

Przegląd Polsko-Polonijny
11/2020

Półrocznik

*P*olonia
JOURNAL

Semiannual

Bielsko-Biała, 2020

Rada Wydawnicza:

Jerzy Dec – redaktor naczelny

Elżbieta Jaszczurowska – konsultant języka angielskiego

Michał Śleziak – asystent wydawniczy

Marzena Naglik – sekretarz, asystent wydawcy

Tomasz Sekunda – layout i skład (www.wydawnictwoscriptum.pl)

Wojciech Kaute – redaktor naukowy

Rada Naukowa:

Stanisław Ciupka (Bielsko-Biała, Polska) – przewodniczący Rady Naukowej,

Anny Atanassova (Błogojewrad, Bułgaria), Ewa Borkowska (Gliwice, Polska), Andrzej Chodubski (Gdańsk, Polska), Elżbieta Chrzanowska-Kluczewska (Kraków, Polska), Jolanta Chwastyk-Kowalczyk (Kielce, Polska), Anzor Devadze (Batumi, Gruzja), John Anthony Dee (Melbourne, Australia),

Francesco Echeriva (Granada, Hiszpania), Janina Falkowska (Bielsko-Biała, Polska), Keiki Fujita (Tokio, Japonia), Suren Gevorgyan (Erywań, Armenia), Badri Gechbaia (Batumi, Gruzja),

Roger Gilabert-Guerrero (Barcelona, Hiszpania), Lubomir Hampl (Katowice, Polska),

Marek Jabłoński (Chorzów, Polska), Czesław Karkowski (Nowy Jork, USA), Tomasz Kubiczek (Watykan), Vyara Kyurova (Błogojewrad, Bułgaria), Elżbieta Mańczak-Wohlfeld (Kraków, Polska),

Wacław Osadnik (Edmonton, Kanada), Yuriy Pachkovskyy (Lwów, Ukraina), Danuta Piątkowska (Nowy Jork, USA), Wiesława Piątkowska-Stepaniak (Opole, Polska), Marek Rembierz (Cieszyn,

Polska), Olena Sadchenko (Odessa, Ukraina), Sabina Sanetra-Półgrabi (Kraków, Polska),

Eva Sikorova (Karwina, Czechy), Gabriele Simoncini (Rzym, Włochy), Ewa Stachura (Bielsko-Biała,

Polska), Monika Štrbova (Nitra, Słowacja), Marek S. Szczepański (Katowice/Opole, Polska),

Marek Szczerbiński (Gorzów Wielkopolski, Polska), Wojciech Werpachowski (Warszawa, Polska)

Redakcja tomu: Wojciech Kaute

Projekt okładki: Katarzyna Kośmider

Koncepcja okładki: Jerzy Dec

Ilustracja na okładce: „Poland Country Flag Turning Page” autorstwa gubh83/fotolia

Czasopismo recenzowane

Wydawca:

Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna

ul. gen. Wł. Sikorskiego 4,

43-300 Bielsko-Biała,

tel. 33 81 65 170

e-mail: wseh@wseh.pl

ISSN: 2083-3121

© Copyright by Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała 2020

SPIS TREŚCI

Od redakcji	5
dr Małgorzata Zarębska „Polska jest matką szczególną”. Ojczyzna, naród, patriotyzm w nauczaniu Jana Pawła II „Poland is a special mother” Homeland, nation, patriotism in the teachings of John Paul II	9
dr hab. Adam Zamojski, prof. UJK Europa jako byt kulturowy Europe As A cultural being	29
Mirosław Laszczak Globalizacja – czyli stare i nowe średniowiecze. Podobne symptomy końca i wykuwanie się nowego ładu Globalization – the old and New Middle Ages. Similar symptoms of the epoch’s end and forging a new order	41
Ryszard Stefański Solidarność jako jedna z naczelných zasad europejskiego systemu aksjologicznego Solidarity As one of the principles of the European axiological system	67
Violetta Gul-Rechlewicz Wykluczenie i marginalizacja jako zaporą dla integracji imigrantów w europejskich społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo i etnicznie Exclusion and marginalization as a barrier to the integration of immigrants in European culturally and ethnically diverse societies	85

Wojciech Rechlewicz „Immigration Policy” according to Plato „Polityka migracyjna” według Platona	109
Wojciech Kaute Europa, kultura, Polska w świecie „śmierci Boga” Europe, culture, poland in the World of “god’s dead”	123
Stanisław Ciupka Spojrzenie na problematykę Boga i religii u transhumanistów A look at the problematic of God and religion in transhumanists	151
Piotr Skudrzyk Katolicka Polska w laickiej Europie Catholic Poland in secular Europe	171
Dr inż. Ewa Kowalska-Napora Ewaluacja modeli wzrostu gospodarek światowych – reset ekonomii Evaluation of growth models of global economies – economics reset	189

OD REDAKCJI

Oddajemy w ręce Państwa kolejny tom *Polonia Journal*. Prezentowany półrocznik – mający już swoją wypracowaną przez lata tradycję – od swego powstania, miał na celu przedstawianie losów Polaków w burzliwych dziejach Europy. Problematyka ta może być ujęta z rozmaitej perspektywy i w różnych – mniej lub bardziej szeroko zarysowanych – ramach chronologicznych i geograficznych. Każda z nich ma swoje ograniczenia. W niniejszym numerze redakcja proponuje ujęcie możliwie szerokie. Jest to perspektywa, w której – przyjmując, zgodnie z tytułem prezentowanego czasopisma, jako punkt odniesienia Polskę, Polaków, czyli *polskość* po prostu – poddaje się analizie szerokie spektrum kultury i cywilizacji. A to oznacza, iż w prezentowanych rozważaniach istotne miejsce musi zająć Europa. To Europa bowiem jest kolebką współczesnej cywilizacji, przy wszystkich odmiennościach i wielości krajów, jakie się na nią składają, na jej dokonania; sukcesy i porażki. Dzieje Polski, to dzieje Europy.

Dzieje „Starego Kontynentu” obejmują to wszystko, co stanowi dwu i półtysiącletni dorobek jego „ducha”. A to są różne aspekty ludzkiego życia, tego, co Arystoteles określał mianem „dobrego życia”. Są to takie czy inne koncepcje filozoficzne, określone wizje funkcjonowania państwa, prawa, władzy, a także – co dziś wydaje się niezwykle ważne i dla przyszłości cywilizacji kluczowe – takie czy inne pojmowanie sprawiedliwości, równości, szacunku dla życia każdej jednostki, jej praw. Istotne znaczenie odgrywa tu również sfera organizacji wytwarzania i zasad podziału dóbr materialnych, czyli, mówiąc krótko, ekonomia.

Jak widać, jest to problematyka niezwykle merytorycznie zróżnicowana. I taki stan rzeczy przyjęto w przedstawianym tu numerze *Polonii*.

Jak jednak wolno sądzić, wszelka refleksja nad kulturą takiej czy innej zbiorowości, ostatecznie odnosi się do sfery, która stanowi punkt wyjścia całokształtu życia ludzkiego, tak w wymiarze jednostkowym, jak i zbiorowym. Jest to sfera *wartości*. Jest to określone pojmowanie *Dobra, Sprawiedliwości, Prawdy, Piękna*. I tak było zawsze i jest... A to oznacza, iż w kontekście podjętej problematyki na szczególną uwagę zasługuje nauczanie Jana Pawła II. I artykuł na temat tej nauki otwiera przedstawiana Czytelnikowi publikacja. Prezentowana tu myśl Papieża odnosi się – zgodnie z założonym programem półrocznika – do Polski. Jednocześnie wszak, ujęta jest ona – i taki był zamysł przywołanych w artykule encyklik i wystąpień Jana Pawła II – w szerokim planie problemów kultury i cywilizacji europejskiej, jej dylematów. W nauczaniu Papieża problematyka polska jest ściśle związana z fundamentalnym problemem współczesnej cywilizacji. Jest to niebezpieczeństwo moralnego nihilizmu... W nauczaniu Jana Pawła II Polska ma tu – do odegrania – istotną rolę.

Europa nie stanowi – bez reszty – pojęcia geograficznego. Jest to – i tak to zostało ujęte w tytule jednego z prezentowanych tu tekstów – „byt kulturowy”. Ten „byt” przyjmował różne postacie w różnych epokach, z których na szczególną uwagę zasługuje tradycja grecko-rzymska, chrześcijaństwo, przełom nowożytny, (który znalazł najbardziej dojrzały wyraz w myśli Oświecenia), a także czasy współczesne, określane mianem epoki *post*. Najbardziej dobitnym wyrazem tej ostatniej jest zjawisko globalizacji. Ta zaś niesie ze sobą ryzyko uniformizacji wszystkiego, na czele z kulturą. Niesie ona również ze sobą pewne szanse, które, gdyby się całej sytuacji dobrze przyjrzeć, nie stanowią bynajmniej czegoś całkowicie nowego, czegoś, czego nigdy nie było. I o tym traktuje artykuł poświęcony globalizacji, jej dwuznaczności. „Duch” nowożytności – przeciwstawiając się wielowiekowej tradycji starożytności i średniowie-

cza - ukształtował się na gruncie wzrostu znaczenia ludzkiej przedsiębiorczości. I tak oto – w sytuacji, kiedy decydującą rolę zaczął ogrywać rynek, świat wymiany – powstał problem odpowiedzi na pytanie o miejsce w tym świecie konkretnej jednostki. I to jest pytanie o system aksjologiczny tej nowej rzeczywistości, o ludzką *solidarność*. I to jest przedmiotem kolejnego artykułu. Z pojęciem *solidarności* wiąże się wszak ściśle jeszcze inna kwestia dzisiejszej, integrującej się Europy, a także współczesnego, globalizującego się świata. Jest to zagadnienie imigracji. Są to problemy, których nie można nie zauważać, a które prędzej czy później upomną się o rozwiązanie. Jest to dylemat, jak się to ujmuje w literaturze przedmiotu, *wykluczenia* i *marginalizacji*. Jak skomplikowane jest to zjawisko i jak różnie można go rozumieć i interpretować, o tym traktuje kolejna rozprawa. Jak się jednak okazuje, problem imigrantów jest „stary, jak świat”. Zjawisko to zauważono i poddano interpretacji już w myśli starożytnej, u Platona. I to stanowisko – jak wolno sądzić, stosunkowo mało znane – zostało przedstawione w pomieszczonym w tym zbiorze artykule w języku angielskim.

Jak się rzekło, punktem odniesienia prezentowanego tu tomu, zgodnie z tytułem serii, jest Polska. I tak dochodzimy do problemu, który od kilkuset lat należy do czołowych zagadnień myśli polskiej, poczynając od filozofii, na rozmowach towarzyskich kończąc. Jest to kwestia odpowiedzi na pytanie o relację: kartezyjański „duch” Oświecenia, a archetyp kultury polskiej, świat jej *wartości*. Jest to problematyka niezwykle dwuznaczna. W dorobku myśli polskiej była tu i apologia sarmatyzmu i jego radykalna krytyka. Powstała także próba wyjścia Polski z tego „chocholego tańca”, którą – w świecie nowożytnej i *post*-nowożytnej nicości – reprezentuje myśl W. Gombrowicza. I temu zagadnieniu poświęcona jest kolejna rozprawa. W obszarze tych zagadnień sytuują się jeszcze dwa artykuły. Jeden z nich jest poświęcony koncepcjom transhumanizmu, jakie pojawiają się w świecie – przywołajmy określenie F. Nietzschego – „śmierci Boga”. Drugi zaś zestawia katolickiego „ducha” kultury pol-

skiej – wedle sformułowania utrwalonego w tradycji – z możliwością innego spojrzenia na całokształt problematyki religijności, jak i laicyzmu. Kultura kulturą... Jak jednak o tym była mowa, ważna jest ekonomia; *primum vivere*... Ekonomia ma zaś wymiar daleko wybiegający poza problemy konkretnego kraju; ma ona zasięg międzynarodowy, światowy. Jak trudny jest to problem, o tym traktuje artykuł poświęcony modelom wzrostu gospodarek światowych.

Problematyka, będąca przedmiotem niniejszego tomu, jest różnorodna, co – o czym już była mowa – jest efektem przyjętego przez redakcję punktu widzenia. Polska jest tu ujęta na szerokim tle Europy. A to tu oznacza, iż nie ma Polski bez Europy i cywilizowanego świata, jak i nie ma Europy bez Polski... Redakcja ma nadzieję, iż całokształt wiedzy i przemyśleń, przedstawiony w prezentowanym zbiorze artykułów, wzbudzi zainteresowanie Czytelnika, dając punkt wyjścia do dalszej refleksji i dyskusji.

Redakcja pragnie podziękować Panu Kanclerzowi Wyższej Szkoły Ekonomiczno-Humanistycznej Jerzemu Decowi, Panu Rektorowi WSEH Michałowi Śleziakowi, których inicjatywa i wsparcie – podtrzymując dobrą tradycję wydawnictwa – przyczyniły się do powstania kolejnego numeru *Polonii*, a także autorom i recenzentom oraz wszystkim osobom redagującym niniejszy tom.

Małgorzata Zarebska

Małopolska Uczelnia Państwowa im. rtm. W. Pileckiego w Oświęcimiu
ORCID 0000-0002-1016-6579

**„POLSKA JEST MATKĄ SZCZEGÓLNĄ”.
OJCZYZNA, NARÓD, PATRIOTYZM
W NAUCZANIU JANA PAWŁA II**

**„POLAND IS A SPECIAL MOTHER”
HOMELAND, NATION, PATRIOTISM
IN THE TEACHINGS OF JOHN PAUL II**

ABSTRAKT

Jan Paweł II w swojej nauce o Polsce i patriotyzmie określa Polskę jako „matkę szczególną”. Jest tak dlatego, iż Papież wpisuje polski patriotyzm w szeroką panoramę myślenia o człowieku, jego godności i wolności. Punktem wyjścia tego ujęcia są encykliki papieskie. Tu na specjalną uwagę zasługuje encyklika Jana Pawła II *Veritatis splendor* (*Światło prawdy*) z 1993 roku. Jej podstawowa teza jest następująca: Człowiek w organizacji swojego życia zbiorowego powinien budować na trwałych, obiektywnych wartościach; na „prawdzie”. Europa nowożytna to etyka indywidualistyczna; subiektywizm i relatywizm. Charakteryzuje ją „kryzys sensu”. Kultura polska wyraża się w przekonaniu o istnieniu trwałych wartości, w oparciu o które trzeba tworzyć ludzką wspólnotę. Europa potrzebuje Polski. W ujęciu Jana Pawła II polski patriotyzm to „miłość” do tego, co stanowi istotę jej kultury, jej przesłania. A to oznacza, iż jest ona dla każdego z nas „matką szczególną”. To przesłanie jednak ma walor uniwersalny.

Słowa kluczowe: Polska, naród, prawda, patriotyzm

ABSTRACT

John Paul II in his teaching about Poland and patriotism defines Poland as a “special mother”. It is due to the fact that the Pope places Polish patriotism within the broad perspective of pondering upon human being, his/her dignity and the freedom. Pope’s encyclicals are the starting point of this conceptualization. Here the encyclical *Veritatis splendor (the Splendor of Truth)* by John Paul II released in 1993 deserves the special attention. Its basic thesis is : a man should base his collective life upon permanent, objective values; upon “the truth”. Modern Europe is the ethical individualism; subjectivism and relativism. It is characterized by the “crisis of the sense”. The Polish culture is expressed by the assumption of the existence of permanent values, which should be the foundation of human community. Europe needs Poland. According to John Paul II Polish patriotism is the “love” towards something that constitutes the essence of its culture, its message. And this means that it is for each of us a “special mother”. However, this message has a universal value.

Key words: Poland, nation, truth, patriotism.

„Przybywam do Ojczyzny. Pierwszym słowem, wypowiedzianym w milczeniu i na klęczkach, był pocałunek tej ziemi: ojczystej ziemi. [...] Czynię tak na początku każdej wizyty duszpasterskiej, przez cześć dla samego Stwórcy, oraz dla synów i córek ziemi, do której przybywam. Pocałunek złożony na ziemi polskiej ma jednak dla mnie sens szczególny. Jest to jakby pocałunek złożony na rękach matki – albowiem Ojczyzna jest naszą matką ziemską. Polska jest matką szczególną. Niełatwe są jej dzieje, zwłaszcza na przestrzeni ostatnich stuleci. Jest matką, która wiele przecierpiała i wciąż na nowo cierpi. Dlatego też ma prawo do miłości szczególnej” [Jan Paweł II, 1985, s. 3] – to słowa Jana Pawła II wypowiedziane w Warszawie na Okęciu, na początku pielgrzymki do Polski 16 czerwca 1983 roku. Jak wolno sądzić, w tych kilku słowach,

które można potraktować jako motto do niniejszych rozważań, zawiera się istota nauki Papieża o Ojczyźnie; o Polsce i patriotyzmie.

W nauce Jana Pawła II – a ta obejmuje szerokie spectrum zagadnień, odnosi się właściwie do wszystkich sfer ludzkiego życia, tak w aspekcie jednostkowym, jak i społecznym – istotne miejsce zajmuje refleksja nad narodem. Każdy naród, będący wspólnotą losów jednostek, grup ludzkich, ma swoje niepowtarzalne cechy, swoje specyficzne pojmowanie życia, własną historię, sposób widzenia przyszłości. W tym sensie każda zbiorowość narodowa, będąca w istocie zbiorowością etyczną (choć nie zawsze tak było i jest) kocha siebie, szanuje siebie, ceni siebie. I to wszystko jest miarą tego, co określa się mianem patriotyzmu. Jan Paweł II wszak w swoim nauczaniu o narodzie, siłą rzeczy, ze szczególną mocą odwołuje się do wspólnoty, która go zrodziła, do Polski; do jej dziejów, jej tradycji, a także – a może przede wszystkim – przy okazji pielgrzymek do kraju – do jej każdorazowej teraźniejszości; a także do dylematów, jakie wiążą się z wytyczaniem programów na przyszłość. To jednak, co jest szczególnie warte podkreślenia, to fakt, iż nauka papieża o patriotyzmie ma znacznie szerszy wydźwięk, niż na pierwszy rzut oka można by sądzić. Ta nauka, jej treść, nie jest bynajmniej prostym efektem tego, iż Papież ukazuje wielkość, mądrość i piękno swojego kraju. Jego refleksja o Polsce jest wpisana w kontekst, który zdecydowanie przełamuje geograficzne i historyczne ograniczenia; wyrasta ponad problemy kraju między Odrą a Bugiem. I tu tkwi, jak się wydaje, główne przesłanie nauki Jana Pawła II o Polsce, o polskim patriotyzmie...

Polska, Ojczyzna „jest naszą matką ziemską”. Oznacza to tyle, iż każdy z nas funkcjonuje w realnym świecie, tu, „na ziemi”. A to oznacza życie pośród innych. Nie jest to jednak życie anonimowe, w masie. W punkcie wyjścia refleksji Papieża nad życiem zbiorowym jest konkretna jednostka ludzka; ta zaś w każdym przypadku jest osobą. A człowiek, tak pojmowany, nie tylko „jest”, lecz „się staje”. Wyrazem zaś jego „istoty”, tego, co stanowi o jego tożsamości, jest kultura narodu, do którego

on należy. Karol Wojtyła – jeszcze jako kardynał – określał to w swoich pracach mianem „teorii uczestnictwa” [Czuba, 1990, s. 65]. „Ojczyzną człowieka – uczy Papież – jest nie tylko przestrzeń, w której przyszedł na świat i gdzie żyje, ale także ta, w której może odczytywać utrwalone w całej tradycji, w dokumentach, wartości, jakie nadają sens jego życiu. To też stanowi źródło natchnienia i motyw zaangażowania się w poszukiwanie wartości, w rozwój wartości o zasięgu powszechnym” [Jan Paweł II, 1988, s. 59]. I odnosi się to także do kultury polskiej. „Kultura polska jest dobrem, na którym opiera się życie duchowe Polaków - uczy Papież. Ona wyodrębnia nas jako naród. Ona stanowi o nas przez cały ciąg dziejów. Stanowi bardziej niż siła materialna. Bardziej nawet niż granice polityczne” [ibidem, s. 141]. „Dzieje narodu – podkreśla Papież – zasługują na właściwą ocenę wedle tego, co wniósł on w rozwój człowieka i człowieczeństwa, w jego świadomość, serce, sumienie. To jest najgłębszy nurt kultury. To jej najmocniejszy zrąb. To jej rdzeń i siła. Otóż tego, co Naród polski wniósł w rozwój człowieka i człowieczeństwa, co w ten rozwój również dzisiaj wnosi, nie sposób zrozumieć i ocenić bez Chrystusa. [...] Jeśli jest rzeczą słuszną, aby dzieje narodu rozumieć poprzez każdego człowieka w tym narodzie – to równocześnie nie sposób zrozumieć człowieka jak w tej wspólnotce, którą jest jego naród. [...] Otóż nie sposób zrozumieć dziejów Narodu polskiego – tej wielkiej tysiącletniej wspólnoty, która tak głęboko stanowi o mnie, o każdym z nas – bez Chrystusa. Jeślibyśmy odrzucili ten klucz dla zrozumienia naszego Narodu, narazilibyśmy się na zasadnicze nieporozumienie. Nie rozumielibyśmy samych siebie” [Jan Paweł II, 1985, s. 12]. W literaturze przedmiotu takie ujęcie Papieża określa się mianem „teologii ojczyzny” [Sienkiewicz 2003, s 87 i passim]; czy też „teologii narodu” [Polska teologia narodu, 1986]. Ta „teologia” – i to jest w nauce Papieża problem kluczowy – odnosi się wszak do problemów ogólnoświatowych.

Naród, każdy naród, składa się na cywilizację światową, na mozaikę wielu kultur, idei i tradycji. „Uniwersalizm – uczy Papież – oznacza

przynależność do wspólnoty ogólnoludzkiej, szerszej niż własny naród. [...] Uniwersalizm ma charakter głęboko humanistyczny, a równocześnie ujawnia się w nim ów szczególny refleks chrześcijaństwa, który dąży do jednoczenia się ludzi i narodów na zasadzie pełnego poszanowania ich godności, ich podmiotowości, ich wolności i praw. Wszyscy bowiem mają wspólnego Ojca” [Jan Paweł II, 1988, s. 151]. Polska ma swoje miejsce w mozaice kultur narodów Europy i świata. Istnieje w Europie – w tym, co w jej „duchu” było i jest ogólnoludzkie – od samych początków jej dziejów. „Nie musimy do niej [Europy] wchodzić - podkreśla z całą mocą Papież – ponieważ ją tworzyliśmy i tworzyliśmy ją z większym jeszcze trudem aniżeli ci, którym się przypisuje albo którzy sobie przypisują patent na europejskość” [Sowiński, Zenderowski 2003, s. 164]. Polska ma zasłużone miejsce wśród narodów Europy. Jej historię znamionuje „krzyk o prawo własnego miejsca na mapie Europy” [Czuba, 1990, s. 95]. Papież pragnie, aby Polska „była obecna w zachodnim świecie, któremu tyle zawdzięczamy” [Jan Paweł II, 1988, s. 150]. Odnosząc to do konkretów życia gospodarczego i politycznego, oznacza to Unię Europejską i całokształt kwestii, które wiążą się z integracją europejską. „Polska – i jest to w nauczaniu Papieża rzecz poza wszelką dyskusją – ma pełne prawo, aby uczestniczyć w ogólnym procesie postępu i rozwoju świata, zwłaszcza Europy” [Sowiński, Zenderowski, 2003, s. 162].

W nauczaniu Jana Pawła II wizja Europy i miejsca w niej Polski wpisana jest w całokształt nauczania Kościoła na przestrzeni jego dwutysięcletniej tradycji. Podstawy tej tradycji określił założyciel chrześcijaństwa; a wyraża je tekst Nowego Testamentu. Całokształt tej nauki ma wymiar religijny i teologiczny. Jednocześnie jest ona ściśle związana z doczesnym, realnym życiem istoty ludzkiej, każdej jednostki; „tu i teraz”. „Każdego więc, kto tych słów moich słucho i wypełnia je, można porównać z człowiekiem roztroptym, który dom swój zbudował na skale – uczy Jezus. Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i uderzyły w ten dom. On jednak nie runął, bo na skale był utwierdzony. Każdego

zaś, kto tych słów moich słucha, a nie wypełnia ich, można porównać z człowiekiem nierozsądnym, który dom swój zbudował na piasku. Spadł deszcz, wezbrały potoki, zerwały się wichry i rzuciły się na ten dom. I runął, a upadek jego był wielki” (Mt 7, 24–27). „Dom”, życie zbiorowe, musi mieć trwałe podstawy. Te podstawy to świat *wartości*. A w tym świecie musi istnieć kryterium odróżnienia *Dobra* od *zła*, *Prawdy* od *fałszu*, *Sprawiedliwości* od *wyzysku* i *nierówności*. I tylko to pierwsze stanowi „skałę”. „Niech wasza mowa będzie: Tak, tak; nie, nie. A co nadto jest, od Złego pochodzi” (Mt 5, 37). W życiu społecznym nie można pomylić „skały” z „piaskiem”. I nie ma tu żadnego kompromisu. „Obyś był zimny albo gorący! A tak, skoro jesteś letni i ani gorący, ani zimny, chcę cię wyrzucić z mych ust” (Ap 3, 15–16). I w takiej idei zawiera się istota nauki Kościoła i Jana Pawła II o Europie, Polsce; o patriotyzmie.

Tym dokumentem papieskim, który w całości jest poświęcony kwestii, o jakiej mowa, jest encyklika Jana Pawła II, ogłoszona 6 sierpnia 1993 roku pod wymownym tytułem *Veritatis splendor* („Światło prawdy”). „Blask prawdy – czytamy w pierwszych słowach tego tekstu – jaśnieje we wszystkich dziełach Stwórcy, w szczególności zaś sposób w człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Boga [...]: prawda oświeca rozum i kształtuje wolność człowieka, który w ten sposób prowadzony jest ku poznaniu i umiłowaniu Pana” [Encykliki, 2006. s. 705]. Bez pytania o prawdę nie ma życia; tak w skali indywidualnej, jak i zbiorowej. To tu, na terenie takiej refleksji, rozstrzyga się wszystko. „Żaden człowiek – pisze Papież – nie może uchylić się od podstawowych pytań: *Co powinienem czynić? Jak odróżnić dobro od zła?*” [ibidem, s. 706]. Autor encykliki w swoich rozważaniach przywołuje 19 rozdział Ewangelii św. Mateusza, w którym ma miejsce rozmowa Jezusa z bogatym młodzieńcem. „A oto podszedł do Niego pewien człowiek i zapytał: »Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne?«” [ibidem, s. 712]. Odpowiedź brzmi: „Zachowaj przykazania” [ibidem]. Człowiek, jednostka, jest istotą wolną. To należy niejako do jego „definicji”. „Ale

o jakiej wolności tu mowa?”, zadaje pytanie Papież [ibidem, s. 743–744]. I odpowiada: „Człowiek oczywiście jest wolny od chwili kiedy może pojąć i przyjąć Boże przykazania. Cieszy się wolnością niezwykle rozległą, może bowiem jeść „z wszelkiego drzewa [...] [rajskiego] ogrodu”. Nie jest to jednak wolność nieograniczona: musi się zatrzymać przed «drzewem poznania dobra i zła», została bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg daje człowiekowi. W rzeczywistości właśnie przez to przyjęcie prawa moralnego, ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia” [ibidem, s. 745]. „Jeśli istnieje – pisze Papież – prawo do poszukiwania prawdy na własnej drodze, to bardziej podstawowy w stosunku do niego jest ciężący na każdym człowieku poważny obowiązek moralny szukania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie” [ibidem, s. 744]. I tak komentuje ten fragment w innej swojej encyklice *Fides et ratio* z 1998 roku: „Jest zatem konieczne, aby wartości, które człowiek wybiera i do których dąży swoim życiem, były prawdziwe, ponieważ tylko dzięki prawdziwym wartościom może stawać się lepszy, rozwijając w pełni swoją naturę. Człowiek nie znajduje prawdziwych wartości, zamykając się w sobie, ale otwierając się i poszukując ich także w wymiarach transcendentnych wobec niego samego. Jest to konieczny warunek, który każdy musi spełnić, aby stać się sobą i wzrastać jako osoba dorosła i dojrzała. Prawda [zaś] jawi się człowiekowi najpierw pod postacią pytania: *Czy życie ma sens? Ku czemu zmierza?*” [ibidem, s. 1111]. I w tym wyraża się „wolność prawdziwa” [ibidem, s. 744].

Rzecz w tym, iż taki sposób rozumienia człowieka nie wypełnia bez reszty tego, co składa się „ducha” Europy. U progu czasów nowożytnych pojawiło się odmienne rozumienie jednostki, jej wolności i sensu jej życia. I takie ujęcie w dużym stopniu określa współczesne pojmowanie społeczeństwa; jego zasad. „I tak – czytamy w encyklice *Veritatis splendor* – w niektórych nurtach myśli współczesnej »do tego stopnia podkreśla się znaczenie wolności, że czyni się z niej absolut, który ma być źródłem wartości«. W tym kierunku idą doktryny, które zatracają

ją zmysł transcendencji lub które otwarcie deklarują się jako ateistyczne. Sumieniu indywidualnemu przyznaje się prerogatywy najwyższej instancji osądu moralnego, która kategorycznie i nieomylnie decyduje o tym, co jest dobre, a co złe. Do tezy o obowiązku kierowania się własnym sumieniem niesłusznie dodano tezę, wedle której osąd moralny jest prawdziwy na mocy samego faktu, że pochodzi z sumienia. Wskutek tego zanikł jednak nieodzowny wymóg prawdy, ustępując miejsca kryterium szczerości, autentyczności, »zgody z samym sobą«, co doprowadziło do skrajnie subiektywistycznej interpretacji osądu moralnego. [...] Powstała tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Wizja ta wiąże się z etyką indywidualistyczną, wedle której każdy człowiek staje wobec *własnej* prawdy, różnej od prawdy innych. Posunięty do skrajnych konsekwencji, indywidualizm prowadzi do zaprzeczenia samej idei natury ludzkiej» [ibidem, s. 742]. I ten sposób pojmowania człowieka i jego życia pośród innych określa się mianem demokracji. Jest to jednak wizja zdecydowanie uproszczona. Nie wypełnia ona „ducha” demokracji. „Stanowczość, z jaką Kościół broni uniwersalnych i niezmiennych norm moralnych – konkluduje Papież – nie ma bynajmniej na celu umniejszać człowieka [...]: skoro nie istnieje wolność poza prawdą lub przeciw niej, należy uznać, że kategoryczna – to znaczy nie dopuszczająca ustępstw ani kompromisów – obrona absolutnie niezbywalnych wymogów, jakie wypływają z osobowej godności człowieka, jest drogą do wolności i warunkiem samego jej istnienia [...]. Tylko w posłuszeństwie uniwersalnym normom moralnym znajduje człowiek pełne potwierdzenie swojej jedyności jako osoba oraz możliwość prawdziwego wzrostu moralnego. [...] Normy, o których mowa, stanowią bowiem solidny fundament i trwałą gwarancję sprawiedliwego i pokojowego współżycia ludzi, a tym samym prawdziwej demokracji, która może się narodzić i wzrastać jedynie dzięki uznaniu równości wszystkich obywateli, posiadających takie same pra-

wa i obowiązki. »Wobec norm moralnych, które zabraniają popełniania czynów wewnętrznie złych, nie ma dla nikogo żadnych przywilejów ani wyjątków«. Nie ma żadnego znaczenia, czy ktoś jest władcą świata, czy ostatnim »nędzarzem« na tej ziemi: wobec wymogów moralnych wszyscy jesteśmy absolutnie równi” [ibidem, s. 812].

Nauka o „prawdzie”, o jej „świetle”, to istotny punkt orientacyjny w nauczaniu Papieża. Bez tego „światła” nie można zrozumieć Europy. „Ewangelia – uczy Papież – stanowi jej fundament, Ewangelia niestrudzenie głoszona i od 20 wieków wprowadzana w życie przez nieustraszonych apostołów i niezliczone rzesze wiernych. Europa, kształtowana przez ożywcze Słowo Boże, odegrała w historii świata wyjątkową rolę, a jej kultura przyczyniła się istotnie do postępu ludzkości. Dynamizm wiary chrześcijańskiej wyzwolił w kulturze europejskiej ogromne zdolności twórcze. Historia świata zna wiele cywilizacji, które zaginęły, wiele wspaniałych kultur, których blask dawno zgasł, podczas gdy kultura europejska ciągle się odnawiała i wzbogacała w dialogu z ewangelią, dialogu czasem trudnym, często przeradzającym się w konflikt, a jednak zawsze owocnym. Ten dialog jest istotnym składnikiem kultury europejskiej” [Jan Paweł II, 2002, s. 164–165]. I Papież uzupełnia: „Chociaż nie wszyscy Europejczycy uważają się za chrześcijan, narody kontynentu są głęboko naznaczone znamieniem Ewangelii, bez którego trudno byłoby mówić o Europie. W tej chrześcijańskiej kulturze, w której wszyscy jesteśmy zakorzenieni, znajdujemy wartości zdolne kierować naszą myślą, naszymi projektami i naszym działaniem” [ibidem, s. 330].

Na kulturę Europy wszak składa się nie tylko licząca dwa tysiące lat tradycja, wyrosła z „ducha” Ewangelii. Jest to także dorobek czasów nowożytnych. „Jednym z najbardziej znamienitych aspektów naszej obecnej kondycji jest »kryzys sensu«, czytamy w encyklice *Fides et ratio*. Powstało tak wiele perspektyw poznawczych, często o charakterze naukowym, z których można patrzeć na życie i świat, że mamy w rzeczywistości do czynienia z coraz powszechniejszym zjawiskiem fragmen-

taryzacji wiedzy. Właśnie to sprawia, że tak trudne, a często daremne jest poszukiwanie sensu. Co więcej – i jest to zjawisko jeszcze bardziej dramatyczne – w tym gąszczu informacji i faktów, wśród których żyjemy i które zdają się stanowić samą treść życia, wielu zastanawia się, czy ma jeszcze sens samo pytanie o sens. Wielość teorii, które prześcigają się w próbach rozwiązania tego problemu, a także różne wizje i interpretacje świata i ludzkiego życia, pogłębiają tylko tę zasadniczą wątpliwość, która łatwo może stać się źródłem sceptycyzmu i obojętności albo też różnych form nihilizmu” [Encykliki, 2006, s. 1170–1171]. I w takim świecie funkcjonuje współczesny człowiek. „Różne systemy filozoficzne wpoily mu złudne przekonanie, że jest absolutnym panem samego siebie, że może samodzielnie decydować o swoim losie i przyszłości, polegając wyłącznie na sobie i na własnych siłach. Wielkość człowieka nigdy nie urzeczywistni się w ten sposób. Stanie się to możliwe tylko wówczas, gdy człowiek postanowi zakorzenić się w prawdzie, budując swój dom w cieniu Mądrości i w nim zamieszkując. Tylko w tym horyzoncie [...] będzie mógł w pełni zrozumieć sens swojej wolności oraz swoje powołanie do miłowania i poznania Boga jako najdoskonalsze urzeczywistnienie samego siebie” [ibidem, s. 1197].

I tu powstaje pytanie o to, jaka Europa? „Musimy widzieć człowieka we wszystkich wymiarach jego człowieczeństwa” – uczy Papież. „Nie można ludzkiej istoty redukować do materii i potrzeb tylko materialnych. Nie można człowieka i postępu mierzyć wartościami samej ekonomii. Wymiar duchowy, pełny wymiar duchowy człowieka musi być zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym tak uwzględniony, jak na to zasługuje. Człowiek jest sobą poprzez dojrzałość swego ducha, swego sumienia, swego stosunku do Boga i bliźnich. Żaden porządek nie będzie lepszy, jeśli tym wartościom ludzkiego ducha nie da się pierwszeństwa” [Jan Paweł II, 1988, s. 27]. „O wartości człowieka ostatecznie decyduje to, kim jest, a nie to, ile ma. I jeżeli człowiek ztraci swoją godność, wiarę, [...] tylko dlatego, by więcej mieć, to postawa

taka musi ostatecznie prowadzić do pogardy dla samego siebie” [ibidem, s. 32]. „Ogromnie pouczające powinno stać się *niepokojące stwierdzenie* dotyczące okresu najnowszego: obok nędzy niedorozwoju, [...] stoimy w obliczu pewnego »naderoswoju« – uczy Papież w encyklice *Sollicitudo rei socialis* z 1987 roku – [...]. Nadroszów, polegający na *nadmiernej rozporządzalności* wszelkiego typu dobrami materialnymi [...], 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. [...] Wszyscy z bliska obserwujemy smutne skutki tego ślepego poddania się czystej konsumpcji: przede wszystkim jakiś rażący materializm, przy równoczesnym *radykalnym nienasyceniu*; [...] im więcej się posiada, tym więcej się pożąda, podczas gdy najgłębsze pragnienia pozostają nie zaspokojone, a może nawet zagłuszone” [Encykliki, 2006, s. 469]. „Dziś – uczy Papież – jesteśmy świadkami narodzin nowej Europy, [...] stojącej wobec rozmaitych trudności i zagrożeń ze strony tego wszystkiego, co w naszych społeczeństwach nie do końca odpowiada godności człowieka. [...] Działania polityczne i ekonomiczne, [...] nie wystarczają, by uleczyć Europejczyka zranionego, kulturowo chwiejnego i zdezorientowanego” [Jan Paweł II, 2002, s. 165].

Co jest przedmiotem polskiego patriotyzmu? Jest to, odpowiada Papież, to „wszystko, co Polskę stanowi” [Czuba, 1990, s. 113]. Jest to, jak uczył – jeszcze jako kardynał Wojtyła – to przymierze „między dawnymi i nowymi laty. Przez serce każdego Polaka przechodzi cały naród w swoim pełnym, historycznym wymiarze i w swoim pełnym współczesnym wymiarze: nic, co polskie, nie może być mu obce [...]. Bo przecież w każdym z nas to dziedzictwo, na które składały się pokolenia, stulecia, osiągnięcia i upadki, zwycięstwa i klęski, w każdym z nas jakoś to się zakorzenia i nawarstwia. Nie żyjemy poza tym – to jest nasza dusza. Żyjemy całym dziedzictwem, któremu na imię Ojczyzna, któremu na

imię Naród” [ibidem, s. 117]. Jest to „dobro wspólne wszystkich Polaków” [ibidem, s. 119]. „Polska – [...] to imię nas wszystkich określa” [ibidem, s. 120]. Co to oznacza: „nas wszystkich”? „Jeżeli jest rzeczą słuszną – odpowiada Papież – aby dzieje narodu rozumieć poprzez każdego człowieka w tym narodzie, to równocześnie nie sposób zrozumieć człowieka inaczej, jak w tej wspólnocie, którą jest naród” [ibidem, s. 66]. „Cały naród jest sobą w każdym” [ibidem, s. 35]. Każda jednostka, jako człowiek, jest osobą; podmiotem. „A być podmiotem – uczy Papież – to znaczy uczestniczyć w stanowieniu o «pospolitej rzeczy» wszystkich Polaków” [ibidem, s. 70]. Idzie o „heroizm służby Bogu i bliźniemu” [ibidem, s. 139]. Wolność jednostki, osoby, nie jest tylko dana. Jest to taki stan umysłu i działania, który jest jednocześnie czymś, co trzeba zrealizować. Każdy musi swoją „świadomość wolności określić zarówno od strony tego, co ma, jak też od strony tego, co mu jest zadane. W każdym razie inaczej nie może być zdrowego społeczeństwa. Nie może być zdrowego społeczeństwa, jeżeli w nim sprawa wolności, wolności osobowej, wolności wspólnotowej, wolności narodowej, nie jest rozwiązana do końca, uczciwie, z pełnym poczuciem odpowiedzialności” [ibidem, s. 140] – uczy Papież. I konkluzja Papieża: „Cały Naród polski musi żyć we wzajemnym zaufaniu. [...] Jest to sprawa zupełnie podstawowa. Nie zawaham się powiedzieć, że od tego właśnie – od tego przede wszystkim: od zaufania zbudowanego na prawdzie – zależy przyszłość Ojczyzny. Trzeba centymetr po centymetrze i dzień po dniu budować zaufanie – i odbudowywać zaufanie – i pogłębiać zaufanie! Wszystkie wymiary społecznego bytu, i wymiar polityczny i wymiar ekonomiczny, [...] wymiar kulturalny, i każdy inny, opiera się ostatecznie na tym podstawowym wymiarze etycznym: prawda – zaufanie – wspólnota” [Jan Paweł II, 1985, s. 27]. „Polska stoi Polakami [...]. Będzie ona taka, jaką ją stworzą Polacy” [Czuba, 1990, s. 122].

Nauka Jana Pawła II o patriotyzmie, o polskim patriotyzmie, odnosi się do Polski, rozumianej jako konkretny kraj usytuowany w kon-

kretnym miejscu na kuli ziemskiej; w środkowej części Europy. W tym sensie dla Papieża Polska jest „matką ziemską”. Ujęcie Jana Pawła II jest jednak wpisane w szerszy plan. Tym szerszym planem jest Europa; Polska, „matka ziemska”, na tle Europy, czy świata. To, co jednak w nauczaniu Jana Pawła II jest szczególnie warte podkreślenia, to fakt, iż, z jednej strony, jest to ujęcie – jak o tym była mowa – teologiczne; z drugiej – filozoficzne, czy wręcz historiozoficzne. To pierwsze, zgodnie z przesłaniem chrześcijaństwa, odwołuje się do wartości transcendentnych; do tego, co „boskie”. To drugie, powołując się na naukę Kościoła w całej jej wielowiekowej tradycji, każe świat obiektywnych wartości odnosić do działania we wspomnianej sferze „ziemskiej”; do tego, co „cesarskie”. Jedno i drugie pozostaje tu w ścisłym związku. „[...] Kościół – oświadcza Papież – ma mieć głęboką świadomość Królestwa, które »nie jest z tego świata«, ażeby mógł wypowiadać się jasno i zdecydowanie również w tych sprawach, które są z tego świata. Również i tutaj, bowiem właściwym charakterem człowieka jest transcendencja. Aby z nią się spotkać, aby ją potwierdzić – również: aby ją człowiekowi uświadomić czy objawić – trzeba »dawać świadectwo prawdzie«” [Frossard, 1982, s. 187]. A to „świadectwo” odnosi się do całokształtu życia człowieka; tak w przeszłości, jak i w teraźniejszości. „Chrześcijaństwo nie jest religią »czystego« Absolutu ani też »samotnego« Absolutu – uczy Papież. Bóg, w którego wierzymy – jest Bogiem Żywym... a także jest Bogiem historii. I to nie tylko w tym znaczeniu, że spotykamy Go ponad historią, ponad przemijaniem świata i człowieka. Jest Bogiem, który wszedł w historię. [...] Chrześcijaństwo głosi i wyznaje obecność Boga w historii. Jest to Bóg, który tworzy także historię człowieka w znaczeniu najbardziej wewnętrznym i najbardziej definitywnym” [ibidem, s. 190]. I to określa sytuację każdej jednostki.

„Kroczyliśmy po falach, podobnie jak Piotr, któremu Chrystus kazał wyjść z łodzi, i krocząc po falach, zbliżyć się do Niego – czytamy w przywołanym tu wywiadzie z Papieżem. Skoro zaś chodzenie po wo-

dzie domaga się wiary, musimy szukać takiego jej kształtu, który byłby wciąż na nowo *na miarę* „współczesnego” świata, a nie tylko na miarę przeszłości, od której odeszliśmy bezpowrotnie. Byłoby nam zresztą dzisiaj trudno utożsamić się z tym światem minionym, które skądinąd tak podziwiamy” [ibidem, s. 231]. Jeżeli przyjmie się istnienie trwałych wartości, „skały”, można „kroczyć po falach”; człowiek nie utonie. Kiedyś, zwierza się Papież, „wspominałem [...] o wielkim intelektualnym przeżyciu, prawie że wstrząsie, jakim było dla mnie w czasach studiów pierwsze zetknięcie ze zwykłym podręcznikiem metafizyki, czyli filozofii bytu. [...] To ówczesne odkrycie intelektualne, które można by po arystotelesowsku określić jako odkrycie »filozofii pierwszej« (czyli najbardziej elementarnej wymiaru naszego poznania: zarówno w znaczeniu, przed-naukowym, jak też i naukowym), stworzyło w moim umyśle trwałą podstawę dla rozumowego poznania Boga. Stanowi ono jakby szeroką płaszczyznę intelektualnego spotkania z Nim. Świat widziany w kategoriach filozofii bytu otwiera przed rozumem ludzkim ogólną perspektywę tego spotkania. [...] Jestem przekonany, iż otwarcie perspektywy bytu i istnienia (ściślej: bytu w aspekcie istnienia) pozostaje dla rozumowego poznania Boga sprawą podstawową” [ibidem, s. 63–64]. I jest to ujęcie cały czas aktualne; ponadczasowe...

