoich dziejów.

Krzyż Katyński - jakie owoce zrodzić może i rodzi Krzyż ludzi uśmierconych tylko dlatego, że byli Polakami? Holokaust kwiatu inteligencji polskiej sprzed sześćdziesięciu laty - jakie zrodzi owoce dla dzisiejszych synów i córek, dzieci polskiego narodu? Krzyż jest przecież nie martwym, wyschlłym drewnem, lecz drzewem kwitnącym i rodzącym owoce. Z Holokaustu Żydów powstało, zrodziło się, po blisko 2000 lat nieobecności na mapach świata, państwo Izrael. Z Holokaustu Polaków rodzić się zaczyna nowa świadomość polskiego narodu. Tak jak krew męczenników za wiarę jest posiewem chrześcijan, tak krew męczenników za Ojczyznę jest posiewem Polaków świadomych tożsamości, własnej wartości. Stacja Polskiej Drogi Krzyżowej, ostatnia Stacja - Głgota Wschodu niech będzie znakiem nadziei w zmartwychwstanie prawdziwej miłości synów i córek Polski do Polski, zawsze wiernej Krzyżowi i Ewangelii!

nie było... Katyń - Charków - Miednoje. (Informator dla pielgrzymów z Polski), w: Informator historyczny dla pielgrzymów. Katyń - Charków - Miednoje, Warszawa 1999, s. 19-33.

Sylwetki wybitnych filozofów

Josef Pieper (1904-1997)

Josef Pieper, jeden z najwybitniejszych, współczesnych myślicieli nurtu klasycznego w Niemczech, urodził się 4 maja 1904 roku we wsi Elte (ok. 30 km od Münster) jako syn nauczyciela wiejskiego, a potem dyrektora tamtejszej szkoły. Gdy miał 6 lat, rodzina wywędrowała do Münster. W 1914 wstąpił do sławnego gimnazjum oo. paulinów. W latach dwudziestych przyłączył się do ruchu „Wędrownie ptaki”. W okresie 1923-1928 studiował filozofię, socjologię i prawo w Münster i Berlinie. W 1928 obronił pracę doktorską *Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin (Ontyczne podstawy moralności Tomasza z Akwinu)*. Od 1928 do 1932 był asystentem u socjologa prof. Pflenge. Zrezygnował z tej funkcji na wieść o tym, że jego dwie publikacje poświęcone społecznej encyklice *Quadragesimo anno* zostały zarekwirowane. Oddziaływał teraz jako wolny pisarz i dziennikarz, pragnąc wzmocnić duchowy opór względem reżimu Trzeciej Rzeszy. Temu celowi służyły takie traktaty jak: *Vom Sinn der Tapferkeit (O sensie odwagi)*, *Über das christliche Menschenbild (O chrześcijańskim obrazie człowieka)*, *Über die Hoffnung (O nadziei)*. Jednocześnie współpracował z kościelnym instytutem w Dortmundzie. W 1934 utworzył „Kółko Pracy”, które wraz z jego pismami stanie się duchowym arsenałem w sporze ze światopoglądem narodowego socjalizmu. Podczas drugiej wojny światowej pełnił funkcję psychologa Wehrmachtu i sporządził ok. trzech tysięcy orzeczeń sądowych o młodych żołnierzach¹. W 1946 habilitował się u G. Krugera na filozoficznym fakultecie Uniwersytetu w Münster (rozprawa *Wahr-*

¹ A. Menne, *Über den Sinn der Tugenden*, „Die Welt”, 04.05.1979, s. 4.

heit der Dinge - Prawda rzeczy). Również w 1946 został powołany na urząd profesora nowo utworzonej Akademii Pedagogicznej w Essen, który wykonywał do 1969. W 1946 na uniwersytecie w Münster specjalnie dla niego została utworzona katedra antropologii filozoficznej, którą kierował do przejścia na emeryturę (1970). Wykłady prowadził do 92 roku życia i zawsze przy licznym audytorium (brakowało krzeseł w sali wykładowej). Nie przyjął propozycji kierownika katedry na kilku uniwersytetach: we Frankfurcie, Mainz i Monachium. Często zapraszany na zagraniczne uniwersytety, przeprowadził tam wiele wykładów. Był gościnnym profesorem na uniwersytetach: wolnym w Berlinie (1949), w Notre Dame (1950), w Kalifornii (1957, 1962), w Toronto (1967), w Indiach (1962) i Japonii (1964). Specjalne upodobanie przejawiał w kształceniu nauczycieli, które realizował jako profesor Akademii Pedagogicznej w Essen.