To wszystko nie zmienia jednak faktu, iż współczesny Europejczyk, jak o tym była mowa, jest „zraniony”, „kulturowo chwiejny”, „zdezorientowany”. Jak czytamy w *Fides et ratio*, „przede wszystkim młode pokolenia, do których należy i od których zależy przyszłość, w obecnym okresie szybkich i złożonych przemian mogą czuć się pozbawione autentycznych punktów odniesienia. Potrzeba znalezienia fundamentu, na którym można zbudować życie osobiste i społeczne, daje się szczególnie odczuć zwłaszcza wówczas, gdy człowiek przekonuje się, jak niepełne są propozycje, które rzeczywistość doraźną i przemijającą wynoszą do rangi wartości, budząc fałszywe nadzieje na odkrycie prawdziwego sensu istnienia. Pod ich wpływem wielu ludzie doprowadza swoje życie na

krawędź przepaści, nie zdając sobie sprawy z tego, co ich czeka” [Encykliki, s. 1088]. Istota ludzka musi jednak mieć jakieś „punkty odniesienia”; to należy do jej natury. „Człowiek ze swej natury szuka prawdy. Celem tego poszukiwania nie jest tylko poznanie prawd częściowych, dotyczących faktów lub zagadnień naukowych; człowiek dąży nie tylko do tego, aby w każdej ze swych decyzji wybrać prawdziwe dobro. Jego poszukiwanie zmierza ku głębszej prawdzie, która może mu ukazać sens życia; poszukiwanie to zatem może osiągnąć cel jedynie w absolicie” [ibidem, s. 1117]. A zatem, wedle Papieża „dezorientacja”, właściwa dla współczesnego Europejczyka, nie ma charakteru strukturalnego. To nie jest Europa, autentyczna Europa. Natura to natura. „Historia Europy – uczy Papież – [jest] jakby wielką rzeką, do której wpadają rozliczne dopływy i strumienie, a różnorodność tworzących ją tradycji i kultur jest jej wielkim bogactwem. Zrąb tożsamości europejskiej jest zbudowany na chrześcijaństwie. Obecny brak jej duchowej jedności wynika głównie z kryzysu tej właśnie chrześcijańskiej samoświadomości” [Jan Paweł II, 2002, s. 306].

I w taki szeroki plan wpisuje Papież swoją naukę o Polsce, o polskim patriotyzmie. „Każdy człowiek, każdy naród, każda kultura i cywilizacja, mają swoją rolę do wypełnienia i swoje miejsce w tajemniczym planie Boga i w powszechnej historii zbawienia” [Czuba, 1990, s. 171] – uczy Jan Paweł II. A Polska ma istotne powody, aby tak rozumieć ludzkie dzieje; ujmować je w kategoriach „sensu”. „Dzieje nasze nie były, nie są łatwe, ale też właśnie dzięki temu mają szczególną wartość i znaczenie” [Jan Paweł II, 1988, s. 123], podkreśla Papież. Znaczenie naszych dziejów wyraża się w przekonaniu, iż życie jednostki, narodów i kontynentu, bez umocowania w świecie wartości traci jakąkolwiek orientację. I takie jest – wedle Papieża – przesłanie polskiej kultury. „Europa – uczy Papież – potrzebuje Polski [...] świadomej swojej roli wyznaczonej przez Opatrzność. To, czym Polska może i powinna usłużyć Europie, jest [...] identyczne z zadaniem odbudowywania wspólnoty ducha, opartej na

wierności Ewangelii” [Jan Paweł II, 2002, s. 320]. Idzie o taki „punkt oparcia, z którego [można] wznosić się ponad horyzont tego, co przejściowe” [Jan Paweł II, 1988, s. 163]. Trzeba budować na „skale”... Wolność jednostki to wolność do *Dobra, Prawdy, Sprawiedliwości*. Jak podkreśla się w literaturze przedmiotu, „polski wątek, oparty na doświadczeniu, na historycznej refleksji, zdaje się być u Papieża bardzo wyraźny, pozwalający mu między innymi rozpatrywać wolność jako pewnego rodzaju sprzężenie zwrotne. Wolność, którą zwykle się interesować przede wszystkim w wymiarze jednostkowym, osobowym, ukazuje się w tym sprzężeniu poprzez doświadczenia Polaków, nie tylko jako wartość poszczególnych jednostek, ale także jako wartość narodu. Wolność narodu jest niezbędną dla wolności osób, ale i odwrotnie: trudno sobie wyobrazić wolny naród, złożony ze zniewolonych obywateli. [...] Naród w taki sposób jest wolny, w jaki rozumie swoją wolność i odwrotnie. Dlatego też to polskie rozumienie wolności [...] ma w tym kontekście niebagatelne znaczenie” [Sienkiewicz, 2003, s. 96–97]. Jak zauważa cytowany autor, „polską teologię narodu charakteryzują dwie cechy: umiłowanie wolności oraz przeświadczenie, że dzieje Polski, a zwłaszcza jej tragiczne doświadczenia; moralne zwycięstwa, których często się nie pamięta i polityczne porażki, z których wielu spieszyło się skorzystać, mają charakter ogólnoludzki, albo przynajmniej ponadnarodowy, nie ograniczający się tylko do kraju nad Wisłą. Ten swoisty polski mesjanizm, który nikogo nie deprecjonuje i nie pozwala wynosić się ponad innych, zdaje się udzielać również Papieżowi” [ibidem, s. 92]. W tym sensie Europa potrzebuje Polski. Papież, jak zauważał A. Frossard, autor przedstawianych już tu rozmów z Janem Pawłem II, komentując pierwsze dni pontyfikatu, „przyszedł we właściwym momencie, by rzucić to donośne »Nie lękajcie się!«, dosięgając wprost głębi sumień... Wielu ludzi przyjęło to wołanie Jana Pawła II u progu pontyfikatu jako zachętę do moralnego oporu i wyznawania chrześcijańskiego, a niektórzy (prawdę

mówiąc nieliczni) jako ojcowski sposób uspokajania niespokojnych duchów. [...] Bo ten wiek się boi” [Jan Paweł II, 1988, s. 262].

Jak wolno sądzić, ten patriotyzm, o jakim naucza Jan Paweł II, nie sprowadza się bez reszty do umiłowania Ojczyzny po prostu... Polski patriotyzm to kultywowanie archetypu własnej kultury; kultury, która ma Europie i światu coś do powiedzenia. A to kultywowanie obejmuje wszystkich uczestników tej kultury. „Przez wieki swojej tysiącletniej historii Polska była państwem wielu narodów i wielu wyznań chrześcijańskich i nie tylko chrześcijańskich – uczy Papież. Tradycja ta sprawiła i chyba nadal sprawia, że właściwa umysłowości Polaków jest raczej tolerancja i otwartość na ludzi inaczej myślących, mówiących innymi językami, czy też inaczej wierzących i inaczej modlących się, inaczej sprawujących te same tajemnice wiary” [Jan Paweł II, 1994, s. 116]. Tolerancja jest „implikacją polskości” [Czuba, 1990, s. 96]. W ujęciu Papieża nie jest to sfera tylko polityki, rozumianej wyłącznie w sensie pragmatycznym. Jest to kwestia szersza. Jest to świat szczególnej wrażliwości; metafizycznej wrażliwości. Jak zauważono, „nadanie przez Papieża, zagadnieniu ojczyzny, wymiaru ogólnokościelnego i uniwersalnego, zdaje się stawać w konfrontacji z innym uniwersalizmem. Znający doskonale zło systemów autorytarnych i totalitarnych Jan Paweł II dostrzega wielkie niebezpieczeństwo, jakie grozi ludzkości ze strony takich propozycji, jakie składa człowiekowi współczesnemu relatywizm i permissywizm. W koncepcji użycia tylko, względności wszelkich zasad, łącznie z prawem moralnym, etyką sytuacyjną, zanika pojęcie ojczyzny i narodu. Przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie wszystko, co łączy się ze zobowiązaniem, ofiarą, wyrzeczeniem. Pojęcie ojczyzny, narodu, zostaje zastąpione przez kraj, państwo, społeczeństwo... Nad ludzkością, nad człowiekiem zaczął ciążyć mit siły, uniwersalizmu państwowego, mocarstwowości. [...] Tak rozumiana historia człowieka staje się coraz bardziej anty-humanistyczna, wroga człowiekowi, jego kulturowe-

mu dziedzictwu i temu wszystkiemu, co nie pozwala zamknąć go tylko w administracyjnym porządku” [Sienkiewicz, 2003, s. 89].

„Duch” Polski to brak zgody na ten stan rzeczy. Idzie o problemy w skali Europy i świata, o to, co zostało zawarte w tytule powyżej cytowanego wywiadu z Janem Pawłem II. Idzie o to, aby „przekroczyć próg nadziei”. I w tym wyraża się „miłość do Polski”, rozumianej jako „matka szczególna”. I to u niej odnajduje się prawdę. „To otwarte i odnawiające się w każdym pokoleniu poszukiwanie prawdy charakteryzuje kulturę narodu” – pisze Papież w encyklice *Centesimus annus* [Encykliki, 2006, s. 689]. Jednakże, dodaje, iż jest tak, „że młodzież kontestuje dziedzictwo przekazywanych jej wartości. Kontestuje, to niekoniecznie znaczy, że niszczy je czy z góry odrzuca, lecz raczej poddaje je próbie we własnym życiu [...], nadaje im aktualność i charakter personalny, rozróżniając to, co w tradycji jest wartościowe, od fałszu i błędów oraz przestarzałych form” [ibidem, s. 689–690]. Jeżeli bowiem „jakaś kultura zamyka się w sobie [...] to grozi jej jałowość i upadek” [ibidem, s. 690]. Ojczyzna, jej istota i treść, nie jest dana raz na zawsze... „Wynika to stąd – uczy Papież, przywołajmy jeszcze raz *Fides et ratio* – że kultura nigdy nie może się stać kryterium oceny, a tym bardziej ostatecznym kryterium prawdy w odniesieniu do Objawienia Bożego” [Encykliki, 2006, s. 1159]. Z drugiej strony, „Ewangelia nie przeciwstawia się danej kulturze, to znaczy w spotkaniu z nią nie chce pozbawiać jej właściwych dla niej treści ani narzucać jej obcych, niezgodnych z nią form. Przeciwnie, orędzie głoszone przez chrześcijanina w świecie i w różnorodności kultur stanowi prawdziwą formą wyzwolenia od wszelkiego nieładu wprowadzonego przez grzech, a zarazem powołania do pełni prawdy. To spotkanie niczego kulturom nie odbiera, ale przeciwnie - pobudza je do otwarcia na nowość ewangelicznej prawdy, aby mogły zaczerpnąć z niej inspirację do dalszego rozwoju” [ibidem, s. 1159–1160].

Jak czytamy w przywoływanym już tu tekście: „Poeta międzywojenny Jerzy Libert tak pisał o Polsce: »Ani tu Zachód, ani Wschód – coś

tak, jak gdybyś stanął we drzwiach«. Jakieś echo tego wiersza odnaleźć można w nauczaniu Jana Pawła II, w którym cały proces kultury [...] to cały wielki dziejowy proces spotkania pomiędzy Zachodem a Wschodem. [...] Jest w nim jakieś przeświadczenie o polskim zadaniu w dziele kulturowego jednoczenia Europy” [Czuba, 1990, s. 170]. W nauczaniu Papieża „miłość do Polski”, do „matki”, ma walor uniwersalny...

BIBLIOGRAFIA

- Czuba, K., (1990), *Ojczyzna w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 1990.
- Encykliki, (2006), *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2006.
- Frossard, A., (1992), «*Nie lękajcie*». *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan.
- Jan Paweł II, (1985), *Jan Paweł II naucza. Ojczyzna jest naszą matką*, Poznań–Warszawa.
- Jan Paweł II, (1988), *Papież Jan Paweł II. Przemówienia do Polonii i Polaków za granicą 1979–1987*, Londyn.
- Jan Paweł II, (1994), Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin.
- Jan Paweł II, (2002), Jan Paweł II, *Europa zjednoczona w Chrystusie. Antologia*, Kraków.
- Polska teologia narodu, (1986), *Polska teologia narodu*. Praca zbiorowa pod redakcją ks. Cz. Bartnika, Lublin.
- Sienkiewicz, E., (2003), *Chrystus – sens dziejów w polskiej refleksji wiary*, Poznań 2003.
- Sowiński, S., Zenderowski, R., (2003), *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław–Warszawa–Kraków, 2003.

Adam Zamojski

Instytut Stosunków Międzynarodowych i Polityk Publicznych
Wydział Prawa i Nauk Społecznych
Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach
ORCID 0000-0001-6238-9259

EUROPA JAKO BYT KULTUROWY

EUROPE AS A CULTURAL BEING

„Kultury są organizmami.
Jeśli dokonamy w umyśle przeglądu ich kształtów,
to z pewnością zdołamy wykryć ów prąksztalt kultury,
który jako ideał formalny tkwi u podstaw wszystkich
poszczególnych kultur i ich tak różnych aktualizacji”
[Spengler 2014, s. 94].

ABSTRAKT

Artykuł traktuje o fundamentach kultury europejskiej. Opisuje w syntetyczny sposób takie symboliczne źródła kultury jak filozofia starożytnych Greków, prawo rzymskie, religia chrześcijańska, kultura plemion barbarzyńskich oraz myśl Oświecenia. Specyfika kultury i tożsamości europejskiej zasadza się na ciągłym dialogu z przeszłością.

Słowa kluczowe: Europa, kultura, źródła symboliczne, tożsamość, cywilizacja

ABSTRACT

The article deals with the foundations of the European culture. It describes in a synthetic form the symbolic sources of culture like ancient Greek philosophy, Roman law, Christian religion, the cultural heritage of barbarian tribes and the thoughts of the Enlightenment. The specificity of European culture and identity is based on continuous dialogue with the past.

Key words: Europe, culture, symbolic sources, identity, civilization

WPROWADZENIE

Kultura europejska jest bytem ufundowanym na myśli filozoficznej starożytnych Greków, systemie prawnym starożytnych Rzymian, religii chrześcijańskiej, kulturze barbarzyńskich plemion oraz dorobku epoki Oświecenia. Ten klasyczny zestaw jest przez niektórych badaczy poszerzany. Na przykład Agnieszka Pawlak pisząc o źródłach kultury europejskiej, w pracy *Kształtowanie się tożsamości Europy Środkowej a proces integracji europejskiej* uwzględnia także korzenie arabskie i humanistyczne [Pawlak, 2011, s. 101].

Na kulturę Europy wpływa także wspólna przestrzeń geograficzna oraz homogeniczny charakter populacji tego kontynentu, potwierdzony w ramach projektu genograficznego realizowanego od 2005 roku z inicjatywy National Geographic. Do chwili obecnej udział w tym projekcie wzięło ponad milion uczestników z 140 krajów¹.

Wyniki badań mówią o homogeniczności genetycznej autochtonicznej populacji kontynentu europejskiego. Potwierdzają ją wnioski

¹ *The Human Story*, <https://genographic.nationalgeographic.com/> [dostęp: 12 maja 2020 r.]

wynikające z badań prowadzonych od początku lat 90. XX wieku przez Bryana Sykesa, profesora genetyki z Oksfordu, prezesa firmy Oxford Ancestors zajmującej się ustalaniem pochodzenia i migracji *homo sapiens sapiens* przy użyciu metod mapowania DNA². B. Sykes analizie poddał DNA zawarte w mitochondriach, w których substancje pokarmowe przetwarzane są w energię wykorzystywaną przez komórkę (zawierają one 37 genów). Bryan Sykes sporządził genetyczną mapę prehistorycznej Europy. Zlokalizował na niej siedem miejsc, w których prawdopodobnie żyły pramatki współczesnych Europejczyków. Stało się tak w wyniku procesów migracyjnych, które rozpoczęły się w Afryce między 70 tys. a 50 tys. lat temu [Dobbs, 2013, s. 46]. Według B. Sykesa genotyp 95 procent współczesnych Europejczyków pasuje do jednej z siedmiu grup mitochondrialnego DNA, do jednej z siedmiu tzw. „matek Europy”³. Matkom tym (grupom mtDNA) przypisano wiek między 45 tys. a 10 tys. lat.

Już od czasów starożytnych zwracano uwagę na odmienność Europy. Niewielkie rozmiary kontynentu, wyjątkową złożoność mapy fizycznej, która sprzyja działalności ludzkiej – „kręta linia brzegowa, głębokie zatoki morskie, łańcuchy górskie średniej wysokości i łatwe do pokonania rzeki, naturalny podział na regiony wielkości stosownej do kształtowania się wspólnot narodowych, zróżnicowany klimat i przyroda, a przy tym niemal wszędzie obfitość wody, dzięki czemu Europa jest jedynym kontynentem pozbawionym pustyni” [Dobroczyński, Stefanowicz, 1979, s. 7].

Należy w tym miejscu zauważyć, że nie tylko dziedzictwo genetyczne i położenie geograficzne stoją u genezy europejskiej tożsamości kulturowej. Już na początku XIX wieku dostrzeżono, że Europa histo-

² *Explore your genetic roots*, <https://www.oxfordancestors.com/> [dostęp: 20 maja 2020 r.]

³ *The Seven Daughters of Eve: Our Ancient Clan Mothers*, <http://www.dna-testing-adviser.com/SevenDaughtersofEve.html> [dostęp: 20 maja 2020 r.]

ryczna nie narodziła się z geografii, choćby z uwagi na to, że geografia ta stale ulegała zmianie. Istotną rolę dla kształtowania się kultury europejskiej odegrały źródła o charakterze ideologicznym i symbolicznym.

KORZENIE KULTURY EUROPEJSKIEJ

Europejska kultura ma swoje korzenie w świecie klasycznym. Tożsamość europejska – jak już wspomniano – czerpie z filozofii starożytnej Grecji, rzymskiego prawa, tradycji judeochrześcijańskiej, dorobku plemion barbarzyńskich oraz wkładu Oświecenia. Pisze o tym między innymi Norman Davis w pracy *Europa – między Wschodem a Zachodem* [Davies, 2007, s. 19].

To w starożytnej Grecji narodziła się europejska filozofia. Ten krąg kulturowy dał Europie i światu filozofów przyrodników – Talesa, Anaksymandra, Anaksymenesa, Heraklita, Pitagorasa, Parmenidesa, Demokryta [Reale, 1999, s. 75–204]. To w humanistycznej szkole sofistów Protagorasa pojawiła się klasyczna estetyka oparta na triadzie: naśladownictwo, iluzja, *katharsis*. To filozofowie greccy – przede wszystkim Sokrates, jego uczeń Platon i uczeń tegoż – Arystoteles, stworzyli podstawy idealizmu obiektywnego (Platon) i realizmu (Arystoteles), które do dziś odciskają swe piętno na systemach filozoficznych. W Grecji stworzono teorię degeneracji ustrojów politycznych oraz koncepcję państwa idealnego zarządzanego przez miłośników mądrości (Platon). Starożytnym Grekom zawdzięczamy także wynalazek demokracji. Ta polityczna koncepcja (przy wszystkich jej wadach) wywarła ogromny wpływ na dzieje Europy i świata poza Starym Kontynentem. Wagę greckiej filozofii krytycznej i greckiego pojęcia demokracji oraz obywatelstwa dla ukształtowania się tego co nazywamy „europejskością” podkreśla m.in. Wojciech Roszkowski w pracy *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej* [Roszkowski, 2019, s. 23].

Od VIII w. p.n.e. na kulturę europejską miał wpływ starożytny Rzym. Rzymianie byli twórcami morskiej potęgi handlowej oraz ustroju republikańskiego, modelu politycznego najbardziej rozpowszechnionego na świecie. Rzym wchłonął i przetworzył grecką tradycję filozoficzną oraz wierzenia religijne. Dał Europie oryginalny system prawa, stojący u podstawy współczesnych kodeksów. Dzięki Rzymowi w życiu publicznym Europy podstawową rolę zaczęła odgrywać norma prawna. Stała się ona uniwersalną zasadą generującą ład społeczny. Do osiągnięć cywilizacji rzymskiej trzeba zaliczyć również rozwiązania formalne stosowane w procedurach legislacyjnych oraz system sędowniczy [Gołębki, 2012, s. 53].

Jak pisze Peter Rietbergen w *Europa. Dzieje kultury* – „rzymscy juryści wypracowali system, który nadal stanowi podstawę prawa na znacznych obszarach Europy, a w konsekwencji europejskiego imperializmu począwszy od XVI w. – na znacznych obszarach świata pozaeuropejskiego. Ten proces toczył się równoległe do ekspansji cesarstwa rzymskiego, kiedy coraz więcej podbitych ludów i państw przejmowało podstawowe zasady prawa, które pierwotnie było prawem Rzymu. Zasady te zostały wyłożone w II w. n.e. w *Institutiones* Gajusza – podstawowym tekście prawnym, w którym można znaleźć takie fundamentalne zasady jak ta, że duch prawa jest ważniejszy od jego litery, i w którym daje się zauważyć coraz większy nacisk na równość i domniemanie niewinności” [Rietbergen, 2001, s. 60].

Najsłynniejszą kodyfikacją prawa rzymskiego jest *Corpus iuris civilis* składający się z „podręcznika (wspomnianych *Instytucji* Gajusza), cesarskich dekretów, tzw. *Codex* i *Digesta*, zbioru pojęć dotyczących głównie prawa prywatnego. Wszystko to zebrano w 529 r. n.e. za panowania i na wyraźne polecenie cesarza Justyniana” [Rietbergen, 2001, s. 63].

Bez kodeksów prawnych i rzymskiej literatury Europa byłaby zupełnie inna. Bez łaciny nie powstałyby nawet jej romańskie języki. Trzeba też mieć na uwadze, że bez takich rzymskich wynalazków jak ce-

ment, wypalana cegła, łuki i kopuły nasz świat by się rozpadł w sensie dosłownym [Orłowska-Stanisławska, 2013, s. 59].

Innym istotnym fundamentem europejskiej kultury i tożsamości jest bez wątpienia chrześcijaństwo – dobra nowina Jezusa z Nazaretu. Zdaniem abp. Marka Jędraszewskiego w świetle prawdy o zmartwychwstaniu Pana Jezusa „kształtowała się Europa i jej kultura, których bez chrześcijaństwa nie jesteśmy w stanie zrozumieć” [Jędraszewski, 2017, s. 70].

Ekspansję chrześcijaństwa – tej zuniwersalizowanej plemiennej religii żydowskiej zawdzięczamy w dużej mierze podróżom ewangelizacyjnym Pawła z Tarsu. Niebagatelną rolę odegrały także wydarzenia z IV w. po Chrystusie. Edykt Mediolański cesarza Konstantyna Wielkiego z 313 r., w myśl którego chrześcijaństwo stało się nie tylko tolerowaną, ale i legalną religią, otworzył drogę cesarzowi Teodozjuszowi I Wielkiemu. W 391 r. chrześcijaństwo stało się państwową religią Imperium Romanum. Chrystianizacja Europy postępowała jednak jak twierdzi Jacques Le Goff w pracy *Kultura średniowiecznej Europy* – powoli i nie bez zahamowań [Le Goff, 2002, s. 92].

Przez setki lat Europejczycy budowali swoją tożsamość kulturową, sięgając do tekstów starożytnych i *Biblii*, która stała się księgą Europy oraz pism Ojców Kościoła reprezentujących klasyczną formację intelektualną, między innymi świętego Ambrożego oraz świętego Augustyna. Oni to doprowadzili do konfrontacji chrześcijaństwa ze światem grecko-rzymskim dając podwaliny nowej kulturze [Kłoczowski 2002, s. 13]. Św. Augustyn jest również uznawany za tego, który doprowadził do przełożenia na język chrześcijaństwa idealizmu obiektywnego filozofa Arystoklesa zwanego powszechnie Platonem.

Respektowany współcześnie powszechnie chrześcijański system wartości – heteronomiczny, deontologiczny system etyczny – ukształtowała się w średniowieczu. Europa zawdzięcza to przede wszystkim dokonaniom św. Tomasz z Akwinu na polu XIII wiecznej filozofii i teo-

logii. Tomaszowej konstrukcji prawa naturalnego odwołującego się do dekalogu i cnót teologalnych św. Pawła (wiara, nadzieja, miłość) zawartych w jego *Pierwszym Liście do Koryntian* (13, 13). Święty Jan Paweł II napisał w dziele *Pamięć i tożsamość*, że to chrześcijaństwo dało początek cywilizacji narodów i ich kulturze. Jego zdaniem to „ewangelizacja stworzyła Europę” [Jan Paweł II, 2005, s. 96]. Chrześcijaństwo stało się swego rodzaju pasem transmisyjnym przekazującym rzymską kulturę Europie średniowiecznej.

Przyjęcie religii chrześcijańskiej miało także wymiar cywilizacyjny i polityczny. Zdaniem Normana Daviesa nie ma wątpliwości, że „wejście Polan do Europy dokonało się poprzez Kościół i religię chrześcijańską” [Davies, 2004, s. 21].

Jerzy Kłoczowski zauważa w pracy *Polska – Europa. Od Gniezna 1000 roku do Polski w Unii Europejskiej*, że Polska przez św. Wojciecha, a także Ottona III i papieża Sylwestra II, „współtworzyła rodzącą się jedność kręgu europejskiego chrześcijaństwa (...) była współtwórcą powstającego nowego kręgu europejskiego, co rok 1000 tak dobitnie pokazał. Na tysiąc lat wyznaczyło to Polsce miejsce w Europie (...). Trudno przecenić znaczenie tradycji gnieźnieńskiej (...) wyraźnie przypomina ona Polakom o ich korzeniach zarówno polskich, jak europejskich i chrześcijańskich zarazem” [Kłoczowski, 2002, s. 103].

Należy jednak zauważyć, że już w pierwszym tysiącleciu przed naszą erą „zasadniczego znaczenia nabierał podział między wysoko rozwiniętą kulturą śródziemnomorską grecko-rzymską a ludami, które Grecy czy Rzymianie określali jako barbarzyńskie” [Kłoczowski, 2003, s. 23–24]. Dzisiejsze zróżnicowanie kultury europejskiej jest najprawdopodobniej wypadkową działalności licznych ludów barbarzyńskich: Celtów, Germanów, Daków, Słowian, Bałtów, plemion ugrofińskich i innych. Karol Modzelewski, który w swoich pracach kładzie nacisk na znaczenie barbarzyńskich aspektów europejskiej tożsamości, twierdzi nawet, że bez

odpowiedniego rozeznania tych źródeł wręcz niepodobna zrozumieć złożonej historii naszego kontynentu [Modzelewski, 2004, s. 8].

Trzeba zauważyć także, iż istotny wpływ na europejską kulturę wywarły dokonania myślicieli oświeceniowych. Władysław Tatarkiewicz pisze w *Historii filozofii*, że ta filozofia stosowana usiłowała „zasady filozoficzne zużytkować do celów praktycznych, do zwalczania przesądów i zaszczerpienia światłego poglądu na świat” [Tatarkiewicz, 1997, s. 127].

Oświeceniowy ruch filozoficzny został zapoczątkowany w Anglii i miał postać XVII wiecznego empiryzmu Johna Locke’a. Istotną rolę odegrał tu także wcześniejszy empiryzm metodologiczny Franciszka Bacona z jego teorią idoli i naciskiem na indukcję w ramach pozytywnej części metody. Filozofia oświeceniowa przeniosła się następnie na kontynent. Szczególną rolę odegrali tu filozofowie francuscy i niemieccy. We Francji działał walczący z metafizyką chrześcijańską deista, racjonalista i naturalista François-Marie Arouet zwany Wolterem, wydawca i duch sprawczy *Encyklopedii* Denis Diderot, materialista Julien Offray de La Mettrie, sensualista Étienne Bonnot de Condillac, pozytywista Jean le Rond D’Alembert, utylitarysta Claude Adrien Helvétius i potępiający cywilizację a wielbiący naturę Jean-Jacques Rousseau. W Niemczech filozofia Oświecenia stanęła na stanowisku nie empiryzmu, ale racjonalizmu. Wypadkową tego były scholastyczny i analityczny racjonalizm Christiana Wolffa oraz krytycyzm Immanuela Kanta zgodnie, z którym podmiot jest warunkiem przedmiotu, a pojęcia są warunkiem doświadczenia.

Wpływ na kształtowanie się oświeceniowego fundamentu kultury europejskiej wywarli także myśliciele polscy. Empirystyczna i pozytywistyczna filozofia polskiego Oświecenia wydała kilku wybitnych przedstawicieli. Byli to przede wszystkim wszechstronny uczony – matematyk, przyrodnik, pedagog, językoznawca i filozof Jan Śniadecki oraz Stanisław Staszic i Hugon Kołłątaj, którzy na polu filozofii moralnej zajmowali stanowisko empirystyczne. Zarówno S. Staszic jak i H. Kołłą-

taj byli przeciwnikami metafizyki, uznawali jedynie empiryczną wiedzę o faktach, inną wiedzę mieli za niemożliwą i niepotrzebną [Tatarkiewicz, 1997, s. 187].

Oświecenie doprowadziło do upowszechnienia kartezjańsko-newtonowskiego – scjentystycznego paradygmatu mechanistycznego zgodnie, z którym – jak pisze Andrzej Wierciński w pracy *Magia i religia. Szkice z antropologii religii* – „świat interpretuje się z punktu widzenia zasad budowy i funkcjonowania całkowicie namacalnej, precyzyjnie działającej maszyny, a w ostatecznej redukcji jako zbiór materialnych cząstek oddziałujących ze sobą w przestrzenno-czasowym polu bezosobowo pojętych sił. Otoczenie pozaludzkie ulega więc dezanimizacji i depersonifikacji, tracąc swą celową strukturę. Przeplataniem się ślepego przypadku w formie mutacji genetycznych i równie ślepej konieczności selekcji kierunkowej tłumaczy się nawet genezę samego człowieka, który ostał się jako jedyna istota celowo myśląca i dążąca do indywidualnej autonomizacji” [Wierciński, 1994, s. 93].

Oświecenie było przełomowym momentem w rozwoju cywilizacji europejskiej. Szerzej do tego problemu odniosłem się w monografii *Tożsamość cywilizacji europejskiej. Geneza, kompleks konstytuujący i kierunki transformacji* [Zamojski, 2015, s. 283–290]. Idee i koncepcje myślicieli oświeceniowych – dążenie do osiągnięcia możliwie największej rozumności, wyzwolenia umysłu z błędów i uprzedzeń, doskonalenia się ludzkości, powrotu do natury o matczynym obliczu – o których pisze Zbigniew Drozdowicz w pracy *Filozofia Oświecenia* [Drozdowicz, 2006, s. 10–12] – prowadząc do przewartościowania dotychczasowych, specyficznych dla cywilizacji chrześcijańskiej wartości, doprowadziły w efekcie do modernizacji Europy.

ZAKOŃCZENIE

Przyglądając się scharakteryzowanym wyżej elementom konstytutywnym dla europejskiej kultury można zaryzykować tezę, iż specyfika kultury i tożsamości europejskiej zasadza się na ciągłym dialogu z przeszłością. Zauważalne jest jednak zmniejszenie znaczenia chrześcijaństwa, zwłaszcza w Europie Zachodniej. Uwidaczniają to statystyki uczestnictwa w podstawowych praktykach religijnych. Zdaniem metropolity krakowskiego abp. Marka Jędraszewskiego przyszło nam wręcz żyć w czasach, w których „prawo do szydzenia z najświętszych dla chrześcijan wartości jest bardziej szanowane i chronione niż największe świętości i osobista godność osób wierzących” [Jędraszewski, 2017, s. 66].

Wyzwaniem dla spójności kulturowej Europy staje się też proces imigracji oraz obecność na Starym Kontynencie diaspory muzułmańskiej będącej nośnikiem cywilizacji arabskiej i jej wzorów kulturowych. Dodatkowo w ramach społeczności muzułmańskich mamy do czynienia z wysokimi wskaźnikami dzietności (zdecydowanie powyżej prostej zastępowalności pokoleniowej, realizowanej przy wskaźniku o wartości 2,1 dziecka przypadającego na kobietę w wieku reprodukcyjnym), przy niskim średnim europejskim wskaźniku dzietności oscylującym wokół wartości 1,6. To może spowodować, że około 2050 roku co piąty Europejczyk będzie muzułmaninem, a zatem także nośnikiem kultury przesyconej islamem.

Aktualne problemy Europy nie mają wyłącznie wymiaru ekonomicznego. Zdzisław Krasnodębski akcent kładzie tutaj na aspekt kulturowy. W pracy *Większego cudu nie będzie* Z. Krasnodębski stawia diagnozę, że „dzisiejszy kryzys wielu państw Europy skorelowany jest z upadkiem wiary. Zapaść demograficzna, kultura posthistoryczna i narcystyczna, odrzucająca poświęcenie i ofiarę, wiąże się z erozją chrześcijaństwa” [Krasnodębski, 2001, s. 177]. Konsekwencje procesu opisywanego przez Zdzisława Krasnodębskiego nie napawają optymiz-

zmem. Pamiętać też wypada o słowach Karola Wojtyły – św. Jan Paweł II, którego setną rocznicę urodzin obchodziliśmy 18 maja 2020 r. mówił w Gnieźnie podczas pielgrzymki do Polski w 1997 r., że „Europa potrzebuje ludzi, których sumienia będą wypalone jak cegły w ogniu Ewangelii (...) wtedy przeżyje i ocaleje” [Szewczak, 2020, s. 182].

Europa może być dumna ze swojego dziedzictwa kulturowego, ale zgodnie z dewizą Unii Europejskiej – *In varietate concordia* („Jedność w różnorodności”) – powinno się znaleźć w niej także miejsce dla licznych, wartościowych europejskich kultur narodowych.

BIBLIOGRAFIA

- Davies, N., (2007), *Europa – między Wschodem a Zachodem*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Davies, N., (2004), *Złote ogniwa. Polska – Europa*, Warszawa: Wydawnictwo Rosikon Press.
- Dobbs, D., (2013), *Niespokojne geny*, „National Geographic” Nr 1 (160).
- Dobroczyński, M., Stefanowicz, J., (1979), *Tożsamość Europy*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Drozdowicz, Z., (2006), *Filozofia Oświecenia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Explore your genetic roots*, <https://www.oxfordancestors.com/> [dostęp: 20 maja 2020 r.].
- Gołębski, F., (2012), *Cywilizacja europejska*, Warszawa: Wydawnictwo Poltext.
- Jan Paweł II, (2005), *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Jędraszewski, M., (2017), *Kto szuka prawdy szuka Boga*, Kraków: Wydawnictwo M.
- Kłoczowski, J., (2003), *Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Kłoczowski, J., (2002), *Polska – Europa. Od Gniezna 1000 roku do Polski w Unii Europejskiej*, Gdańsk: Wydawnictwo Novus Orbis Sp. z o.o.
- Krasnodębski, Z., (2001), *Więszszego cudu nie będzie*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Le Goff, J., (2002), *Kultura średniowiecznej Europy*, Gdańsk–Warszawa: Wydawnictwo Marabut – Oficyna Wydawnicza Volumen.
- Modzelewski, K., (2004), *Barbarzyńska Europa*, Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Orłowska-Stanisławska, J., (2013), *Siedem wrót do chwały*, „National Geographic” Nr 4 (163).
- Pawlak, A., (2011), *Kształtowanie się tożsamości Europy Środkowej a proces integracji europejskiej*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe GRADO.
- Reale, G., (1999), *Historia filozofii starożytnej*, Tom 1, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Rietbergen, P., (2001), *Europa. Dzieje kultury*, Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Rozkowski, W., (2019), *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków: Biały Kruk.
- Spengler, O., (2014), *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Szewczak, J., (2020), *Idiotokracja czyli zmowa głupców*, Kraków: Biały Kruk.
- Tatarkiewicz, W., (1997), *Historia filozofii*, Tom 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- The Human Story*, <https://genographic.nationalgeographic.com/> [dostęp: 12 maja 2020 r.].
- The Seven Daughters of Eve: Our Ancient Clan Mothers*, <http://www.dna-testing-adviser.com/SevenDaughtersofEve.html> [dostęp: 20 maja 2020 r.].
- Wierciński, A., (1994), *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Zamojski, A., (2015), *Tożsamość cywilizacji europejskiej. Geneza, kompleks konstytuujący i kierunki transformacji*, Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego.

Mirosław Laszczak

Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej
ORCID 0000-0001-6060-4285

**GLOBALIZACJA –
CZYLI STARE I NOWE ŚREDNIOWIECZE.
PODOBNE SYMPTOMY KOŃCA
I WYKUWANIE SIĘ NOWEGO ŁADU**

**GLOBALIZATION –
THE OLD AND NEW MIDDLE AGES.
SIMILAR SYMPTOMS OF THE EPOCH'S END
AND FORGING A NEW ORDER**

ABSTRAKT

Porównując współczesność z okresem średniowiecza widać, jak różne to były czasy, odmiennosc ta jednak zanika, gdy spojrzeć się z pewnego dystansu, a uwagę skupi przede wszystkim na sygnałach schyłku. Jest ich wiele, wymienić chociażby można zmianę podejścia do procesu globalizacji. Średniowieczny Jedwabny Szlak pustoszał w czternastym wieku, a wobec niepewności wywołanej zarazą, mieszkańcy Europy zamykali się w enklawach narodowych wspólnot. Kryzysy, rozruchy – to wszystko już było. I choć dzisiaj specjalnie powołane instytucje zajmują się utrzymaniem światowego ładu, to w wielu przypadkach okazują się one niewydolne. Odnieść można

wrażenie, że na naszych oczach wykuwała się nowa epoka. Jeśli tak jest rzeczywiście, warto zwrócić uwagę na te działania, które zastosowane w średniowieczu także dziś zadziwiają swą aktualnością. Ówczesne zasady, dzięki którym wielu krajom udało się zająć lepszą pozycję w międzynarodowym układzie sił, są aktualne również w dwudziestym pierwszym wieku. Warto je zastosować, bo choć wiadomo, że czas przemian wypełniony jest mnóstwem zagrożeń, to równocześnie jest to moment kryjący w sobie unikalne szanse.

Słowa kluczowe: schyłek, średniowiecze, globalizacja, Polska

ABSTRACT

Comparing modernity with the Middle Ages, you can see how different the times were, but this difference disappears when you look at it from a distance and focus your attention mainly on signals of decline. There are many of them, for example changing the approach to the globalization process. The Medieval Silk Road was getting deserted in the fourteenth century, citizens frightened by the plague, were locked in their national communities. Crises, riots – are well known from the past. And although today special institutions are involved in maintaining global order, they are not effective enough. One can get the impression that a new era has been forging before our eyes. If this is the case, it is worth paying attention to those activities that helped survive medieval crisis. The principles thanks to which many countries managed to take a better position are also valid in the twenty-first century. It is worth using them. Presently, we witness a lot of threats, but it is the moment concealing unique opportunities.

Keywords: decline, Middle Ages, globalization, Poland

WSTĘP

„Upadek każdej wielkiej cywilizacji
zaczyna się od tego, że zapomina ona
o prawdach oczywistych”.
Gilberth Keith Chesterton

Przekonanie o istnieniu podobieństw pomiędzy średniowieczem a czasami współczesnymi jest osią rozważań i zarazem główną tezą artykułu. Impulsem zaś pobudzającym do jego napisania była chęć ukazania mechanizmów rządzących zmianami w wymiarze cywilizacyjnym. Bo mimo że kolejne epoki historyczne odchodzą z mocą burz i towarzyszą im dziejowe zawieruchy, to równocześnie tworząca się nowa rzeczywistość wcale nie musi być gorsza. Tkwi w niej potencjał, który wcześniej dostrzeżony, okazuje się dźwignią wzrostu i drogą do bogactwa.

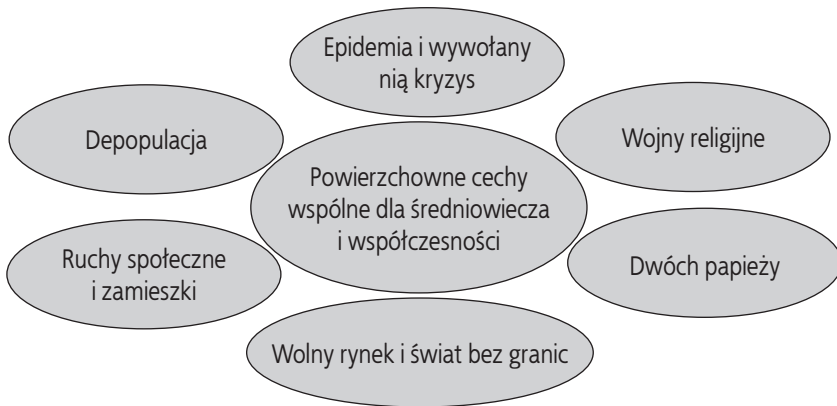
W *Jesieni średniowiecza* Huizinga pisał: „Kiedy pod koniec średniowiecza budził się nowy duch, wówczas w zasadzie otwarta była przed nim tylko dawna możliwość wyboru między Bogiem a światem: albo całkowite odrzucenie wszelkich wspaniałości i urody życia ziemskiego – albo też śmiałe narażenie duszy na niebezpieczeństwo” [Huizinga, 1992, s. 44]. Współczesność bywa nazywana „nowym średniowieczem”, gdyż pojawiają się podobne dylematy, a rysująca się niepewna przyszłość obarczona jest sporym ryzykiem.

Pragnienie wygodnego życia i korzystanie z cywilizacyjnych osiągnięć kłóci się z duchowością i odnajdywaniem szczęścia w metafizycznych relacjach z Absolutem. Podobno jest to typowa rozterka czasów przełomu, tym niemniej podobieństw między tamtymi a naszymi czasami jest znacznie więcej. Możliwe, że są to podobieństwa wyłącznie powierzchniowe, w dużej części iluzoryczne, może i naciągane, jednak nie można ich nie dostrzegać.

Dziennikarze piszą o współczesnym średniowieczu, wskazując na dwóch papieży, do tego dochodzi zaraza, panoszące się konflikty religijne i zauważalne odejście od rozumu¹. Istotnie, papież który abdykował w 2013 roku, przetaił ślady swoim następcom. Nic nie stoi na przeszkodzie, byśmy za parę lat nie mieli trzech lub czterech następców świętego Piotra. Zaiste, liczba tyleż imponująca, co nasuwająca myśli o czasach średniowiecznej schizmy.

Do tego kumulują się niepokojące zjawiska, zarówno naturalne, jak i społeczne oraz gospodarcze (rys. 1).

Rysunek 1. Najczęściej wymieniane podobieństwa czasów współczesnych do średniowiecza



Źródło: opracowanie własne.

Także dziś toczące się wojny mają podłoże religijne, a kryzys wywołany epidemią koronawirusa zdezorganizował życie państw i społeczeństw. Świat globalny, czyli świat bez granic, zastanawia się nad nową

¹ Wydanie internetowe artykułu: M. Matczak: *Mamy nowe średniowiecze: zaraza dwóch papieży, konflikt religijny, sojusz państwa i Kościoła, odejście od rozumu*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny”, 2 maja 2020. Zob. <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,25907943,mamy-nowe-sredniowiecze-zaraza-dwoch-papiezy-konflikt.html> (dostęp: 7 czerwca 2020).

formą współpracy i dalszego funkcjonowania. Z przestrachu przed nowym i nieznanym, narody robią krok w tył. Boją się nadmiernej otwartości, zwracają się ku swemu wnętrzu. Zamykają granice, zastanawiają się nad przyszłością. A globalny przepływ towarów, nieskrępowana turystyka stały się niemalże „kanałem śmiertelnego zagrożenia”². Izolacja zdaje się postępować i już teraz mówi się o helwetyzacji świata, czyli globalnej gospodarce podzielonej na małe samo wystarczające kantony.

Ale nie tylko przestrach i trwoga, nie tylko obawa i niepewność stanowią o podobieństwie naszych czasów do schyłkowego okresu wieków średnich. By lepiej przyrzeć się wielości wspólnych cech, zanurzymy się przez chwilę w tamtym odległym czasie, przejdźmy się po ówczesnym świecie, poznajmy zapachy targów, sekrety sypialni, zajrzyjmy za zasłonę ściślej jakoby moralności, a przede wszystkim zadziwmy się podobieństwami pomiędzy tamtymi a obecnymi czasami.

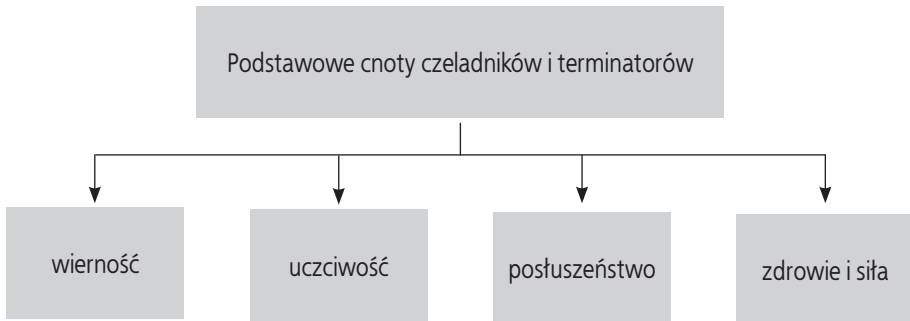
ŚREDNIOWIECZNA MENTALNOŚĆ NIE AŻ TAK ODLEGŁA

Podejście ludzi do pieniądza jest chyba najbardziej stałym parametrem w ocenie zachowań biznesowych i gospodarczych na przestrzeni dziejów. I choć utyskuje się na współczesne korporacje, zamieniające uzdolnionych i spragnionych wolności pracowników w „korposzczury”, to przecież średniowieczne życie cechowe było nie mniej wymagające. Obowiązywały ściśle zasady. Regulacje dotyczyły życia zawodowego i prywatnego. Żadnemu z czeladników nie śniło się nawet, by mógł opuścić miejsce pracy, zanim na spoczynek nie udał się mistrz. Doszło do tego, że statuty cechowe musiały uregulować wyzysk, przyjmujący niekiedy formę znęcania się nad młodym adeptem. Ustalono, że w lecie rzemieślnicza dniówka powinna zamykać się w piętnastu godzinach,

² Wywiad Macieja Pieczyńskiego z Witoldem Gadowskim. *Koronawirus kończy erę globalizacji*, „Do Rzeczy” nr 18/371, 2020, s. 76.

w zimie trwać miała dwanaście. Czas posiłku był co prawda wliczony w czas pracy, lecz odliczany od zarobku. W efekcie czeladnicy i terminatorzy jedli albo w ukryciu, albo nie przerywając swoich zajęć. Przy i tak niewielkich zarobkach dodatkowe obciążenie akordowej pensji bolało, wszak codzienny posiłek w ciągu miesiąca przekładał się całą dniówkę. Nie warto było też chorować, wtedy również się nie zarabiano. Żaden mistrz nie był zainteresowany utrzymywaniem chorowitego pracownika. Liczyła się przecież wydajność, sprawność, wytrzymałość i siła – tylko cnoty umożliwiające pomnażanie zysków znajdowały uznanie wśród mistrzów i właścicieli warsztatów.

Rysunek 2. Cnoty znajdujące uznanie u właścicieli zakładów rzemieślniczych w średniowiecznej Europie identyczne jak te wymagane we współczesnych korporacjach



Źródło: opracowanie własne.

Oczywiście średniowieczni wyrobnicy nie byli robotami. Czeladnik i terminator musieli choć na moment oderwać się od pracy i surowego szefa. To stąd wzięło się tak zwane „poniedziałkowanie”, które do czasów współczesnych przeszło pod nazwą „szewskiego poniedziałku”. Kiedy dziś chodzi się w weekendowe dni po Krakowie, widać zatłoczone puby i przekrzykujących się młodych ludzi, muszą gdzieś odreagować dyscyplinę pracy, pozbierać się po stresujących zawodowych wyzwaniach. Już w poniedziałek rano przebrani w robocze drelichy bądź w krawatach i garniturach rozpoczną nowy tydzień, udowadniając, że

natura ludzka jest niezmienna, podobne potrzeby, podobne zachowania, lecz co jeszcze dziwniejsze – podobne okoliczności zewnętrzne.

Także i w średniowieczu obowiązywał cechowy *dres code*. Rzemieślnikom zabraniano chodzenia boso, zakazywano wkładania krótkich spodni (tak zwanych gaci) *braies*. Obowiązkowe było natomiast noszenie kapeluszy. Co ciekawe krawcom nie było wolno nosić płaszczy z cennych tkanin, aby nie kusiła ich kradzież materiałów przyniesionych przez klientów³.

Jedynie podejście do moralności było w średniowieczu nieco bardziej restrykcyjne. Obowiązywało wczesne wstawanie, modlitwa, spowiedź. Karano stosunki pozamałżeńskie. W Krakowie mistrz musiał w ciągu roku od wstąpienia do cechu ożenić się. Gdy ten czas się przedłużał, narażał się na szykany, a w ramach kary musiał ufundować beczułkę piwa⁴.

Nie powinniśmy się jednak dać zwieść ściśle pojmowanym zasadom przyzwoitości. Więcej w nich było pobożnych życzeń niż codziennego praktykowania przykazań. Choćby dlatego, że zaczynała budzić się świadomość własnego ciała. Nie było już ono siedliskiem zła i źródłem grzechu, lecz zaczynało stanowić radość dla własnego i cudzego oka [Duby (red.), 1998, s. 391]. Ciało człowieka admiruje gotycka rzeźba, jakże chętnie posługująca się linią wygiętą i skręconą. W literaturze powielane są kanony kobiecego piękna, wyrażającego się bledością cery, smukłością zahaczającą o anoreksję, owalem twarzy, regularnością rysów, podkreślonych śmiejącymi się oczyma i cienkimi, karminowymi ustami [ibidem]. Czy nie daje myślenia, że identycznymi kanonami urody kierują się domy mody dobierające modelki do pokazów swoich kolekcji? Czy nie zastanawia, że właśnie ten typ urody upatrzyli sobie fotograficy kolorowych magazynów? Doprawdy, punktów wspólnych po-

³ <https://tytus.edu.pl/2019/03/21/korporacyjny-wyzysk-w-sredniowieczu-czyli-trudy-mlodych-rzemieslnikow/> (dostęp: 7 czerwca 2020).

⁴ Tamże.

między średniowieczem a współczesnością jest dużo więcej. Oto jeszcze jeden przykład. Kto by pomyślał, że zabiegi estetyczne, których celem było nie tylko dbanie o zdrowie, lecz również kokietyjne poprawianie wyglądu, świetnie rozwijały się w średniowieczu i nawet obecnie kliniki oraz firmy farmaceutyczne korzystają z wypracowanych wówczas recept. Średniowieczne kobiety rozmawiają o środkach do depilacji takich jak tlenek wapnia bądź – zastanawiając się nad zabiegiem z wyższej półki – polecając sobie usuwanie nadmiernego owłosienia za pomocą rozgrzanych igieł wbijanych w cebulki włosowe.

U Chaucera w *Opowieści młynarza* – bohater wstaje wcześnie rano, czesze włosy, żuje kardamon i lukrecję, chcąc mieć miły oddech, by tym łatwiej zjednać sobie upatrzoną kobietę. Akcja powieści *Flamenca* toczy się w łaźniach i kąpieliskach Bourbon-l'Archambault będących miejscem schadzek [Duby (red.), 1998, s. 398].

Życie na pokaz to także żadna nowość. Wesela, pogrzeby, narodziny potomka, pasowanie na rycerza, wyjazdy na wojnę i powroty przyciągały uwagę postronnych, a rodzina z rozmysłem ujawniała przed obcymi swoją intymność i epatowała sprawami prywatnymi.

Wzmożoną uwagę cieszyły się zgony. Głośne zawođenje kobiet oznajmiało czyiś koniec życia i przyciągało uwagę osób postronnych. Podobnie z narodzinami i ważnymi innymi rodzinnymi uroczystościami. Czyż podobieństwa ze współczesnością nie narzucają się same? W średniowieczu nie było instagrama, media społecznościowe nie działały, ale pragnienie dzielenia się tajemnicami była powszechna. Aby domowa tajemnica mogła ujrzeć światło dzienne, chętnie uchylano okna i drzwi przed spragnionymi sensacji gapiami.

ŚREDNIOWIECZNA GLOBALIZACJA

Kolejne podobieństwo to świat bez granic. Kupieckie karawany ciągną od miasta do miasta, od państwa do państwa. Handel na bazarach

odbywa się w różnych językach, a kupcy wypatrują odpustów i kościelnych świąt bez względu na kraj, w którym akurat nadarza się okazja do zrobienia interesu.

Rysunek 3. Efekty globalizacji w średniowiecznej Europie



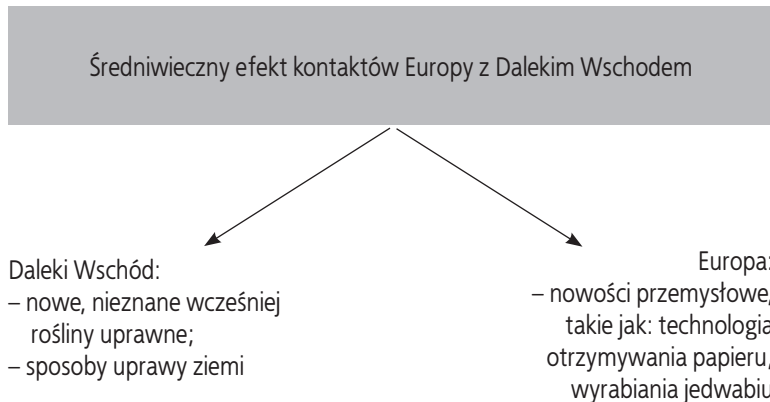
Źródło: opracowanie własne na podst. Jurij Latow: *Wielki Jedwabny Szlak jako prolog gospodarki światowej*, „Ekonomia Międzynarodowa” nr 1, 5–25, 2010.

Żądni zysku kupcy zapuszczają się coraz dalej i dalej. Poznają nowe obyczaje, dziwią się nieznanym strojom, a przede wszystkim zachwycają się możliwościami biznesowymi. Na europejskie stoły trafiają egzotyczne przyprawy. Po zamkowych ogrodach przechadzają się zwierzęta, których nie uświadczy się w lokalnych lasach. A wszystko to ma swoją wysoką cenę, płaconą za ekskluzywność i jakość. Na szlakach pomiędzy Europą a Dalekim Wschodem turkoczą kupieckie wozy, przywożące prócz towarów także wiedzę o innych kulturach i obyczajach.

Nie bez znaczenia okazywała się wymiana technologiczna. Papier kupowany w Europie od kupców przywożących go z Chin, w połowie XIII wieku był już wytwarzany w manufakturach włoskich, na przykład w Fabriano koło Ankony. We francuskim Ambert powstały w 1326 roku

młyn papierniczy *Richard de Bas* działa do dzisiaj⁵. Intelktualna wymiana nie miała wyłącznie jednokierunkowego charakteru. Chińczycy dzięki europejskim kupcom poznali lucernę i dostali rozsady winorośli, prócz tego poznali cebulę, fasolę, ogórki, marchew. Korzyść była wszechstronna: upowszechniały się wynalazki, zbliżali się do siebie ludzie różnych kultur, a przede wszystkim można było dobrze zarobić. Z biegiem czasu postępowała specjalizacja w przepływie towarów i technologii. Europa korzystała, implementując nowinki technologiczne, Chiny zaś i Daleki Wschód poznając niuanse uprawy roli i obsiewając swoje pola europejskimi roślinami.

Rysunek 4. Przepływ myśli i towarów



Źródło: opracowanie własne.

Ruch na szlakach handlowych kształtował infrastrukturę. Powstawały punkty przeładunkowe, specjalistyczne bazy i systemy zapewnienia ochrony szlaków handlowych. A że przewożenie dużych sum pieniędzy było niebezpieczne, transakcje miały charakter barterowy, jedynie różnice w wartości wypłacano gotówką. Pociągnęło to za sobą

⁵ W Polsce pierwsze młyny papiernicze powstały prawdopodobnie w drugiej połowie XIV wieku w Krakowie.

zmianę w finansach. Kupcy zaczęli używać czeków (czek w języku arabskim oznacza dokument, poświadczenie).

Ukształtował się też międzynarodowy podział pracy. Ktoś musiał produkować towary z myślą o eksporcie, ktoś inny musiał utrzymywać w dobrym stanie drogi i zapewnić bezpieczeństwo podróżnym, jeszcze inne osoby specjalizowały się w czynnościach *quasi bankowych*. Wszyscy zarabiali, wszyscy zyskiwali. Nie po raz pierwszy okazywało się, że pieniądź jest ważniejszy od różnic religijnych i wyznaniowych zaszłości. Możliwy do osiągnięcia zysk na dalszy plan spychał ryzyko międzykontynentalnych podróży.

Droga do Chin, którą kupiec rozpoczął na wschodnim wybrzeżu Morza Śródziemnego, trwała kilka lat. Napady rabusiów, epidemie, a także choroby typowe dla geograficznie odmiennych części świata potęgowały niebezpieczeństwo, jednak warto go było podjąć. Kusily wielokrotne przebicia na towarach tudziez imponujace fortuny, ktore powstawaly juz po jednorazowej wyprawie.

A jednak epoka, która zdawała się nie mieć końca i przez setki lat rozwijała się tak stabilnie, zaczęła przy końcu czternastego wieku doświadczać poważnych wstrząsów. Najbardziej dotkliwy był kryzys demograficzny. Jak duży nastąpił wówczas ubytek ludności, trudno dziś zgadnąć. Swoje zrobiły wyniszczające epidemie, a także trwające latami wojny i klęski nieurodzaju. Ostrożne szacunki mówią, że z 73 milionów obywateli Europy w roku 1300, sto lat później zostało około 45 milionów [Zientara, 1994, s. 35]. Oczywiście wszyscy winę za depopulację zrzucają na Czarną Śmierć, lecz to tylko część prawdy, nie byłaby epidemia tak śmiertelna, gdyby nie wcześniejsze symptomy kryzysu, głównie gospodarczego.

Cierpiała każda dziedzina życia. Ogólny kryzys nie ominął stosunków monetarnych. Rządzący uzupełniali spadek swoich dochodów, zmniejszając ilość kruszcu w bitych przez siebie monetach. Celował w tym Filip Piękny, przez co dorobił się niechlubnego przydomku

„króla fałszerza”, lecz nie lepsi byli królowie Anglii: Edward I, a przede wszystkim Edward III. Dewaluacja złotej i srebrnej waluty miała poważne konsekwencje w postaci dezorganizacji handlu i szeregu bankructw.

Ekstensywne rolnictwo prowadziło do wyjąławiania gleby. Z roku na rok zbiory stawały się coraz uboższe. Poszukując nowych terenów pod uprawę, karczowano i wypalano lasy, niszczone w ten sposób mikroklimat, sprawiając, że rolnicze obszary obfitujące niegdyś w deszcz zaczęły pustoszeć. Gdy zaorywano łąki i pastwiska, cierpiała hodowla bydła. To z kolei przekładało się na możliwości nawożenia pól.

Efekty nie dały na siebie długo czekać. Na dużych terenach spadała urodzajność, jednocześnie przybywało ludności niedożywionej, mało odpornej na choroby i nie potrafiącej obronić się przed nawrotami zarazy.

Zubożona i głodująca ludność wiejska emigrowała do miast. Potężniał miejski plebs, rosła liczba żebraków, włóczęgów, dziadów i jałmużników. Część z nich chętnie organizowała się w bandy utrzymujące się z napadów na kupców, na włości feudalne, także na klasztory. Niszczono rzemieślnicze warsztaty, przewracano kramy, dokonując licznych kradzieży. Gdy się temu przyjrzeć, na myśl przychodzą znane z telewizji obrazy protestujących w Europie i Stanach Zjednoczonych, ataki Antify i zamieszki wywoływane przez „żółte kamizelki”.

Dla brzydzących się rabunkiem średniowiecznych rycerzy dobrym wyjściem był udział w wyprawach krzyżowych. Lecz nie należy się łądzić, nie wszystkim uśmiechały się dalekie podróże, a cel walki w obronie Grobu Chrystusa nie dla każdego był wystarczająco szczytny. Wielu rycerzy trudniło się rozbojem. Niemieccy *Raubritterzy* napadali przede wszystkim na kupców przemierzających handlowe szlaki. Przy okazji grabili też chłopskie chaty, a we Francji zorganizowane wojskowe bandy atakowały klasztory i miasta [Zientara, 1994, s. 357]. To naprawdę był burzliwy czas.

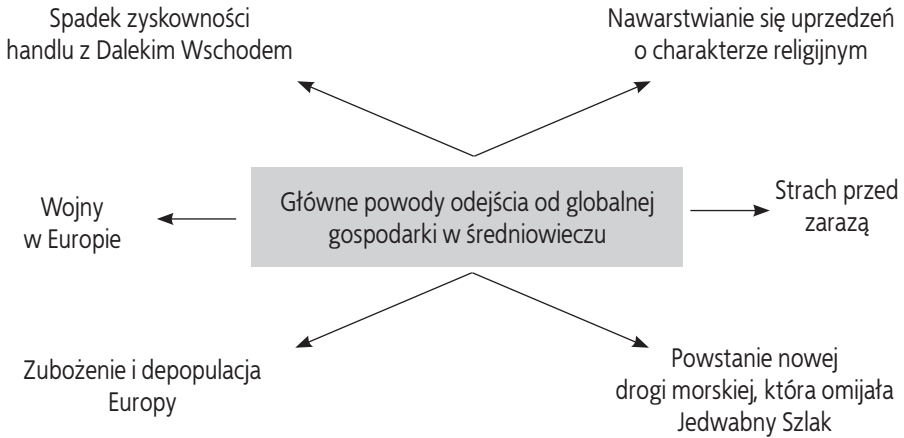
O ile średniowiecze przez całe wieki otwierało się coraz bardziej na świat, umożliwiając i ułatwiając przepływ towarów, to w wieku czterna-

stym i piętnastym pojawiła się tendencja odwrotna. Kryzys w europejskiej gospodarce skierował uwagę panujących ku własnym państwom.

Karawany kupieckie coraz rzadziej przemierzały Jedwabny Szlak.

Europa Zachodnia od wieków traciła na handlu z Dalekim Wschodem. Jedwab był droższy niż złoto, kupcy wybierający się w dalekie strony osiągnęli niebagatelne przebiecia na przywożonym towarze. Sprowadzano przede wszystkim materiały luksusowe: jedwab, porcelanę, rzadkie przyprawy, odbiorcami była ówczesna elita. Na tym wszystkim zyskiwały miasta Orientu. O ile w Europie krzątano się wokół bazarów, organizowano odpusty i cieszą się ze świątecznych jarmarków, to na Dalekim Wschodzie stawiano na znacznie bardziej ambitne cele związane z ruchem międzynarodowym. Samarkanda, Buchara czy Kaszgar były miastami tranzytowymi, z przyprawiającym o zawrót głowy bogactwem towarów i z wielkimi zajazdami, w których obsługiwano zagranicznych turystów. Przy obsłudze karawan pracę znajdowali drobni i wielcy kupcy, tłumacze, bankierzy, ochroniarze karawan, poborcy podatkowi, także prostytutki. Kolorowy świat kręcił się w wirze sprawowanych interesów. Arabskie powiedzenie głosiło, że kupiec wyprawia się z Europy do Chin z tysiącem drachm, a wraca z tysiącem dinarów (przy czym jeden dinar był wart około dwadzieścia drachm) [Latow, 2010, s. 18]. I nagle ten fantastyczny dalekowschodni rynek przestał się kręcić. Ruch karawan ustał. Kupcy bali się wyruszać w podróż, wiedzieli, że w drodze powrotnej staną się smakowitym kąskiem rycerzy rabusiów lub chłopskich hord. A nawet jeśli dowiozą swój drogocenny towar, to komu go sprzedadzą. Zubożona szlachta z trudem wiązała koniec z końcem, zadłużeni mieszczanie ostatnie pieniądze wydawali na żywność, a klasztorna kasa świeciła pustką. Gdy wyludnił się Jedwabny Szlak, zaczęły kolejno upadać znajdujące się przy nim miasta. Jak w misternie ułożonych kostkach domina pchnięcie jednej z nich uruchamia lawinę niesprzyjających zdarzeń, tak i tutaj wycofanie się kupców i porzucenie tradycyjnych szlaków wywołało upadek miast i zniszczenie powstałej infrastruktury.

Rysunek 5. Powody zamykania się Europy na Daleki Wschód i rezygnacja z globalizacji w średniowieczu



Źródło: opracowanie własne.

Dzień jutrzejszy okazywał się coraz bardziej niepewny. Nic dziwnego, że przy końcu średniowiecza świat zapadł się w sobie. Potężny kolaps zatrzymał cywilizacyjną i ekonomiczną ekspansję. Ani krucjaty, ani pieniądze z interesów robionych w krajach Orientu nie potrafiły zachęcić do działania. Jak tu myśleć o globalnych wojażach, gdy kolejne kryzysy rujną ekonomiczne i społeczne podwaliny cywilizacji. Zresztą kto by zastanawiał się nad przyszłością, gdy do bram puka apokalipsa?

Przejmujący lęk przed końcem czasów obecny był przez większą część średniowiecza, jednak wzmógł się – nie w roku tysięcznym – jak należałoby sądzić, lecz znacznie później. Poczynając od wieku czternastego kumulują się przepowiednie, a ich wydźwięk jest dużo bardziej pesymistyczny, niż miało to miejsce jeszcze wiek wcześniej [Kracik, 1999, s. 119]. Zagrożenie zdaje się wszechobecne, a pomocy znikąd. Wspomnieć tu wypada, że w 1409 roku kardynałowie zwołali sobór w Pizie – nie uznany przez żadnego z dwóch urzędujących już wówczas papieży. Dążąc do przecięcia upokarzającej Kościół sytuacji na soborze w Pizie

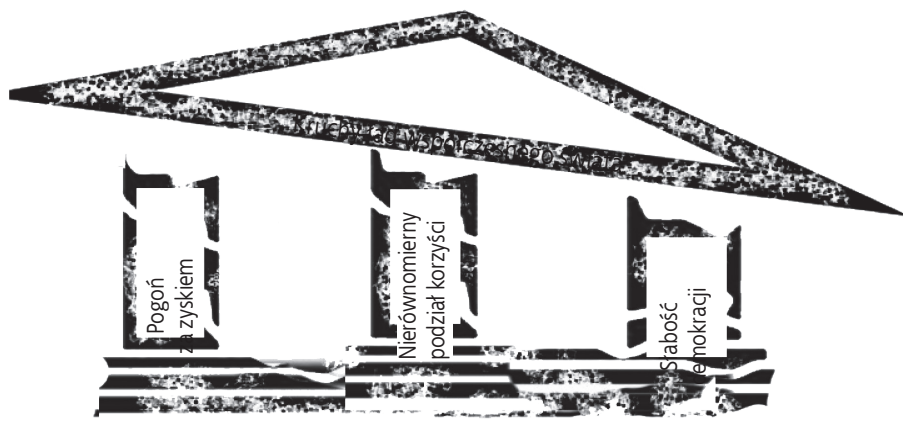
wybrano kolejnego papieża, Aleksandra V. W ten sposób sytuacja zamiast uproszczenia jeszcze bardziej się skomplikowała. Kościół składał się już nie z dwóch, lecz z trzech obediencji.

Ale średniowiecze to nie tylko układ zależności i zagrożeń, pojęcie to pojawia się głównie w kontekście szczególnego typu umysłowości, gdzie obok mądrych i świątłych, mnóstwo było intelektualnej nędzy i zabobonu. To głównie dlatego dwudziesty wiek bywał nazywany nowym średniowieczem.

NOWE ŚREDNIOWIECZE

Gdy pada hasło „nowe średniowiecze”, automatycznie przychodzi na myśl wydana przed niemal stu laty temu książka Mikołaja Bierdajewa pod tym właśnie tytułem [Bierdajew 1997]. Przenikliwość autora i jego konstatacje były często krytykowane. A jednak nie można odmówić mu racji, gdy wskazuje na charakter rynku i wymienia cechy demokracji – widząc w nich łatwo poddające się erozji filary współczesnego świata.

Rysunek 6. Zagrożenia dla stabilności współczesnego świata według Biardijewa



Źródło: opracowanie własne na podstawie M. Bierdajew, *Nowe średniowiecze*, Wyd. Antyk Marcin Dybowski, 1997, s. 208–211.

Autor przestrzegął przed apoteozą rynku, która musi skończyć się bezpardonową pogonią za zyskiem, której nie oprze się demokracja, która z istoty swej „[...] nie zawiera w sobie żadnych kryteriów, które mogłyby stwierdzić prawdziwość lub błędność kierunku, w którym przejawia się wola narodu, czy też określić jakość tej woli. [...] Demokracja pozostaje obojętna wobec dobra i zła” [Bierdiajew, 1997, s. 209]. Dalej Bierdiajew wyjaśnia, że demokracja nie zna prawdy i nawet nie rości sobie prawa do jej poznania, a tę ważną kwestię poddaje jedynie pod głosowanie i od woli większości uzależnia czym prawda jest, a czym nie jest [Bierdiajew, 1997, s. 209]. Na to nakładają się negatywne cechy gospodarki i nie najlepsze cechy człowieka. Skumulowane chciwość, próżność i żądza władzy doprowadziły do przesilenia, jego efektem są ponawiane pytania:

- * Czy świat stoi przed cywilizacyjną zmianą?
- * Czy to na pewno jest epoka schyłku?
- * Czy dotychczasowe formuły funkcjonowania świata przestały wystarczać?

Pytania tyleż zasadne, że nie brakuje danych świadczących o wyczerpywaniu się dotychczasowej formuły zarządzania światową gospodarką. Zwrócili na to uwagę Alvin i Heidi Tofflerowie przekonani o nadchodzących poważnych zmianach [Toffler, 1995, s. 21]. Wskazywali na chaos w życiu politycznym i dezintegrację wartości. Tofflerowie pisali o pogubionych we własnych myślach obywatelach z rozwiniętych gospodarek, błąkających się po dziwacznych dobroczyńcach, szukających ratunku w osobliwych religijnych kultach, uczestniczących w sabatach czarownic bądź uciekających w patologiczną izolację, z głębokim przeświadczeniem, że świat w którym żyją, jest absurdalny, szalony i bliski upadku. Wystarczy włączyć telewizję lub przeczytać internetowe wiadomości, by dostrzec krzyżujące się odmienne prądy oraz walczące z sobą

sprzeczności dotyczące stosunków pracy, życia rodzinnego, seksualności i indywidualnej moralności [Toffler, 1995, s. 23].

Industrializm się przeżył, nowoczesne formy gospodarki z trudem mieszczą się w ramach uformowanych w ubiegłym stuleciu. W misternym układzie zależności dostrzegalne są już nie tylko naprężenia, lecz nawet pęknięcia. Przyczyn jest wiele. Przede wszystkim zmienił się sam rynek. Szereg deregulacji, kolejnych zmian i globalny kierunek ekspansji doprowadził do utraty efektywności gospodarowania. Wygrywają nie ci, którzy są bardziej przedsiębiorczy, lecz sprytniejsi. Pieniądze płyną do możniejszych, silniejszych, umocowanych w sieciach zależności i znajdujących dobre dla siebie miejsce pośród biznesowo-politycznych układów. Globalne korporacje konsolidują się, stają się jeszcze bogatsze i bardziej chciwe, z całą bezwzględnością korzystając z posiadanych przewag. To stąd biorą się fuzje, przejęcia, konsolidacje – dzięki nim powstają organizmy o sile nie dającej się okiełznać przez jakiegokolwiek państwo [Korten, 2002, s. 19].

Ekonomicznej kolonizacji ulega coraz większa połać życiowej przestrzeni. Obywatele zmuszeni są do zarobkowych migracji, a instytucje demokratyczne są nie tylko niewydolne, lecz okazują się nieprzygotowane do sprawnego funkcjonowania we współczesnym świecie. W tak ukształtowanej rzeczywistości „korporacje pasożytują w swym nienasyconym pościgu za pieniądzem” [Korten, 2002, s. 21], a że świat jest zbiorem naczyń połączonych, zachowania silniejszych zaczynają dominować, kształtując globalną sieć uwarunkowań.

Międzynarodowe instytucje, których obowiązkiem jest dbanie o równomierny rozwój państw i walka z wyzyskiem, okazują się zbyt słabe, by wywiązać się ze swojego idealistycznego posłannictwa. Zwraca na to uwagę Joseph E. Stiglitz, przekonując, że organizacje międzynarodowe, takie jak MFW i Bank Światowy nie są wcale zdominowane przez najbogatsze kraje, lecz stoją za nimi potężne grupy interesów i czy to na mocy zwyczaju, czy za sprawą cichego porozumienia, na czele MFW

stoi zawsze Europejczyk, a Bankiem Światowym zawiaduje Amerykanin [Stiglitz, 2004, s. 22]. Co może samo w sobie nie byłoby niczym złym, gdyby nie oddech wielkiego kapitału, który czują na sobie szefowie międzynarodowych instytucji. I tak oto zamiast dbałości o gospodarczy ład w wymiarze globalnym mamy do czynienia z grą interesów, z podziałami rynków, z czerpania nieuczciwych zysków osiągniętych z eksploatacji gospodarczo zapóźnionych krajów. Afrykańska żywność musi być droższa od dofinansowanej żywności z Europy i tak jest z wieloma produktami. Ukształtowany podział pracy pozwala na osiągnięcie nierównomiernych korzyści, ktoś bogaci się szybciej, ktoś inny czuje się eksploatowany, wykorzystywany i niedoceniony.

Prawdopodobnie winę za ułomności globalizacji należałoby upatrywać w przeróżnych lobby. Finansiści i grupy wielkich interesów nadają ton ustawodawstwu stanowionemu przez najważniejsze instytucje międzynarodowe. I nawet nie chodzi o to, by instytucje te odsądzać od czci i wiary. Nie ze złej woli, lecz z przekonania, że tak właśnie trzeba, górę bierze partykularny pogląd na to, co w danych warunkach wydaje się właściwe. W ten sposób nieaprobowane przez całe społeczeństwa recepty narzucane są państwu dokonującym transformacji ustrojowej. Przyjęcie partykularnych interesów za ogólnoswiatowe dobro, zniekształca gospodarkę globalną. Więksi zaiste mogą dużo więcej [Stiglitz, 2004, s. 152].

Czy można zatem wyrwać się z tak ukształtowanej rzeczywistości? Średniowiecze udowodniło, że tak. Globalizacja zaczyna przynosić wymierne korzyści w momencie, w którym poszczególne państwa zaczynają kroczyć własną drogą. Przeciwwstawienie się narzuconym regułom rzeczywiście się opłaca. Podmiotowość, upór, docenienie swej wartości, stawianie na pomysłowości i dbałość o przedsiębiorczość to jeśli nie główny, to z pewnością jeden z najważniejszych powodów przyspieszonego wzrostu. Natomiast uległość wobec narzuconych reguł obraca się przeciwko potulnym i spolegliwym. Udowodniły to między

kraje Azji Wschodniej, które wybierając własną drogę, własne tempo i na własnych warunkach korzystający z dobrodziejstw globalizacji, stały się gospodarczymi tygrysami [Stiglitz, 2004, s. 23]. Świat przecierał oczy ze zdumienia, widząc, jak zabiedzone i niedoinwestowane państwa pochłaniają dystans dzielący ich od najbogatszych. Bo przecież globalizacja sama w sobie nie jest ani dobra, ani zła. Tkwi w niej ogromny potencjał w postaci zysków, władzy i kreatywności. Dzięki globalnemu podejściu można uczynić wiele dobrego, albo popaść w zachłanność i chcieć podporządkować sobie część świata. Ci, którzy nauczyli się ten potencjał wykorzystywać, osiągają ogromne korzyści. Jednak dla większości nie dość silnych bądź niewystarczająco asertywnych krajów jest jak sieć pająka, uniemożliwiająca wydostanie się z niej, zostaje się wówczas ofiarą, z której prędzej lub później wyssane zostaną życiodajne soki [Stiglitz 2004, s. 23].

POLSKA W ZMIENIAJĄCEJ SIĘ RZECZYWISTOŚCI

Zagrożenia zewnętrzne prowadzą do zwracania się państw ku samym sobie. Dobro wspólne ma sens, jeśli dotyczy własnych obywateli. Rządy nie tylko to rozumieją, lecz coraz wyraźniej artykułują. Nadmierna otwartość okazuje się niebezpieczna, trudniej poradzić sobie z napływem emigrantów nie zawsze chętnych do przyjęcia praw i obyczajów goszczącego ich kraju. Napływ tanich produktów z zagranicy prowadzić może do upadku całych branż, nowy podział pracy przyczynia się do migracji ludzi młodych i wykształconych, a międzynarodowe korporacje są w stanie zachwiać rodzimym rynkiem drobnych wytwórców. W świecie bez granic koronawirus rozprzestrzenił się w okamgnieniu. Przy nowym podziale pracy okazało się, że czołowe państwa Europy nie są w stanie wyprodukować maseczek ochronnych, a ograniczony dopływ leków z Chin wpływa na zdrowie i życie mieszkańców Polski i Hiszpanii.

Komentatorzy rzeczywistości twierdzą, że współczesny świat nieprzyjemnie drży, jak gdyby nie mógł już doczekać się nadchodzącej przyszłej epoki. Być może jest to ten moment, gdy zmieniają się układy biznesowych zależności i przenoszą się punkty ciężkości w globalnym układzie sił.

Kryzys jest zawsze zaczynem czegoś nowego. I tak na przykład w średniowieczu światowe centrum handlu nagle przeniosło się do Bru-gii. Zadziałała tu mądrość władz miejskich, które widząc upadek sukien-nictwa, postanowiły stworzyć unikalne wówczas w Europie warunki do swobodnej wymiany towarowej dla przybywających kupców. Od tamtej chwili mieszkańcy miasta żyli dostatnio głównie z obsługi handlujących.

Na rywalizacji dwóch gospodarczych potęg, Wenecji i Genuy, sko-rzystała Florencja, która od piętnastego wieku zaczęła odgrywać rolę potęgi handlowej. Na dodatek – mimo, że branża sukiennicza przecho-dziła w całej Europie poważny kryzys – florenckie sukiennictwo miało się wyjątkowo dobrze, produkcja wzrastała, przekraczając wcześniejsze wielkości. Dużą rolę odegrał w tym posiadany *know-how*. Florentczycy znali unikalne metody wykańczanie i farbowania sukna. Doszło nawet do tego, że opłacało się im sprowadzać niewykończone sukno z Flandrii i Anglii, by poddać go wykończającej obróbce i odsprzedać ze znacz-nym zyskiem.

Tak jak po średniowieczu ukształtowała się nowa Europa, odkryto nowe kontynenty i pojawiły się silne państwa, uznawane wcześniej za cy-wilizacyjną rubież, tak i teraz nadarzają się okazje szczególnie szybkiego wzrostu. Co trzeba zrobić? Historia gospodarcza wielokrotnie pokazy-wała rozwiązania. Kluczem są śmiałe decyzje podbudowane mądrymi przemyśleniami. Zaczynijmy zatem od przemyśleń, nie oryginalnych by-najmniej, lecz zweryfikowanych w praktyce [Landes, 2000, s. 583]:

- Globalne korzyści nie są rozłożone równomiernie. Korzysta-ją głównie ci, którzy posiadają *know-how* i mają odpowiednio większe zasoby.

- Eksport i import miejsc pracy to zupełnie coś innego niż eksport i import produktów. Z oddalenia wygląda podobnie, lecz w rzeczywistości przesądza o długofalowych korzyściach.
- Fałszywe jest przekonanie, że lepiej, przyjemniej i korzystniej jest brać niż tworzyć. To złudne i krótkowzroczne mniemanie, a na dodatek niszczące przedsiębiorczość.
- Gospodarka ma charakter moralny i opiera się na wartościach. Pogoń wyłącznie za zyskiem ma szereg ujemnych skutków.
- Wolność rynkowa to hasło usprawiedliwiające gospodarczy darwinizm. Mądra interwencja państwa jest konieczna, a długofalowa polityka gospodarcza niezbędna.

Dążenie do tego, żeby być silniejszym, bardziej niezależnym, a w sytuacjach kryzysowych samowystarczalnym odżywa w obecnych czasach. Zmienia się myślenie. Wszak jeszcze tak niedawno wydawało się, że zagraniczna pomoc, fundusze, dotacje okażą się panaceum na wszystkie bolączki. Można żyć szczęśliwie, licząc na cudze dary. Różowe okulary zniekształcały widzenie tak bardzo, że aż zaburzały myślenie. W zamian za kolejne fundusze dopraszano się „jedynie” drobnych ustępstw: większego otwarcia rynku, rezygnacji z obrony części branż, większej podległości gospodarczej, zmian w sferze edukacyjnej i wychowawczej. Beneficjenci zapominali, że: „ręka, która bierze, jest zawsze pod tą, która daje” [Landes, 2000, s. 584]. Korzystanie z cudzej szczodrości wzbudza poczucie bycia gorszym, ma się wrażenie bycia biedniejszym, wydanym na cudzą łaskę. Prowadzi to do rezygnacji z ambitnych zamierzeń, bo przecież i tak się nie powiedzie, zresztą po co, skoro ktoś może coś dorzuci do opustoszałej kasy. Ostatecznie zanika zdolność do przeprowadzania śmiałych strategii rozwojowych. Następuje wycofanie, pojawia się uległość. Rodzimy przemysł karleje.

Choć czasy się zmieniają, pewne prawidłowości w sposób nietknięte przechodzą przez kolejne wieki, przynosząc wiedzę, której dawczynią jest historia i doświadczenie. Zarówno w średniowieczu, jak podczas

obserwowanego dzisiaj zakłócenia gospodarczego ładu, zawsze liczy się wytrwałe dążenie do wyznaczonych ambitnych celów. Praca i akumulacja są ważniejsze niż oglądanie się na innych. Uczciwość i wytrwałość opłacają się. To prawda, że śmiałe pomysły nie zawsze przynoszą korzyść, jednak nie ma nic gorszego od poprzestawania na mniejszym, gorszym, małowartościowym. Jeśli średniowiecze czegoś może nas nauczyć, to tego, że:

- Pomysłowość jest wartością zdolną przetrwać stulecia. Te wszystkie młyny papiernicze, które wciąż jeszcze istnieją we Francji i Włoszech są tego widowym dowodem, ta silna pozycja wyrosłych wówczas miast, pragnienie niezależności i wyjątkowości – to wszystko jest wciąż żywe.
- Na szczęście nie zawsze wygrywają silniejsi. Często bardziej wytrzymali, cierpliwi i nieustępliwi, zamieniający śmiałe pomysły w czyn, zapewniają historyczną ciągłość narodu.
- Walka o swoje, ochrona własnego rynku i stwarzanie lepszych warunków własnym przedsiębiorcom to nie żaden patriotyzm regionalny, lecz wymóg, od którego zależy kondycja państwa, a często i jego przetrwanie.
- Otwarcie się na nowości. Błędem islamu było odrzucenie prasy drukarskiej, będącej jakoby narzędziem siania herezji. W ten sposób świat islamu zamknął się w swych kulturowych granicach i nie dozwolił na korzystanie ze światowego dorobku nauki.
- Niepoddawanie się trudnościom i nie uleganie ułudzie łatwego współistnienia na rynku światowym.
- Na chwiejnych i zmiennych rynkach liczy się umiejętność reagowania na dochodzące z rynku sygnały.

Wymieniać można byłoby wiele recept. Te nie są nowe, ani oryginalne. Wydają się zużyte i nienowoczesne. Zapomina się tylko, że ich podstawową wartością jest sprawdzona przez wieki skuteczność. Nudne *clichés* wciąż są wytrychem otwierającym drzwi do przyszłości.

Z punktu widzenia Polski i innych krajów europy środkowo-wschodniej powtórzenie się sytuacji z końca średniowiecza byłoby jednym z najkorzystniejszych zbiegów okoliczności. Polska, Czechy, Węgry, Austria nie zaznały w średniowieczu negatywnych skutków kryzysu. Wręcz przeciwnie, rozwinęły się gospodarczo, doganiając zatrzymane w rozwoju państwa zachodnie. Napływał tu włoski i niemiecki kapitał. Polska wygrywała na swym położeniu. Przechodziły przez nasz kraj drogi do genueńskich kolonii nad Morzem Czarnym. Wzmógł się handlowy ruch na trasie prowadzącym przez Warszawę i Wilno do coraz bogatszego państwa moskiewskiego, rozpoczynającego za Iwana Groźnego swój gospodarczy flirt z Zachodem [Zientara, 1994, s. 372].

Te właśnie przemiany, czyli szybki rozwój krajów Europy Wschodniej wraz z pojawieniem się wczesnokapitalistycznych form działalności gospodarczej we Włoszech i w Niemczech były wskazówką, że czternastowieczny kończący średniowiecze kryzys jest zjawiskiem przejściowym i że tuż za drzwiami czeka nowy, dużo ciekawszy okres w historii gospodarczej Europy i świata, a w dodatku jeden z najszcześniejszych okresów w rozwoju Polski.

ZAKOŃCZENIE

To nie jest tak, że kolejne historyczne i cywilizacyjne epoki pojawiają się podczas wstrząsów i kryzysów, a przechodząc jedno w drugie oddzielone są intelektualną luką uniemożliwiającą przeniesienie mądrości z jednej epoki do drugiej. Nie jest też tak, że prawidłowości rządzące sukcesem gospodarczym zmieniają się zależnie od warunków zewnętrznych, od istniejących układów sił bądź woli rządów. Przyglądając się światowym przemianom z perspektywy dwudziestego pierwszego wieku widać stały wzór.

Upadek i dekadencja biorą się z fałszywego przekonania, że zastany świat będzie istniał w niezmienionej formie. Że silny zawsze może

więcej, a bogatszego stać na nieograniczone pomnażanie majątku. Takie sytuacje oczywiście się zdarzają, lecz tylko w okresach stabilizacji, gdy świat nie przeżywa wstrząsów, a tendencje w gospodarce są stałe i trwałe. Wszystko się jednak zmienia w chwilach politycznych pęknięć i gospodarczych przesilen, gdy nie wiadomo, co zrobić, a z zewnętrznym zagrożeniem nie wiadomo, jak sobie poradzić. Powraca się wówczas do stałych zasad, śmiałych gospodarczych rozwiązań, pomysłowych zachowań, do ciężkiej pracy, wytrwałości i elastyczności w reagowaniu na dochodzące sygnały. Niby nic nowego, zasady znane od zawsze, tyle że zapomniane w czasach ciągłego prosperity, gdy cwaniactwo okazywało się cnotą.

W epilogu do *Historii politycznej średniowiecza* Benedykt Zientara pisze, że w dziejowej zawierusze końca wieków średnich swą przydatność pokazały państwa narodowe, bynajmniej jednak nie zamykające się w swoich granicach, lecz dążące do stworzenia większych, ponadnarodowych wspólnot [Zientara, 1994, s. 507–508]. Odrębność państwowa, dbałość o własne interesy i łączność z innymi to filary, z których wyrosła gospodarka globalna.

Globalizacja nie jest wymysłem współczesności. Jedwabny szlak, tak samo jak drogi, którymi ciągnęły karawany kupieckie do Indii znane były doskonale w średniowieczu. Korzyści z podziału pracy i międzykontynentalnej wymiany towarowej sprzyjały rozwojowi miast, bogaciły się rodziny kupieckie, a w rzemieślniczych warsztatach przybywało miejsc pracy. Ale do czasu. Schyłek wieków średnich zachwiał ustalonym porządkiem. Przy czym szereg cech schyłku średniowiecza – według licznych autorów – odpowiada obserwowanym dziś zdarzeniom i zjawiskom. Cechy przełomu zmieniają układ sił. Jedwabny szlak pustoszeje, lecz nie dlatego, że nie ma chętnych szukających dużego zarobku, lecz że pojawia się nowa droga, Tym razem morską, szybszą, umożliwiającą dokonanie jednorazowo większych transakcji. W niepokojnych czasach kończącego się średniowiecza, pośród zamieszek,

walk, niepewności jutra, kryzysu pieniądza i nawiedzających epidemii nie wszyscy muszą tracić. Wygrywa się kreatywnością i ciężką pracą. Punkty ciężkości w rozwoju regionalnym przenoszą się w inne miejsca. Jedne miasta tracą swą uprzywilejowaną pozycję, inne ją zyskują. W Europie pojawiły się nowe potęgi, wśród nich Polska. Kraj rozpoczynający swój złoty okres w swej trudnej historii. Udało się nam, ponieważ wykorzystaliśmy położenie, zbudowaliśmy sieć dróg łączących Zachód ze Wschodem, ponieważ nie baliśmy się wprowadzania innowacji, stawiając na państwo narodowe otwarte na cały ówczesny świat.

Jeśli istotnie założyć, że obecny czas to tak zwane nowe średniowiecze, można równie dobrze przyjąć, że to co przyniesie przyszłość będzie dobre dla Polski.

BIBLIOGRAFIA

- Bierdiajew, M., (1997), *Nowe średniowiecze*, Wyd. Antyk Marcin Dybowski, reprint.
- Duby, G., (red.) (1998), *Historia życia prywatnego. Od Europy feudalnej do renesansu*, t. 2, Ossolineum, Wrocław.
- Huizinga, J., (1992), *Jesień średniowiecza*. PIW, Warszawa,.
- Koronawirus kończy erę globalizacji*. Wywiad Macieja Pieczyńskiego z Witoldem Gadowskim, „Do Rzeczy” nr 18/371, 2020.
- Korten, D., (2002), *Świat po kapitalizmie*. Wyd. Stowarzyszenie Obywatel, Łódź.
- Kracik, J., (1999), *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Wyd. Znak, Kraków.
- Landes, D., (2000), *Bogactwo i nędza narodów*, Wydawnictwo Muza S.A. Warszawa.

- Latow, J., (2010), *Wielki Jedwabny Szlak jako prolog gospodarki światowej*, „Ekonomia Międzynarodowa” nr 1, 5–25.
- Matczak, M., (2020), *Mamy nowe średniowiecze: zaraza dwóch papieży, konflikt religijny, sojusz państwa i Kościoła, odejście od rozumu*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny”, 2 maja.
- Stiglitz, J., (2004), *Globalizacja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Toffler, A., Toffler, H., (1995), *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań.
- Zientara, B., (1994) *Historia powszechna średniowiecza*. Wyd. Trio. Warszawa.
- <https://tytus.edu.pl/2019/03/21/korporacyjny-wyzysk-w-sredniowieczu-czyli-trudy-mlodych-rzemieslnikow/>
- <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,25907943,mamy-nowe-sredniowiecze-zaraza-dwoch-papiezy-konflikt.html>

Ryszard Stefański

Instytut Stosunków Międzynarodowych i Polityk Publicznych.