W życiu Piepera nie było wyraźnych załamań ani wielkich nawróceń. Najbardziej inspirujący okazał się dzień 28 sierpnia 1924 roku. Dwudziestoletni Pieper uczestniczył wówczas w wieczorze muzycznym na zamku Rothenfels, zorganizowanym z okazji 175. urodzin Goethego. Zainspirowało go wtedy do studiów myśli klasycznej i św. Tomasza przemówienie Romano Guardiniego dotyczące ducha klasycznego w twórczości Tomasza i Goethego. Dla Piepera najbardziej urzekającą cechą tych myślicieli był respekt dla rzeczywistości i obiektywizm. Postanowił iść ich śladem, czemu dawał wyraz w całej swej działalności filozoficznej i pisarskiej, począwszy od rozprawy doktorskiej. Podkreślił w niej - w przeciwieństwie do Kanta - że wszelka powinność ma swe podstawy w bycie, a dobro w rzeczywistości².

Nauczycielami Piepera nie byli aktualnie żyjący, lecz wspomniani powyżej św. Tomasz, Goethe oraz Platon, którzy pochodzili z trzech odrębnych epok: antyku, średniowiecza, nowożytności.

Najpierw zasadniczym źródłem twórczości Piepera była myśl św. Tomasza i jej poświęcił kilka swych dzieł, m.in. *Einführung zu Thomas von Aquin (Wprowadzenie do nauki Tomasza)*, *Über Thomas von*

² J. Strickstock, *J. Pieper Träger der Paulus-Plakette der Stadt Münster*, Münster 05.11.1979, s. 2-3

Aquin (O Tomaszu z Akwinu), Philosophia negativa (Filozofia negatywna).

Od 1947 przedmiot jego analiz przesuwiał się coraz bardziej w kierunku Platona. Pieper interpretował i aktualizował jego poglądy zawarte w *Dialogach (Gorgiasz, Uczta, Fajdros, Kriton)* w formie sztuk teatralnych i audycji radiowych. Opublikował je w *Kümmert euch nicht um Sokrates (Nie troszczcie się o Sokratesa)*. Interpretacje *Fajdrosa* i kilku innych dzieł Platona przedstawił w *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn (Zachwyt i boskie szaleństwo)* oraz *Über die platonischen Mythen (O mitach platońskich)*. W tej ostatniej książce przedstawił też obrazowo metody filozofii platońskiej. Przybliżając współczesnemu człowiekowi poglądy Platona, podkreślał przede wszystkim, że są obecnie przydatne i prawdziwe - i takimi pozostaną zawsze.

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych Pieper zajmował się zjawiskami posoborowymi Kościoła katolickiego, czego dokumentacją jest praca *Über die Schwierigkeiten der Glaubens heute (O trudnościach wiary dzisiaj)*.

Nie sposób w tym miejscu dokładnie przedstawić dorobek filozoficzno-pisarski niemieckiego myśliciela. Był on filozofem typu klasycznego. Jego dzieła dotyczą zagadnień z zakresu wielu gałęzi filozofii: metafizyki, teorii poznania, filozofii kultury, filozofii społecznej, filozofii religii, etyki, a zwłaszcza antropologii filozoficznej. Dodajmy tylko, że podejmował w swojej twórczości wszystkie najbardziej palące problemy współczesnej rzeczywistości i życia chrześcijańskiego: problemy natury społecznej, egzystencjalnej, kulturowej. Jeśli mierzylibyśmy sukces naukowej pracy liczbą książek i przekładów na inne języki, to okazałoby się, że Pieper jest pod tym względem najbardziej skutecznym i wpływowym twórcą XX wieku³. W sumie napisał pięćdziesiąt książek i ok. czterystu artykułów, do czego, oprócz jego żywej wiary i daru słowa, przyczyniła się rzadko spotykana zdolność i umiejętność koncentracji oraz dyscyplina pracy⁴. Większość z nich została przetłumaczona na piętnaście języków

³ A. Menne, *Über den Sinn der Tugenden*, s. 5.