Wydział Prawa i Nauk Społecznych. Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

ORCID 0000-0002-2117-7345

SOLIDARNOŚĆ JAKO JEDNA Z NACZELNYCH ZASAD EUROPEJSKIEGO SYSTEMU AKSJOLOGICZNEGO

SOLIDARITY AS ONE OF THE PRINCIPLES OF THE EUROPEAN AXIOLOGICAL SYSTEM

ABSTRAKT

Solidarność wraz ze społeczeństwem obywatelskim, tolerancją, demokracją, państwem prawnym, dobrobytem i pokojem jest jedną z zasad europejskiego systemu aksjologicznego. Służą one podstawowym wartościom europejskim konstytuującym podmiot ludzki. Są nimi godność, jako wartość fundamentalna wraz z wartościami wspomagającymi: braterstwo, równość, wolność oraz życie i zdrowie. Główną tezą artykułu jest twierdzenie, iż zarzucenie realizacji zasady solidarności w przestrzeni europejskiej niechybnie przyniesie reaktywację ideologicznie hipostazowanych konstruktywów, co będzie skutkowało zastąpieniem godności przez jedną z abstrakcji (państwo, naród, Bóg etc.), co w prostej linii może doprowadzić do sytuacji, w której żyli Europejczycy w przeważającej części XX wieku.

Słowa kluczowe: Europejski system aksjologiczny, wartość aksjologiczna, zasada aksjologiczna, solidarność

ABSTRACT

Solidarity together with civil society, tolerance, democracy, the rule of law, prosperity and peace is one of the principles of the European axiological system. They serve the basic European values constituting the human subject. They are dignity as a fundamental value along with subsidiary values: brotherhood, equality, freedom as well as life and health. The main thesis of the article is the claim that abandoning the implementation of the principle of solidarity in European space will inevitably lead to the reactivation of ideologically hypostasized constructs, which will result in the replacement of dignity by one of the abstractions (state, nation, God etc.), which in a straight line may lead to a situation in which Europeans lived in most of the 20th century.

Key words: European axiological system, axiological value, axiological principle, solidarity

Europejski system aksjologiczny opiera się na kilku fundamentalnych wartościach oraz siedmiu zasadach aksjologicznych. Z antropocentrycznego punktu widzenia, jako że mają one stricte informacyjny wymiar, nosicielem wartości jest podmiot, indiwiduum – samoświadoma jednostka ludzka. Przy tym jednak, mając na uwadze, że człowiek jest istotą społeczną, jednostka ludzka może, a nawet musi posiadać wspólnotę wartości z innymi ludźmi. Nie muszą one w każdym calu być zgodne – wszak każdy podmiot ludzki nawiązuje relacje z różnymi podmiotami, doświadcza innych bodźców informacyjnych i energomaterialnych. Musi to rzutować na jego postrzeganie świata i innych ludzi, a przez to ma wpływ na jego indywidualny, niepowtarzalny system wartości. W każdym razie, ta niepowtarzalność ma raczej ilościowy, a nie jakościowy charakter. Stąd możemy mówić o systemach kulturowych, światopoglądowych czy aksjologicznych. Na europejski system aksjolo-

giczny – którego, żeby uniknąć konotacji geograficznych, moglibyśmy również nazwać systemem obywatelskim – składają się takie wartości, jak: godność, braterstwo, równość, wolność, oraz życie i zdrowie. Naczelną z tych wartości jest godność, oczywiście w rozumieniu – godności człowieka, jako indywiduum, a nie takich hipostaz jak ludzkości, narodu czy klasy społecznej. Podtrzymującymi wartościami są cztery pozostałe, jeśli uznamy życie i zdrowie za jedną.

Aby wartości te mogły być w coraz szerszym gremium osób wykształcane i rozwijane, instytucje zrzeszające ludzi od najmniejszej wspólnoty aż po państwo, czy organizacje ponadpaństwowe powinny w swych działaniach opierać się na wzajemnie powiązanych ze sobą zasadach. W europejskim systemie aksjologicznym są to: zasada społeczeństwa obywatelskiego, tolerancji, solidarności, demokracji, państwa prawnego, dobrobytu i pokoju [por. Stefański, 2014, s. 277–281].

Niniejszy artykuł poświęcony jest zasadzie solidarności jako niezbędnej składowej europejskiego systemu aksjologicznego.

* * *

Zasada solidarności bezpośrednio wywodzi się z wartości braterstwa, której cechą jest to, iż spaja inne wartości (godność, równość, wolność, szacunek dla życia i zdrowia) [por. Beck, Grande, 2009, s. 301]. Jeśli tak, to głoszenie zasady solidarności, choć nie zawsze tak nazywanej (nie o termin wszak chodzi, a o pojęcie) odnajdziemy już w Biblii, a także w koncepcjach starożytnych filozofów. I oczywiście będą to te same / takie same treści, które odnoszą się do pojęcia braterstwa. Papież Benedykt XVI, podczas XIV Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych (Rzym, 3.05.2008)¹, mówiąc o solidarności odnosił się m.in. do pouczenia św. Piotra z jego pierwszego listu, by wszy-

¹ Benedykt XVI, *Godność człowieka, wspólne dobro, pomocniczość i solidarność*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kns_03052008.html (dostęp: 30.06.2020 r.).

scy byli współczujący, miłosierni i pełni miłości braterskiej (1 P 3, 8) oraz do Mateuszowej i Łukaszowej Ewangelii: „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mt 22, 39), „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie” (Łk 6, 31). Św. Paweł w liście do Galatów pisze: „Nie ma już Żyda, ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteśmy kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28), wszyscy ludzie, bez względu na pochodzenie i status są więc siostrami i braćmi. Naturalnym jest więc, że apostołowie w swych listach, które znalazły się w chrześcijańskim kanonie, wielokrotnie używają zwrotu „bracia” lub „bracia i siostry”. A więc solidarność, to aktywny (społeczny) wymiar wartości braterstwa. Jan Paweł II wielokrotnie przywoływał tę zasadę, a najdobitniej chyba uczynił to w encyklice *Laborem exercens* (1981) sporządzonej w 90. rocznicę ukazania się encykliki *Rerum Novarum* Leona XIII. Do solidarności nawołuje również obecny Papież Franciszek, wypowiadając choćby takie słowa: „Gdy społeczeństwo nie ma u swych fundamentów zasady solidarności i dobra wspólnego, stajemy w obliczu skandalu osób żyjących w skrajnym ubóstwie obok wieżowców, wielkich hoteli i luksusowych centrów handlowych, będących symbolami nadzwyczajnego bogactwa”².

Jakże współgrają z tymi współczesnymi wypowiedziami myśli – kto wie, czy nie najwybitniejszego rzymskiego myśliciela – Seneki (4 r. p.n.e. – 65 r. n.e.), którego niekiedy nazywano, po prostu, Filozofem: „Żyj z niższym tak, jak chciałbyś, by wyższy żył z tobą” [Seneka 47, 11, za: Reale, s. 117]. Seneka daje więc prosty sposób na funkcjonowanie społeczeństwa. Według niego natura wydała na świat ludzi połączonych wspólnotą („spokrewnionych”). Zgodne z naturą jest to, by wzajemnie sobie pomagali. Dalej Filozof pisze: „Trzymajmy się wspólnie; do tego

² Papież Franciszek, *Solidarność i odpowiedzialność prawami rodziny chrześcijańskiej*, <https://www.radiomaryja.pl/informacje/papiez-franciszek-solidarnosc-i-odpowiedzialnosc-prawami-rodziny-chrzescijanskiej/> (dostęp: 30.06.2020 r.).

zostaliśmy urodzeni. Społeczność nasza jest bardzo podobna do zbudowanego z kamieni sklepienia, które zawaliłoby się, gdyby kamienie te nie opierały się wzajem na sobie, przez co też utrzymuje się całość” [Seneka 95, 93, za: Reale, s. 117–118]. Dwie różne koncepcje, czas, tradycje i inne przesłanki, ale te same wnioski – ludzie jako istoty społeczne muszą się wspierać, gdyż wymaga tego ich człowieczeństwo, a więc godność i wspólne przetrwanie.

Generalnie starożytni filozofowie, za wyjątkiem sofistów, cyników i stoików (wśród których wspomniany Seneka uznawany jest za koryfeusza), nieczęsto wypowiadali się na temat równości ludzi, a już na pewno za nią nie optowali. Przeciwnikiem równości wśród ludzi był na pewno Arystoteles (384–322 p.n.e.), mimo to, odnajdziemy u niego pochwałę solidarności, choć *expressis verbis* tego nie czyni. W pierwszej księdze „Polityki” porównuje członków gminy wiejskiej do braci mlecznych. Jest to „Pierwsza wspólnota większej ilości rodzin dla zaspokojenia potrzeb wychodząca poza dzień bieżący...” [Arystoteles, 1953, s. 5]. Arystoteles w doskonały sposób dobrał metaforę „rodzeństwa mlecznego” do relacji pomiędzy ludźmi w społeczeństwie. Rodzeństwo mleczne połączone jest nie „krwią” a mlekiem karmicielki (mamki). Oczywiście jest, że tą karmicielką jest ziemia, ale żeby mogła ona wykarmić ludzi, muszą się oni wzajemnie wspierać, planować wspólne działania, być solidarnymi współpracownikami, a nie zwalczającymi się wrogami. Walka pomiędzy rodzeństwem mlecznym przynosi głód każdej ze stron konfliktu. Przyrodzona ludziom wspólnotowość może się więc realizować, gdy naczelną zasadą funkcjonowania społeczeństwa będzie właśnie solidarność.

Do idei wspólnoty i funkcjonowania jej na zasadach współpracy i solidarności odnosił się też w swej *Utopii* Thomas Morus (1478–1535) [More, 1954] i jezuita, którzy w jakimś sensie nawiązywali do jego koncepcji budując paragwajskie „redukcje” [Lugon, 1956]. Mówi o tym filozofia Jeana J. Rousseau (1712–1778) oraz socjalistycznych utopistów: Roberta Owena (1771–1858), Karola Fouriera (1772–1837), Henri de

Saint-Simona (1760–1825). Na tym też buduje swoją filozofię Karol Marks (1818–1883). Pokutuje współcześnie przekonanie, że Marks koncentrował się nie na jednostce, a na wspólnotcie – klasie społecznej, ale jest to niepoprawne uproszczenie, a więc fałszywe twierdzenie. Jak pisze Leszek Kołakowski (1927–2009), ideałem dla tego niemieckiego filozofa „jest człowiek jako osoba w pełni świadoma społecznego charakteru własnej osobowości, lecz właśnie dzięki temu zdolna do możliwości osobowych w całej ich różnorodności. Nie chodzi bynajmniej o redukcję jednostki do uniwersalnej istoty gatunkowej, lecz o taką wspólnotę ludzką, z której usunięte są źródła antagonizmów między jednostkami” [Kołakowski, 1988, s. 109; por. Walzer, 2006, s. 208]. Antagonizmy te wywodzą się ze wzajemnej izolacji ludzi. Jakież to inne podejście od późnego marksizmu, a właściwie, potocznego wyobrażenia o nim, w którym tylko proletariacka masa jest godnym podmiotem, w imię dobra którego można poświęcić jednostkę.

Trzeba przyznać, że takie podejście zdecydowanie bardziej pasuje do dwudziestowiecznych komunitarystycznych rozwiązań, zaproponowanych choćby przez Amitai’a Etzioniego (ur. 1929), Michaela Walzera (ur. 1935) oraz Michaela Sandela (ur. 1953). Ich poglądy (oczywiście, myśliciele ci nie we wszystkim ze sobą się zgadzają) [por. Dominiak, 2010, s. 9] o tyle są nawiązujące do myśli Karola Marksa, iż twierdzą oni, w odróżnieniu od klasycznych liberałów ze szkoły Adama Smitha (1723–1790), że „społeczne dobro jest czymś więcej niż tylko sumą dóbr indywidualnych” [Karnowska, 2011, s. 63]. Przy czym, jak twierdzi Etzioni, jest możliwe funkcjonowanie takiego społeczeństwa, w którym podlegają ochronie wszyscy jego członkowie, przez samymi sobą. Osiągnięcie tego stanu byłoby możliwe tylko przy wyznaczeniu balansu między dobrem wspólnym a indywidualnym. Jest to możliwe, zdaje się sugerować Etzioni, gdy funkcjonowanie takowej wspólnoty będzie oparte na zasadzie solidarności [Etzioni, 2004, s. 191]. Z tego powodu należy odrzucić pokusę prostego przeciwstawiania komunitaryzmu liberali-

zmowi. Jak pisze Danuta Karnowska, „komunitaryzm nie stanowi przeciwieństwa liberalizmu, a jedynie jego uzupełnienie” [Karnowska, 2007, s. 129, por. Walicki, 2000, s. 26], a może nawet jej urealnienie. W takiej sytuacji, idealnie wpasowuje się w ten sposób rozumowania, wywodzącej się z innej tradycji, myśl społeczną Kościoła katolickiego. Za twórców koncepcji solidaryzmu we współczesnej myśli społecznej Kościoła katolickiego uznaje się Heinricha Pescha SJ (1854–1926) oraz Oswalda von Nell-Breuninga (1890–1991). Ich koncepcja polega na nierozłącznym traktowaniu ekonomii i moralności [Kociński, 2007, s. 181].

Należy się teraz zastanowić, jakie ‘instrumentarium’ powinno być użyte, by zasada solidarności mogła być realizowana, chroniąc przy tym podmiotowość ludzką z fundującymi ją wartościami. A więc, by nie dopuścić do powtórzenia się scenariusza zunifikowanego *homo sovieticus*, tak wyraziście opisanego przez Józefa Tischnera (1931–2000), a wykształcenia się tak oczekiwanego *homo ethicus* [Gasz, 2009, s. 123]. Do osiągnięcia niniejszego zamierzenia, wydaje się, że najlepszą formą jest zastosowanie koncepcji pomocniczość (subsidiarności). Nazywa się ją niesłusznie zasadą, tak, jakby była równorzędną do zasady solidarności, a tak nie jest. Przecież pomocniczość służy właśnie wspólnotcie, jako wyraz solidarności pomiędzy składającymi się na nią podmiotami. Pomocniczość jest więc szczególnym rodzajem wyrazu zasady solidarności. Oczywiście może ona być również stosowana jako wyraz solidarności pomiędzy odrębnymi wspólnotami/społeczeństwami.

Na czym ta koncepcja generalnie polega? Otóż, opiera się ona na trzech działaniach, które przedstawimy na przykładzie relacji jednostka – wspólnota:

- zakaz odbierania – jeśli jednostka dzięki swej pracy jest w stanie utrzymać siebie i swoją rodzinę, wspólnota powinna zrobić wszystko, aby dalej mogła ona to czynić,
- subsydiarne towarzyszenie – jeśli jednostka utraciła taką możliwość, wspólnota powinna ją wesprzeć (np. poprzez możli-

wość przekwalifikowania się, nabycia nowych umiejętności oraz wsparcie finansowe na ten czas),

- subsydiarna redukcja – gdy jednostka na nowo osiąga samodzielność, pomoc powinna być zredukowana [Stefański, 2009, s. 140].

Jest to, swego rodzaju, pomoc dla samopomocy. Samodzielna jednostka nie jest obciążeniem dla wspólnoty, ale też ta sama jednostka może wносить swój solidarny wkład w pomoc innym potrzebującym.

Solidarność to również praca dla przyszłych pokoleń oraz wykazywanie empatii w stosunku do innych ożywionych gatunków, co jedno z drugim może iść w parze. Idea ochrony środowiska naturalnego może być tego przykładem. Chronimy środowisko naturalne, by przyszłe pokolenia mogły żyć w nie gorszych warunkach środowiskowo niż my, a przy tym chronimy ożywioną przyrodę.

Według jednego z głównych przedstawicieli ekozofii (filozofii ekologicznej) Henryka Skolimowskiego (1930–2018), za wolnością zawsze musi stać odpowiedzialność. Współczesna techniczna i konsumpcyjna cywilizacja zmierza ku samodestrukcji, dlatego, by do tego nie dopuścić, potrzeba nowego imperatywu moralnego. Według Skolimowskiego jego zasadą ma być zachowanie i spotęgowanie ewolucji w jej rozwoju, albowiem człowiek jest jej częścią. Stąd każdy podmiot ludzki powinien postępować według czterech poniższych wskazań:

- *postępuj tak, aby zachować i spotęgować życie we wszystkich jego formach;*
- *postępuj tak, aby zachować i spotęgować ekologiczne siedliska, które są podstawą dla kontynuacji życia, świadomości i wrażliwości;*
- *postępuj tak, aby zachować i spotęgować najbardziej rozwinięte aspekty ewolucji: świadomość, samo-swiadomość, wrażliwość, twórczość;*
- *postępuj tak, aby zachować i spotęgować życie ludzkie, które jest arką, zawierającą w sobie najbardziej drogocenne atrybuty ewolucji.* [Skolimowski 1995, s. 121–122].

Zepchnięcie podmiotu ludzkiego na ostatnie miejsce w tym zestawie nie wynika pewnie z niedoceny naszego gatunku, lecz przeciwnie, uświadomionej konieczności ochrony słabiej zorganizowanych bytów organicznych, w myśl zasady solidarności, iż pomoc potrzebna jest słabszym. Silni dadzą sobie sami radę bez pomocy. W podobnym duchu, wypowiadają się ekozofowie chrześcijańscy. Jedynym ratunkiem przed samozagładą ludzkości jest sprzęgnięcie rozwoju technicznego z rozwojem moralności. Eksploatacja środowiska naturalnego musi być zestawiona z kulturą i sumieniem. „Celem zapewnienia sobie osobistego i społecznego rozwoju [Człowiek] [...] winien bronić naturalnego środowiska, które może zaspokoić ludzką potrzebę pokoju, kontemplacji i miłości” [Łukomski, 1994, s. 223].

Ostatnimi czasy głośno zrobiło się wokół działań pewnej nastoletniej Szwedki Greta Thunberg. Na początku września 2018 r. zamiast rozpocząć rok szkolny udała się pod siedzibę szwedzkiego parlamentu – Riksdagu – i rozpoczęła protest nawołujący do redukcji emisji gazów cieplarnianych. Jej postawa wywołała lawinę działań młodych ludzi w całym świecie pod hasłem: Młodzieżowy strajk klimatyczny.

Działalność gospodarcza musi więc iść w parze z ochroną środowiska naturalnego tak dla przyszłych pokoleń (solidarność międzypokoleniowa), jak uzależnionych od człowieka ożywionych bytów (solidarność międzygatunkowa). Antropolog Andrzej Wierciński (1930–2003) nazywa takie i tym podobne zachowanie, altruizmem recyprokalnym, a nawet powinnościowym. [Wierciński, 2014, s. 50].

W jakimś sensie wpisuje się w to propagowana (przynajmniej deklaracyjnie) od lat 30-tych XX w. idea społecznej odpowiedzialności biznesu (*corporate social responsibility* – CSR). Wojciech Gasparski (ur. 1936) nazywa ją, być może na wyrost, wręcz filozofią. Píše, że CSR to „Filozofia, która mówi, że firma jest tworem społecznym i jako taka powinna angażować się w inicjatywy swojej społeczności lokalnej; to podejmowanie przez kierownictwo przedsiębiorstwa takich decyzji

i działań, które przyczyniają się zarówno do dbałości o interes własny (pomnażanie zysku), jak i ochrony oraz pomnażanie dobrobytu społecznego”. [Gasparski, 2004, s. 404].

* * *

W tym miejscu warto zapoznać się, przynajmniej z niektórymi aktami prawnymi firmowanymi przez europejskie instytucje, których celem jest realizacja zasady solidarności przedstawionej w powyższy sposób. Położymy szczególny nacisk na kwestie ochrony środowiska naturalnego i praw zwierząt oraz realizacji idei pomocniczości.

Rada Europejska przyjęła trzy ważne konwencje mające służyć ochronie środowiska naturalnego oraz prawom zwierząt. Pierwszą z nich jest Konwencja o ochronie gatunków dzikiej flory i fauny europejskiej oraz ich siedlisk, przyjęta w Bernie 19 września 1979 r. Według czwartego akapitu preambuły niniejszego dokumentu „...dzika fauna i flora stanowi naturalne dziedzictwo o wartości estetycznej, naukowej, kulturowej, rekreacyjnej, gospodarczej, które powinno być zachowane i przekazane przyszłym pokoleniom”³. Wszystkie użyte tu przymiotniki są niezwykle ważne i żaden nie może być zlekceważony. Rada Europy zwraca uwagę, iż z niniejszego dziedzictwa mają prawo korzystać również przyszłe pokolenia. Jest to transpokoleniowa postawa solidarystyczna, ale jednocześnie postawa solidarystyczna w stosunku do środowiska naturalnego. Jest to tym bardziej konieczne, gdyż człowiek jako

³ Rada Europy, Konwencja o ochronie gatunków dzikiej flory i fauny europejskiej oraz ich siedlisk, Berno, 19 września 1979 r., <http://conventions.coe.int/Treaty/EN/Treaties/PDF/Polish/104-Polish.pdf> (dostęp: 30.06.2020 r.). Z niniejszym cytatem idealnie koresponduje wypowiedź Johna Passmore’a, której nawet nie trzeba komentować: „... wiemy, że istoty ludzkie, które staną się naszymi następcami na powierzchni ziemi, będą potrzebowały wody, jedzenia, atmosfery nadającej się do oddychania, ochrony przed gorącym i zimnem oraz przestrzeni, na której mogłyby żyć” [Passmore 2002, s. 613].

twórca industrialnej cywilizacji, realnie środowisku naturalnemu zagraża, zaburzając równowagę ekologiczną [Gore, 1996, s. 17–29]. W związku z tym, każda z umawiających się stron ma obowiązek wdrożyć takie rozwiązania prawne, by stworzyć systemowe ramy polityki ekologicznej. Konwencja ta zawiera 24 obszernie artykuły, w których w szczególności sposób określa działania państw-stron w tym zakresie. Ważnym elementem niniejszej polityki ma być edukacja i wychowanie młodego pokolenia w zakresie ochrony dzikiej fauny i flory oraz ich siedlisk (art. 3)⁴.

W podobnym tonie brzmi treść Europejskiej Konwencji Krajobrazowej podpisanej we Florencji dnia 20 października 2000 r. Choć ma ona nieco bardziej ogólny wymiar niż poprzednia, celem jej jest „osiągnięcie trwałego i zrównoważonego rozwoju opartego na zrównoważonych i harmonijnych relacjach pomiędzy potrzebami społecznymi, działalnością gospodarczą i środowiskiem”⁵ (Preambuła). Godnym odnotowania w tym względzie jest użycie pojęcia zrównoważonego rozwoju, który ma polegać na wypracowanej harmonii pomiędzy rozwojem gospodarczym, a ochroną środowiska. Konwencja ta kładzie jeszcze większy nacisk na podnoszenie świadomości i edukację niż poprzednia. Otóż według niej, wiedza z zakresu krajobrazu i jego ochrony ma być krzewiona w sposób multidyscyplinarny i interdyscyplinarny, na wszystkich szczeblach edukacji, w tym w uczelniach wyższych (art. 6). Rada Europy określa też ramy współpracy międzynarodowej w tym zakresie (cały rozdział III).

Inny charakter ma Europejska konwencja o ochronie zwierząt kręgowych używanych do celów doświadczalnych oraz do innych celów

⁴ Rada Europy, Konwencja o ochronie gatunków dzikiej flory i fauny europejskiej oraz ich siedlisk, Berno 19 września 1979 r.

⁵ Rada Europy, Europejska konwencja krajobrazowa, Florencja, 20 października 2000 r., <http://conventions.coe.int/Treaty/EN/Treaties/PDF/Polish/176-Polish.pdf> (dostęp: 30.06.2020 r.).

naukowych, podpisanej w Strasburgu 18 marca 1986 r., której główną ideą jest solidaryzowanie się z istotami biologicznymi podobnymi do człowieka. W myśl aksjologii Rady Europy „...człowiek ma moralny obowiązek szanować wszystkie zwierzęta i należyte brać pod uwagę ich możliwości znoszenia cierpień oraz zdolność pamiętania”⁶. W sensie ewolucyjnym przyjmuje się, iż zwierzę w sensie ewolucyjnym im bliższe jest człowiekowi, tym w większym stopniu może odczuwać cierpienie i zachowywać to w pamięci. Dlatego należy ograniczyć do niezbędnego minimum używanie zwierząt kręgowych do eksperymentów naukowych, ograniczając jednocześnie cierpienia zwierząt, które w takich eksperymentach i badaniach są wykorzystywane. Konwencja w sposób bardzo szczegółowy określa wszelkie możliwe i niedozwolone działania podejmowane na zwierzętach.

Oczywiście, można zarzucić twórcom tej i poprzednich konwencji oraz piszącemu te słowa udawane braterstwo i pseudosolidarność, gdyż ochrona krajobrazu, środowiska naturalnego, w tym zwierząt nie polega w istocie na życiu człowieka z naturalnym otoczeniem w symbiozie, a próbom jak najmniejszego jego niszczenia. Należy jednakże pamiętać o tym, iż wartości europejskie mają *stricte* antropologiczny wymiar. To godność, życie i zdrowie, wolność, równość człowieka są fundamentem tejże aksjologii. Pamiętając o tym, solidarnościowy stosunek do środowiska naturalnego, nie powinien być uznawany za hipokryzję.

Dokumentem Unii Europejskiej, który bezpośrednio nawiązuje do idei solidarności jest oczywiście Karta Praw Podstawowych, gdyż poświęcony jest temu cały tytuł. Ale i w Traktacie o Unii Europejskiej takich odniesień nie brakuje. Dlatego analizę tego zagadnienie zaczniemy właśnie od Traktatu. W istocie omawia on trzy rodzaje solidarności: solidarność międzyludzką (art. 2, 21) solidarność międzypokoleniową

⁶ Rada Europy, Europejska konwencja o ochronie zwierząt kręgowych używanych do celów doświadczalnych oraz do innych celów naukowych, Strasburg, 18 marca 1986 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/re/1986a.html> (dostęp: 26.06.2020 r.).

(art. 3) oraz pomiędzy narodami (preambuła, art. 3, 24, 31, 32). W jednym miejscu mowa jest również o solidarności ekologicznej „trwały rozwój Ziemi” (art. 3). Nie trudno więc dostrzec, iż problem solidarności pomiędzy narodami zdominował w tej kwestii Traktat, ale trudno się temu dziwić, w końcu jest to dokument, na podstawie którego funkcjonuje Unia Europejska. Ze zrozumiałych względów, dokument ten musi przede wszystkim koncentrować się na relacjach międzynarodowych w unijnym „organizmie”. Ta dominacja jeszcze bardziej będzie dostrzegalna, gdy odnajdziemy te miejsca, które mówią o zasadzie pomocniczości pomiędzy narodami Unii (art. 5)⁷. Główną wytyczną odnoszącą się do zasady pomocniczości w relacjach pomiędzy narodami w Unii jest określenie kompetencji i obszarów działalności UE i państw członkowskich na szczeblu europejskim, państwowym oraz regionalnym. Generalnie, idea ta polega na tym, by Unia interweniowała tylko w takich przypadkach, w których jest w stanie działać skuteczniej od państw członkowskich, a więc wtedy, gdy państwo członkowskie nie może samo sobie pomóc⁸. Można zadać pytanie, czy rzeczywiście jest to najlepsza z form realizacji zasady solidarności? Odpowiedź powinna brzmieć – zdecydowanie, tak. Wyręczenie państwa przez Unię, tak jak wyręczenie jednostki przez wspólnotę, musi prowadzić do odbierania podmiotowości, a nie jest to celem Unii. Tego typu wspólnotowość tylko wtedy ma sens, kiedy nie ubezwłasnowolnia się podmiotu, a czyni się go jeszcze bardziej zaradnym i samodzielnym.

Dokumentem unijnym, który właściwie cały traktuje o kwestiach aksjologicznych jest, wspomniana wyżej, Karta Praw Podstawowych

⁷ Wersja skonsolidowana Traktatu o Unii Europejskiej, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12008M/TXT&from=ES> (dostęp: 30.06.2020 r.).

⁸ Protokoły, Protokół (nr 2) w sprawie stosowania zasad pomocniczości i proporcjonalności, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:0201:0328:pl:PDF> (dostęp: 30.06.2020 r.); [por. Grzelak, Łacny, 2011, s. 13].

Unii Europejskiej. Oprócz umieszczenia pojęcia solidarności w swej preambule, poświęcono w niej jeszcze osobną część. Jest nią tytuł IV. Podjęto w nim kilka różnych problemów, pierwszym z nich są prawa pracownicze do zrzeszania się, negocjowania umów zbiorowych, ochrony przed nieuzasadnionym zwolnieniem z pracy, bezpiecznych warunków pracy oraz bezpłatnego pośrednictwa pracy (art. 27, 28, 29, 30, 31). Drugim jest zakaz pracy dzieci i ochrona pracowników młodocianych (art. 32). Trzecim jest ochrona rodziny w aspekcie prawnym, ekonomicznym i społecznym (art. 33). Czwartym – prawo do świadczeń z zabezpieczenia społecznego, pomoc społeczna oraz prawo do ochrony zdrowia (art. 34, 35). Kolejnym jest prawo do dostępu do usług świadczonych w ogólnym interesie gospodarczym, przy jednoczesnej ochronie konsumenta (art. 36, 38). Wreszcie Karta w tytule *Solidarność* mówi o ochronie środowiska w ramach zrównoważonego rozwoju (art. 37)⁹.

Z tym ostatnim bardzo licują ostatnie działania Komisji Europejskiej. Jej przewodnicząca, Ursula von der Leyen zaproponowała program Europejski Zielony Ład, na którego realizację planowane jest około biliona euro pozyskanych z różnych źródeł. Pierwszym źródłem będzie Fundusz na rzecz Sprawiedliwej Transformacji, drugim specjalny system sprawiedliwej transformacji w ramach Invest EU (plan inwestycyjny dla Europy), trzecim zaś instrument pożyczkowy Europejskiego Banku Inwestycyjnego dla sektora publicznego. Wszystkie te działania mają przynieść Unii Europejskiej neutralność klimatyczną w 2050 r.¹⁰

Koncepcja programu Europejskiego Zielonego Ładu niesie w sobie trzy rodzaje solidarności. Pierwszy, to solidarność pomiędzy państwa-

⁹ Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12012P/TXT> (dostęp: 30.06.2020 r.).

¹⁰ 7,5 mld euro na fundusz sprawiedliwej transformacji energetycznej. Bilion na Europejski Zielony Ład, <https://biznesalert.pl/fundusz-sprawiedliwej-transformacji-energetycznej-propozycja-komisja-europejska-energetyka-klimat-srodowisko/> (dostęp: 30.06.2020 r.).

mi-członkami Unii Europejskiej. Słabsze podmioty otrzymają większe wsparcie. Drugi, to solidarność z przyszłymi pokoleniami, trzeci zaś to solidarność ze światem przyrody.

Na koniec warto przypomnieć, iż usadowiona w europejskim systemie aksjologicznym zasada solidarności w założeniu nie ma służyć samej sobie. Solidarność wraz z innymi zasadami (społeczeństwo obywatelskie, tolerancja, demokracja, państwo prawne, dobrobyt i pokój) realizowana poprzez wszelkiego rodzaju instytucje (społeczne, polityczne, gospodarcze), daje szansę na to, by mogło dojść do wykształcania się w konkretnych, pojedynczych jednostkach takiego modelu wartości, w którym godność jest naczelną, niezbywalną wartością człowieka, wspartą wartościami braterstwa, równości, wolności, wreszcie szacunku dla życia i zdrowia. W ten sposób przedstawiony europejski system aksjologiczny jest dopiero w trakcie tworzenia, nie ma gwarancji, iż Europejczycy w swej większości będą jego wyznawcami. Jest to byt in statu nascendi. Jedno jest przy tym pewne – zaniedbanie realizacji zasady solidarności w przestrzeni europejskiej niechybnie doprowadzi do reaktywacji ideologicznie hipostazowanych abstrakcyjnych konstruktów, w których naczelne miejsce zamiast podmiotu ludzkiego zajmie choćby naród, co w historii Europy odcisnęło się wręcz zbrodniczym piętnem.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, (1953), *Polityka*, Wrocław.
- Beck, U., Grande, E., (2009), *Europa kosmopolityczna. Społeczeństwo i polityka drugiej nowoczesności*, Warszawa.
- Benedykt XVI, *Godność człowieka, wspólne dobro, pomocniczość i solidarność*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kns_03052008.html; [dostęp: 30.06.2020 r.]

- Dominiak, Ł., (2010), *Wartość wspólnoty. O filozofii politycznej kom unitaryzmu*, Toruń.
- Etzioni, A., (2004), *Wspólnota responsywana: perspektywa komunitariańska*, [w:] *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa.
- Gasparski, W., (2004), *Wykłady z etyki biznesu*, Warszawa.
- Gasz, A., (2009), *Między jednostka a wspólnotą. Problem zjednoczenia w kontekście filozofii Józefa Tishnera*, [w:] *Europa homogeniczna czy komplementarna – recepta na zjednoczenie*, red. R. Stefański, A. Zamojski, Toruń–Kielce.
- Gore, A., (1996), *Ziemia na krawędzi. Człowiek a ekologia*, Warszawa.
- Grzelak, A., Łacny, J., (2011), *Kontrola przestrzegania unijnej zasady pomocniczości przez parlamenty narodowe – pierwsze doświadczenia*, „Zeszyty Prawnicze Biura Analiz Sejmowych Kancelarii Sejmu”, nr 4 (32).
- Karnowska, D., (2007), *W poszukiwaniu dobrego państwa. Projekty komunitarystów*, [w:] *Wizje dobrego państwa. Idee i teorie*, red. A. Lisowska, A. W. Jabłoński, Toruń.
- Karnowska, D., (2011), *Spór o wspólnoty. Idee kom unitarystyczne we współczesnej polskiej myśli politycznej*, Toruń.
- Kociński, C., (2007), *Co łączy drenaż łąki D. Hume’a z solidaryzmem H. Pescha i O. von Nell-Breuninga – Kilka uwag w tle na temat funkcji państwa*, [w:] *Wizje dobrego państwa. Idee i teorie*, red. A.W. Jabłoński, A. Lisowska, Toruń.
- Kołakowski, L., (1988), *Główne nurty marksizmu*, Londyn.
- Lugon, C., (1956), *Chrześcijańska Komunistyczna Republika Guaranów*, Warszawa.
- Łukomski, J., (1994), *Solidarność człowieka z przyrodą*, Radom.
- More, T., (1954), *Utopia*, Warszawa.
- Papież Franciszek: Solidarność i odpowiedzialność prawami rodziny chrześcijańskiej*, <https://www.radiomaryja.pl/informacje/papiez-franciszek-soli>

- darnosc-i-odpowiedzialnosc-prawami-rodziny-chrzcijanskiej/ (dostęp: 30.06.2020 r.).
- Passmore, J., (2002), *Enwironmentalizm*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, F. Pettit, Warszawa.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (1980), Poznań–Warszawa.
- Reale, G., (1999), *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, Lublin.
- Seneca, (1979), *Ad Lucilium epistulae morales*, London.
- Skolimowski, H., (1995), *Technika a przeznaczenie człowieka*, Warszawa.
- Stefański, R., (2009), *System (!) zasad i wartości europejskich, Europa homogeniczna czy komplementarna – recepta na zjednoczenie*, red. R. Stefański, A. Zamojski, Toruń–Kielce.
- Stefański, R., (2014), *Granice Europejskości. Analiza aksjologiczno-politologiczna*, Toruń.
- Walicki, A., (2000), *O liberalizmie, współnocie i historii*, „Przegląd Polityczny”, nr 75.
- Walzer, M., (2006), *Polityka i namiętność. O bardziej egalitarny liberalizm*, Warszawa.
- Wierciński, A., (2014), *Człowiek i symbolizacja – credo antropologa*, „The Peculiarity of Man”, nr 20.
- 7,5 mld euro na fundusz sprawiedliwej transformacji energetycznej. Bilion na Europejski Zielony Ład*, w: *Biznes Alert*, 14.01.2020, <https://biznesalert.pl/fundusz-sprawiedliwej-transformacji-energetycznej-propozycja-komisa-europejska-energetyka-klimat-srodowisko/> (dostęp:30.06.2020 r.).
- Akty prawne:
- Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12012P/TXT> [dostęp: 30.06.2020 r.].
- Rada Europy, *Konwencja o ochronie gatunków dzikiej flory i fauny europejskiej oraz ich siedlisk*, Berno, 19 września 1979 r., <http://conventions.coe.int/Treaty/EN/Treaties/PDF/Polish/104-Polish.pdf> (dostęp: 30.06.2020 r.).

- Rada Europy, *Europejska konwencja krajobrazowa*, Florencja, 20 października 2000 r., <http://conventions.coe.int/Treaty/EN/Treaties/PDF/Polish/176-Polish.pdf> (dostęp: 30.06.2020 r.).
- Rada Europy, *Europejska konwencja o ochronie zwierząt kręgowych używanych do celów doświadczalnych oraz do innych celów naukowych*, Strasburg, 18 marca 1986 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/re/1986a.html> (dostęp: 26.06.2020 r.).
- Protokoły, Protokół (nr 2) w sprawie stosowania zasad pomocniczości i proporcjonalności, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:0201:0328:pl:PDF> (dostęp 30.06.2020 r.).
- Wersja skonsolidowana Traktatu o Unii Europejskiej; <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/PDF/?uri=CELEX:12008M/TXT&from=ES> (dostęp: 30.06.2020 r.).

Violetta Gul-Rechlewicz

Wydział Prawa i Nauk Społecznych
Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach
ORCID: 0000-0002-6471-2395

**WYKLUCZENIE I MARGINALIZACJA
JAKO ZAPORA DLA INTEGRACJI
IMIGRANTÓW W EUROPEJSKICH
SPOŁECZEŃSTWACH ZRÓŻNICOWANYCH
KULTUROWO I ETNICZNIE**

**EXCLUSION AND MARGINALIZATION
AS A BARRIER TO THE INTEGRATION OF
IMMIGRANTS IN EUROPEAN CULTURALLY
AND ETHNICALLY DIVERSE SOCIETIES**

ABSTRAKT

Integracja imigrantów oraz uchodźców (szczególnie od czasu kryzysu migracyjnego) stanowi oś dyskursu społeczno-politycznego na całym świecie. Akceptacja przybyłych przez społeczeństwa przyjmujące stoi dzisiaj pod wielkim znakiem zapytania. Państwa Unii Europejskiej (zwłaszcza tzw. starej Unii), znalazły się niejako na rozdrożu. Z jednej strony pragną hołdować swoim tradycjom, wartościom jakimi są m.in. tolerancja i otwartość na „obcych”, z drugiej zaś coraz częściej – co wynika z da-

nych statystycznych – niepokojąco duży odsetek mieszkańców Europy nie akceptuje powiększającej się liczby cudzoziemców (zwłaszcza pochodzenia muzułmańskiego) w granicach swoich krajów.

W artykule wskazano niepokojące, nasilające się zjawiska dyskryminacji rasowej, nierównego traktowania, wykluczenia, które utrudniają imigrantom oraz uchodźcom odnaleźć się w nowej dla nich rzeczywistości, w dużej mierze blokując ich integrację w nowym społeczeństwie.

Słowa kluczowe: imigranci, integracja, dyskryminacja, wielokulturowość, Europa Zachodnia, Niderlandy

ABSTRACT

The integration of immigrants and refugees (especially since the migration crisis) is at the heart of the world's socio-political discourse. Acceptance of the arrivals by the receiving societies is nowadays in considerable doubt. The countries of the European Union (especially the so-called old Union) have found themselves at a crossroads. On the one hand, they want to respect their traditions, values such as tolerance and openness to „strangers,” while on the other hand, an alarmingly high percentage of European citizens do not accept the growing number of foreigners (especially those of Muslim origin) within their countries, according to statistical data.

The article points out worrying, growing phenomena of racial discrimination, unequal treatment, and exclusion, making it difficult for immigrants and refugees to find themselves in a new reality for them, mainly blocking their integration in the new society.

Key words: immigrants, integration, discrimination, multiculturalism, West Europe, Netherlands

WPROWADZENIE

Integracja imigrantów oraz uchodźców w krajach europejskich nie przynosi oczekiwanych rezultatów. Na drodze do pełnego uczestnictwa

cudzoziemców w społeczeństwie goszczącym brakuje nie tylko chęci ze strony przybyłych do częściowej rezygnacji z własnej kultury na korzyść kultury obcej, ale również brak stworzonej przez państwo przyjmujące płaszczyzny umożliwiającej przybyszom integrację. Nierzadko na drodze do członkostwa we wspólnocie europejskiej imigranci oraz uchodźcy doświadczają różnego rodzaju form dyskryminacji, przejawów rasizmu, nierównego traktowania czy wykluczenia. Zjawiska te w sposób zdecydowany przekreślają lub przynajmniej utrudniają w znacznym stopniu ich drogę do integracji. Powyższe stwierdzenie stanowi jednocześnie, stawianą w przedstawionym poniżej tekście, hipotezę badawczą.

W artykule ujęto, poprzez wstępny zarys problematyki pojęciowej oraz kwestii badawczych w odniesieniu do pojęcia „integracji”, istotne problemy imigrantów oraz uchodźców w zakresie zjawiska dyskryminacji oraz nierównego traktowania, jakiego doświadczają ze strony społeczeństwa przyjmującego. Autorka posiłkowała się m.in. źródłami anglo- i niderlandzkojęzycznymi (raportami, statystykami, dokumentami urzędowymi oraz materiałami organizacji pozarządowych Królestwa Niderlandów), jak również korzystała z własnego zaplecza publikacyjnego stanowiącego dorobek naukowy piszącej¹.

INTEGRACJA IMIGRANTÓW – KWESTIE DEFINICYJNE ORAZ PERSPEKTYWY BADAWCZE

Rozmiar i skład populacji państwa wielokulturowego pod wpływem osiedlających się w nim imigrantów powoduje konieczność dostosowania się przybyszy do zastanych norm i wartości społeczeństwa, które udziela im gościny. Z innej perspektywy, społeczeństwo przyjmujące

¹ Między innymi z monografii: Gul-Rechlewicz V. (2017), *Udział organizacji pozarządowych w holenderskiej polityce wobec uchodźców. Rola VluchtelingenWerk Nederland*, Kielce: wyd. PU Compus; Gul-Rechlewicz V. (2017) *Nauka, polityka, integracja. Kontrowersje wokół holenderskiej polityki imigracyjnej*, wyd. II, Kielce: wyd. PU Compus.

winno – w myśl obowiązujących zasad przyświecającym dojrzałym demokracjom – zapewnić przybyłym poczucie bezpieczeństwa i w miarę możliwości najlepsze warunki ich rozwoju. Proces związany z przyjmowaniem imigrantów i uchodźców oraz włączaniem ich do struktur społecznych został zbadany w naukach społecznych przy życiu różnorodnych terminów (np. absorpcja, adaptacja, asymilacja, akulturacja, inkluzja, włączenie, integracja) z zakresu kulturoznawstwa, socjologii, politologii i wielu innych dziedzin nauki. Przedmiotem uwagi w niniejszym artykule jest integracja, istotna z punktu widzenia relacji ze społeczeństwem przyjmującym tak imigrantów, jak i uchodźców.

Integracja jako poddane teoretycznej analizie pojęcie z dziedziny nauk społecznych, cechuje się wieloznacznością. Osobne trudności wiążą się z jego używaniem z sferze publicznej i politycznej, w dyskusjach i sporach często niepozbawionych emocji [Grzymała-Kazłowska, Łodziński, 2008, s. 12–13]. Integracja jako hasło polityczne jest, co wydaje się uzasadnione, czymś różnym od pojęcia czysto teoretycznego, choć można domniemywać, że ogólna, zasadnicza treść obu pojęć jest podobna. Polityka integracji powinna być odróżniana od innych polityk związanych z imigracją – np. polityki kontroli wjazdu, przekraczania granic, uchodźczej [Grzymała-Kazłowska, Łodziński, 2008, s. 13]. Jak piszą A. Grzymała-Kazłowska i S. Łodziński, termin „polityka integracji” zawdzięcza popularność w Europie temu, że jego zastosowanie kojarzy się z unikaniem słowa „asymilacja” (kojarzącego się negatywnie np. z II wojną światową, ludobójstwem i przymusową asymilacją), a z drugiej strony pojęcie to uważane jest za „otwarte” ze względu na to, że łączy w sobie sprzeczne oczekiwania. Ułatwia bowiem z jednej strony przyjmowanie imigrantów, a z drugiej pozostawia szanse rozwoju kulturze narodowej. Zawiera też w sobie niejako nadzieję, że polityka państwa przyjmującego imigrantów może być skuteczna [Grzymała-Kazłowska, Łodziński, 2008, s. 13–14]. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że niektórzy politycy, używając słowa „integracja”, w rzeczywistości mogą mieć na

uwadze asymilację, ale nie używać tego określenia ze względu na wyżej wskazane negatywne konotacje [Stefańska, 2008, s. 124].

Integracja z formalnego i ogólnego punktu widzenia może być zdefiniowana jako: a) stabilność relacji między poszczególnymi częściami (określana jako stan integracji bądź zintegrowany system) w ramach pewnej „całości” przypominającej system, z wyznaczonymi dla niego granicami oddzielającymi go od otoczenia; b) odnoszenie się do poszczególnych elementów i tworzenie z nich nowej struktury; c) dodawanie jednostek lub struktur cząstkowych do istniejącej całości i łączenie ich ze sobą oraz d) wzmacnianie lub „doskonalenie” relacji w ramach istniejącego już systemu lub struktury [Heckmann, 2005, s. 8]. Integracja systemowa jest formą integracji w całości, która działa w stosunkowo niezależny sposób bez ukierunkowania na motywy, cele i relacje poszczególnych aktorów, a nawet wbrew nim (ich motywacjom czy zainteresowaniom). Integracja zachodzi w społeczeństwach za pośrednictwem instytucji, organizacji funkcjonujących w państwie, w systemach prawnym oraz gospodarczym. Integracja ponadto jako ogólna koncepcja socjologiczno-politologiczna odnosi się do stabilnych, kooperacyjnych relacji w ramach systemu społecznego, który ma wyraźnie zarysowane granice oddzielające go od otoczenia. W tym sensie można powiedzieć, że społeczeństwo jest zintegrowane (wewnętrznie spójne). Funkcjonalna teoria społeczeństwa postrzega również integrację jako jeden z koniecznych warunków dla zapewnienia przetrwania systemu społecznego. Koncepcja integracji potraktowana procesualnie wskazuje z jednej strony na dalsze wzmacnianie relacji w ramach społeczeństwa, z drugiej zaś – na nieustanny wysiłek z włączeniem nowych i dodatkowych podmiotów lub grup w istniejący system społeczny i jego podstawowe instytucje. Integracja imigrantów zatem wiąże się przede wszystkim z procesem inkluzji przybyłych w struktury społeczeństwa. Jeżeli ten proces powie się, można mówić o społeczeństwie lub systemie społecznym jako „zintegrowanym” (skonsolidowanym) [Heckmann, 2005, s. 8–9].

Według Grzymały-Kazłowskiej można mówić o czterech znaczeniach, w jakich używane jest pojęcie „integracja”. Są to: 1) znaczenie deskryptywno-badawcze – integracja jest tutaj problemem badawczym skoncentrowanym na analizie funkcjonowania w społeczeństwie przyjmującym odmiennych od niego kulturowo i etnicznie jednostek i grup (bada się w sposób empiryczny m.in. mechanizmy włączania, stopień powiązania ze społeczeństwem przyjmującym); integracja imigrantów ze społeczeństwem przyjmującym nie wyklucza ich odmiennej tożsamości kulturowej; 2) znaczenie normatywno-ideologiczne – integracja jest tu pojmowana jako pożądany stan systemu społecznego (rozumianego zwykle w kategoriach narodowych), imigranci zaś jako zagrożenie dla tego systemu, które powinno być zniwelowane (przez integrację lub przeciwnie – przez wykluczenie imigrantów ze społeczeństwa czy ograniczenie imigracji); 3) znaczenie prawno-instytucjonalne – integrację rozumie się tu jako pożądany stan rzeczy oraz zagadnienie z zakresu polityki społecznej, zwracając uwagę zwłaszcza na szczegółowe działania kształtujące stosunki imigrantów ze społeczeństwem przyjmującym, minimalizujące problemy oraz konflikty, podkreśla się tu rolę państwa w kształtowaniu polityki integracyjnej (jako części polityki społecznej); 4) znaczenie polityczne – w tym wypadku chodzi o polityczne wykorzystanie terminu „integracja” w walce o władzę, gdzie imigranci w celach instrumentalnych przedstawiani są jako problem i zagrożenie, co ma prowadzić do mobilizacji opinii publicznej i poparcia polityków broniących dotychczasowego porządku [Grzymała-Kazłowska, 2008, s. 29–32].

Z perspektywy teoretyczno-badawczej na integrację można patrzeć z punktu widzenia sytuacji imigrantów (głównie perspektywa psychologiczno-antropologiczna, koncentracja na relacjach jednostki z otoczeniem), z perspektywy relacji między nimi i społeczeństwem przyjmującym (aspekt głównie socjologiczny, relacje międzygrupowe, struktura społeczna i jej dynamika) albo też z punktu widzenia możliwości i utrudnień (przede wszystkim instytucjonalno-prawnych), jakie

napotykać imigranci (perspektywa polityki społecznej) [Grzymała-Kazłowska, 2008, s. 34]. A. Grzymała-Kazłowska słusznie proponuje, aby używać pojęcia „integracja”, uwzględniając jak największą liczbę aspektów tego zjawiska. Stwierdza ona, aby używać go „[...] na określenie stanu, gdy odmienne jednostki lub grupy, przy zachowaniu swojej odrębności kulturowej, wchodzą w relatywnie trwałe związki ze społeczeństwem przyjmującym i uczestniczą w różnych obszarach jego życia” [Grzymała-Kazłowska, 2008, s. 35]². W modelu przedstawionym przez A. Agera i A. Strang wyróżnia się natomiast dziewięć kluczowych dziedzin integracji – w tym wyżej wymienione trzy płaszczyzny związków imigrantów ze społeczeństwem autochtonicznym. Do dziedzin tych należą: uczestnictwo w rynku pracy, zamieszkanie, edukacja, zdrowie, kontakty z instytucjami państwa przyjmującego, relacje z członkami grupy dominującej, więzi wewnątrzgrupowe, wiedza językowa i kulturowa, stabilność i bezpieczeństwo. W modelu tym podkreśla się kwestię zatrudnienia – funkcjonowanie imigrantów na rynku pracy jest bowiem powiązane z budowaniem relacji z krajem przyjmującym, w tym z nabywaniem kompetencji i wartości kulturowych. Istotna jest tu zwłaszcza możliwość zatrudnienia imigrantów w głównym nurcie rynku pracy oraz wykonywanie pracy zgodnej z kwalifikacjami [Ager, Strang, 2008, s. 169–171]. Z perspektywy instytucjonalno-prawnej za najlepszy wskaźnik wysokiego stopnia integracji przyjmuje się często posiadanie przez imigrantów obywatelstwa kraju osiedlenia. Mówi się wtedy również o integracji obywatelskiej i politycznej.

Według wspomnianego uprzednio, Johna Berry'ego, proces integracji imigrantów zależy od czterech istotnych typów czynników. Są to czynniki związane z krajem pochodzenia (np. dystans kulturowy wobec społeczeństwa przyjmującego); ze społeczeństwem przyjmującym (np.

² Warto nadmienić, że element definicji polegający na uznaniu, że imigranci zachowują tożsamość kulturową zgodny jest z klasyczną teorią Johna W. Berry'ego [Berry, 1980, s. 9–25; 2006, s. 287–298].

polityka państwa wobec imigrantów, cechy ludności autochtonicznej); 3) grupą imigrantów (np. cechy społeczności imigranckiej, etniczne instytucje pomocowe); 4) indywidualnymi imigrantami (charakterystyki demograficzne, doświadczenia migracyjne) [Berry, 1980, s. 9–25]. Jak słusznie zauważa Grzymała-Kazłowska, szczególne znaczenie spośród wymienionych czynników należy przypisać charakterystykom kultury pochodzenia imigrantów (takimi na przykład jak poziom kapitału społecznego i skłonność do kooperacji), typowi orientacji migracyjnej (osiedleńcza lub czasowa), statusowi prawnemu imigrantów (migracja legalna lub nielegalna), sytuacji imigrantów (w odniesieniu do np. migracji ekonomicznej, uchodźczej etc.) [Grzymała-Kazłowska, 2008, s. 39].

INTEGRACJA A ZJAWISKA POKREWNE

Pojęcie integracji jest znaczeniowo bliskie innym pojęciom. Jednym z nich jest „akulturacja”, przy czym słowo to bywa rozumiane różnie. Akulturację rozumie się na przykład jako zmiany zachodzące na skutek oddziaływania odmiennej kultury na jednostki i grupy oraz na skutek bezpośredniego i ciągłego kontaktu przedstawicieli różnych kultur. W tym ujęciu akcentuje się dwustronność procesu akulturacji. Jednak akulturacja bywa pojmowana jako proces jednostronnego oddziaływania; jako proces analogiczny do socjalizacji, ale odnoszący się do przyswajania kultury innej niż rodzima kultura jednostki czy grupy. W tym wypadku pojęcie akulturacji można zastosować do imigrantów przystosowujących się do społeczeństwa przyjmującego. Podobne do akulturacji jest pojęcie adaptacji kulturowej rozumiane jako całościowe lub częściowe przystosowanie jednostki czy grupy do funkcjonowania w odmiennym środowisku kulturowym albo też jako radzenie sobie z nowym środowiskiem i występującymi w tym zakresie problemami. Z tego punktu widzenia integracja imigrantów może być ujęta jako jedna z form adaptacji. Zwykle adaptacja jest odnoszona do kultury, jednak

może dotyczyć aspektów niekoniecznie bezpośrednio mających charakter kulturowy, na przykład ekonomicznych czy społecznych [Paleczny, 2017, s. 71].

Pojęcie inkorporacji, inkluzji i partycypacji odnoszone są zwykle do relacji imigrantów ze społeczeństwem przyjmującym, a nie do kwestii kulturowych. Inkorporacja wraz z inkluzją ujmowane są jako procesy włączania przybyszy do społeczeństwa, natomiast partycypacja – do ich aktywności i dobrowolnego uczestnictwa szczególnie w życiu społecznym i politycznym nowego społeczeństwa połączone z korzystaniem z praw obywatelskich. Termin asymilacja natomiast bywa zwykle używany na oznaczenie procesu zacierania się odmienności imigrantów i ich upodabniania się do społeczeństwa przyjmującego oraz jego kultury. Proces ten odbywa się przede wszystkim poprzez przyjmowanie kultury i zachowań mieszkańców kraju osiedlenia, stanowi rodzaj wtopienia się w jego społeczeństwo. Asymilacja tak rozumiana może być przeciwstawiona integracji, gdyż asymilacja zakłada odejście imigrantów od swojej poprzedniej, odrębnej tożsamości. Warto przy tym wspomnieć, że chronologicznie wcześniejsze i upraszczające teorie asymilacji [Trevena, 2008, s. 96–97] były zastępowane teoriami bardziej złożonymi (np. teoria wyboistej drogi asymilacji H. J. Gansa lub teoria asymilacji wielowymiarowej A. Portesa i M. Zhou). Odchodzono też w znacznej mierze od założenia, że przyjmowanie kultury społeczeństwa kraju osiedlenia musi wiązać się z porzuceniem przez imigrantów poprzedniej tożsamości i zrywaniem więzi ze swoją społecznością. Sprawiało to, że pod względem znaczeniowym pojęcie asymilacji zbliżało się do pojęcia integracji i bywało rozumiane jako upodabnianie się imigrantów do społeczeństwa przyjmującego jedynie pod niektórymi względami [Paleczny, 2017, s. 64–65, 80].

Podejście asymilacyjne zasadniczo bywało przeciwstawne podejściu pluralistycznemu i wielokulturowemu [Łodziński, 2008, s. 73]. Pierwsze bowiem akcentowało przyjęcie kultury kraju osiedlenia; dru-

gie – zachowania przez imigrantów własnej tożsamości kulturowej. Pojawilo się też pytanie, do czego w ramach asymilacji mieliby się przystosować imigranci. Społeczeństwa przyjmujące bowiem dynamicznie zmieniały swój kształt: spluralizowała się w nich kultura, malało znaczenie tradycyjnych wartości i instytucji spajających społeczeństwo, osłabiała się rola państwa. W związku z tym niektórzy badanie integracji zastąpili badaniem spójności społecznej rozumianej przede wszystkim jako podzielenie przez członków społeczeństwa najważniejszych wartości i akceptacja podstawowych instytucji, poczucie tożsamości grupowej, wzajemne zaufanie i lojalność wobec pozostałych członków wspólnoty, występowanie interakcji, brak społecznego wykluczenia [Paleczny, 2017, s. 70–76]. Jak zauważa Paleczny, na proces asymilacji – „bez względu na genezę, przebieg, ilość, wielkość i różnorodność wchodzących z nią grup i ludzi, dzieli się ona na takie trzy fazy i wymiary, jak: asymilacja strukturalna, kulturowa (akulturacja) oraz osobowościowa” [Paleczny, 2017, s. 65–66]. Asymilacja strukturalna obejmuje procesy integracji obywatelskiej i zawodowej; kulturowa związana jest ze zjawiskiem amalgamacji (tj. mieszania się grup etnicznych, rasowych, wyznaniowych poprzez zawieranie małżeństw międzygrupowych); osobowościowa przebiega w sferze tożsamości jednostek [Paleczny, 2017].

Jeszcze inna wizja integracji związana jest z transnarodowym postrzeganiem migracji. Zrodziła się ona w latach dziewięćdziesiątych XX wieku (por. Kearney, Rouse, Basch, Glick-Schiller), i dotyczyła różnorodności przepływów migracyjnych między krajami wynikającej z więzów tworzonych przez imigrantów zarówno w społeczeństwie przyjmującym, jak i w kraju pochodzenia. Funkcjonując w ten sposób, migranci tworzą transnarodowe pola społeczne (przestrzenie społeczne), a ich samych można nazwać trans migrantami [Glick-Schiller i in., 1995, s. 48–63] – uczestniczą oni bowiem w życiu społecznym, politycznym, kulturowym więcej niż jednego państwa [Kindler, 2008, s. 51–53]. Do rozwoju więzi transnarodowych przyczynia się kilka czynników, m.in. nowe formy

technologii komunikacji [Vertovec, 2012, s. 3], liberalna polityka imigracyjna państwa przyjmującego (brak nacisku na asymilację). Z drugiej jednak strony, również negatywne zjawiska jak wykluczenie imigrantów i brak akceptacji różnorodności kulturowej społeczeństwie przyjmującym. Dodatkowym czynnikiem może być polityka państwa pochodzenia imigrantów, np. zachęcająca do inwestowania w ojczyźnie. Według niektórych transnarodowe więzi mogą hamować integrację imigrantów ze społeczeństwem autochtonicznym [Kindler, 2008, s. 51–53].

Emigracja oznacza dla migrantów nie tylko utratę poczucia bezpieczeństwa, kryzys tożsamości, odcięcie od dotychczasowych związków. Pociąga ona za sobą również konieczność przestawienia swojej świadomości na nowe otoczenie, dostosowanie się do wymogów społeczeństwa przyjmującego, tj. reorientacji znanych i przyswojonych systemów wartości czy hierarchii norm, co jest dla imigrantów dużym wyzwaniem. Integracja oraz zjawiska jej pokrewne są procesami złożonymi, niejednorodnymi i wielowariantowymi. O ich złożoności, co podnosi Paleczny, świadczą liczne kontrowersje teoretyczne, polityczne, wielość modeli oraz pojęć, jakie stosuje się do ich opisu oraz wyjaśnienia [Paleczny, 2017, s. 80], jak również praktyczny wymiar „odnalezienia” się imigrantów w nowej, obcej im kulturze.

INTEGRACJA IMIGRANTÓW A ZJAWISKO DYSKRYMINACJI I NIERÓWNEGO TRAKTOWANIA

W terminologii stosowanej przez Komisję Europejską zakłada się, że integracja jest procesem „dwustronnym pociągającym za sobą dostosowanie się ze strony zarówno imigranta, jak i społeczeństwa przyjmującego” [COM, 2000, 757, pkt 3.5]. Przyjęta później – bardziej uszczegółowiona – definicja wskazuje, że jest to „dwustronny proces oparty na wzajemnych prawach i odpowiadających im obowiązkach legalnie przebywających cudzoziemców i społeczeństwa przyjmującego, który

to proces prowadzi do pełnego współuczestnictwa imigrantów” [COM, 2003, 336, pkt 3.1.]. Jak wskazują Heckman i Schnapper, w procesie integracji istotną rolę odgrywają wykorzystywane przez państwo zarówno środki bezpośrednie, jak i pośrednie. Te pierwsze są ukierunkowane stricte na integrację cudzoziemców, drugie zaś – związane są ze zjawiskiem dotyczącym ich wykluczenia i dyskryminacji, czyli skierowane na walkę z rasizmem, ksenofobią oraz innymi elementami marginalizacji mniejszości [Hunger i.in., 2014, s. 225]. W niniejszym tekście uwaga została zwrócona zwłaszcza na drugą kwestię, tj. związaną z dyskryminacją i nierównym traktowaniem, jako jedną z głównych barier uniemożliwiających imigrantom (uchodźcom) w integracji.

Deklaracja z Durbanu³ z 2001 roku wskazała, że ksenofobia wobec obcokrajowców, a w szczególności migrantów, stanowi jedno z głównych źródeł współczesnego rasizmu. Zapisy, które znalazły się w po-konferencyjnym dokumencie w formie Programu Działania zawierały odniesienia do wcześniej już podejmowanych inicjatyw przez Narody Zjednoczone, m.in. przez Wiedeńską Światową Konferencję Praw Człowieka czy Światowe Konferencje na temat Zwalczania Rasizmu i Dyskryminacji Rasowej. Wspomniana deklaracja nawiązywała również do dokumentów takich jak: rezolucja 1997/74 Komisji Praw Człowieka z dnia 18 kwietnia 1997 r. czy rezolucja 52/111 Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych z dnia 12 grudnia z 1997 roku. Sygnatariusze dokumentu z Durbanu stwierdzili wówczas, iż pomimo wielu wysiłków główne cele trzech dekad działań służących zwalczaniu rasizmu i rasowej dyskryminacji oraz wspierania osób walczących o równość rasową nie zostały osiągnięte. Ludzie na całym świecie wciąż są ofiarami rasizmu, dyskryminacji rasowej, ksenofobii i pochodnych form nietolerancji⁴. Odwołując się do obecnych danych okazuje się, że problem dyskryminacji wciąż nie został rozwiązany, a wręcz przeciwnie – nasi-

³ <https://www.un.org/en/durbanreview2009/ddpa.shtml> (dostęp: 06.07.2020).

⁴ Ibidem

lił się. Państwa, które jeszcze do niedawna postrzegane były jako bastiony tolerancji (np. Niderlandy) teraz zajmują niechlubne pierwsze miejsce na liście społeczeństw, które mają problemy z akceptacją „obcych”⁵. Statystycznie, 49% zamieszkujących Niderlandy muzułmanów północnoafrykańskich czuje się w tym kraju dyskryminowanymi. Dla porównania, we Włoszech 33% muzułmanów doznało wrogości ze strony Włochów, we Francji – 31%, zaś w Hiszpanii – 20%. Dla przykładu, muzułmanie w Niderlandach najczęściej odczuwają wykluczenie ze względu na pochodzenie etniczne (42%), religię (30%) oraz kolor skóry (9%) [European Union Agency for Fundamental Rights, FRA, 2017].

Mimo wyraźnych sygnałów niekonstytucyjnych zachowań wobec islamskich mniejszości zamieszkujących kraje europejskie, Michael O’Flaherty, irlandzki specjalista w zakresie praw człowieka (dyrektor FRA) twierdzi, iż błędem byłoby uznać, że muzułmanie są słabo zintegrowani z europejskim społeczeństwem. Przeciwnie, uważa on, że przedstawiciele mniejszości muzułmańskiej „bardziej ufają instytucjom demokratycznym niż większość rodzimych mieszkańców”. Jednak, jak zauważa, „każdy przypadek dyskryminacji i przestępstw z nienawiści komplikuje ich integrację i utrudnia znalezienie pracy”⁶. Badania, obejmujące piętnaście wybranych państw Unii Europejskiej, wykazały, że istotnie pomimo dyskryminacji 76% ankietowanych czuje się silnie związanych z krajem, w którym mieszka. Jednocześnie jednak 31% muzułmanów szukających zatrudnienia twierdzi, że spotkało się z prześladowaniami w ciągu ostatnich pięciu lat, 16% zaś wskazuje, że zostało bezprawnie zatrzymanych przez policję, z czego połowa respondentów wiąże ten fakt z kolorem skóry lub ubraniem „nie przystającym” do europejskich standardów. Warto przy tym dodać, że muzułmanie z Afryki

⁵ <https://nos.nl/artikel/2194043-nederlandse-moslims-ervaren-meer-discriminatie.html> (dostęp: 08.07.2020).

⁶ <https://nos.nl/artikel/2194043-nederlandse-moslims-ervaren-meer-discriminatie.html> (dostęp: 08.07.2020).

Północnej i Południowej cierpią bardziej z powodu dyskryminacji niż współwyznawcy z Turcji, Bliskiego Wschodu lub Azji⁷.

Istotne jest, że zachowania antyimigracyjne, które prowadzą do wykluczenia i marginalizacji mniejszości muzułmańskiej, stanowiąc jednocześnie zaporę dla ich integracji, są dzisiaj w coraz większym stopniu przedmiotem uwagi polityków, badaczy, publicystów, a także tzw. zwykłych ludzi. Jeżeli przyjmiemy w opozycji do wspomnianego uprzednio Michaela O'Flaherty'ego, że integracja mniejszości etnicznych, zwłaszcza pochodzenia islamskiego, nie powiodła się, oraz że jest to w jakiejś części związane z postawami nietolerowania społeczności muzułmańskiej w społeczeństwach europejskich, to rodzi się pytanie, jak do tego doszło? Czy jest to zjawisko nowe, czy może stare, ukryte za retoryką poprawności politycznej? W sprawozdaniu sporządzonym przez Agencję Praw Podstawowych Unii Europejskiej [European Union Agency for Fundamental Rights] za 2019 rok widnieje zapis, iż wiele osób w całej Unii Europejskiej jest narażonych na ryzyko wykluczenia ze względu na rosnącą nietolerancję i ataki (pośrednio) na podstawowe prawa człowieka⁸. Zachowania te w znacznym stopniu osłabiają wcześniej już zrobione przez imigrantów postępy w integracji. Niepokojące dane dotyczące dyskryminacji mniejszości etnicznych można prześledzić w raportach wspomnianej uprzednio Agencji. Ogniskują się one wokół kwestii związanych z codziennymi przejawami rasizmu wobec cudzoziemców oraz zaniechań w odniesieniu do regulacji prawnych traktujących zachowania rasistowskie. Z dokumentów wynika również, że tylko 15 z 28 (dane uwzględniające wówczas Wielką Brytanię) państw członkowskich Unii Europejskiej posiada specjalne plany działania i strategie zwalczania rasizmu i dyskryminacji etnicznej. W obowiązujących zaś przepisach krajowych, można przeczytać w raporcie, istnieją

⁷ Ibidem.

⁸ <https://fra.europa.eu/en/publications-and-resources/infographics/widespread-racism-continues-plague-europe#infographics-body> (dostęp: 09.07.2020).

luki w zakresie klasyfikacji przestępstw na tle rasowym oraz zbyt mało jest informacji na temat przepisów antydyskryminacyjnych skierowanych do adresatów zachowań rasistowskich ze strony organów europejskich zajmujących się kwestiami równouprawnienia. Według raportu European Union Agency for Fundamental Rights, codzienne sytuacje związane z nietolerancją (przejawami rasizmu) wobec cudzoziemców sprowadzają się do następujących kwestii: molestowania na tle rasowym – 1/3 czarnoskórych osób doświadcza tego zjawiska; bezsilności wobec nierównego traktowania – 4 na 10 czarnoskórych osób nie widzi sensu (ze względu na brak stosownych reakcji) zgłaszania zdarzeń o zabarwieniu rasistowskim; rasowego profilowania – 4 na 10 czarnoskórych osób wskazuje ten problem podczas zatrzymań przez funkcjonariuszy policji; względy bezpieczeństwa – 4 na 10 Żydów rozważa emigrację z powodu obaw o zdrowie i życie. Agencja ponadto zwraca uwagę na problemy, które są udziałem wszystkich państw Unii Europejskiej (niejako stanowią ich główny nurt), tj. polityczne nawoływanie do nienawiści i prawicowe ekstremizmy skierowane przeciwko muzułmanom oraz uchodźcom. Równie powszechne są w Europie prześladowania i przemoc na tle pochodzenia etnicznego, pozostające – co istotne – niewidoczne w oficjalnych statystykach⁹. Wszystko to sprawia, że integracja przybyłych stoi wciąż pod dużym znakiem zapytania.

W ostatnich latach w całej Europie w odpowiedzi na zwiększający się zakres islamofobii i dyskryminacji rasowej zostały, co warto podkreślić – podjęte kampanie społeczne oraz inicjatywy obywatelskie¹⁰. W badaniach naukowych [np. Ellermann, 2019; Owen, 2019; Weichselbaumer, 2019], działaniach instytucji europejskich¹¹, projektach sto-

⁹ Ibidem.

¹⁰ <https://en.unesco.org/news/stopracism-barcelonas-anti-racism-campaign-mist-covid19> (09.07.2020).

¹¹ https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/swd_countering_racism_and_xenophobia_in_the_eu.pdf (09.07.2020).

warzyszeń pozarządowych¹² zwraca się uwagę na kwestie rasizmu oraz wykluczenia etnicznego. W debacie publicznej, w mediach społecznościowych i innych kanałach komunikacji mówi się o przykładach dyskryminacji i nierównego traktowania, co powinno zwiększyć świadomość społeczną w postrzeganiu tego zjawiska i rozróżnianiu, co nim jest, a co nie jest.

RASIZM W PAŃSTWACH UNII EUROPEJSKIEJ JAKO KLUCZOWY PROBLEM GODZĄCY W IMIGRANTÓW ORAZ UCHODźCÓW

Jak wynika ze sprawozdania Europejskiej Sieci Przeciwko Rasizmowi z 2017, obejmującego 26 państw UE, antymigranckie dyskursy polityczne oraz polityka imigracyjna o charakterze wykluczającym mają nieproporcjonalnie duży wpływ na imigrantów. W coraz większym stopniu są oni celem przemocy i wypowiedzi rasistowskich; spotykają się również z polityką dyskryminacyjną oraz postawami utrudniającymi im dostęp do rynku pracy. Reakcje rządów na wzrost liczby migrantów i uchodźców przybywających do Europy stały się substytutami debat na temat wykluczenia i bezpieczeństwa. Kilka państw członkowskich UE jasno stwierdziło, że nielegalni i muzułmańscy migranci nie są mile widziani w Europie, zaś migranci afrykańscy, z których wielu potrzebuje ochrony humanitarnej w Europie, zostało okrzykniętych przez polityków i innych komentatorów migrantami „ekonomicznymi” lub „nielegalnymi”¹³. Oprócz dyskryminacji, warto podkreślić, takie środki retoryczne wzmacniają tylko kryminalizację imigrantów na ścieżce do ich integracji. Poza tym, wzrost liczby skrajnie prawicowych partii i ruchów

¹² <https://www.vluchtelingenwerk.nl/nieuws/nieuwjaarsreceptie-2018-wat-kun-jij-doen-voor-vluchtelingen> (09.07.2020).

¹³ <https://www.enar-eu.org/Racism-plays-a-key-role-in-migrants-exclusion-and-violation> (dostęp: 11.07.2020).

w całej Europie, jak również poziom ich poparcia, pokazuje jak skuteczni są w nadawaniu antyimigracyjnego tonu w debatach politycznych [np. Partij voor de Vrijheid, PVV; Alternative für Deutschland, AfD; Front National, FN i in.]. Coraz częściej bowiem dyskursy i polityki antyimigracyjne stają się akceptowalne i włączane do głównego nurtu politycznego.

Rasistowskie ataki na imigrantów, osoby ubiegające się o azyl, uchodźców oraz ich miejsca pobytu zgłaszane były w ostatnim czasie przez organizacje non-profit działające w całej UE. Na przykład w Niemczech w 2016 r. zgłoszono łącznie 3 729 ataków na uchodźców i osoby ubiegające się o azyl – ponad 10 przestępstw na tle nienawiści dziennie. W Grecji w 2015 r. zgłoszono 75 incydentów rasistowskich skierowanych przeciwko imigrantom i uchodźcom, co stanowi wzrost o 60% w porównaniu z rokiem 2014¹⁴. Szereg barier – np. na rynku pracy – związanych z dyskryminacją rasową, ograniczeniami dotyczącymi statusu imigracyjnego, brakiem uznawania kwalifikacji zawodowych, zarzutem niewystarczającej znajomości języka – powoduje pogłębianie się dystansu w zatrudnieniu między imigrantami, a rdzennymi mieszkańcami Unii Europejskiej. Imigranci stają się również nierzadko ofiarami wyzysku przez swoich pracodawców.

Wobec braku skutecznych krajowych planów integracji imigrantów, które zajmowałyby się rzetelnie kwestiami dyskryminacji rasowej oraz statusowej na rynku pracy, integracją i rozwojem w obszarze zatrudnienia, sytuacja imigrantów i uchodźców wciąż pozostaje nierozwiązana. W Belgii sprawozdanie wykazało, że spośród 176 agencji świadczących usługi sprzątanania i usługi dla gospodarstw domowych, czyli sektora zatrudniającego znaczną liczbę mniejszości rasowych i migrantów, ponad 60% odpowiedziało pozytywnie na dyskryminujące żądania klientów¹⁵. W Niderlandach zaś, imigranci oraz uchodźcy – w po-

¹⁴ www.enar-eu.org/Shadow-Reports-on-racism-in-Europe (dostęp: 11.07.2020).

¹⁵ <https://www.enar-eu.org/Racism-plays-a-key-role-in-migrants-exclusion-and-violation> (dostęp: 11.07.2020).

równaniu do rdzennych obywateli Niderlandów – w dużej mierze pozostają bezrobotni. Jeżeli są zatrudnieni, to ich dochody są i tak niższe w porównaniu do pozostałych mieszkańców kraju. W odniesieniu do samych uchodźców, to uzyskują oni dochód o wiele niższy niż wynosi przeciętne wynagrodzenie w Niderlandach; 26% z nich żyje w ubóstwie, 46% wykonuje pracę w wymiarze czasowym krótszym niż dwanaście godzin tygodniowo. W znacznej mierze są również świadczeniobiorcami instytucji społecznych¹⁶.

Ujęcie migracji jako zagrożenia dla bezpieczeństwa Unii Europejskiej oraz wprowadzenie nowych środków granicznych i antyterrorystycznych w niektórych państwach członkowskich doprowadziło do tworzenia profili etnicznych i dyskryminowania migrantów przez policję. W Finlandii w kilku miastach w kwietniu 2016 r. zaobserwowano, że policja i straż graniczna przeprowadzały kontrole ukierunkowane w szczególności na osoby nieposiadające obywatelstwa fińskiego. We Włoszech niektórym narodowościom afrykańskim, np. Nigeryjczykom, systematycznie uniemożliwia się formalne ubieganie się o azyl w punktach kontaktowych, a zamiast tego wydaje się im bezpośrednio formalny nakaz „odmowy”. W Austrii, Belgii, Francji, Hiszpanii i Zjednoczonym Królestwie (dane przed opuszczeniem Unii Europejskiej przez Wielką Brytanię) cudzoziemcy i muzułmańscy imigranci coraz częściej są zgłaszani przez mieszkańców na policję, kontrolowani przez nią z powodu rzekomego „podejrzanego zachowania”¹⁷.

Wydaje się, że przesłanie odnoszące się do państw Unii Europejskiej i ich przywódców politycznych, jakie padło z ust Amel Yacef (Przewodnicząca European Network Against Racism, ENAR), oddaje tragizm całej sytuacji – „[państwa UE i ich przywódcy] muszą powstrzymać błęd-

¹⁶ www.werkwijzervluchtelingen.nl/feiten-cijfers/arbeidsmarkt.aspx (dostęp: 11.07.2020).

¹⁷ <https://www.enar-eu.org/Racism-plays-a-key-role-in-migrants-exclusion-and-violation> (dostęp: 11.07.2020).

ne koło wykluczenia i nienawiści oraz skupić się na długoterminowych rozwiązaniach mających na celu zwalczanie przestępstw z nienawiści i dyskryminacji skierowanych przeciwko migrantom. Na głębszym poziomie musimy zakwestionować uprzedzenia rasowe leżące u podstaw europejskiej i krajowej polityki migracyjnej, aby zapewnić rzeczywistą integrację i uczestnictwo migrantów w społeczeństwie europejskim” (ang. „The European Union and political leaders must stop the vicious circle of exclusion and hate and focus on long-term solutions to address hate crime and discrimination targeting migrants. At a deeper level, we need to question the racial biases underpinning European and national migration policies in order to ensure the real inclusion and participation of migrants in European society”)¹⁸.

KOŃCOWE UWAGI I WNIOSKI

Problemy integracyjne dotyczą niemal wszystkich imigrantów oraz uchodźców. Zarówno tych reprezentujących pierwsze, drugie czy trzecie pokolenie przybyłych do Europy, jak i tych, którzy na skutek trwającego kryzysu uchodźczego musieli opuścić swoje ojczyzny i szukać schronienia na obcym kontynencie; osób dorosłych, dzieci, mężczyzn i kobiet, reprezentantów różnych religii oraz ateistów, ludzi wykształconych i tych, którzy wykształcenia nie posiadają. Postępujący proces dyskryminacji, a następnie wykluczenia osób zasługujących na pomoc na pewno nie przyczynia się do zwiększenia możliwości ich integracji ze społeczeństwem rdzennym Europy. Coraz bardziej restrykcyjne polityki imigracyjne oraz antyimigracyjny ton dyskursu wpływa destrukcyjnie na życie przybyłych. Brutalne ataki rasistowskie, dyskryminacja i wyzysk na rynku pracy utrudniają, bądź uniemożliwiają integrację przybyłych, ich dostosowanie się do obowiązujących norm i zasad.

¹⁸ Ibidem.

Kryzys uchodźczy jeszcze bardziej pogłębił istniejące już wcześniej podziały w społeczeństwach europejskich, wykreował zwolenników oraz przeciwników przyjmowania imigrantów oraz uchodźców. Część mieszkańców Europy żywi przekonanie, że wartości wyznawane przez imigrantów są sprzeczne z tymi, które wyznają Europejczycy. Niektórzy twierdzą również, że są zmęczeni wielokulturowością [zob. więcej w: Gul-Rechlewicz, 2017, s. 119–126], a imigranci oraz uchodźcy bezwzględnie powinni zasymilować się ze społeczeństwem kraju, w którym osiedlili się, bądź też wyrażają chęć osiedlenia się. Jednak doświadczenia przybyłych związane z odrzuceniem i malejącą wciąż akceptacją przez rdzennych mieszkańców Europy powodują, że rośnie w nich poczucie krzywdy i tym samym w oczywisty sposób oddala ich od integracji.

Niezwykle ważne w tym kontekście i wciąż aktualne pozostaje przesłanie, które warto przytoczyć, pierwszego w historii Wielkiego Komisarza Organizacji Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców, Gerrita Jana van Heuvena Goedharta, który powiedział „Tylko jeśli uchodźca ma wokół siebie przyjaciół, jeśli czuje się, że jest członkiem swojej nowej społeczności, uzna swój dom za prawdziwy dom” (nid. „Alleen als een vluchteling vrienden om zich heen heeft, als hij zich lid van zijn nieuwe gemeenschap voelt, zal hij zijn huis beschouwen als een echt thuis”)¹⁹.

¹⁹ <https://www.vluchtelingenwerk.nl/nieuws/nieuwjaarsreceptie-2018-wat-kun-jij-doen-voor-vluchtelingen> (dostęp: 11.07.2020).

BIBLIOGRAFIA

- Berry, J.W., (1980), *Acculturation as varieties of adaptation*. w: *Acculturation: Theory, models, and some new findings*. Padilla A. M., (red.), Boulder, CO: Westview.
- Ellermann, A., (2019), *Discrimination in migration and citizenship*, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Volume 46, 2020 – Issue 12: Special Issue: *Discrimination in Migration and Citizenship*. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2018.1561053>
- Glick-Schiller, L., Basch and Cristina Szanton Blanc, (1995), *From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration*, *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, No. 1, Washington: The George Washington University Institute for Ethnographic Research. <https://doi.org/10.2307/3317464>
- Grzymała-Kazłowska, A., Łodziński, S., (2008), *Wprowadzenie*, w: *Problemy integracyjne imigrantów. Koncepcje, badania, polityki*, A. Grzymała-Kozłowska, S. Łodziński (red.), Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego.
- Grzymała-Kazłowska, A., Łodziński, S., (2008), *Integracja – próba rekonstrukcji pojęcia*, w: *Problemy integracyjne imigrantów. Koncepcje, badania, polityki*, A. Grzymała-Kozłowska, S. Łodziński (red.), Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gul-Rechlewicz, V., (2017), *Udział organizacji pozarządowych w holenderskiej polityce wobec uchodźców. Rola VluchtelingenWerk Nederland*, Kielce: wyd. PU Compus.
- Gul-Rechlewicz, V., (2017), *Nauka, polityka, integracja. Kontrowersje wokół holenderskiej polityki imigracyjnej*, wyd. II, Kielce: wyd. PU Compus.
- Heckmann, F., (2005), *Integration and integration policies*. IMISCOE networks feasibility study, Bamberg.
- Hunger, U., Pioch, R., Rother, S., (red.) (2014), *Yahrbuch Migration – Yearbook Migration 2012/2013*, Berlin.
- Kindler, M., (2008), *Transnarodowość. Nowe teorie migracji a wyzwania integracji imigrantów*, w: *Integracja – próba rekonstrukcji pojęcia*, w: *Problemy integracyjne imigrantów. Koncepcje, badania, polityki*, Grzyma-

ła-Kazłowska, A., Łodziński, S., (red.), Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego.

Łodziński, S., (2008), *Integracja i kultury imigrantów. Spory wokół ochrony praw społeczności imigranckich w Europie*, w: *Integracja – próba rekonstrukcji pojęcia*, w: *Problemy integracyjne imigrantów. Koncepcje, badania, polityki*, Grzymała-Kazłowska, A., Łodziński, S., (red.), Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego.

Owen, D., (2019), *Migration, structural injustice and domination on 'race', mobility and transnational positional difference*, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Volume 46, 2020 – Issue 12: Special Issue: Discrimination in Migration and Citizenship. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2018.1561067>

Palczyński, T., (2017), *Procesy asymilacji, transkultuacji i uniwersalizacji*, *Krakowskie Studia Międzynarodowe*, XVI nr 3, Kraków.

Stefańska, R., (2008), *Między multikulturalizmem a asymilacją. Polityki integracyjne w Europie*, w: *Problemy integracji imigrantów. Koncepcje, badania, polityki*, Grzymała-Kazłowska, A., Łodziński, S., (red.), Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego.

Trevena, P., (2008), *Teorie i doktryny dotyczące imigrantów. Doświadczenia tradycyjnych i nowych krajów imigracji*, w: *Integracja – próba rekonstrukcji pojęcia*, w: *Problemy integracyjne imigrantów. Koncepcje, badania, polityki*, A. Grzymała-Kazłowska, S. Łodziński (red.), Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego.

Vertovec, S., (2012), *Transnarodowość*, tłum. I. Kołbon, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

<https://www.un.org/en/durbanreview2009/ddpa.shtml> (dostęp: 06.07.2020).

<https://nos.nl/artikel/2194043-nederlandse-moslims-ervaren-meer-discriminatie.html> (dostęp: 08.07.2020).

https://fra.europa.eu/en/search/node?search_api_views_fulltext_1=&search_api_views_fulltext_2=&search_api_views_fulltext_3=&search_api_language%5B%5D=en&search_api_views_fulltext=discrimination+muslims (dostęp: 08.07.2020).

<https://www.mejudice.nl/artikelen/detail/waarom-waant-nederland-zich-europees-kampioen-discriminatie> (dostęp: 09.07.2020).

<https://en.unesco.org/news/stopracism-barcelonas-anti-racism-campaign-midst-covid19> (09.07.2020).

https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/swd_countering_racism_and_xenophobia_in_the_eu.pdf (09.07.2020).

www.werkwijzervluchtelingen.nl/feiten-cijfers/arbeidsmarkt.aspx (dostęp: 11.07.2020).

<https://www.enar-eu.org/Racism-plays-a-key-role-in-migrants-exclusion-and-violation> (dostęp: 11.07.2020).

www.enar-eu.org/Shadow-Reports-on-racism-in-Europe (dostęp: 11.07.2020).

<http://www.enar-eu.org/Data-visualisations> (dostęp: 11.07.2020).

https://www.un.org/sites/un2.un.org/files/wmr_2020.pdf (dostęp: 11.07.2020).

<https://www.vluchtelingenwerk.nl/nieuws/nieuwjaarsreceptie-2018-wat-kun-jij-doen-voor-vluchtelingen> (dostęp: 11.07.2020).

Wojciech Rechlewicz

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy
ORCID – 0000-0002-8385-3038

**„IMMIGRATION POLICY”
ACCORDING TO PLATO**

**„POLITYKA MIGRACYJNA”
WEDŁUG PLATONA**

ABSTRACT

The issue of immigrants' place in Western societies is still vital, and it is considered from various theoretical and axiological positions. The article attempts to look at these issues through the eyes of a classic of European philosophy, which is Plato. In ancient Greece, foreigners were approached rather with superiority; Greeks believed that the world is divided into them and barbarians. The same is true of Plato, who proposes many rules for treating „aliens” in his theory of the ideal state. These principles are based on the assumption that citizens and noncitizens (foreigners and slaves) cannot be treated equally in every respect.

Key words: Plato, immigration, inequality, foreigners, theory of state

ABSTRAKT

Problematyka miejsca imigrantów w społeczeństwach Zachodu jest wciąż żywa, a w jej obrębie występują różne stanowiska teoretyczne i aksjologiczne. Artykuł stano-

wi próbę spojrzenia na to zagadnienie oczami klasyka filozofii europejskiej, którym jest Platon. W starożytnej Grecji podchodzono do cudzoziemców raczej z poczuciem wyższości; w przekonaniu, że świat dzieli się na Greków i barbarzyńców. Podobnie jest u Platona, który w swojej teorii idealnego państwa proponuje szereg zasad traktowania osób nieposiadających praw obywatelskich. Zasady te opierają się na założeniu, że obywatele i nie-obywatele (cudzoziemcy i niewolnicy) nie mogą być pod każdym względem traktowani równo.

Słowa kluczowe: Platon, imigracja, nierówność, cudzoziemcy, teoria państwa

INTRODUCTION

The issue of the multiplicity of cultures and the resulting problems and dilemmas, especially in the context of the present day's migration problems, is one of the most severe issues facing not only Europe but the whole so-called Western world. Therefore, theoretical attempts to find solutions to this challenging problem, and even attempts to diagnose it themselves, are valuable. Such attempts, made from different perspectives, allow for a more complete and multilateral insight into the existing state of affairs, its evaluation from different points of view (including the points of view that are different in terms of axiology), foster critical analysis of the arguments raised by the parties to the dispute, and may also constitute a starting point for reflection on measures allowing for levelling or at least alleviating the persisting problems. The issue of civilizational divisions, the world's perception as being made up of „theirs” and „aliens” was present in ancient Greece. As Norman Davies writes, Free Hellada was considered by its inhabitants to be the „Land of Freedom”, the „Wonderful West”, the „Fatherland of Beauty and Wisdom”. At the same time, the East (Persia) was for them the seat of slavery, brutality, and ignorance. As this researcher notes, „The conviction that Greece was freedom itself and Persia was tyranny itself was extremely subjective. However, it was the basis of the

tradition that «civilization» was stubbornly linked to «Europe» and «the West»” [Davies, 2010, p. 134]. In the fifth century BC. Greece, Davies points out, became more self-satisfied and xenophobic than before. The most effective advocates of transformation were the authors of Greek tragedies, especially Aeschylus. He created a stereotype of this nation describing its representatives as barbarians – servants, arrogant, cruel, effeminate, and dissolute (especially in the play *Persians*). „Since then, all non-Greeks were to be endowed with this epithet. No one could match the wise, courageous, righteous, and freedom-loving Greeks. [...]. By Plato’s time, an enduring barrier had already grown between the Greeks and all foreigners” [Davies, 2010, p. 135]. As Davies writes, some believe that the treatment of neighboring peoples by the Greeks became a European tradition in the wrong sense of the word. As it turns out, Plato’s views on „strangers” in a well-organized state mostly fit into the Greek stereotype outlined above¹.

It is essential that Plato’s view of the ideal state has evolved, or rather – to be more precise – Plato has come to skeptical conclusions about the possibility of realizing the full ideal of the state in human conditions. As a result, we are dealing with two concepts of state in Plato. The first one he expresses in the dialogue the *Republic* (gr. Πολιτεία, *Politeia*), it is radical, among other things because its author assumes that the citizens belonging to the two upper layers of society (guards and ruling philosophers) will not be able to have private property or their own families, and biological parents will not know their children and vice versa. Plato assumed here that having property and a family threatens to turn the citizens, on whom the state’s fate depends, towards what is own while neglecting what is

¹ One example of different treating Greeks and „aliens” is Plato’s statement on the war. When the Greeks fight with each other, Plato says, this should be called sickness and internal disintegration, not war. War, on the other hand, occurs when the Greeks are fighting the barbarians, which are enemies by nature to them (Platon, 1999, 470 C-D).

common and what serves the state as a whole best². On the other hand, for the lower classes of society – farmers and craftsmen – there is no explicit ban on owning property. However, this lower class has a servant role, does not participate in the governance of the state, and must fully obey the rulers. The *Laws* (gr. *Nómoi, Nómoi*), which are the late, perhaps last, work of Plato, present a less radical concept of the state³. The previous ideal of a perfect state, called here „the first state”, remains valid, but as Plato states, the state described in *Politea* can function among the gods, but not among people, where only „the second state” can function. This „second state” is - like „the first state” – the unity, but second row [Platon, 1960, 739 A-E]. In the *Laws* Plato describes in great detail the legal order of „the second state”, also talking about the way the state authorities and society treat strangers.