⁴ H. Wild, *J. Pieper. Schriftenverzeichnis 1929-1989*, München 1989, s. 7-8.

świata. W krajach anglosaskich i romańskich twórczość Piepera uzyskała większe uznanie aniżeli w Niemczech. Potwierdzeniem wysokiego uznania dla dzieła myśliciela, tak w kraju jak i poza jego granicami, były liczne wyróżnienia, referencje, propozycje. W 1974 roku Pieper otrzymał Krzyż Komtura z Gwiazdą Papieża Grzegorza, w 1981 - nagrodę R. Guardiniego, w 1982 - Międzynarodową Nagrodę Balzany (jako pierwszy Niemiec), która jest porównywalna z Nagrodą Nobla, Międzynarodową Nagrodę Ingersoll za naukową prozę w Chicago (jako pierwszy z Niemców), w 1989 - Wielkie Wyróżnienie w Austrii, nagrodę państwową Północnej Westfalii, Plakietę Pawła miasta Münster, Nagrodę Doksa Filozoficznej Akademii w Meksyku. Był członkiem Niemieckiej Akademii Języka i Poezji, Wydziału Filozofii w Louvain, Papieskiej Akademii Tomasz z Akwinu, Westfalskiej Akademii Nauk. Otrzymał doktoraty *honoris causa* na uniwersytetach: w Monachium (1964), Münster (1974), Eichstätt (1985) i Waszyngtonie (1990).

Pieper był także wybitnym pisarzem. Posługiwał się językiem z intelektualną rzetelnością. Czytelnik ma wrażenie, że bierze udział w rozmowie, którą toczy z Platonem, Tomaszem i innymi myślicielami. Jego pełne treści pisma wyróżnia jasność języka, która odpowiada rzeczowości myślenia. Zdaniem C. S. Lewisa - to mistrz obrazowej prostoty. A prostota ta jawi się jako owoc bezstronnego zwrócenia się do rzeczywistości⁵.

Pieper oddziaływał też jako wybitny pedagog. Jego przesłanie z okresu przed II wojną światową pomagało wyzwalać się z dezorientacji, ukazywało struktury porządku i ładu, dawało siłę, budziło nadzieję przezwyciężenia chaosu duchowego spowodowanego przez ideologię narodowego socjalizmu. W „godzinie zero”, czyli w chwili załamania się ideologii „Tysiącletniego panowania Trzeciej Rzeszy”, jego refleksja etyczna zadziałała na młode pokolenie oczyszczająco⁶. Również dla naszej generacji poglądy Piepera mogą okazać się ważną propozycją. Jak się bowiem podkreśla w ojczyźnie

⁵ G. Kranz, *Lexikon der Katholischen Weltliteratur*, Freiburg-Basel-Wien 1978, s. 812-813.

⁶ P. Oswald, *Begegnungen mit Josef Pieper*, Münster, Montessori Werkbrief, Heft 1/1984, s. 3-5.

myśliciela z Münster, generacja ta wydaje się wykazywać obecnie szczególną otwartość na przesłanie zawarte w myśli filozoficznej Piepera, zaczyna bowiem poznawać, że w nieograniczonej wierze osiągnięcia wszystkiego w wymiarze osobistym, politycznym, naukowym tkwi korzeń jej najgłębszych lęków i najbardziej dręczących problemów⁷.

Dodajmy na koniec, że Pieper był ojcem trojga dzieci (córka i dwóch synów). Zmarł 4 listopada 1997 roku w swoim domu.

Z biografii tej jednoznacznie więc wynika, iż Pieper dawał świadectwo własnej twórczości całym swoim życiem. Dlatego H. Urs von Balthasar mógł powiedzieć, iż Pieper jako myśliciel i człowiek jest całkowicie obecny w każdej swej książce⁸.

Ks. Józef Kozuchowski

⁷ A. Auer, *Lebensbedingung Musse*, „Die Presse Wien” 1989, 16/17, s. 4.

⁸ N. Ciasen, *Schlichtheit der Sprache*, „Eichstätter Kurier” z 15.11.1985, s. 11.