GENERAL RULES ON THE ADMISSION OF FOREIGN NATIONALS

Although Plato’s concept seems unacceptable to many by today’s standards, it is worth stressing at the beginning that the author of the

² This is what Aristotle criticizes him for, as he recognizes the importance of the unity of the state and notes that such unity is impossible without the mutual, personal bonds of citizens. He writes in *Politics*: „There are two things that primarily arouse people’s feelings of care and love: personal ownership and a beloved being; yet in a state with such a system there can be no place for either one or the other” (Aristoteles, 2001, 1262b).

³ The *Laws* is the longest dialogue; it is one-fifth of all Plato’s works, it is unanimously accepted that it is late, if not the last. It is worth noting that the members of Plato’s Academy advised politicians on legislation, among others, for newly established colonies. Based on the fact that the Academy performed advisory and legislative functions, some people assume that Plato’s *Laws* are a collection of technical instructions. They were not only a pure theory but were a starting point for reforming existing laws or creating new ones in emerging colonies (Zygmuntowicz, 2011, p. 9, 11, 19–21).

Laws emphasizes the need to take care of foreigners. As he argues, guilt committed against foreigners attracts more divine revenge than guilt committed against fellow citizens. A foreigner arouses more pity than a native among people and gods because he or she is far from his relatives and friends. Obligations to foreigners must, therefore, be considered sacred [Platon, 1960, 729 E]. There should always be room in the state for a foreigner who wishes to settle in it – provided that he has knowledge of certain crafts and will stay in the country for no longer than 20 years from the date of his inclusion in the list of settlers. He will not have to pay a fee for the right of residence or pay taxes when dealing with a sale or purchase – it is enough that he behaves handsomely. When his stay is over, he will take everything he has and leave the country. However, if, during his stay, he does the state a significant favor, he can ask the relevant authorities (the Council and the People’s Assembly) to postpone the date of leaving the country or to allow him to stay there for the rest of his life. For the sons of settlers over 15 years old and engaged in some craft, the settling period will start from 15. They will be allowed to stay in the country for 20 years, but if one wants to stay longer or for life, he will have to apply for permission, as described above. Also, the liberated slave may stay in the country for no longer than twenty years. After this time, he must take his property and leave the country like other foreigners – unless he receives permission from the authorities and his former master to stay [Platon, 1960, 850 A-C, 915 A-B].

Plato also talks about foreigners staying in the state for a short time. There are four types of them. The first one is regular visitors, who usually come in the summer for trade and income. Designated officials will take care of their placement in state buildings near the city, but outside it. They will try to contact them as little as possible, but at the same time treat them fairly and make sure that none of them introduce any innovations. The second group includes those who come as spectators and listeners of art shows and performances. For them, taverns will be prepared near

the temples, where they will find the most pleasant reception, and priests and servants in the temples will look after them with care. After a short stay and seeing and hearing what they wanted, they will leave the country without harming anyone and without being hurt themselves.

A foreigner in the third category is the one whom another country has sent on an official mission. Only strategists and military commanders will be able to take him, and the one who will host him in his home will take care of providing him with everything he needs. If he arrives at all because he is a rare visitor, the fourth type of visitor will be some kind of researcher that another country sends abroad to observe and study foreign countries and their customs. He must be no less than 50 years old and travel to either see something beautiful, superior to anything he has seen so far or inform another country about it. Such a man may uninvitedly knock on the door of the state's best citizens because he is one of them. So he can, for example, go to the home of the head of youth education and be sure to find a dignified reception with a dignified host or visit those who have achieved victory in virtue. By communing with them, he will learn many things from them, and he will teach them many things. When parting comes, he will say good-bye to them as a friend, and, overflowing with gifts and honors, will leave the country [Platon, 1960, 952E-953D].

Plato also addresses the issue of foreign trips of state citizens. He recognizes that anyone under the age of 40 will under no circumstances be allowed to leave the country, nor will anyone be allowed to go abroad for private reasons. Only citizens who have an official mission to fulfill, for example, as researchers of foreign customs, may travel abroad. Among other things, the state will send eminent citizens, distinguished by nobility and virtue, to celebrations of the gods that will take place abroad. These citizens will make the state famous and glorify it. On their return, they should instruct the young people that foreign countries' customs and facilities are inferior to those of the locals. Selected citizens

should also be sent abroad as observers of foreign customs. As Plato points out, it is impossible to achieve the fullness of civilization and culture without knowing others. By getting to know people both good and bad, citizens will understand the importance of rights, not just stick to them out of habit [Platon, 1960, 951A-B].

THE WAY OF TREATING SETTLERS. INEQUALITY

The laws in the ideal state of Plato are different for citizens, settlers, and slaves. Each of these population groups also performs different tasks: citizens care about virtue, take part in political life, learn war crafts, settlers engage in crafts and trade, and slaves cultivate the land [Platon, 1960, 806 D-E]. As for inequality before the law, in some cases, it is stricter for citizens, in others for settlers and foreigners. For example, a non-citizen who commits sacrilege (by which Plato means stealing objects from the temple) will be punished by burning on his face and his hands the stigmata of his deed, punished by flogging and banished from the country. On the other hand, a citizen committing such an act will be considered „incurable ill” because having received the best education and upbringing since childhood, he could not refrain from the worst of mischief. So the punishment will be death for him, his name will be forgotten, and the corpse will be thrown out of the country. In turn, e.g., for beating an elderly, citizen will be sentenced to at least one year in prison, while a settler will be sentenced to three years and a foreigner – to two [Platon, 1960, 854D-855A, 880B-C].

Plato believes that private people should not possess gold or silver, but money usage is necessary for craftsmen and those who have to pay mercenaries, slaves, or settlers. Therefore, the state must introduce a circulating coin that has value only within the state’s borders. The author of the *Laws* claims that the harvest should be divided into 12 parts

(this is the number of parts into which the state is divided), and each of these parts into three: one for citizens, one for slaves, one for craftsmen and foreigners staying temporarily or permanently in the state. Only the last part may be sold [Platon, 1960, 742A, 847E-848A].

Plato particularly strongly condemns the court proceedings for litigiousness or profit-making reasons and the attempts to drag judges to their side using rhetorical measures to disturb the judges' healthy sense of justice. Those who do so will be judged by the highest tribunal, which will decide whether they are guilty and whether the defendant's motive is litigiousness or money. When this is litigiousness, the court will decide how long the accused will not be allowed to sue or support anyone in the court. If it turns out that the accused did it for money, then when he is a foreigner, he will have to leave the country without the right to return, under penalty of death. If, on the other hand, he is a citizen, he will die because he valued money above all else. The one who has been proven twice to have sued for the litigiousness will also die. Plato also recognizes that citizens cannot swear in court, as this creates an opportunity for perjury. On the other hand, foreigners are allowed to swear in court proceedings because they will not settle down in the country long enough to raise similar offspring that would remain permanently in the country [Platon, 1960, 938A-C, 949C].

Although settlers can use money, their property rights are limited. Plato assumes that citizens should be divided into four property classes. The primary measure is the plot drawn by each citizen when establishing the state. The owner of the plot may enlarge it two, three, or four times at most. Each such enlargement will result in the transition to the next, higher property class. If somebody's assets exceed the prescribed measure, he would have to return the surplus⁴. Otherwise, he will pay the

⁴ Plato believes that the worst disease of the state is an internal breakdown. It occurs when some citizens are excessively poor, and others are excessively rich. So the legislator must set the limit of poverty and wealth (Platon, 1960, 744 D).

penalty in the amount of the surplus and suffer additional consequences (among other things, he will be deprived of his share of public income). Assets accumulated by a foreigner may not be higher than those of a third estate class citizen. If the stranger exceeds this limit, he will have to take all his belongings and leave the country within thirty days. He will also not have the right to apply for an extension of his stay. If he does not comply with this regulation, he will be punished by death, and his assets will be confiscated for the benefit of the state [Platon, 1960, 744E-745A, 915B-C].

According to Plato, besides serious, edifying, holy things, citizens should also learn – through comedy performances – what is low, humorous, funny. It is impossible to know what is serious without knowing what is funny (because you cannot get to know a thing without knowing the opposite of it). Thanks to this knowledge, a citizen will avoid saying or doing what is funny when there is no need to do so. In comedy performances, however, only slaves and paid foreigners should appear, not citizens. Moreover, free people should not learn the jokes that appear in these performances, and to this end, they have to watch some new, unknown comedy every time [Platon, 1960, 816D-E]⁵.

THE REASONS FOR THE DESCRIBED TREATMENT OF FOREIGNERS AND LIMITING TRIPS OF CITIZENS ABROAD

The issue of foreign travel of citizens and hosting foreigners is vital for the state. When citizens of different countries enter into relations with each other, they take over the customs and forms of life from each other, and then they strive to introduce them in their countries. This process is detrimental to the state, which is governed by the best laws.

⁵ Funny things should be known, but, as Plato stresses, they should not be dealt with.

The adoption of foreign customs, on the other hand, is irrelevant for a state that does not have good laws. However, Plato is against the complete closure of the state. As he writes, such conduct would be considered by others as a sign of savagery and deserves to be stigmatized as the so-called „closing of the door in front of the guest”⁶. However, due to the danger of corrupting customs, contacts between citizens and foreigners must be strictly regulated. Therefore, Plato proposes the rules mentioned above.

It is also worth explaining why Plato entrusts the occupation of crafts, trade, paid services to settlers and foreigners, and forbids this to citizens. The author of the *Laws* asks: why are such professions as a merchant or an innkeeper regarded as dishonorable and unsightly? The explanation is as follows: few people can keep moderation, and when they have the opportunity to earn a high income, they do not lose their heads and remain moderate. Most people do the opposite – they do not know moderation in their needs, and when they can earn a modest income, they desire excessive profits. If the best people ran trade or taverns, these occupations would be arousing sympathy and kindness, because they would be done reasonably and would not be distorted. However, these professions are usually performed by people who are not moderate, who want excessive profit. Hence, a negative attitude towards this type of activity is prevailing [Platon, 1960, 918D-919A]. Therefore, in a well-designed country, it is necessary to strive for as few people as possible to trade. Furthermore, this should be done by people whose possible spoiling due to this will not do much harm to the state. Trade and similar activities should, therefore, be carried out by non-nationals who are only temporarily resident in the state and do not have much influence on the local community.

⁶ As Maria Maykowska (the translator of the *Laws*) writes, these words of Plato are an allusion to the custom in Sparta of not allowing foreigners in.

FINAL REFLECTIONS

As can be seen from the contents mentioned above, the position of foreigners and settlers in Plato’s „second state” is lower than that of citizens. The activities envisaged for them are of a servant nature, and the length of their stay is limited, as is the possibility of getting rich. On the other hand, foreigners and settlers enjoy certain privileges – the moral requirements for them are, in some cases, lower than those for citizens, and this results in lenient penalties for certain offenses.

Plato’s ideas concerning the treatment of foreigners may be considered by many inhabitants of the so-called civilized countries as an astonishing, distasteful, or horrifying historical curiosity, which has little to do with the current reality. It seems that we live in a relatively open, globalized and liberalized world, where it is said, among other things, that all people should be equal before the law; where the equality of different cultures and religions is usually recognised and it is often assumed that people should be able to choose where they live and even to choose their home country. From this perspective, the proposals of the author of the *Laws* may seem anachronistic, oppressive, discriminatory⁷. However, some remarks need to be made here. First of all, many of Plato’s ideas from the *Laws* agree with how his contemporaries perceived

⁷ Harsh and detailed criticism of Plato’s social views is carried out by Karl Popper. He considers the author of *Laws* to be an advocate of totalitarianism and an advocate of class privileges. According to Popper, when Plato considers it fair for everyone to do their own thing according to their abilities (which translates into depriving a significant part of a society of its influence on power) Plato understands justice as a principle of class privileges, and not as it is commonly understood – precisely as a lack of privileges [Popper, 2010, p. 136–138]. On the other hand, it is worth quoting Richard Hare’s position. This author indicates that if one considers that in the sphere of values, not everyone is equally competent, it is more difficult to reject Plato’s authoritarian argumentation, which recognizes that those more competent indicate to the less competent what the good life means [Hare, 1996, p. 74].

strangers; with how the division into civilised Greeks and barbaric non-Greeks was widespread at the time; and with how Athenian democracy functioned, excluding from political life foreigners engaged in crafts and hired labour, women, slaves. Compared to some Greek city-states' functioning, some of Plato's proposals are even progressive – for example, the fundamental equalization of women's and men's rights (Plato takes such a position both in the *Republic* and in the *Laws*).

Secondly, Plato takes into consideration an ideal state in which citizens value their souls most. The body is valued lower, and the material goods have the lowest value (in the real world people – it seems – value their bodies most and their souls least). Plato believes that laws and state institutions based on this very hierarchy are the best, so state authorities should prevent them from being spoiled by foreign influences. This argument is worth considering: if it is assumed that contact with external factors (e.g., foreigners, their culture, customs) can influence institutions, the legal system, the culture of a given state (such a thesis seems apt), and at the same time this influence may turn out to be negative (here a difficulty arises as to the criteria of what is negative), then it would indeed be rational to limit such influence (the ways of such limitation are a matter of dispute). Third note: both Plato's theory of the ideal state and the realities of ancient Greece are perhaps not so different from today's social reality in some respects. The justification for this claim is given in answer to the question: who in civilized, developed, economically leading countries nowadays does all kinds of unskilled service jobs, with low social prestige, that the indigenous citizens of these countries do not want to practice? It seems that people who strive for equal treatment of indigenous people and immigrants in these countries still have much work to do.

BIBLIOGRAPHY

- Arystoteles, (2001), *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Davies, N., (2010), *Europa. Rozprawa historyka z historią*, przeł. E. Tabakowska, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Hare, R.M., (1996), *Platon*, Wydawnictwo Michał Urbański, Warszawa cop.
- Platon, (1999), *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Platon, (1960), *Prawa*, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa.
- Popper, K., (2010), *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1. *Urok Platona*, przeł. H. Kraheńska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Zygmuntowicz, D., (2011), *Praktyka polityczna. Od „Państwa” do „Praw” Platona*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.

Wojciech Kaute
ORCID – 0000-0002-5092-7117

EUROPA, KULTURA, POLSKA W ŚWIECIE „ŚMIERCI BOGA”

EUROPE, CULTURE, POLAND IN THE WORLD OF “GOD’S DEAD”

„Pytam was: jeżeli nie ma nic
i nawet bunt nie jest możliwy,
to co można stworzyć z niczego, żeby było?”
S. Mrożek, *Tango*

ABSTRAKT

Jednym z podstawowych problemów kultury polskiej była – i nadal pozostaje – kwestia odpowiedzi na pytanie o relację: Polska a nowożytność. Jest to związane ze specyfiką dziejów Polski. Tym, co ma tu szczególne znaczenie, jest to, iż u progu czasów nowożytnych drogi Polski i Europy rozeszły się. Kształt nowożytności wyznaczyła myśl Kartezjusza, Th. Hobbesa i J. Locke’a. Jej punktem wyjścia jest autonomiczna i suwerenna jednostka, podejmująca działalność ekonomiczną. W archetypie kultury polskiej jest inaczej. Jest to „taniec polski” (J. Lelewel). I ten stan rzeczy jednoznacznej krytyce poddał S. Brzozowski i S. I. Witkiewicz. W. Gombrowicz widzi w tym szansę

na zajęcie oryginalnego miejsca w kulturze europejskiej. Y. Haenel określa archetyp kultury polskiej jako „wieczną czułość”.

Słowa kluczowe: L. Kołakowski, Sokrates, Kartezjusz, Th. Hobbes, J. Locke, J. Lelewel, „tłum”, S. Brzozowski, S. Ign. Witkiewicz, W. Gombrowicz, I. Kant, Oświecenie, F. Nietzsche

ABSTRACT

One of the basic problems of the Polish culture was – and still is – the answer to the question concerning the place of Poland in Europe and in the world. It is connected with the specificity of the Polish history. What is of special significance, it is the fact that on the threshold of the modern times, Polish and European paths diverged. The shape of modernity was determined by the thought of Descartes, Th. Hobbes and J. Locke. Its starting point is an autonomous and independent individual, taking an economic activity. In the archetype of the Polish culture it is different. This is “Polish dance” (J. Lelewel). And this state of affairs was explicitly criticized by S. Brzozowski and S. I. Witkiewicz. W. Gombrowicz sees it as a chance to take an original place in European culture. Y. Haenel defines the archetype of Polish culture as “the eternal sensitivity”.

Key words: L. Kołakowski, Sokrates, Descartes, Th. Hobbes, J. Locke, J. Lelewel, „crowd”, S. Brzozowski, S. Ign. Witkiewicz, W. Gombrowicz, I. Kant, Enlightenment, F. Nietzsche

Europa w sensie geograficznym obejmuje ogół krajów leżących pomiędzy Oceanem Atlantyckim, a Uralem. Pojęcie to oznaczało jednak zawsze coś więcej. Pojmowane ono było jako ogół idei, jakie tworzył człowiek w odpowiedzi na pytanie o zasady życia zbiorowego, o to, co Arystoteles ujął jako „dobre życie”, sfera kultury. Europa to formacja kultury, świat „ducha”... Ten zaś przekracza ściśle określone granice, rozumiane w sensie terytorialnym. W czym zatem wyrażają się główne idee

i treści tej formacji? Leszek Kołakowski w napisanej i wydanej w Oxfordzie u schyłku dwudziestego wieku książeczce, pod wymownym tytułem *Horror metaphysicus*, w jej pierwszych słowach napisał: „Od wieków filozofia utwierdzała swą prawomocność stawiając i odpowiadając na pytania odziedziczone z sokratejskiej i przedsokratejskiej spuścizny: jak odróżnić rzeczywiste od nierzeczywistego, prawdę od fałszu, dobro od zła. Jest jeden człowiek, z którym identyfikują się wszyscy europejscy filozofowie, choćby nawet w całości odrzucali jego idee. Jest to Sokrates – filozof niezdolny utożsamić się z tą archetypiczną postacią, nie należy do tej cywilizacji” [Kołakowski 1990, s. 7]. Sokrates, jak przekazuje Ksenofont, „zawsze, kiedy rozważał sprawy ludzkie, starał się zbadać, czym w swej istocie jest pobożność, a czym bezbożność, czym piękno, a czym brzydota, czym sprawiedliwość, a czym niesprawiedliwość, czym rozsądek, a czym szaleństwo, czym męstwo, a czym tchórzostwo, czym państwo, a czym mąż stanu, czym władza nad ludźmi, a czym władca i podobnie rozprawiał o istocie innych rzeczy” [Ksenofont, 1967, s. 23]. *Dobro, to Dobro; Prawda, to Prawda; Sprawiedliwość, to Sprawiedliwość.* „Istota rzeczy”, świat wartości, ma walor obiektywny...

Problem w tym, iż ten sposób rozumowania u progu czasów nowożytnych uległ kontestacji. Dokona tego myśl Kartezjusza. *Ego cogito, ergo sum. Ja to Ja.* Było to oszałamiające odkrycie. Jak bowiem pisze Kołakowski, „Kartezjusz odkrył wewnętrzny świat nie po to, by przemienić go w boskie podłoże bytu, miał on być etapem końcowym. Odsłaniał się ów jedyny świat samo-przejrzysty, a zarazem również samo-tożsamy co Absolut, ale inaczej niż Absolut dostępny wprost, a nie w wyniku abstrakcyjnego rozumowania. Kartezjańskie *ego* – dodaje Kołakowski – istotnie jest w tym sensie absolutem, że będąc zawsze jedynym i wyjątkowym, nieprzeniknieniem i wsobnie moim, może zawsze powiedzieć, jak biblijny stwórca, „jestem, który jestem”. „Ja” jestem czystą aktualnością, ponieważ w każdym „teraz” jestem wszystkim, czym mogę być” [Kołakowski, 1990, s. 83]. *Ja* jest – z definicji – *jedyne*, i... *konieczne*. „Jedy-

ne – bo w przeciwieństwie do wszystkich innych jestestw empirycznych nie sposób go ująć jako egzemplarz gatunku, jako »coś«, czego dwa czy więcej okazów podpadać może pod jedno pojęcie ogólne. [...] Dostępne tylko dla mnie samego, »ja« nie ma treści wspólnej z czymkolwiek innym, więc i żadnych środków do wytworzenia powszechnika, który obejmowałby zarówno mnie, jak *alter-ego*. Absolut jest jedyny, ponieważ jest nieskończony, bezgraniczny, niewzruszony i bezczasowy. [...] A konieczny jestem nie z tego powodu, że sama idea »mnie« wyklucza moje nie-bycie czy mój początek, lecz dlatego, że będąc znany tylko sobie, nie jestem w stanie pojąć ani mej nieobecności, ani przyczyny, która przywiodła mnie do istnienia” [ibidem, s. 84].

Czym jest „świat” *Ja?*, zadaje pytanie – idący tropem Kartezjusza – Thomas Hobbes. I odpowiada: jednostka to „żądza mocy” (*desire of power*) [Hobbes, 1954, s. 64]. „Żądza mocy” to chcieć żyć; przetrwać. A to oznacza tyle, co podporządkowanie sobie otoczenia, przyrodniczego i społecznego. Jednostka z natury jest „wilkiem”. Rzecz w tym, iż to „wyjściowe” *Ja* w swym działaniu natrafia na nie-*Ja*; „wilk” na „wilka”. Świat człowieka to *wojna wszystkich ze wszystkimi*. Co zatem robić? „Człowiek winien być gotów – odpowiada Hobbes – jeśli inni są również gotowi, zrezygnować z [...] uprawnienia do wszelkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał dla pokoju i dla obrony własnej i winien zadowolić się taką samą miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie” [ibidem, s. 114]. I tak dochodzi do „ugody” (*covenant*). „Gdy to się stanie, wielość ludzi zjednoczona w jedną osobę nazywa się państwem, po łacinie *civitas*. I tak powstaje ten wielki *Lewiatan* – tak brzmi tytuł głównego dzieła Hobbesa (1651) – a raczej (mówiąc z większym szacunkiem), ten bóg śmiertelny, któremu, pod władzą Boga Nie-śmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę” [ibidem, s. 151]. Podstawowym narzędziem funkcjonowania państwa jest *prawo*. A co to jest *prawo*? Prawo to coś całkiem prozaicznego; ustawy, uchwały, rozporządzenia itd., czyli...

papier. *Lewiatan* to, jak to ujęto w literaturze przedmiotu, „sztuczna *Opatrzność*” [Manent, 1994, s. 53]. Ten sposób myślenia domknie John Locke, twórca doktryny *liberalizmu*. Każda jednostka, chcąc utrzymać się przy życiu, twierdzi, musi podjąć wysiłek wykorzystania dóbr natury, czyli pracę. Efekty pracy jednostki należą do niej. Co decyduje o ich wielkości? Decyduje o tym to, co Locke określa jako „pierwsze zebranie” (*the first gathering*) [Locke, 1992, s. 182] dóbr natury. Jednostka to tyle, co jej „przedsiębiorczość”... „Zebrałem” – to przykład Locke’a – żołądździe spod drzewa jako „pierwszy”, a więc są one przedmiotem mojego prawa własności. To „zebranie”, jego „wielkość”, świadczy o mnie, o moim miejscu pośród innych jednostek... „Zebrałem” dużo, jest mnie „dużo”; „zebrałem” mało, jest mnie „mało”, nie „zebrałem” nic, nie ma mnie. To jednak nie koniec. Jest bowiem tak, iż „zebrałem” żołądździe, ale nie mam jabłek, które, z kolei, *Ty* masz, choć nie masz żołądździ; nadto żołądździ mogę mieć w nadmiarze, jak *Ty* – jabłek, (efekt jednostkowej „przedsiębiorczości” może się zmarnować). I tak pojawia się coś, co rozwiązuje wszelkie problemy, pieniądź... *Dobre, sprawiedliwe* nie jest to, co jest takie w swej „istocie”, a to, co w wymianie przedmiotów „pierwszego zebrania”, daje *dobrą, sprawiedliwą* cenę... Żyje się, produkuje, wymienia i wystarczy dla wszystkich... I taki jest punkt wyjścia „ducha” nowożytności.

Jak się rzekło, kartezjańskie odkrycie było oszałamiające. Tkwi w nim jednak istotna dwuznaczność. „Ograniczając *ego* do epistemologicznego podłoża, poza którym nie ma nic – zauważyła Kołakowski – Kartezjusz uczynił właściwie niemożliwym empatyczne zrozumienie *alter ego*; tylko niepewna, pośrednia indukcja przekonuje mnie o istnieniu *ego* innego niż ja sam. Zresztą wartość takiego indukcyjnego rozumowania jest wielce wątpliwa przy założeniu, że nie można czynić żadnych domysłów przez analogię, skoro *alter ego* jest niedostępne, chronione nieprzeniknionym puklerzem własnej wyjątkowości” [Kołakowski, 1990, s. 117]. Jak się zatem okaże, „*ego* jest rodzajem czarnej

dziury: potrafi wessać wszystko (z wyjątkiem *alter-ego*) i nic zeń się nie wymknie. Niewysławialne i niekomunikowalne, pojęciowo niekonstruowalne, zaiste może być zwane niczym (faktycznie, powiadają nam teraz w Oxfordzie, że słowo „ja”, choć ma znaczenie, pozbawione jest desygnatu)” [ibidem, s. 85]. Poza *Ja*-myślenie nie ma wyjścia (i tak samo do *Ja* nie ma dojścia); nie ma tu bowiem żadnego „poza”. *Cogito*, jak pisze Kołakowski, „dostarcza nam jedynej bezpośredniej intuicji istnienia. [...] Jeżeli [jednak] [...] przyznamy, że [...] jest [ono] paradygmatycznym przypadkiem, który czyni istnienie zrozumiałym, to i tak nie jest stosowalne do rzeczywistości innej niż podmiotowa. A więc w końcu paradygmatyczne nie jest” [ibidem, s. 35–36]. A zatem, „jeśli nic prawdziwie nie istnieje poza mną, ja sam jestem niczym” [ibidem, s. 30].

Polska jest nieodłączną częścią Europy. Jednocześnie – i ten fakt od pokoleń pozostaje poza dyskusją – archetyp jej kultury ma swoją specyfikę. Jak pisał przed laty wybitny historyk Uniwersytetu Łódzkiego Jan Adamus, „centralnym chyba zagadnieniem historii polskiej było i jest zagadnienie tej swoistości drogi Polski, która szła odwrotnie niż cała Europa” [Adamus, 1958, s. 280]. Ta „swoistość” odnosi się do całokształtu artykulacji polskiego „ducha”, co w istocie oznacza charakterystyczne dla Polaków pojmowanie życia zbiorowego, państwa, władzy, prawa... Na temat archetypu kultury polskiej napisano ogromną ilość artykułów i książek. I dyskusja trwa. Jak wolno sądzić, wśród ogromu powstałych prac szczególne, o ile nie najwybitniejsze miejsce zajmuje twórczość Joachima Lelewela, a obok wielu jego dzieł przede wszystkim *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, pisane na emigracji w latach 30-tych XIX wieku; w Polsce wydane w Poznaniu w 1855 roku (*notabene* do dnia dzisiejszego nie „przetłumaczone” ze staropolszczyzny na język współczesny). We wprowadzeniu do *Uwag...*, w ustępie streszczonym: *W sprzecznym kole świata co począć*, Lelewel pisze: „Potomność, jeżeli nie zapłacze, surową będzie w ocenianiu rozumu wieku naszego: a my pytać się możemy siebie, przy pięknych słowach, dokąd dążymy? Wiek oświecenia, cywili-

zacji, postępu, wynalazków, nowych postrzeżeń, wzniosłych pomysłów, toczy się w opacznym kole. [...] Filantropy, by użyć świata, obliczają dozy pożywnych pierwiastków, szpitale, domy przytułku lub choroby, służą do wypróbowania, co szkodliwe, co trucizną; pod niebiosa wynoszą i swą czcią okadzają zachwalaną pracę, obliczają ludzkie zdolności, a wycieńczają siły przy warsztatach; boleją nad ubóstwem, a w czułości swej wynajdują środki pozbawiające. [...] Innym zawadzają cudze własności, zupełnej wspólnoty wymagają. Nowa mówią idea: niepomini wiele to [...] kapturów w swoim czasie bracia świętego Franciszka oberwali w zwadach o to, czy już ich jest własnością to, co w ustach do połknięcia mają. Wobec tego z rozumem ciasno we własnym kraju. [...] Ludzkość wymaga ocalić winowajcy życie, ochronić go od cielesnych cierpień, ale wymyśla torturę moralną, zgębienie umysłu. [...] Przemysł protegowany: ruszajże błąkać się w odmęcie zawad, przepisów, zastrzeżeń, formalności, utrudzeń. Mnoży się gałganów na świecie, a nie ma ich dosyć na wyroby potrzebnego papieru. [...] Cywilizacja woła, skruszyć niewolę, wyzwalać, równość między ludźmi, a na wszystkie zastawki kuje pęta i więzy, aby w powszechnym więzieniu wszyscy się w nich zarówno rozlubowali” [Lelewel, 1885, s. V, 20–21].

I to jest nowożytna Europa. Polska, to inny świat. „W tworzeniu się Rzeczypospolitej Polskiej, pisze Lelewel, [...] wolność, równość, braterstwo, niepodległość, na ostatek panowanie, wynikało z pojęcia tłumów; to pojęcie jedynie stało się bodźcem do wielkiego dzieła stanu. [...] Dostojne osoby, których dzieje znamienite sprawy głoszą, świecą innym połyskiem, innymi napojone widzeniami, sadowią się w stanowiskach niezgodnych z gminnymi zasadami [...]; ale wszyscy niezdolni stawić czoła pędowi ludu [...]. Podchlebiają tłumom, dogadzają jego uniesieniom, nie śmieją otwarcie iść opak, skłonni zrzec się inorodnych zasad swych, poświęcić je. [...] Ich możnowładcza zasada nie ma posady, zależy od powszechnego ruchu [...] Nieporozumienia i zwady [...] niktą w odmęcie” [ibidem, s. 253–254].

„Sądzę, twierdzi Lelewel, że rozpatrzenie początku, wzrostu i urzędzenia się Rzeczypospolitej, dostatecznie zapewnia, że nie nadzwyczajny człowiek jaki, nie przesławna czyja wysoka zdolność dźwignęła wspaniały gmach, ale znamienita część narodu. Pojedyncze osoby tonęły w działaniu powszechnym tłumowi; przeważne wpływy nikły, wynurzając się w następstwach; dzieje nie umieją dać sprawy z ich zabiegów, wysuwają tylko dużo imion porwanych w tłumną dążność. Tłum działa jak wichura, w której odmęt tylko, po jego jednak przelocie, spełzył dawny, nowy jaśnieje porządek; wyszumi się i znowu z większym trzaskiem huknie. Imiona pojedyncze chwilowo błyszczą i gasną, wichura sama huczy” [ibidem, s. 172].

Tłum... „Kiedy mówię, że lud polski tańczy, mówię o jego tańcu narodowym – pisze Lelewel. Lud bowiem dochowuje taniec ten sam, jaki jest znany szlachcie [...], a wynika z jednostajnych narodowych usposobień. Taniec polski [...], taniec rozhoworu i wrzawy, uprzejmej towarzyskiej rozmowy, zakręca się i rozwija; zwalnia lub przyśpiesza kroku z małym w takt podrygiem. W długiej parze, pierwsza para rej wodzi, przewodzi. Kłaśnienie zmieni w niej przewodnika, a gdy z odmętu ona wyprzedkuje wszystko za nią kołuje w porządku” [ibidem, s. 284, przyp. 7]. „Mniemali Polacy, czytamy u Lelewela, że król jest ich naczelną głową, że ich obradom przewodniczy, że u nich rej wodzi, wyraz obradujących. [...], którego kroki przedkują ich własne; tłumacz narodu, surowy prawa dostrzegacz, on sam najpierwszy z posłuszeństwa uwalnia skoro go przekroczy. Cudzoziemcy, co nie mogli dość pojąć urzędzenia Polski, utyskiwali nad ścieśnieniem władzy królewskiej. Jeden z nich mówił: wy Polacy nie macie króla. Wybacz, mamy króla, odparł nasz Polak, a u was, król was ma” [ibidem, s. 465]. Polacy „przejmując stron zachodnich etykietę przydzielili ją wyrazem godności; jeśli co sobie przyswoili z pompy lub uniżoności Wschodu, uszlachetnili to i zatarli pochodzenie” [ibidem, s. 279]. A to dla Lelewela oznacza tyle: „Co z tego wynik-

nie potomność wiedzieć będzie. A nam dalej swego szukać” [ibidem, s. 22]. „Taniec polski” - metafora polskiego archetypu...

W kontekście przedstawionych powyżej rozważań powstaje zatem pytanie o relację: polski archetyp a „duch nowożytności”. Wśród wielości koncepcji, jakie tu zaprezentowano, istotne miejsce zajmuje stanowisko, wedle którego ta „swoistość drogi Polski”, o jakiej pisał Adamus, to nic innego, jak – nie wchodząc w wielość określeń, jakich tu używano – cywilizacyjne zapóźnienie... Jednym z arcydzieł publicystyki politycznej, jakie na gruncie tego stanowiska powstały, jest opublikowana ponad sto lat temu – i czytana przez pokolenia polskiej inteligencji – „Legenda Młodej Polski” Stanisława Brzozowskiego. Kultura polska to kultura szlachecka. A szlachta to rycerz, twierdzi Brzozowski A kim jest rycerz? „Rycerz – pisze – nie wytwarza świata: on go – co najwyżej broni – a potem w promieniu swego miecza uważa za dzieło swoje. Byliśmy »przedmurzem« Europy. Poza naszymi plecami snuła ona swoje pracowite dzieło: broniliśmy go. Rycerz uważa męstwo za siłę dźwigającą go w świecie: on stwarza. Miecz przecina węzły – nie zmusi mnie nikt, abym z życia, które osłaniam, przyjmował więcej, niż chcę. Co nie po mojej woli – odrąbię. I pierwszą z historycznych form psyche polskiej – była wsparta na sobie, nie znająca przyrody, prawa, nauki, pracy – odwaga. [...] Od wspólności ze światem kultury i pracy myśl polska się przede wszystkim heroicznym czynem odrąbała” [Brzozowski 1983, s. 93]. „Szlachta – jak pisze Brzozowski – obrastała w dobrobyt: swoje istnienie w naturze, twardej pracy jedynie podległej, przypisywała wciąż waleczności swej, wierze, złotym wolnościom wreszcie. [...] Siedząc na tłustym połciu ziemi – szlachcic ufał swojej szabli, pyskatości swej i sprytowi. Rozum, jako konstrukcja władających przyrodą urządzeń – był mu niepotrzebny. Nie wchodził w rachubę. Był przyjmowany jako rękodajny, o ile się podobał. Nie ma narodu tak mało poszanowania mającego dla indywidualności twórczej [...], jak my właśnie. Każdy gotów tu uznawać cudzą formę indywidualnego kaprysu, byleby ogólna

podstawa, całej klasie wspólna beztroskliwa wygoda, nie została zagrożona. Odciawszy się od świata, szlachcic polski zaczął się od niego gruntownie odsypiać” [ibidem, s. 94–95]. Brzozowski, pisząc o szlachcie, pisze o polskiej kulturze; a dokładniej o tej formacji intelektualnej, jaką prezentowała tytułowa *Młoda Polska*. A *Młoda Polska* to, wedle niego, kontynuacja wielopokoleniowej tradycji... I ten świat, w jego przekonaniu, przedstawił – w sposób wręcz modelowy – Henryk Sienkiewicz w *Rodzinie Połanieckich*. „Fatalne słowo wyrzekł Sienkiewicz w tym tytule – pisze Brzozowski. Tak jest, atmosferę kulturalną, myśl dominującą wytwarzał w tym okresie Polak, przeżywając tę jedyną sprawę, która pozostawała w jego mocy: – tworząc rodzinę. Cały świat poza tym faktem, to tylko podłoże, cały świat istotny zamykał się w czterech ścianach budującej swoje szczęście i nie pytającej, skąd ono idzie – rodziny Połanieckich. Niepotrzebnymi stały się wszystkie skomplikowane myśli, niezrozumiałymi zbyt potężne uczucia, wszystko przykrojone zostało do miary dominującego, zasadniczego faktu. Nauka – o ile temu faktowi służy, sztuka, o ile go upiększa, religia, o ile go osłania, poza tym nic, cztery białe ściany. I każdy znajduje w przeżyciu swojego sąsiada przeżycia swoje własne takie same jasne, jednodniowe: – świadczące więc o wspólnej świadomości. [...] Rodzina, utrzymująca się w świecie, poza nią wytwarzanym – przez kogo i jak, nie pytajmy o to: – oto wykładnik światopoglądu. Pracę myślową nad pozostałymi problemami zastępowały dzwonek kościelny, opłatek i wielkanocne jajko. Nie byli ci Milusińscy w stanie uwierzyć, że istnieje jakiś inny świat. Sądzili, że życie było w gruncie rzeczy zawsze takie samo, tak samo proste i bezzagadnieniowe. Nie dostrzegali dziejów, w jakich żyli, nie troszczyli się, co szeptem noc poza ich czterema ścianami, co najwyżej martwili się, że ktoś ich niezasłużenie gnębi; więc jeszcze bardziej kulili się w swych domostwach i pokrzepiali serca myślą, że kiedyś już także było źle. [...] Byle Kmicic pojął Oleńkę, a pan Stach Marynię – wszystko da się przetrwać: cały pozostały świat, to już tylko tło tej zasadniczej sprawy” [ibidem,

s. 96–97]. „Żaden Hume ani Nietzsche nie zdobyli się nigdy na tyle sceptycyzmu – twierdzi Brzozowski – ile go ma wobec wszystkich idei, wszystkich nauk, wobec literatury i sztuki, świata całego, przeciętna polska matka domu i dobra gospodyni, kochana, najzaciejsza Marynia Połaniecka [ibidem, s. 53].

Kultura polska funkcjonuje na marginesie twórczego wysiłku Europy... „Nigdy i nigdzie świat nie wydawał się tak raz na zawsze zamkniętym, skończonym, wykluczającym wszelką inicjatywę osobistą, twórczość – czytamy w przedstawianym tu, nie dlatego, aby tak od razu przytłaczać miała i dławić za gardło rozpacz. Nie. Tej się nie dostrzegło zrazu. Przeciwnie, wszędzie i u wszystkich rzucała się w oczy pewność siebie i pogoda. Zdawało się, że każdy posiadał tu jakąś tajemnicę, mocą której raz na zawsze już rzeczy polskie toczyć się będą jak najszczęśliwszym, jak najrówniejszym torem – prosto w słońce” [ibidem, s. 149]. „Czy nie było tak – kontynuuje Brzozowski – jak gdyby wszyscy oni – ci nasi ojcowie i starsi bracia – przed chwilą właśnie zawarli układ z losem i teraz sami w sobie uśmiechają się do tej swojej tajemnicy, wiedząc, że w gruncie rzeczy nie ma już powodu szarpać się, rozpaczać, przejmować się nad miarę” [ibidem]. „Każdy Polak w głębi duszy był przekonany, że reprezentuje nieskończenie doskonały, zdolny do wszelkich powodzeń **typ istnienia**. Można było przypuszczać, że trzeba i powinno się iść na przód, ale tego, że jest się u początku dobrej drogi – nie podawał w wątpliwość nikt. I do dziś dnia – jak błyskotliwie zauważa Brzozowski – czy nie myśli w głębi duszy każdy z nas, że w tej lub innej formie posiada coś, co pozwala mu ze spokojem, jeżeli nie z lekceważeniem, spoglądać na olbrzymie przetworzenie duszy i myśli ludzkiej w całym potężnym, pracowitym świecie” [151]. I tak to, konkluduje Brzozowski, „rzecz godna podziwu. W razie ataku na beztroskliwość, lekkomyślność, próżniactwo wywoływano wnet krwawe i żałobne mary: widmo Rejtana strzegło progu każdej polskiej spiżarni i każdej narodowej alkowy. Wnet więc powołanie na niesprawiedliwość losu, łza kapiąca na wąsy. [...] Świat

tam na Zachodzie stawał się coraz dziwniejszy i bardziej skomplikowany, ale my byliśmy wyżsi ponad to wszystko. [...] Do nas on nie przenikał” [ibidem, s. 70]. Oto „Polska dziedziennia” [tak brzmi tytuł trzeciego rozdziału *Legendy... i passim*].

Tezę o cywilizacyjnym zapóźnieniu Polski, w sposób jeszcze bardziej radykalny, przedstawił u schyłku Drugiej Rzeczypospolitej Stanisław Ignacy Witkiewicz; Witkacy. „Chodzi mi [...] o uwydatnienie różnicy pomiędzy Polską, a innymi krajami kuli ziemskiej w tym czasie, kiedy się tworzyła nasza zachodnia kultura – czytamy w jego *Niemytych duszach*. Na mnie robi to takie wrażenie, jak bym na względnie czystej i pięknej twarzy oglądał jakiś ropiejący wrzód” [Witkiewicz 1979, s. 259]. Ten „wrzód” to I Rzeczpospolita. „Mam tu na myśli – pisze – tego potwora, którego nikt w tych czasach nie spłodził, tylko my: **szlacheczką demokrację**. Sama nazwa swą jakąś dziką, bezczelną sprzeczną budzi dreszcz wstrętu i obrzydzenia” [ibidem, s. 260]. „Brak wszelkiej struktury w naszej kulturze, przypadkowe przyjmowanie wszystkiego z zewnątrz, wspaniałe początki bez odpowiednich końców (ta kardynalna cecha najbardziej nawet wybitnych Polaków, podczas gdy każda krytyka potępiona jest jako tzw. „samoopluwanie się á la manièrę russe”), brak wszelkiej oryginalności w wytwórczości naukowej, artystycznej i filozoficznej, przy kolosalnych danych na tę oryginalność (to jest najokropniejsze), to wszystko przypisuję bałaganowi szlacheckiej demokracji” [ibidem, s. 261]. „Brak wszelkiej struktury...” „O ile – pisze Witkacy – cały rozwój kultury w innych krajach zachodził wewnątrz ściśle zhierarchizowanej piramidy, [...] to u nas piramida ta nie istniała prawie wcale: płynne instytucje, płynna przechodnia władza...” [ibidem, s. 262]. „U nas, w ohydnej, gówniastej demokracji szlacheckiej, siły rozkładały się bez wielkich różnic potencjałów i napięć, i dlatego wytworzył się ten ohydny kocioł społecznego, narodowego i indywidualnego niżu, to zagłębienie psychicznego, społecznego i ideowego upadku, w które musiały wlać się sąsiednie [...] twory państwowe. Państwa (i ludzie

też) nie lubią próżni dookoła...” [ibidem, s. 263], twierdzi Witkiewicz. Co prawda, jak uzupełnia, „jest faktem chyba pewnym, że Polska utrzymywała się we względnej równowadze i jakiejś takiej twórczości, dopóki jeszcze były w niej ślady klasycznej struktury [...] (nazwijmy ją piramidalną), dopóki „piramidał” jej był względnie zachowany. Oczywiście – na tle specjalnego położenia geograficznego i stosunków etnicznych [...] – zachowanie tego „piramidału” było niezmiernie utrudnione...” [ibidem]. Tak, owszem, „hierarchia była, ale piramida zamiast piętrzyć się twardo prostymi liniami „wybrzuszała się”, niebezpiecznie się deformowała i galareciała, stawała się koloidalną, aż wreszcie zmieniała się w bezkształtną kupę na wpeł płynnych ekskrementaliów za Sasów i Poniatowskiego” [ibidem, s. 268]. Oto, jak to ujmuje Witkiewicz, świat „szarej ćmy szlacheckiej...” [ibidem, s. 266]. I z tego świata wywodzi się, jak pisze Witkacy, **„główne źródło tej naszej wady narodowej, na którą w wymiarach pychy rodowej pierwszy explicite w naszych czasach zwrócił uwagę Boy, tj. tzw. przeze mnie puszenia się.** Każdy Polak, na tle charakteru struktury (pseudo) swego społeczeństwa, powoli skonsolidowanej w ciągu historii, musiał się napuszać na większą wartość i potęgę niż ta, którą istotnie posiadał” [ibidem, s. 267]. Tu każdy „ma tendencje do wspinania się choćby na palcach, aby wydać się wyższym i do tworzenia sobie tego, co nazywam „kołpakiem napuszenia”, sztucznej nadbudówki ponad siebie, pustej, a dekoracyjnej, mającej omamić drugich, co do istotnej wartości głowy, która się pod tym kołpakiem kryje” [ibidem, s. 268]. Jest to „naród ludzi niezadowolonych ze swego losu, tzw. z rosyjska „nieudaczników”, którzy jako jedyny ratunek [...] musieli widzieć w sztucznym napuszaniu się do nie osiągniętej realnie wielkości: pić, bić się i puszyć do ostatecznych granic możliwości – to był jedyny ratunek na nieprzyjemny podświadomy podkład poczucia własnej małości” [ibidem, s. 272]. „Wieczne nadęcie ponad możność i życie ponad stan fizyczne i poniekąd duchowe, jeśli chodzi o poczucie ważności i władzy... [ibidem, s. 270]. Polska; świat „niemytych dusz”...

„Byłem Polakiem – wspomina – w stylu myślenia Brzozowskiego i Witkacego – Witold Gombrowicz w swoim *Dzienniku* pisanym na emigracji w latach 1953–1969. Znajdowałem się w Polsce. Czymże jest Polska? Jest to kraj między Wschodem a Zachodem, gdzie Europa już poczyną się wykańczać, kraj przejściowy, gdzie Wschód i Zachód wzajemnie się osłabiają. [...] Żaden z wielkich procesów kultury europejskiej nie przeorał naprawdę Polski, ani renesans, ani religijne walki, ani rewolucja francuska, ani rewolucja przemysłowa; tu tylko złagodzone echa dochodziły. A współczesna rewolucja rosyjska też nie została przeżyta, tylko skutki jej dostały się (przymusowo) Polsce, już gotowe. Katolicyzm? Kraj jest wprowadzie w orbicie Rzymu, ale polski katolicyzm jest bierny, polega na ścisłym przestrzeganiu katechizmu, nigdy nie był twórczą współpracą z Kościołem. Na tych więc równinach, otwartych na wszystkie wiatry, [...] [wszystko] rozmazywało się [...], rozlażyło... Tu kultura była równinna, wiejska, pozbawiona wielkich miast, silnego mieszczaństwa, gdzie życie się skupia, komplikuje, piętrzy, nabiera rozmachu, zasila tysiącem splotów międzyludzkich. Była szlachecko-chłopska, proboszczowska. [...] Gdzież była polska myśl oryginalna, polska filozofia, polski udział intelektualny w tworzeniu Europy?” [Gombrowicz 1992, s. 44–45]. Zachód? „Na niebie polskim – pisze – tym niebie omdlewającej, kończącej się Europy, zbyt wyraźnie widać jak skrawki papieru nadlatujące z Zachodu zniżają lot by osiąść w błocie, na piasku, iż by jedynie chłopaki pasące krowy mogły z nich zrobić wiadomy użytek...” [ibidem, s. 46].

I tę mentalność w sposób genialny opisał Sienkiewicz. „Świat jego – pisze Gombrowicz – jest groźny, potężny, wspaniały, ma wszystkie zalety prawdziwego świata, ale naklejono na nim etykietkę „dla zabawy”” [Gombrowicz 2013, s. 498]. I tak to w efekcie tego przedsięwzięcia, jak pisze Gombrowicz, „sfera szlachecko-ziemiańska, żyjąca na swoich folwarkach tym właśnie życiem ułatwionym i będąca, w znakomitej większości, rozpaczliwą bandą gnuśnych bęcwałów [...] uzyskała pełne za-

dowolenie z siebie. Nasiąknęła do cna z rozkoszą tymże stylem arystokracja, burżuazja, kler, wojsko i wszelki w ogóle żywioł, który pragnął wykpić się zbyt trudnym konfrontacjom, a patriotyzm, ten patriotyzm polski, tak łatwy i szparki w swoich początkach, a krwawy i olbrzymi w swoich skutkach, upajał się Polską sienkiewiczowską do nieprzytomności. Rozmaite hrabiny, inżynierowe, mecenasowe, obywatelki ziemskie i miejskie odnalazły na koniec tę „kobietę-Polkę”, w którą mógł wcielić się ich idealizm podparty mężowskim groszem i wychuchany przez służbę domową, i odtąd te kąpielniczki i strażniczki, te wiochny, te Oleńki i Baśki stały się nieprzemakalne i niedostępne wszelkiej rzeczywistości zewnętrznej [...]. Lecz, co gorzej, cała dusza narodu stała się niewrażliwa na świat zewnętrzny, jak to się dzieje z marzycielami, którzy wolą nie psuć sobie marzeń” [ibidem, s. 499–500]. W tym emocjonalnym stanie narodu „90% świata staje się mu [Sienkiewiczowi] niejadalne” [ibidem, s. 500]. Jego twórczość „można by zdefiniować jako [...] propozycję »życia ułatwionego«” [ibidem, s. 499]. „Zabawa nie byłaby, sama przez się, taka zła - konkluduje [...] gdyby ta [...] nie przybierała pozorów kultu wartości” [ibidem, s. 498]. Sienkiewicz, „ten demon, ta katastrofa naszego rozumu, ten szkodnik” [ibidem, s. 490].

Powróćmy do Europy. Jest *Ja*; i tylko *Ja*... A i to *Ja* jest niczym... Tu wszakże w kulturze europejskiej zgłoszono protest. Jest to myśl Immanuela Kanta. Człowiek, organizując swoje życie zbiorowe, twierdzi, nie może ugrzęznąć w świecie *cogito*; co, w rzeczy samej, oznacza rynek... Jak zatem wyjść poza „żelazną obręcz” świata pieniądza, aksjologicznej pustki? W pierwszych słowach *Przedmowy do Krytyki czystego rozumu* czytamy: „Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość. Popada w ten kłopot bez własnej winy. Rozpoczyna bowiem od zasad, których używanie w toku doświadczenia jest nieuniknione, a zarazem

przez nie dostatecznie wypróbowane. Przy ich pomocy [...] wznosi się coraz wyżej, do coraz bardziej odległych warunków. Ponieważ jednak uprzytamnia sobie, że jego praca musiałaby w ten sposób zostać zawsze niedokończona, [...] czuje się zmuszony uciec się do zasad, które wykraczają poza wszelkie możliwe posługiwanie się doświadczeniem, a mimo to wyglądają tak niepokojąco, że i prosty rozum ludzki na nie się zgadza. Przez to jednak stacza się w mrok i sprzeczności, po których może wprawdzie wnosić, że gdzieś u podłoża muszą kryć się błędy, ale ich nie może odkryć, ponieważ zasady przezeń używane, wychodząc poza granice wszelkiego doświadczenia, nie uznają już żadnego próbnictwa doświadczenia” [Kant, 2001, s. 23]. A zatem, jeżeli „rozum” chce wyjść ze świata „mroku i sprzeczności”, musi – „rozumnie” – poddać analizie swoją kondycję. „Rozum – czytamy w przywołanym powyżej tekście – musi zwracać się do przyrody, mając w jednej ręce swoje zasady, wedle których jedynie zgadzające się ze sobą zjawiska [...] mogą uchodzić za prawa, z drugiej zaś eksperyment, który wymyślił na podstawie tych zjawisk. Musi to wprawdzie uczynić po to, żeby zostać przez nią [przez przyrodę] pouczonym, lecz nie w roli ucznia, który daje sobie wmówić wszystko, co zechce nauczyciel, lecz w charakterze pełniącego swój urząd sędziego, który zmusza świadków do odpowiadania na pytanie, jakie im zadaje” [ibidem, s. 34–35]. O świecie można mówić jedynie jako o „danych” ludzkiego doświadczenia. Jest to „ludzkie” i jednocześnie zgodne z obiektywną rzeczywistością. W efekcie trzeba przyjąć, pisze Kant, „choć brzmi to początkowo dziwnie, lecz jednak jest pewne [...]: *Intelekt nie czerpie swych praw (a priori) z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje*” [Kant, 1993, s. 107]. Jednakże *dyktuje* on jej je, pod jej *dyktando*. I całokształt tego rozumowania odnosi Kant do życia społecznego, etyki. W postępowaniu każdej jednostki część tego postępowania opiera się na tym, co dla niej jest indywidualne. Są to, wedle określenia Kanta, *maksymy*; „zasady praktyczne” [Kant, 2002, s. 37] jej życia... Druga część opiera się na tym, co powszechne, intersubiektywne. Są to,

wedle jego terminologii, *prawa*. Z *maksym* nie da się zrobić *prawa*. Nie da się. A jednak trzeba. Umożliwiają to czysto formalne zasady, suche formuły. „Postępuj tak, żeby maksyma twej woli zawsze mogła być uważana zarazem za zasadę powszechnego prawodawstwa” [ibidem, s. 46]; oto zasada *imperatywu kategorycznego* – jedyne *prawo*, jakie obliguje jednostkę, określa świat jej *maksym*... W realiach życia *polis* oznacza to tyle: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” [Kant, 1953, s. 62]; oto zasada *imperatywu praktycznego*. „Paradoksalność”, jak to określa Kant, polega tu na tym, „że pojęcie dobra i zła musi być wyznaczone nie przed prawem moralnym, (którego podstawę, jak się pozornie może wydawać, musiałoby nawet stanowić), lecz dopiero po nim i przez nie” [Kant, 2002, s. 74]. A zatem, twierdzi Kant, istota ludzka nie musi być podporządkowana bez reszty żywiowości praktyki...

I to jest „duch” Oświecenia... „**Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy** – czytamy w znanym artykule Kanta *Co to jest oświecenie?* Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. **Zawinioną** jest to niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się **swym własnym rozumem** – tak oto brzmi hasło oświecenia” [Kant, 1995, s. 53]. Gdzie tkwi tego przyczyna? Jest to „lenistwo i tchórzostwo”, odpowiada Kant, „dla których tak wielka część ludzi, [...] mimo wyzwolenia ich przez naturę z obcego kierownictwa [...], pozostaje chętnie niepełnoletnimi przez całe życie. [...] To bardzo wygodne być niepełnoletnim” [ibidem]. Czego zatem potrzeba? „Nie potrzeba niczego prócz **wolności** [...], wolności czynienia wszechstronnego **publicznego** użytku ze swego rozumu” [ibidem, s. 54] – twierdzi Kant. „Jeśli więc teraz kto zapyta: czy żyjemy obecnie w **oświeconej** epoce?

odpowieź brzmić będzie: Nie, ale w epoce **oświecenia**. [...] [Jednakże] istnieją [...] poważne oznaki, że otwiera się przed [...] [ludźmi] pole swobodnej pracy nad sobą i że stopniowo zmniejszają się przeszkody, stojące na drodze ogólnego oświecenia” [ibidem, s. 58]. A więc (Goethe): *więcej światła!*

Paryż; początek lat 60.; środowisko literackie. „Zapytałem ich, kim jest X, którego znałem tylko ze słyszenia – wspomina Gombrowicz. Odpowiedziano, że wybitny pisarz. Powiedziałem, że, owszem, pisarz, ale kim jest? Wyjaśnili, że wywodząc się z surrealizmu oddał się ostatnio specyficznemu obiektywizmowi. Rzekłem, że, doskonale, obiektywizm, ale kim jest? Powiedziano, że należy do grupy Melpomeny. Odpowiedziałem, że zgadzam się na Melpomenę, ale kim jest? Odparli, że jego gatunek charakteryzuje kombinacja *argot* z metafizyką ufantastyczną. Mówię tedy, że zgadzam się na kombinację, ale kim jest? Na co odpowiedzieli, że cztery lata temu przyznano mu *Prix St. Eustache*” [Gombrowicz 2013, s. 774–775]. „Pojąłem mój nietakt - uzupełnia, siedząc w restauracji, swoje spostrzeżenia Gombrowicz: cóż cię obchodzi kim jest twój kucharz, przecie nie kucharza zjadasz, a jego potrawy. I, nawiasem mówiąc, był to nietakt tyleż wobec kucharzy, co wobec krawców, gdyż pytanie „kim się jest” z natury swojej jest obnażające [...]. Literat francuski nie będzie przecież paradował nago, w powietrzu tutejszym unoszą się tysiące płaszców, wyciąga się rękę, chwyta się płaszcz najbardziej przypadający do gustu [...]... powietrze roi się od technik, kierunków, rozwiązań, płaszczyzn, platform, powietrze paryskie jest ożywcze i lekkie, jak wóz z meblami. Krzyknąłem, że nie jestem ani pisarz, ani członek czegokolwiek, ani metafizyk, czy eseista, że jestem ja, wolny, swobodny, żyjący...” [ibidem, s. 775]. „Nagość moja, [...] nagość [...] nie pozwalała mi nie być z nimi obnażającym – ciągnie dalej Gombrowicz. Wytworzyła się nieprzyzwoitość. Z jakimż zażenowaniem te tuzy przyjmowały mój wzrok namiętnie naiwny, dobierający się do nich poprzez ubranie... śmiertelna dyskrecja, dyskretna melancholia, zgaszenie

taktowne, odpowiadały mojemu żądaniu [...]. Ubrani od stóp do głowy, opatuleni, [...] z twarzami wystylizowanymi przez fryzjerów... [...] Panuje skromność i rozważa. Nikt nie narzuca się nikomu. Każdy robi swoje. Produkują i funkcjonują. Kultura i cywilizacja. Uwięzieni w stroju, ledwie się mogą ruszać, podobni do owadów posmarowanych czymś lepkiem. Kiedy zacząłem zdejmować spodnie powstał popłoch, dawaj drała drzwiami i oknami. Pozostałem sam. Nikogo nie było w restauracji, nawet kucharze uciekli... dopiero wtedy się spostrzegłem, że co to, na Boga, co robię, co ze mną... i skrzywiony stałem z nogawką jedną na nodze, drugą w ręku. Wtem Kot [Konstanty A. Jeleński] wchodzi z ulicy i widząc mnie tak stojącego pyta ze zdumieniem – kontynuuje Gombrowicz: – Co ty, zwariowałeś? Mnie wstyd i chłodno, odpowiadam, że tak trochę zacząłem się obnażać, a wszystko uciekło. Mówi: – Oszalałeś, tobie się w głowie pomieszało, gdzie by tu kto się twojej nagości przestraszył, przecie na całym świecie nie znajdziesz takiego zdzierania szat, jak tutaj... czekaj, na królików trafiłeś, ale ja ci sproszę lwów takich, że choćbyś goły na stole tańczył, ani mrugną! Stanął tedy zakład między nami, zakład szlachecki i polski. [...] No, dobra! Sprosił kogo trzeba, intelektu najbrutalniej obnażające, ja nic, aż kiedy już do wetów przyszło, zaczynam portki zdejmować. Zwiali, grzecznie przeprosiwszy, że niby czas na nich! Więc Leonor Fini [?] i Kot do mnie mówią: – Jakże to, nie może być żeby oni się przestraszyli, przecie intelektu wyspecjalizowane w tym mają! Mnie ciężko bardzo i źle na duszy, smutek mnie zżera, mało brakowało a byłbym gorzko się rozplakał, ale mówię: - Cała rzecz w tym, że oni, uważacie, nawet rozbieraniem się ubierają i nagość to u nich tylko jedna paru pantalonów więcej. Ale jak ja tak zwyczajnie portki spuściłem, to ich zemgliło, a głównie dlatego, że nie zrobił tego wedle Prousta, ani à la Jean Jacques Rousseau, ani wedle Montaigne'a czy w sensie egzystencjalnej psychoanalizy, tylko ot tak sobie, byle zdjąć” [ibidem, s. 775–776].

I jeszcze raz *Dziennik*. Luwr... „Tłok na ścianach, wywieszenie tych obrazów głupie, jeden obok drugiego. Czkałka tego nagromadzenia. Kakofonia. Karczma. Leonardo bije się po pysku z Tycjanem. Zez tu wszechwładnie panuje, bo gdy patrzysz na jedno, drugie włazi ci w oko z boku... Chodzenie od jednego do drugiego, stawanie, przyglądanie się, obchodzenie, podchodzenie, stawanie, przyglądanie się. Światło, barwa, kształt, którymi cieszyłeś się jeszcze przed chwilą, na ulicy, tu krzyżując się w rozłamaniu na tyle wariantów włożą ci w gardło [...]. Aż w końcu dochodzisz do świętego zakątka, gdzie króluje ona, Gioconda! Witaj, Cyrce!... [...], niezmordowanie przemieniająca ludzi, nie w świnie wprawdzie, a w cymbałów! [...] Codziennie od pięciu wieków gromadzi się przed tym obrazem tłumek aby doznać kretyńskiego rozdziawienia gęby, ta sławna twarz codziennie ogłupia im twarze... pstryk! Amerykanin z aparatem fotograficznym. Inni uśmiechają się pobłaźliwie w błogiej niewiedzy, że ich kulturalna pobłaźliwość jest nie mniej głupia. [...] Głupota przewala się po salach Luwru. Jedno z najgłupszych miejsc świata” [ibidem, s. 765–766]. „Głupota, jakiej doświadczam - i coraz silniej, w sposób coraz bardziej upokarzający - która mnie gniecie, osłabia - bardzo się wzmogła odkąd zbliżyłem się do Paryża, najbardziej ogłupiającego z miast, pisze Gombrowicz. Nie przypuszczam abym ja tylko czuł się w jej zasięgu; mnie się zdaje, że wszyscy biorący udział w wielkim marszu świadomości współczesnej nie zdołali zagłuszyć w sobie jej kroku towarzyszącego... jej przedzierania się zaroślami tuż, tuż... Zastanawiałem się i zastanawiam, jak ustalić Prawo, określające najzwęższą tę sytuację specyficzną Ducha europejskiego - stawia kropkę nad „i” Gombrowicz. Nie widzę nic innego, oprócz

IM MĄDRZEJ, TYM GŁUPIEJ

W istocie tu nie mowa o tym pewnym kontyngencie głupoty, jeszcze nie przewyżnionej, z którą rozwój prędzej czy później się załatwi.

Tu by szło o głupotę, postępującą w parze z rozumem, która z nim razem wzrasta. Spójrzcież na wszystkie festyny intelektu: te koncepcje! Te odkrycia! Perspektywy! Subtelności! Publikacje! Kongresy! Dyskusje! Instytuty! Uniwersytety! A jednak: głupio” [ibidem, s. 889–890].

Jeżeli zatem w tym sposobie myślenia, w którym mówi się o cywilizacyjnym zapóźnieniu Polski, siłą rzeczy odrzuca się świat „bęcwałów”, to, czy to oznacza, iż nie pozostaje nic innego, jak zdać się na świat „cymbałów”? „Polski katolicyzm - powróćmy do poruszonego już przez Gombrowicza wątku. Katolicyzm taki, jak urobił się historycznie w Polsce, rozumiem jako przerwienie na kogoś innego – Boga – ciężarów nad siły. Jest to zupełnie stosunek dzieci do ojca. Dziecko jest pod opieką ojca. Ma go słuchać, szanować i kochać. Wypełniać jego przykazania. Więc dziecko może pozostać dzieckiem, ponieważ wszystka „ostateczność” przekazana jest Bogu-Ojcu i jego ziemskiej ambasadzie, Kościołowi. Polak uzyskał w ten sposób świat zielony – zielony, gdyż niedojrzały, ale zielony także dlatego, że w nim łąki, drzewa są kwitnące, nie zaś czarne i metafizyczne. Życ na łonie natury, w świecie ograniczonym, pozostawiają czarny Wszechświat Bogu. Mnie, który jestem okropnie polski i okropnie przeciw Polsce zbuntowany, zawsze drażnił polski światek dziecinny, wtórny, uładowany i pobożny. Polską nieruchomość w historii temu przypisywałem. Polską impotencję w kulturze – gdyż nas Bóg prowadził za rączkę. To grzeczne polskie dzieciństwo przeciwstawiąłem dorosłej samodzielności innych kultur. [...] Mojej działalności literackiej przyświeca idea żeby wydobyć człowieka polskiego ze wszystkich rzeczywistości wtórnych [...] Pragnę zrujnować mu jego dzieciństwo” [ibidem, s. 280]. I co w zamian? „Rujnować dzieciństwo? – rozwija swój koncept Gombrowicz. W imię czego? [...] Przecież Bóg polski [...] jest właśnie wspaniałym systemem utrzymania człowieka w sferze pośredniej bytu, jest tym uchYLENIEM się od ostateczności, którego domaga się moja niedostateczność. Jak mogę chcieć żeby nie byli dziećmi, jeśli sam *per fas et nefas* chcę być dzieckiem? [...] Bez blagi, kiedy wymawiam

słowo „dzieciństwo” mam wrażenie, że wypowiadam najgłębszą treść, i jeszcze nieobudzoną, narodu, który mnie spłodził. Ale to nie dzieciństwo dziecka, tylko trudne dzieciństwo dorosłego” [ibidem, s. 280–281]. „Ja ze wsi jestem [...] – stawia całą kwestię na ostrzu noża Gombrowicz. Mój *Dziennik* [to] [...] wdarcie się w kulturę europejską wieśniaka, czy szlachcica, szlachcica polskiego ze wsi, z nieufnością wieśniaka, z chłopskim zdrowym rozumem, z chłopskim realizmem. [...] Jeśli mój dziennik może przydać się na co, to głównie jako przeciwstawienie wiejskiego rozluźnienia tym wszystkim natężeniom, piętrzącym się bez wytchnienia w łonie milionowych stolic Europy i Ameryki. [...] Szlachcic polski – zjawisko nieco anachroniczne – nie cieszy się na ogół sympatią świata. Tym lepiej! W to mi graj! Pokażę, jaką siłę może mieć szlachecka krytyka wartości! Co jest moją siłą? Ależ to, że wszystko w życiu jest takie sobie... byle jakie... niezupełne... pomieszane... niedostateczne... Że to jest prawdziwy język życia, a nie ten wypolerowany, wysilony, wywindowany...” [Gombrowicz, 1992, s. 114]. A zatem: „Nie lekceważmy Sienkiewicza. [...] Jak nikt, wprowadza on w [...] zakamarki naszej duszy. [...] Jeżeli nowoczesna myśl polska [...] pocznie tępić w nas te „wady” i przerabiać naszą naturę – [...] [to] doprowadzi do jednej więcej groteski” [Gombrowicz, 2013, s. 501]. Oto istota *pedagogii narodowej* Gombrowicza...

Powróćmy jeszcze raz do Europy. Opór wobec świata aksjologicznej *nicości*, wyrosłej z „ducha” nowożytności na Kancie bynajmniej się nie skończył. Jego koncept do ostatecznych konsekwencji doprowadzi Fryderyk Nietzsche. Myśl Oświecenia, to właściwa droga... „Cóż oznacza [...] – zadaje pytanie – **reakcja** Sokratesa, który zalecał dialektykę jako drogę do cnoty, i naigrawał się z tego, gdy moralność nie umiała usprawiedliwić się logicznie?” [Nietzsche, 1993, s. 260]... I odpowiada: „Wielkie pojęcia »dobry«, »sprawiedliwy« zostają oderwane od założeń, do których należą i jako **wyzwolone** «idee» stają się przedmiotami dialektyki. Szuka się poza nimi jakiejś prawdy, bierze się je za istoty lub

znaki istot: **komponuje** się świat, w którym one zamieszkują, z którego pochodzą...” [ibidem, s. 261]. Wedle Nietzschego „Sokrates jest momentem **najgłębszej perwersji** w dziejach wartości” [ibidem]. Jednak Kant to dopiero połowa drogi. W przekonaniu Nietzschego koncept Kanta „nie jest zarazem mimowolnym życiorysem własnej duszy, lecz [...] dziejami **mózgu**” [Nietzsche, 1992, s. 351]. „Kategoryczny imperatyw czuć okrucieństwem” [Nietzsche, 1905, s. 68]. Nie ma żadnego „poza” i „mózg” to też nie wszystko... I Nietzsche obwieszcza: „Hejże! Hej! Ludzie wy wyżsi! Teraz dopiero rodzi się góra ludzkiej przyszłości. Bóg umarł: niechże za **naszą** wolą, nadczłowiek teraz żyje” [Nietzsche, Tako rzecze..., s. 338]. „Nietzscheanizm i jego afirmacja życia? – stawia pytanie Gombrowicz. Ale Nietzsche nie miał najmniejszego wyczucia tych spraw, trudno wyobrazić sobie coś bardziej papierowego, a nawet śmieszniejszego i w gorszym smaku niż jego nadczłowiek i jego młoda bestia ludzka” [Gombrowicz, 2013, s. 227].

„Duch” nowożytności wyrasta z przekonania, iż punktem wyjścia całokształtu życia zbiorowego jest *Ja*. W tym stanie rzeczy cały wysiłek myśli tego czasu to „udręka” dedukowania z *Ja*-monady – świata „wartości”. Epoka Oświecenia, choć sama o sobie sądzi, iż nie jest jeszcze „oświecona”, jednocześnie definiuje siebie jako formację, będącą na drodze w kierunku „światła”... Tu jednak rodzą się kłopoty. Jest to bowiem - z samej logiki zaistniałej sytuacji - niemożliwe; logicznie niemożliwe. Jak „oświeceniowy” rozum ma *Sam Siebie* zdefiniować; określić swój status? Wszak wychodzi On od *Siebie* i nigdy *Siebie* nie opuszcza... Jak „światło” może żądać „światła”, „więcej” tego „światła”, skoro samym „światłem” jest? Jak ustalić tu kryterium, które określi to, czy tego „światła” jest „mało” czy „dużo”... „Światło” nie może o sobie powiedzieć, że jest „światłością”, czy jeszcze trochę „ciemnością”. Oświecenie językiem Kanta odpowiada: trzeba mieć odwagę... Jak jednak znaleźć miarę tej „odwagi”... Kant, jak pisał Lelewel, „kazał się przedmiotom około filozofa kręcić” [Lelewel, 1964, s. 835]. „Pole swobodnej pracy” niesie ze

sobą duże ryzyko. Doświadczenia totalitaryzmów dwudziestego wieku uczą, iż człowiek bynajmniej nie „brzmi dumnie”... To są koszty, jakie płaci świat nowożytnej jednostki za oszałamiające odkrycie *Samego Siebie*, za wyjście z „mroku i sprzeczności”.

W ostatnich latach francuski autor Yannick Haenel wydał w Paryżu książkę pt. *Jan Karski*, która we Francji okazała się bestsellerem. Jej dwa pierwsze rozdziały mają charakter dokumentu, przedstawiającego losy tytułowego bohatera polskiego podziemia, który poinformował F.D. Roosevelta o okrucieństwach Holocaustu. Rozdział trzeci jest literacką fikcją. W tym rozdziale wyobrażony Karski odkrywa zaraz po wojnie, w muzeum w Nowym Yorku obraz Rembrandta *Jeździec polski*. „Naziści ponieśli klęskę, [...], ale barbarzyństwo nie zostało przewyciężone, choć wokół krzyczano tylko o tym – zwierza się fikcyjny narrator, Karski. [...] Żołnierze polskiej armii wkroczyli do Berlina razem z Armią Czerwoną, a gdy miasto zostało podbite, Sowietci zwrócili się przeciwko Polakom. [...] Nikt nie miał zaznać wytchnienia, bo różnica między wojną a pokojem przestała istnieć, a zbrodnia zalała świat. Przez cały dzień chodziłem po Nowym Jorku, próbowałem się uspokoić. Właśnie wtedy po raz pierwszy zobaczyłem *Jeźdźca polskiego*. Jest to niewielkie, utrzymane w czerwonych i brunatnych tonach płótno [...]. Przedstawia młodzieńca jadącego o zmierzchu na białym koniu. Od razu spodobała mi się postawa tego chłopca, jego nieokrzesanie i szlachetność. Była w nim jakaś delikatność, ale i nieprzejednanie i spokój, właściwy odpoczywającym wojownikom. [...] Pozwalam, by opromieniło mnie to ciepłe światło brązów, rudości, ten zielonoszary blask, który rozjaśnia cienie i czyni spojrzenie jeźdźcy wyzywającym, a jednocześnie rozmarzonym. Zawsze metodycznie wszystko obserwuję: aksamitną czerwień spodni, detale szabli, łuku i kołczanu, ruch białego konia i ten pejzaż, który wygląda jak spalony żarem starych pól bitewnych, pejzaż zaklęty w czasie, podziwiam odcień ruiny w tle i tajemniczą barwę oczekiwania. Od razu spodobał mi się gest jeźdźcy – właśnie ten gest lubię najbardziej.

Ta pięść wsparta na biodrze – gest oficera, nonszalancja arystokraty” [Haenel 2010, s. 146–147]. Karski o obrazie, o jakim mowa, opowiedział swojej narzeczonej, uratowanej z Holocaustu Poli i zaprosił ją do jego oglądania. „Jakim królestwem mógłby władać *Jeździec polski*?” [ibidem, s. 159] – zadaje pytanie. I odpowiada: „Nie rządziłby dawną Polską, lecz królestwem wewnętrznym, niemal niedostrzegalnym, królestwem bez ziemi i władzy, królestwem, które czyni wolnym każdego z nas” [ibidem]. „Mówiłem sobie – zwierza się Karski – trudno znieść to, co się teraz dzieje, ale jednocześnie istnieje coś ukrytego i dziewiczego, coś, co opiera się atakom i pozwala uwierzyć w światło. Tego majowego dnia czterdziestego piątego, gdy świat celebrował sam siebie, zrozumiałem, że ja zostałem z niego wykluczony i rodzi się we mnie pewna siła. [...] Znow byłem tylko ja i moja samotność i znow miałem do niej zaufanie” [ibidem, s. 148]. „Ludzie, których nazywam Polakami, choć nie zawsze mają związki z Polską, stanowią mniejszość - twierdzi narrator Karski. Przez całe życie i ja należałem do mniejszości. Przy każdej okazji [...] moja myśl uświadamiała mi: **należę do mniejszości**. W gruncie rzeczy każdy Polak jest dla mnie kimś, kto właśnie tego doświadcza. Polak, niezależnie od kraju, w którym żyje, jest sam w sobie mniejszością” [ibidem, s. 169]. Pola (popęłniła samobójstwo) „była dla mnie ucieleśnieniem ducha awangardy, Nowego Jorku, Greenwich Village, a jednocześnie była Polską, czyli wieczną czułością” [ibidem, s. 158]. „Trzeba się dobrze przyjrzeć uśmiechowi jeźdźca, bo ten uśmiech rozprasza ciemności” [ibidem, s 158–159].

W archetypie kultury polskiej nie ma miejsca – wbrew „duchowi” nowożytności – na przekonanie, iż poza *Ja-myślenie* nie ma wyjścia... I nie ma zgody na to, że tworzone przez człowieka *prawo* jest równoznaczne z „prawem moralnym”. Przeciwnie, „prawo moralne”, rozumiane jako idee *Dobra, Prawdy, Sprawiedliwości* – o jakich uczył Sokrates – jest „przed” prawem, pojmowanym jako sformalizowany całokształt norm, ustalanych przez państwo... I jednostka ludzka nie jest bez reszty

światem tego, co ona ma, światem *habere*... Jest to istota „wolna, swobodna, żyjąca”... Europa to świat organizacji – i jednocześnie biurokracji i przemyślniej indoktrynacji... dobrobytu – jednak nie dla wszystkich ruchów rewolucyjnych – w rzeczy samej naiwnych... Jest to świat – nawiązując do tytułu cytowanej tu pracy L. Kołakowskiego – *horroru*... Archetyp kultury polskiej to inny świat... W tym stanie rzeczy powstaje pytanie o to, czy konstatacja faktu „swoistości drogi Polski”, co do którego to faktu w refleksji nad dziejami Polski i „duchem” jej kultury nigdy nie było i także dzisiaj nie ma wątpliwości – oznacza akceptację polskiej „beztroskliwej wygody”, świata „ćmy szlacheckiej”, mentalności „bęcwałów”? I tak pojawia się intuicja – w niniejszych rozważaniach przedstawiona w refleksji W. Gombrowicza – iż między światem „bęcwałów” i światem „cymbałów” jest jeszcze coś trzeciego... I to jest „taniec polski”... I to oznacza w Polsce: *swego szukać*...

W archetypie kultury polskiej nie objawia się sokratyczna „istota” rzeczy; „duch” kultury przed-nowożytnej należy do przeszłości... Jest to jednak ich odbłask; odbłask światła... *W sprzecznym kole świata* nowożytnego nie trzeba tworzyć czegokolwiek z niczego... *Bóg nie umarł*... I to przekonanie wyraża „rozmarzone” spojrzenie jeźdźca na obrazie Rembrandta.

BIBLIOGRAFIA

- Adamus, J., (1958), *Polska teoria rodowa*, Łódź.
- Brzozowski, S., (1983), *Legenda Młodej Polski*; reprint wydania II z 1910 roku, Kraków–Wrocław 1983.
- Gombrowicz, W., (2013), *Dziennik 1953–1969*, Kraków 2013.
- Gombrowicz, W., (1992) *Dziennik 1967–1969. Rozmowy z Dominikiem de Roux*, Kraków.
- Haenel, Y., (2010), *Jan Karski*, Kraków.

- Hobbes, Th., (1954), *Lewiatan*, Warszawa.
- Kant, I., (1993), *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, Warszawa.
- Kant, I., (1995), *Co to jest oświecenie?*, [w:] idem, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, Toruń.
- Kant, I., (2001), *Krytyka czystego rozumu*, Kęty.
- Kant, I., (2002), *Krytyka praktycznego rozumu*, Kęty.
- Kant, I., (1953), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa.
- Kołąkowski, L., (1990), *Horror metaphysicus*, Warszawa.
- Ksenofont, (1967), *Wspomnienia o Sokratesie*, [w:] idem, *Pisma sokratyczne*, Warszawa.
- Lelewel, J., (1964), *Dzieła*. T. II (2). *Pisma metodologiczne*, Warszawa.
- Lelewel, J., (1855), *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*, [w:] *Polska, dzieje i rzeczy jej*, Poznań.
- Locke, J., (1992), *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992.
- Manent, P., (1994), *Intelektualna historia liberalizmu*, Kraków 1994.
- Nietzsche, F., (1992), *Jutrzenka*, Warszawa. Reprint wydania z 1907 roku.
- Nietzsche, F., *Tako rzecze Zaratustra*, Gdynia [b.m. i d.w.].
- Nietzsche, F., (1993), *Wola mocy*, Warszawa 1993. Reprint wydania z lat 1910–1911.
- Nietzsche, F., (1905), *Z genealogii moralności*. Reprint wydania z lat 1905–1906 [b. m. i d.w.].
- Witkiewicz, S. I., (1979) *Niemyte dusze*, [w:] *Narkotyki – Niemyte dusze*, Warszawa.

Stanisław Ciupka

Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Humanistyczna
Bielsko-Biała

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8470-8975>

SPOJRZENIE NA PROBLEMATYKĘ BOGA I RELIGII U TRANSHUMANISTÓW

A LOOK AT THE PROBLEMATIC OF GOD AND RELIGION IN TRANSHUMANISTS

ABSTRAKT

W momencie nadejścia ery komputerów dzisiejsi ludzie, uzyskali wspólną wirtualną rzeczywistość przeznaczoną dla ogromnej ilości eksploratorów w tym samym czasie. Przestrzeń wirtualna i cyberprzestrzeń dała dostęp człowiekowi i jego zmysłom w nowy wymiar ludzkiego funkcjonowania, nowe wirtualne światy, po których można się poruszać. W sieciowym funkcjonowaniu ludzkie ciało traci jednak na znaczeniu, stając się głównie narzędziem obsługi świata komputerów i odbiornikiem bodźców. Rodzi się wielkie pytanie: czym będzie ten nowy *posthuman*? Czym będzie wtedy kultura i jej fundamenty? Jakie znaczenie będzie miała wiara w Boga? Jak będą rozstrzygane wielkie pytania metafizyczne?

Słowa kluczowe: Bóg, posthuman, religia, metafizyka, transhumanizm

ABSTRACT

At the time of the arrival of the computer age, contemporary people have acquired a common virtual reality designed for a huge number of explorers at the same time. Virtual space and cyberspace gave man and his senses access to a new dimension of human functioning, new virtual worlds that one can navigate. In networked functioning, however, the human body loses its importance, becoming mainly a tool for computer service and a stimulus receiver. A big question arises: What will this new posthuman be? What will culture and its foundations be then? What meaning will faith in God have? How will great metaphysical questions be resolved?

Key words: God, posthuman, religion, metaphysics, transhumanism

WPROWADZENIE

W dzisiejszym świecie obserwujemy dynamiczny rozwój nauki i techniki, objawiający się w procesach coraz większej specjalizacji i indywidualizacji, a także rozwój posiada znaczący wpływ na materialną i duchową egzystencję człowieka, jak i społeczeństwa, w którym on żyje. Rzeczą oczywistą jest fakt, że postęp naukowo-techniczny sam w sobie jest zjawiskiem ambiwalentnym, gdyż z jednej strony umożliwia pokonanie niejednej trudności na drogach rozwoju człowieczeństwa i społeczeństwa, ale z drugiej strony inspiruje człowieka do tworzenia różnorodnych utopijnych wizji przyszłej cywilizacji ludzkiej [Adamski, 2012, s. 105; Szymański, 2005, s. 133–134; Guzowski, 2014, s. 89–105; Ilnicki, 2011, s. 139]. Spróbujemy na początku naszych rozważań określić, co kryje się pod pojęciem „transhumanizm”. Kierunek ten jest luźno zdefiniowanym ruchem, który rozwija się w ostatnich dwóch dekadach. Proponuje on interdyscyplinarne podejście do analizy zrozumienia i ewaluacji możliwości usprawnienia człowieka w jego odniesieniu do ludzkiej

kondycji i organizmu, a otwierającemu się przed człowiekiem, dzięki postępowi technologicznemu. Zwraca szczególną uwagę na wszelkie wysiłki inżynierii genetycznej, technologii informatycznej, nanotechnologii molekularnej i sztucznej inżynierii. Marzy się temu intelektualnemu kierunkowi radykalne przedłużenie zdrowia, trwania czasowego życia ludzkiego, a nawet marzenia lub głoszenie tez o nieśmiertelności danej osoby ludzkiej, wyrugowanie chorób, cierpienia, wzrost intelektualnej, emocjonalnej i fizycznej wydajności osoby ludzkiej. Główna idea tegoż kierunku sprowadza się do postulatu poprawy ludzkiego bytu, a dzięki promowaniu wyżej wymienionych postulatów, przeniesienie ludzkiego bytu na nowy poziom egzystencji, który określany jest jako postludzki. Termin *transhumanizm* utworzył Max More, który w eseju *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy* pisze:

Transhumanizm jest gałęzią filozofii, która stara się skierować nas w stronę kondycji postludzkiej. Transhumanizm przejmuje wiele momentów humanizmu: szacunek dla rozumu oraz nauki, nacisk na postęp oraz nastawienie na człowieczeństwo (transludzi), a nie na nadprzyrodzoną wiarę w przyszłe życie. Postuluje wykorzystanie nauki oraz technologii – głównie neurobiologii, biotechnologii i nanotechnologii – w celu przewyższenia ludzkich ograniczeń oraz polepszenia kondycji ludzkiej. Transhumanizm różni się od humanizmu pod tym względem, że rozpoznaje i przewiduje radykalne zmiany w przyrodzie i życiu społecznym, wynikające z rozwoju nauk i technologii, takich jak neurologia, neurofarmakologia, „przedłużenie życia”, nanotechnologia, sztuczna ultrainteligencja, czy kolonizacja przestrzeni kosmicznej, w zestawieniu z racjonalną filozofią i systemem wartości [More, 1990, s. 6].

Istnieją i tacy badacze, którzy za twórcę tego terminu uważają J. Huxleya (brata Aldousa), który termin *transhumanizm* wyprowadził ze słów: *transitory human*, który to zwrot można przetłumaczyć na język polski, jako: „przejściowa forma człowieka” [Bortkiewicz, 2015, s. 115].

Transhumaniści rozpatrują ludzką naturę jako *pracę w toku*, jako otwarty proces, wręcz niedopracowany początek, który jesteśmy w stanie modyfikować w pożądanym kierunku. Człowiek współczesny nie jest zwieńczeniem ewolucji i tym samym mają nadzieję, że korzystając ze zdobyczy nauki, technologii, zostaniemy na końcu jego procesu *postludźmi* (*posthuman*), czyli osobami o znacznie większych możliwościach, niż te możliwości, którymi dzisiaj dysponujemy (Bostrom, s. 1–2). Jak głosi przywołany powyżej autor:

[...] wizja ta mówi o wykreowaniu możliwości życia dłuższego i zdrowszego, o usprawnieniu naszej pamięci oraz innych zdolności umysłowych, o uszlachetnieniu doświadczeń emocjonalnych i zwiększeniu naszego subiektywnego samopoczucia oraz generalnie o osiągnięciu większej dozy kontroli nad własnym życiem. Ta afirmacja ludzkiego potencjału roztacza się przed nami jako alternatywa do zwyczajowo przyjętego zakazu „bawienia się w Boga”, „grzebania się w naturze”, „majstrowania w ludzkim jestestwie” czy „okazywania karalnej wyniosłości” [Bostrom, s. 1–2].

Transhumanizm posiada swoje korzenie w myśleniu humanistycznym, jednakże w swoich tezach jest nieraz bardzo radykalny, promując ulepszenie kondycji ludzkiej, nie tylko przez tradycyjną drogę edukacyjną, kulturową, lecz szerokie zastosowanie medycyny, technologii, szczególnie do pokonania biologicznych, intelektualnych ludzkich ograniczeń.

Transhumaniści podkreślają, że w żadnym wypadku biologiczna natura człowieka nie podlega lub nie musi podlegać takim samym ograniczeniom, którym podlega natura zwierząt. Zdecydowanie występują przeciwko czasowemu ograniczaniu istnienia człowieka, czyli twierdzeniu, że ludzkie istnienie zdeterminowane jest długością życia. Na tej podstawie tworzą swoisty aksjomat *religii transhumanistycznej*, czyli wiary w możliwość transferu umysłu do komputera, umożliwiający tworzenie kopii zapasowych samego siebie oraz *transmitowanie siebie* z prędkością światła [Bortkiewicz, 2015, s. 114]. Trzeba jednak także

zauważyć, że są i tacy badacze zajmujący się transhumanizmem, którzy postulują, że kierunek ten nie może być zaliczony do kontynuacji humanizmu. R. Ilicki, przeciwnik widzenia transhumanizmu jako rozwinięcia humanizmu, napisze:

Transhumanizm jest zaprzeczeniem humanizmu. Wyraża niechęć wobec wszelkiej metafizyki. Wiąże się on z porzuceniem istotowo rozumianego człowieka na rzecz spełnienia odwiecznych marzeń ludzkości o nieśmiertelności (osiąganej technicznymi środkami). Cybernetyczna nieśmiertelność oznaczałaby brak chorób i uwolnienie się od ograniczeń ciała. Kryptoreligijnemu charakterowi transhumanizmu odpowiada negatywna teowirtualność, która polega na utożsamianiu ducha z technologią. Transhumanizm przyjmuje metodykę inżynierskiej refleksyjności, gdzie wszystko jest projektowane z perspektywy efektywności. Porzucenie człowieka nie jest programowe, lecz wydarza się niepostrzeżenie [...] W paradygmacie transhumanistycznym mieszają się wszystkie wyobrażenia o śmierci człowieka. Porzucenie człowieka polega nie tylko na rezygnacji z ciała jako uniwersalnego nośnika ludzkości, ale także na radykalnym zerwaniu z humanizmem, z podstawowymi wartościami, z metafizyką [Ilicki, 2011, s. 149–151].

Próbując te różne opcje spojrzeń na transhumanizm połączyć, można stwierdzić, że przywołani badacze są zgodni, że ten filozoficzny kierunek ma scjentyistyczno-technologiczne oblicze. Jedni z nich będą uważać, że przedrostek *trans* odnosi się do zaprzeczenia humanizmu, inni, że ma wskazywać na pewną współczesną jego wykładnię.

POSTHUMAN (POSTCZŁOWIEK)

Omawiany myślowy kierunek wychodzi z założenia, że współczesny człowiek jest zaledwie przejściowym stadium, gdyż ludzkość – ich zdaniem – osiągnęła etap transgresji skierowanej poza człowieczeństwo, w stronę, jak to określają, stanu *postludzkiego* (*posthuman*). Proces ewolucji człowieka prowadzi do przemiany, opartej o kategorie naukowo-

-techniczne. Ekspansja współczesnego człowieka w kierunku tworzenia nowego gatunku – *postludzi* – wykazywać się będzie coraz większym dynamizmem, który, z jednej strony wpisywać się będzie w kolonizację przestrzeni kosmicznej, z drugiej w kierunku tworzenia nad wyraz inteligentnych maszyn [Bortkiewicz, 2015, s. 115–116; Sieńko; Soniewiecka, 2015, s. 38 n.]. Inny z głośnych tranhumanistów głosi, że celem człowieka jest dalsza ewolucja w kierunku stworzenia istot o szerszych możliwościach od tych, które posiadają dzisiejsi ludzie:

Transhumaniści mają nadzieję, że dzięki odpowiedzialnemu wykorzystaniu nauki, technologii i innych racjonalnych środków będziemy mogli najprawdopodobniej stać się postludźmi, istotami dysponującymi znacznie większymi zdolnościami niż obecny człowiek [Bostrom, 2003a, s. 3].

Tego rodzaju wypowiediane poglądy zmuszają nas do zmiany naszego widzenia w stosunku do natury ludzkiej, która nie może być postrzegana jako rzeczywistość stała, ale trzeba ją traktować jako *pracę w toku, otwarty proces, niedopracowany początek*. Cel, do którego dąży omawiany kierunek, nie dotyczy tylko modyfikacji struktury cielesnej człowieka, ale przede wszystkim osiągnięcia możliwości dokonania *transferu umysłu (mind uploading)*, czyli przeniesienia umysłu z formy biologicznej do komputera. Efektem takiego procesu będzie twór określany jako cyborg lub humanoid [Bortkiewicz, 2015, s. 115–116]. Zaistniałe nowe indywiduum ma charakteryzować się posiadaniem możliwości, które rzecz jasna przewyższają radykalnie, czy wręcz nieskończenie szczytowe możliwości współczesnego człowieka. Ma on uzyskać nową cielesność, będzie go cechowała niepodatność na choroby, zmęczenie, irytację, nudę. Z pozytywnych odczuć, które wzbogacają każdą osobę ludzką, takie doświadczenia, jak miłość, odczuwanie piękna, sztuki, zostaną w nim niewyobrażalnie rozszerzone. Według tranhumanistów finalnym celem tak pojętej ewolucji człowieka, jest tzw.

kondycja *posthuman*. Gorący zwolennik tej drogi rozwojowej ludzkości N. Bostrom pisze:

Wielu transhumanistów chce podążać w życiu drogą, która prędzej czy później doprowadzi ich do tego, że staną się postludźmi: pragną uzyskać intelektualne szczyty, których nikt do tej pory nie osiągnął. Chcą być odporni na choroby, wiecznie młodzi i pełni życia. Chcą mieć władzę nad własnymi pragnieniami, emocjami i stanami psychicznymi, nie odczuwać zmęczenia czy negatywnych myśli. Chcą mieć większą zdolność przeżywania przyjemności, miłości, wrażeń estetycznych. Odczuwać nowe świadome doznania, niedostępne zwykłym ludziom [Bostrom, 2003, s. 5].

Posthuman jawi się jako istota, której ogląd daleko wykracza poza dzisiejsze zdolności poznawcze człowieka, gdyż tak znaczące ingerencje w biologiczny organizm, pozwalają tej istocie osiągnąć prawie nieograniczone możliwości kształtowania i przekształcania świata. Czy nie ma prawa rodzić się wśród nas, dzisiejszych ludzi, obawa, czy my ludzie, w tym nowym świecie *postczłowieczym* będziemy mieli prawo istnieć? Transhumaniści są przekonani, że nic nie powinno zagrażać istnieniu niemodyfikowanego człowieka, ponieważ w myśl ich koncepcji, ludzie z *postludźmi* mają wspólnie kształtować przyszłe, niesamowicie technologicznie zaawansowane społeczeństwo (ibidem). Inny jeszcze aspekt trzeba nam wziąć pod uwagę, gdy pochylamy się nad problemem *posthumana*. Otóż nie należy jednak spostrzegać transhumanizmu jedynie jako projektu koncentrującego się na kreowaniu nowej jednostki człowieczej, gdyż ten kierunek ma też pragnienie stworzenia nowych, technokratycznych ideologii społecznych. Przykładowo P. Bortkiewicz wymieni następujące próby tworzenia owych nowych ideologii odnoszących się do życia społecznego:

Zazwyczaj wyróżnia się następujące koncepcje: nanosocjalizm (obejmuje on tak zwany socjalizm transhumanistyczny, czyli symbiozę tradycyjnego socjalizmu oraz idei transhumanizmu); transhumanizm demo-

kratyczny, (którego rdzeniem jest tradycyjna demokracja – demokracja liberalna, bezpośrednia i wzbogacona oczywiście ideałami transhumanizmu) oraz transhumanizm właściwy [ibidem; por. też Davies, 2002, s. 156 n.; Leś; Cyran, 2002].

Zdają sobie sprawę, że obecnie nie dysponujemy jeszcze w pełni wiarygodnymi informacjami, by móc w pełni przewidzieć, jak potoczy się ewolucja człowieka i przemiany społeczne, ale ich zdaniem to za niedługo będzie już możliwe. Jak zauważa przywoływany już wielokrotnie autor:

To, jaki typ społeczeństwa wytworzą postludzie, zależy od nich samych. Przyszłość zależy od tego, jakimi ścieżkami pójdą postludzie, transludzie, a nawet my sami. By wyobrazić sobie przyszły świat, musimy wykorzystać nasze doświadczenia, pragnienia i dotychczasową wiedzę na temat ludzkości. Wiele z tych założeń może odbiegać od tego, jak będzie wyglądać przyszły świat. Gdy natura ludzka się zmienia, pojawiają się nowe sposoby organizacji życia społecznego oraz nowe wartości. Możemy mieć jedynie nadzieję, że wraz z naszym rozwojem będziemy mogli coraz dokładniej opisywać dopiero kiełkujący przyszły świat [Bostrom, 2003a, s. 32].

Oczywiście jest to zdecydowanie wymijająca wypowiedź i możemy domniemywać, że jeśli oczekiwania transhumanistów się nie spełnią, to nie chcą być moralnie odpowiedzialni za to, że tak mocno i często bezkrytycznie kładli nacisk na pozytywne patrzenie na rozwój naukowo-techniczny. Warto sobie jeszcze jeden problem w tym miejscu mocno uświadomić, a mianowicie, czy te nowe istoty mogą być uznawane za ludzi? Podstawowe zdolności tych potencjalnych istot będą przecież radykalnie wykraczały poza możliwości obecnych ludzi i nie będą już jednoznacznie właściwościami współczesnych ludzi, według naszych obecnych standardów. Transhumaniści dokonują tutaj swego uniku, stwierdzając, że rozmawiając o *postczłowieku* zazwyczaj lepiej jest aktualnie skupić się nam na tym, jakie konkretne cechy tych przyszłych istot

mamy na myśli, a dopiero potem rozważać, jak te istoty nazwać. Sugerują, że ostatecznie niewiele sensownego wynika ze współczesnych dyskusji na temat tego, jak należy te przyszłe istoty nazwać, ale w tym miejscu naszych rozważań możemy ten problem zasygnalizować, gdyż wykracza on zdecydowanie poza zainteresowanie, na którym skupiamy się teraz, czyli spojrzenie na problem Boga i religii wśród transhumanistów.

SPOJRZENIE NA RELIGIĘ U TRANSHUMANISTÓW

Tranhumanizm to intelektualny prąd, zgodnie z którym gatunek ludzki posiada moralno-etyczne przyzwolenie dla przekonstruowania swojej *natury* za pomocą technologii. Teza, że człowiek jest projektem niepełnym, że aktualne człowieczeństwo jest etapem w procesie ukierunkowanym na *postczłowieka*, a to powoduje, że wśród zwolenników transhumanizmu muszą pojawiać się rozważania odnoszące się do sfery religijnej, boskiej, sacrum, które sprawiają, że ten prąd myślowy czerpie z myśli okołoreligijnej oraz czasem sam przybiera formy *stricte* religijne. Odniesienia do sfery *sacrum*, które poniżej, choć skrótowo będziemy starali się ukazać, odsłaniają pewną prawdę, że transhumanizm nie ogranicza się jedynie do zagadnień związanych z postępek naukowo-technologicznym, ale sięga do problematyki duchowej, dokonuje radykalnej zmiany ontycznej, pragnie dokonać redefinicji człowieczeństwa [Lipowicz, 2017, s. 39; Bortkiewicz, 2015, s. 118–123; Łepkowski, 2018, s. 91–101]. Dokonując opisu przyszłej *postludzkiej* rzeczywistości, zwolennicy transhumanizmu wpadają często w egzaltowany, quasi-religijny ton, sięgają po język nazywany *językiem oczarowania* (*language of enchantment*) [Franssen, s. 12–16].

Zjazdy transhumanistyczne i wygłaszane tam naukowe referaty łączą się ze znacznym emocjonalnym zaangażowaniem uczestników, podniosłą, prawie religijną atmosferą, przedstawianiem zaproszonych wykładawców, jako tych, którzy *wiedzą więcej* [Stawiszyński, 2015, s. 94].

Często sugerowane wtedy treści przechodzą wręcz w nachalny patos, jak choćby w filmie promocyjnym rosyjskiego zwolennika ruchu transhumanistycznego D. Istkova, który zaczyna się od ukazania statku pokonującego wielkie fale, towarzyszy temu obrazowi uroczysta muzyka elektroniczna oraz słowa:

Świat znajduje się na skraju globalnej zmiany. Prędkość transmisji danych została zwielokrotniona o miliony. Tempo wydarzeń o globalnym znaczeniu, tak odkryć, jak i kryzysów, rośnie wykładniczo. Nasza cywilizacja jest jak statek bez kapitana płynący po wzburzonym morzu bez mapy i kompasu, poruszający się ciągle szybciej i szybciej, a czas, który mamy na podjęcie właściwych decyzji, staje się krótszy i krótszy. Stajemy przed wyborem: upadek w nowe wieki ciemne, nędzę i degradację albo znalezienie nowego modelu rozwoju człowieka i stworzenia, nie po prostu nowej cywilizacji, ale nowej ludzkości [2045 Initiative].

Rytuały, które tworzy ten intelektualny prąd, przypominają religijne rytuały. Przykładowo, częstym zjawiskiem wśród transhumanistów jest dokonywanie zmian imion, występowanie pod pseudonimem, co tłumaczy chęcią wyrwania się ze społecznych ograniczeń, jakie ich zdaniem nakłada na człowieka imię lub dotychczas wyznawana wiara [FM-2030]. Dostrzeganie religijnego charakteru tegoż ruchu podkreślają głosy przypisujące transhumanizmowi sekciarski charakter. M. O'Gieblyn, jako protestantka (także teolog z wykształcenia), przeżywająca kryzys swojej wiary, zetknęła się z poglądami transhumanistycznymi, a po pewnym czasie, zniechęciwszy się do niego, ukazała jego wymiar quasi-religijny, w następujących słowach:

Im bardziej zagłębiałam się w transhumanistyczne artykuły, tym bardziej pokręcone stawały się moje myśli. Pewnego dnia przyszło mi do głowy: a może Bóg był konstruktorem, a Chrystus jego cyfrowym awatarem i wcieleniem, pozwalającym Bogu na wejście w symulację, dzięki czemu mógł dzielić się wskazówkami na temat naszego przetrwania jako gatunku. A może stworzenie naszego świata było konkursem, rodzajem

gry video, w którą każdy biorący udział programista stworzył jakąś religię, zesłał swojego proroka-awatara i otrzymał punkty za każdego nowego wiernego [...] Transhumanistyczne idee nie tylko były podobne do koncepcji teologicznych, ale mogły naprawdę dotyczyć wydarzeń opisanych w Biblii. W krótkim czasie ogarnęła mnie obsesja. Wyciągnęłam moją Biblię i zaczęłam wertować literaturę profetyczną w poszukiwaniu znaków cybernetycznej rewolucji. Zaczęłam zastanawiać się, czy mogłabym modlić się do istot spoza symulacji. Początkowo moje zafascynowanie transhumanizmem wynikało z jego ugruntowania w nauce. Ostatecznie pochłonęła mnie mania ich porównywania i ślepe pragnienie, które ożywia wszystkie wierzenia religijne [O’Gieblin, 2017].

Inną właściwością transhumanizmu, która pozwala dostrzec jego podobieństwo do religijnych odniesień do innych dróg duchowych dzisiejszego świata, jest propagowana idea nieśmiertelności i związane z nią poglądy odnośnie do zmartwychwstania i soteriologiczne. Dostrzegamy, że przekonanie o istnieniu duszy, jej nieśmiertelności, występuje prawie we wszystkich religijnych systemach [Gadacz, Milerski, 2003a, s. 307–308; Rumiński, 1983, kol. 378–384]. Jednak w transhumanizmie mamy do czynienia z odwróceniem tradycyjnego w tym wypadku porządku myślowego. W centrum zainteresowania nie jest zagadnienie duszy, ale przede wszystkim problematyka nieśmiertelności ciała. Jeżeli uda nam się stworzyć świat, w którym *postczłowiek* będzie dostępował nieśmiertelności swego istnienia, sprawa duszy i jej nieśmiertelności jest kwestią drugorzędną i pozostaje bardziej w sferze osobistych przekonań. Każda koncepcja religijna stara się w pewnej mierze odpowiedzieć na podstawowe pytania człowieka odnoszące się do genezy jego istnienia, sensu tegoż istnienia, a owe pytania są istotowo powiązane z pytaniem o istnienie życia wiecznego, nieśmiertelności człowieka, jego duszy. Tymczasem w typowych wersjach transhumanizmu podkreśla się przede wszystkim ważność informatyzacji ludzkiego umysłu, gdyż *posthuman* to właściwie forma całkowicie racjonalistyczna, odcieleśniona, sieć węzłów przetwarzających informację, rodzaj czystego umysłu

działającego w systemowym środowisku informatycznym [Bortkiewicz, 2015, s. 120]. Jedną z dróg osiągnięcia nieśmiertelności poprzez *praczłowieka*, jest koncepcja proponowana przez głośnego transhumanistę R. Kurzweila. Proponuje on digitalizację (uploading) ludzkiej świadomości i przeniesienie jej na trwalszy niebiologiczny element. Proces przeniesienia ludzkiego umysłu ma polegać na zeskanowaniu wszystkich jego istotnych detali tak, aby móc uchwycić całą osobowość człowieka, jego pamięć, zdolności, historię, a po tej operacji, otwarcie jej w rzeczywistości cyfrowej [Podrzucki ; Bortkiewicz, 2015, s. 120–122]. W tych poglądach R. Kurzweila i jemu podobnych, istotną rzeczą jest właściwie wiara, przekonanie o możliwości transferu świadomości, jak i zastosowanie nanobotów w sposób bezinwazyjny, w żaden sposób nie naruszający struktury ludzkiego mózgu. Jednak dzisiejsza neurologia, proponowane przez amerykańskiego uczonego rozwiązanie, umieszcza bardziej w sferze wiary, a nie w ramach empirycznych możliwości. W tym miejscu naszych wywodów warto zauważyć istnienie pewnego podobieństwa transhumanizmu do innej koncepcji religijnej, a mianowicie gnozy, z jej dzisiejszą odmianą. Czym jest gnoza? Sięgnijmy do następującego określenia:

Gnostyczne ujęcie cechuje dystans, a niekiedy wrogość wobec religii instytucjonalnych, które głoszą naukę o historycznym objawieniu (jak np. chrześcijaństwo czy islam) i zbawieniu z zewnątrz (jak większość religii). Gnoza ogłasza zbawienie przez wewnętrzne oświecenie i świadomość (swoiste samozbawienie). Wyraża ją także gnostyczna skłonność do ubóstwiania jaźni człowieka, podobnie jak pogląd o jej związku z kosmicznymi, boskimi energiami [Gadacz, Milerski, 2003, s. 201–202].

Koncepcje gnostyczne są oparte na idei mówiącej, że człowiek posiada w sobie wewnętrzną boskość, o którą należy zabiegać, gdyż jest ona zniewolona przez materię, przez ludzkie ciało, a w szerszej perspektywie przez Ziemię. Uwidacznia się nam, już w tych kilku odsłonach myśli gnostycznej, pewne podobieństwa pomiędzy transhumanizmem,

a gnostycznymi poglądami. Myślenie transhumanistyczne kładzie wielki nacisk na wprowadzenie w ludzką rzeczywistość pojęcie postępu, szczególnie w ramach modyfikacji struktury cielesnej człowieka, kładzie nacisk na pracę nad sobą i ewolucję w kierunku *postczłowieka*, łącząc te wszystkie procesy ze *sacrum* i dążąc do stworzenia ziemskiej utopii. Wizje transhumanizmu odnoszą się do stworzenia poprawionej Ziemi, oparcie rozwoju o szeroko rozumianą symulację komputerową, przejęcie kontroli nad naturą kreacji siebie i innych, ale i o budowie nieustannego stanu szczęścia, doskonałości i boskości. W tym miejscu naszych wywodów - w sposób na pewno bardzo skromny i wymagający osobnego pogłębienia - zarysowaliśmy związki pomiędzy starożytną gnozą, jej współczesną odmianą, czyli neognozą, a transhumanizmem. Na pewno, raz jeszcze to z naciskiem należy podkreślić, że ten wątek wzajemnych powiązań wymaga znacznie szerszego namysłu [Beallah, 1998, s. 238–239; Sieradzan, 1993; Piróg, 2007; Jonas, 1994; Rudolph, 1993].

Wszystkie poczynione powyżej uwagi na temat religijnych aspektów transhumanizmu, pozwalają nam, uzmysłwić sobie, że koncepcje transhumanistyczne na temat nieśmiertelności są parareligijną wizją mieszczącą się bardziej w sferze science-fiction, niż w realnej rzeczywistości. Jednak taka perspektywa stawia nam pytanie o możliwość i obraz Boga tworzonego dla *postczłowieka* [Bortkiewicz, 2015, s. 123].

BÓG W MYŚLI TRANSHUMANISTYCZNEJ

W jaki sposób owa parareligia, tegoż kierunku, prowadzi nas do odtworzenia ich obrazu Boga? Chcemy odsłonić ten obraz, odwołując się do dwóch tekstów. W pierwszym tekście V. Nelson możemy przeczytać:

Jako członkowie zlaicyzowanego społeczeństwa, w którym kult sztuki zastąpił bezpośrednie biblijne objawienie, zwracamy się do twórców wyobraźni, aby dowiedzieć się, w jaki sposób nasze wciąż żywe pragnienie

wiary w transcendentną rzeczywistość przetrwało poza obrębem naszej świadomości [Nielsen, 2009, s. VIII].

Dopowiedzenie do powyższych uwag V. Nielsen, znaleźć można w uwagach R. Ilnickiego, który zauważa:

Nie byłoby to zagrożeniem, gdyby poza popkulturowym imaginariem istniał poziom, który umożliwiłby połączenie techniki i transcendencji. Sztuczna transcendencja to estetyka pozbawiona wzniosłości – ograniczona do obrazowości, do kultury popularnej zasłaniająca transcendencję. Trwa ona we własnych ekstatycznych reprezentacjach [Ilnicki, 2011, s. 198].

W wyobrażeniu owego *boga cyborgów* dostrzec można próbę, jak pisze P. Bortkiewicz [2015, s. 123], reinterpretacji i nobilitacji pojęcia demiurga. Dzisiejsza technika oddziałuje nie tylko na sferę materii, ale również na naszą świadomość oraz pneumę (ducha, iskrę bożą) (Ilnicki 2011, s. 199). Jednak wiele koncepcji stworzonych na gruncie tradycyjnej antropologii zdecydowanie wyklucza możliwość sterowania duchem. Wykorzystywana przez transhumanistów technologia i nauka poddaje krytyce stanowisko współczesnej antropologii, głosząc przekonanie, że można zarządzać wszystkimi obszarami życia ludzkiego, a jedynym aktualnie problemem jest brak stosownych reguł, ale przezwyciężenie tego problemu jest tylko kwestią czasu. Zwolennicy *Boga cyborgów* podkreślają, że w przeciwieństwie do religii tradycyjnych, które zakładają u swoich wyznawców wiarę i jej praktykę, to *nowa religia transhumanistów* wymaga zdolności widzenia tego, co ich zdaniem stanowi zasłonę, ograniczenie transcendencji w tym wirtualnym środowisku. Posiadanie tej umiejętności umożliwia, ich zdaniem, krytycyzm w ocenie kształtu rozwoju technologii i przeprowadzenie weryfikacji autentyczności transcendencji. W środowisku transhumanistów rozwija się bardzo intensywnie cyberteologia, w której uwidaczniają się silne nurty neomesjańskie i apokaliptyczne, będące:

reakcją na szok, który przeżywa dusza doświadczająca trudności w kontakcie z transcendencją i niemogąca go przewyciężyć bez nowych instrukcji łączenia. Można ten stan określić mianem ciemnej nocy duszy cyborgów [ibidem, s. 124].

Wydaje się, że *Bóg cyborgów* transhumanizmu stanowi element powszechnej, panteistycznej technologicznej rzeczywistości. *Postludzie* są zapośredniczeni w tej technologicznej rzeczywistości, z drugiej strony są wobec niej zdystansowani, ten *bóg transhumanizmu* odsłania się jako obwód układu dynamicznej relacji techniki i transcendencji. Raz jeszcze przywołajmy R. Ilnickiego, gdy wypowiada następujące twierdzenie:

Gdy transcendencje zasłania technika, rozpoczyna się proces sakralizacji immanencji, w który zwinięte zostają sztuczne transcendencje. Hybrydy techniki i transcendencji są zamykane w technologicznych obwodach fałszywych transcendencji, co powoduje, że bóg cyborgów jest odłączany od światów życia cyborgów. Sakralizacja immanencji to tworzenie sztucznych obszarów duchowości pojętej jako instrumentalnie eksploatowana teowirtualność [ibidem, s. 203].

W tej panteistycznej rzeczywistości *bóg transhumanistów* pozostaje elementem złożonego układu. Swoiste *odłączenie* go od świata *postludzi*, jak i ewentualne *przyłączenie*, podkreśla, że mamy tutaj do czynienia z technologicznym procesem, który nie ma nic wspólnego np. z chrześcijańską wizją inkarnacji Boga. Raz jeszcze przywołamy R. Ilnickiego:

Nie jest to Chrystus-maszyna czy Chrystus-program doświadczenia, ale moc metafizyczna wchodząca w relacje z techniką. W ten sposób również personalizm chrześcijański jest hybrydyzowany. Nie może dojść do pełnego wcielenia się Chrystusa w technologię, ponieważ technologia jako źródłowo nieludzka nie może zostać sprowadzona do postaci organu duchowego. Stąd też <oczekiwanie na nazwanie>, bowiem technologia jest ukrytą tendencją chrześcijańską. Nie może on jej kontrolować, tylko na nią reagować – poprzez inwencję techniczną, a także inwencję duchową. Jednak wszelkie próby uznania jej za hybrydę, która przybie-

ra zmienne formy niepozwalające na jednoznaczne określenie związku techniki z transcendencją [ibidem, s. 207].

Tak więc *Bóg cyborgów* nie jest Absolutem powołanym do istnienia przez *postczłowieka*, aby zaspokoić jego metafizyczne potrzeby i tęsknoty, lecz aktywną postacią transcendencji, która poprzez swoje hybrydy z techniką dostarcza *postczłowiekowi* własny obraz. Zatem *postczłowiek* pogrążony w sztucznej transcendencji będzie wytwarzał odmienne obrazy Boga [ibidem, s. 202; Bortkiewicz, 2015, s. 125–126]. W kwestii obecności Boga w koncepcjach omawianego myślowego kierunku niezwykle istotne pozostaje pytanie: Czy *bóg postczłowieka* istnieje niezależnie, czy też jest umieszczony w teowirtualnej rzeczywistości? Czy jest wobec tej rzeczywistości transcendentny, czy immanentny? Czy jest osobą, czy też jedynie elementem wirtualnej rzeczywistości panteistycznej? Zresztą pytań z zakresu: *Bóg w świecie transhumanizmu* można jeszcze mnożyć, wiele z nich w naszym opracowaniu może być jedynie zasygnalizowanych. Transhumanizm będąc bezgranicznie przekonany o możliwościach technologicznych, wyznaje wiarę w możliwość stworzenia *nowego wspaniałego świata*, w którym przyznaje się możliwość obecności *boga postczłowieka*. Ten jednak *bóg cyborgów*, jak to mówi R. Ilnicki, stanowi produkt technologii, zaspokaja tęsknoty metafizycznego człowieka nowych czasów, odpowiadając bardziej jednak na jego estetyczne, niż egzystencjalne oczekiwania. Nie jest to *Bóg*, który jest obecny w świecie ludzkich spraw i nie jest to *Bóg*, który jest stwórcą i zarazem zbawcą ludzi, w świecie transhumanizmu człowiek nie potrzebuje zbawienia płynącego z *góry* [Bortkiewicz, 2015, s. 126–127]. *Postczłowiek* nie potrzebuje historii zbawienia, jego wizja w sposób szczególnie rozmija się z koncepcją, o której tak mówił Jan Paweł II:

Historia zbawienia podejmuje nie tyle problem samych dziejów człowieka, ile problem sensu jego bytowania. Jest ona więc historią i zarazem metafizyką. Jest w pewnym sensie najbardziej integralną teologią – teologią spotkań pomiędzy Bogiem a światem [Jan Paweł II, 1994, s. 61].

Na końcu tych uwag poświęconych problematyce obecności *Boga i religii* w myśleniu transhumanizmu zauważyć wypada, że ten ruch, pragnie być postreligijnym ambasadorem nowej swoistej *prawdy*, która stara się wyprzeć przede wszystkim chrześcijaństwo, ale i inne wierzenia religijne, a powstała *istota postludzka*, poprzez transgresję swoich własnych ontologicznych granic staje się suwerennym zarządcą życia i śmierci [Lipowicz, 2017, s. 48].

ZAKOŃCZENIE

Wśród wyznawców transhumanizmu rośnie świadomość, że nie tylko ważne są dla nich zadania naukowo-techniczne, ale i kwestie metafizyczno-ontologiczne. Jeśli współczesny transhumanizm ma stać się realną siłą wpływającą na kształt świata, musi podejmować kwestie odnoszące się do wiary, religii, Boga. Transhumanizm duchowy może wtedy stanowić jedną ze współczesnych odpowiedzi na zespół pewnych czynników jak: uniwersalną potrzebę doświadczenia *sacrum*, kryzys wielkich narracji i religii, wysoki status nauki i techniki w kulturze Zachodu.

BIBLIOGRAFIA

2045 Initiative, <http://2045.com/> (dostęp: 12.07.2020 r.).

Adamski, A., (2012), *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej” 2012, t. 4(59).

Beallah, R.N., (1998), *Ewolucja religijna*, [w:] w. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków.

Bostrom, N., *Transhumanizm jest sposobem myślenia o przyszłości*, <https://filozofuj.eu/nick-bostrom-transhumanizm-sposobem-myslenia-a-przyszlosci/> (dostęp: 07.07.2020).

- Bostrom, N., (2003), *The Transhumanist FAQ Version 2.1*, Faculty of Philosophy Oxford University, Oxford.
- Bostrom, N., (2003a), *Transhumanist Values*, [w:] *Ethical Issues for the 21st Century*, red. F. Adams, Charlottesville, cyt. za: Szymański (2005).
- Bortkiewicz, P., (2015), *Religia i Bóg w świecie transhumanizmu*, „Ethos” 2015, nr 111.
- Cyran, J., (2002), *Ekstropianie albo niecierpliwość umysłu*, „Nowa Fantastyka” 2002, nr 10.
- Davis, E., (2002), *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, Poznań.
- FM-2030, <http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=FM-2030&oldid=797462041> (dostęp: 12.07.2020 r)..
- Franssen, T., *Prometheus Redivivus*, s. 12–16.
- Gadacz, T., Milerski, B., (2003), *Gnoza*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 4, Warszawa.
- Gadacz, T., Milerski, B., (2003a), *Nieśmiertelność duszy*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, Warszawa.
- Guzowski, J., (2014), *Transhumanizm – eskapizm czy wizjonerstwo?*, „Szkice Humanistyczne” 2014, t. 1–2(14).
- Jan Paweł II, (1994), *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin.
- Ilnicki, R., (2011), *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań.
- Jonas, H., (1994), *Religia gnozy*, Kraków.
- Leś, M.M., *E-misja posthumanizmu*, http://historiai.media.org/wp-content/uploads/downloads/2012/06/Les_e-misja_posthumanizmu.pdf (dostęp: 11.07.2020 r.).
- Lipowicz, M., (2017), *Transgresja człowieczeństwa – transhumanizm jako nowe oblicze wychowania religijnego?*, „Podstawy Edukacji – Graniczność, pogranicze, transgresja” 2017, t. 10. <https://doi.org/10.16926/pe.2017.10.03>

- Łepkowski, J., (2018), *Transhumanizm – nowa religia?*, Warszawa.
- More, M., (1990), *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, „Extropy #6” 1990, s. 6–12.
- Nielsen, V., (2009), *Sekretne życie lalek*, Kraków.
- O’Gieblyn, M., (2007), *God in the machine. My strange journey into transhumanism*, „The Guardian”, <http://www.theguardian.com/technology/2017/apr/18/god-in-the-machine-my-strange-journey-into-transhumanism> (dostęp: z dnia 14.07.2020 r.).
- Podrzucki, W., *Load me up, Scotty, czyli transfer świadomości*, <http://www.blog.podrzucki.eu/?p=334> (dostęp: 14.07. 2020 r.).
- Rudolph, K., (1993), *Gnoza*, Kraków.
- Rumiński, S., (1983), *Dusza ludzka*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin, kol. 378–384.
- Sieńko, M., *Transhumanizm*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/d,242> (dostęp: 10.07.2020 r.).
- Sieradzan, J., (1993), *Starożytna mądrość a nauka współczesna*, Kraków.
- Soniewiecka, M., (2015), *Transhumanizm: kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego*, „Ethics in Progress” 2015, nr 1. <https://doi.org/10.14746/eip.2015.1.5>
- Stawiszyński, T., (2015), *Wymyślić się od nowa. Czyli co to jest transhumanizm. Rozmowa z Aleksandrą Przegalińską*, „Trans:wizje” nr 6, 2015.
- Szymański, K., (2005), *Transhumanizm*, „Kultura i wartości” 2005, nr 13.

Piotr Skudrzyk

Uniwersytet Śląski w Katowicach
ORCID 0000-0003-4746-2205

KATOLICKA POLSKA W LAICKIEJ EUROPIE

CATHOLIC POLAND IN SECULAR EUROPE

ABSTRAKT

Istotą przeciwstawienia *katolicka Polska – laicka Europa* ma być przeciwstawienie *kultura głęboka, bliższa metafizycznej Prawdzie o życiu – kultura powierzchowna*. Autor rozważa, na ile zasadne jest określenie *katolicka Polska*, a przede wszystkim na ile zasadne jest traktowanie laickiej kultury jako metafizycznie powierzchownej. Autor bada kulturę katolicką i kulturę laicką pod kątem ich otwartości, uznając, że jest ona konstytutywną cechą wysokiej kultury.

Słowa kluczowe: katolicyzm, laickość, Polska, Europa, otwartość, wysoka kultura, metafizyka

ABSTRACT

An opposition *catholic Poland versus secular Europe* is thought to be an opposition *a deep culture, more close to metaphysical Truth versus superficial culture*. The Author considers legitimacy of the term *catholic Poland* and first of all he considers if it is right to think secular culture is metaphysically superficial. The Author examines catholic and secular cultures how far open they are. He treats an openness as a fundamental feature of high culture.

Key words: Catholicism, secularity, Poland, Europe, openness, high culture, metaphysics

CO PRZEMAWIA ZA ZASADNOŚCIĄ OKREŚLENIA KATOLICKA POLSKA?

90% ochrzczonych Polaków, narodowa celebracja najważniejszych świąt katolickich, nauka religii w szkołach, gęsta sieć parafii kościelnych, znacząca pozycja Kościoła katolickiego w życiu politycznym.

W 1949 roku wizję *katolickiej Polski* wyraził ochrzczony później mianem Prymasa Tysiąclecia kardynał Stefan Wyszyński: „Polska jest jednością. [...] Jej jednością jest moc nadprzyrodzonej łaski Bożej! Jej nadzieją niezłomną jest pragnienie katolickiej Polski, Chrystusowej Polski” [Wyszyński, 1991, s. 17 za: Wierzbicki, 2018, s. 128].

Rolę Kościoła katolickiego w polskiej historii akcentuje Ryszard Legutko w swoim *Eseju o duszy polskiej*:

Istniała w Polsce jedna instytucja, która mimo historycznych perturbacji, katastrof, nieszczęść i cierpień, zachowywała ciągłość. Tą instytucją był Kościół katolicki. [...] w czasach, kiedy budowano naród peerelowski, gdy zmieniała się tożsamość, gdy kreowano sztuczne mity i niszczone podstawowe wyobrażenia fundujące ciągłość narodową, Kościół stawał się centrum, wokół którego tworzyła się szeroka wspólnota. [...] Ów naród przykościelny stanowił zapewne fenomen w skali światowej. [Legutko, 2008, ss. 79, 85].

Dołączenie Polski do społeczeństw zachodnich w 1989 roku oznaczało szerokie otwarcie drzwi dla panującego w nich pluralizmu kulturowego. Ważny publicysta katolicki Paweł Milcarek i wspierający go młodszy kolega Tomasz Rowiński jasnymi słowami przekreślają koncepcję pluralizmu kulturowego ludzkości, gdzie wszystkie wielkie kultury traktowane są jako równe sobie przynajmniej pod względem swej natury i swych możliwości. Uznają, że cały świat to „Winnica Pańska”, gdzie nie chodzi „o jakąkolwiek wiarę, ale wiarę, którą przechowuje prawdziwa religia, obecna w Kościele katolickim”. A w tej Winnicy jeden kraj zdaje się być obecnie wyróżniony: „Na tle dechrystianizacji Europy

Polska wygląda na najbardziej katolicki kraj kontynentu i w ogóle naszej strefy cywilizacyjnej” [Milcarek, Rowiński, 2019, ss. 9, 241].

Radykalnie, ale tym razem od strony krytycznej tę kwestię widzi Jan Hartman, prowokacyjnie nazywając państwo polskie „państwem wyznaniowym”. Upoważnia go do tego zachodzenie między innymi takich faktów, jak „[...] uprzywilejowana pozycja prawna i fiskalna pewnej organizacji religijnej w państwie, finansowanie praktyk religijnych i nauki religii ze środków publicznych, stała obecność symboliki religijnej w ceremoniale państwowym i w budynkach publicznych [...]”. [Hartman, 2011, s. 158]

CO PRZEMAWIA ZA ZASADNOŚCIĄ OKREŚLENIA *LAICKA EUROPA?*

Pustoszące kościoły w wiodących politycznie i gospodarczo państwach europejskich, rosnąca liczba deklaracji niewiary w żaden byt nadprzyrodzony, praktycznie całkowite zaabsorbowanie wartościami i atrakcyjnością życia tu i teraz.

Ostry kontrast między polską religijnością a współczesnym stanem kultury europejskiej postrzega Jerzy Kochan: „Żyję w społeczeństwie, które jest skansenem ideowym i Dzikimi Polami Europy” [Kochan 2015, s. 9]. Magdalena Środa stwierdza: „Współczesne społeczeństwa, do których w Europie aspirujemy, kraje, do których chętnie wyjeżdżamy i w których atmosferze chętnie odpoczywamy, są laickie. Ateizm jest normą, religijność jest reliktem”. I jeszcze dodaje: „w całej niemal Europie dziwnym wydaje się polski wszechobecny katolicyzm” [Środa, 2010, s. 14, 12].

Ksiądz Janusz Mariański w swoich pracach w pełni uświadamia sobie całą powódź argumentów na rzecz sekularyzacji Europy. Od początków XIX wieku industrializacja, urbanizacja, wzrost dobrobytu coraz szerszym kręgom ludzi uprzystępniają uroki życia, które coraz mocniej

odciągają uwagę od zaświatów. Równoległe do praktycznej sekularyzacji szerokich kręgów teoria sekularyzacji w naukach społecznych dość powszechnie zyskała status teorii oczywistej: „W socjologii teoria sekularyzacji była rozwijana od początku istnienia tej dyscypliny naukowej, w pracach klasyków socjologii: August Comte, Karol Marks, Herbert Spencer, Emile Durkheim, Max Weber, [...] Twórcy myśli socjologicznej jak Emile Durkheim i Max Weber byli przekonani, że w miarę postępów modernizacji społecznej sekularyzacja będzie rozwijać się jako proces, w którym religia utraci znaczenie w różnych dziedzinach życia społecznego” [Mariański 2016, s. 38–39]. Wprawdzie książka Mariański ostatecznie odrzuca tę wizję przemian życia społecznego i wskazuje, że aktualnie również dość powszechnie w naukach społecznych jest ona istotnie modyfikowana, ale pozostaje faktem, że zjawisko sekularyzacji w Europie miało i ma potężne rozmiary.

CO PRZEMAWIA PRZECIWI ZASADNOŚCI OKREŚLENIA *KATOLICKA POLSKA*?

Płytkość, a właściwie tylko deklaratywność wiary przytłaczającej większości polskich katolików: jedna godzina w tygodniu postania w kościele, niesłuchanie kazania lub jeżeli słuchanie, to z poczuciem kompletnej egzotyki języka i wydarzeń biblijnych, z poczuciem irytacji z powodu ciągłych połajanek kaznodziei. O tym, co było na kazaniu, w ogóle nie rozmawia się. Nawet na serdecznie przeżywanych świętach Bożego Narodzenia nie rozmawia się o Bożym narodzeniu i Świętej Rodzinie tylko o swojej własnej „nieświętej” rodzinie.

Dlaczego ludzie religijni nie rozmawiają o religii, czyli o czymś, co ma mieć strategiczne znaczenie w ich życiu? Czy są tylko formalnie religijni bez żadnych głębszych przeżyć? Nie, na ile znam szereg polskich katolików, to religię przeżywają głęboko. Skąd więc to milczenie i niechęć do rozmów nawet we własnym gronie? Sądzę, że stąd, że intymne

przeżycie religijne jest traktowane jako coś samo dla siebie, jako chwilowe uniesienie, dające poczucie godności własnej egzystencji, ale nie łączące się z życiową grą o przetrwanie czy sukces. Przeżycia religijne są swego rodzaju „metafizycznym hobby”, jak oglądanie obrazów w muzeum, słuchanie poważnej muzyki czy czytanie do poduszki głębokiej poezji. Religijność ujawnia się intensywnie na powierzchni życia tylko w izolowanych momentach ciężkiej choroby, bliskości śmierci własnej lub najbliższych – w momentach, kiedy życiowa gra blednie, a uwagę przyciągają pozażyciowe horyzonty. W momentach wewnątrz życia, w uroczystościach chrzcina, bierzmowania, ślubu religijność już ogranicza się tylko do warstwy formalnej. Przeżycie religijne jako rzadko praktykowane „metafizyczne hobby” nie odgrywa roli życiowej busoli.

Płytkość wiary w naszym społeczeństwie, a stąd brak prawa do nazywania się katolickim stwierdza Jan Hartman: „W myśl doktryny katolickiej należy żyć skromnie i w czystości. Nie wolno się rozwodzić i należy mieć sporo dzieci. Niedozwolona jest aborcja, antykoncepcja i nieskromne zachowanie, pijaństwo zaś jest bardzo ciężkim grzechem. Trudno jednak znaleźć kraj, gdzie tak wiele kobiet pokazuje publicznie brzuchy, a seksualność tak wyziera z każdego kąta. W niewielu krajach jest tyle nierządu, aborcji i pijaństwa. Mało, gdzie w Europie moralność publiczna stoi tak nisko, a przestrzeń publiczna tak bardzo narażona jest na chuligańską dewastację” [Hartman 2011, s. 161]. I dodajmy: jest tak wiele współżycia przedmałżeńskiego, tak wiele par nieformalnych i rozwodów.

Termin *Polak-katolik* ma szereg niedobrych konotacji. Choć powstał w dobrej intencji, aby mobilizować przeciw agresji obcych potęg politycznych akurat innej wiary: przeciw luterkańskiej Szwecji w XVII wieku, mahometańskiej Turcji, prawosławnej Rosji, protestanckim Prusom, ateistycznym komunistom. Ta cenna mobilizacja w czasie wojny przestawała być cenna w czasie pokoju – przeczyła wewnętrznej różnorodności Polaków, zamykała ich w zbyt ciasnej formule: przecież są

Polacy-luteranie, Polacy-protestanci, Polacy-prawosławni, nawet Polacy-muzułmanie i w końcu Polacy-ateiści. Czynnikiem jednoczącym naród musi znajdować się głębiej niż deklarowane, a nawet głęboko przeżywane światopoglądy.

Krytycznie wobec wersji katolicyzmu dominującej w Polsce wypowiedzi się Stanisław Obirek – bardzo aktywny teolog jezuicki, dla którego formalne ramy polskiego katolicyzmu stały się za ciasne. „[...] w Polsce katolicyzm został zawłaszczony przez teologicznych ignorantów i fundamentalistów religijnych, których krzykliwa arogancja w przestrzeni publicznej jest proporcjonalna do ich ignorancji. [...] Napawa mnie niepokojem instrumentalne wykorzystywanie osoby Jana Pawła II i jego nauczania [...] Zamiast twórczego i krytycznego wykorzystania mamy do czynienia z bezkrytyczną i bałwochwalczą apologetyką” [Obirek, 2015, s. 17]. Taka wersja katolicyzmu, jeżeli mocno zaznacza się w dzisiejszej Polsce, to nie przynosi jej chwały.

CO PRZEMAWIA PRZECIWIW OPOZYCJI *KATOLICKA POLSKA – LAICKA EUROPA?*

Przede wszystkim popatrzmy na istotę tej opozycji. Spójrzmy na tę opozycję w ogólniejszych terminach jako opozycję *głębia człowieczeństwa – powierzchowność człowieczeństwa*. Tak wyrażone napięcie niewątpliwie jest fundamentalne w całej historii rodu ludzkiego, fundamentalne w życiu pojedynczych ludzi jak i lokalnych środowisk. Zastój, marazm możemy zinterpretować jako powierzchowność. Wojny, agresję, wyzysk też możemy zinterpretować jako powierzchowność – powierzchowność rozumienia relacji z drugim człowiekiem. W ogóle można zaryzykować filozoficzną tezę, że agresywność ludzi wynika z ich powierzchowności. Im człowiek jest bardziej powierzchowny, czyli słabiej rozpoznaje rzeczywistość, tym łatwiej popada w trudne sytuacje i tym łatwiej wtedy sięga po agresywność, aby z nich się otrząsnąć. Im

człowiek jest głębszego charakteru, tym roztropiej unika trudnych i konfliktowych sytuacji, a jeżeli już w nich się znajduje, to dalej mu do agresywności: na zakłócenia powierzchni życia patrzy ze spokojniejszej głębi.

Na czym polega „spokój głębi” i skąd się bierze? Bierze się z wypracowanego wglądu w wartość istnienia – istnienia Kosmosu, życia na Ziemi, gatunku ludzkiego, pojedynczych ludzi i w końcu siebie samego. Z cierpieniem i złem człowiek głęboki walczy jak lekarz z chorobą: zwalczając, a przynajmniej osłabiając chorobę nie zabijając chorego. Człowiek głębszego charakteru w sytuacji przyrodniczego kataklizmu czy choroby ciała nie będzie przeklinał przyrody; w sytuacji doznawania zła od drugiego człowieka nie będzie przeklinał tego człowieka: będzie walczył z jego złem, nie zabijając w sobie szacunku dla tego, co w czyniącym zło człowieku jest wartościowe, nie będzie „moralnie zabijał” swego krzywdziciela. A w każdym człowieku zawarta jest głębia człowieczeństwa. Wprawdzie czyniący zło swoje człowieczeństwo zabrudził, zniekształcił, ale przenikliwie i głęboko patrzący człowiek potrafi dostrzec to człowieczeństwo również i w tych przypadkach. Po prostu za zły czyn należy wymierzyć odpowiednią karę: nie za małą, ale i nie za dużą. Wymierzanie takiej kary, wymierzanie własnej reakcji na zło wymaga nieraz bardzo zaawansowanej umiejętności. Ale jeżeli człowiek chce się mienić głębokim, (bo to ładnie brzmi), musi obarczyć się zdobyciem zaawansowanych umiejętności. Nie można głęboko nurkować, nie mając zaawansowanych umiejętności nurkowania!

„Spokój głębi”, odporność na pokusę agresywności nie oznacza wyrzeczenia się walki i siłowego działania. Jeżeli argumenty zawodzą, jeżeli ludzka pertraktacja zawodzi, w obronie tego, co wartościowe, pozostaje użycie siły – ale bez zapalczywości, bez gubienia perspektywy pojednania. Mądry rodzic czasami musi przywołać kapryśne dziecko do porządku siłą, ale nie może tego czynić nerwowo, nie może stracić dobrej więzi z dzieckiem. Jak dziecko zachowuje się człowiek krzyw-

dzący mądrego, wartościowego człowieka: ma bardzo ograniczone horyzonty myślowe, jest „moralnym dzieckiem”. Z kolei ktoś, kto swojego krzywdziciela traktuje z nieproporcjonalną ostrością, nie jest mądrym człowiekiem.

„Spokój głębi” nie jest statyczną kontemplacją oderwaną od trudów, cierpienia i nieszczęść tego świata. Jest stanem dynamicznym, jest emocją towarzyszącą działaniu, jest przyjemnością i satysfakcją z podjęcia możliwie najlepszego w danej sytuacji działania – choćby to działanie było trudne, uciążliwe, a nawet niebezpieczne.

„Spokój głębi” w polskim katolicyzmie propaguje ksiądz Adam Boniecki, między innymi cytując słowa papieża Franciszka: „budować ewangeliczny pokój, który nikogo nie wyklucza, ale włącza także tych, którzy są nieco dziwni, trudni i skomplikowani, [...] przyjąć konflikt, rozwiązać go i przemienić w ogniwo nowego procesu” [Franciszek, 2018; a. 89, za: Boniecki, 2019, s. 44] Jak wiemy, propagowanie ewangelicznego pokoju nie jest rzeczą łatwą, nie jest rzeczą łatwą nawet w polskim katolicyzmie: ksiądz Boniecki od blisko dziesięciu lat boryka się z zakazami wystąpień publicznych formułowanymi przez władze kościelne.

Opozycja *głębia człowieczeństwa* – *powierzchnowość człowieczeństwa* logicznie jest tożsama z opozycją *bliżej Prawdy* – *dalej od Prawdy*. Jakie nowe treści będzie łatwiej nam zobaczyć patrząc z tej perspektywy? Jakimś fundamentalnym stwierdzeniem jest, że Prawda obowiązuje człowieka logicznie i moralnie. Tak samo fundamentalnym i przekonującym stwierdzeniem jest, że człowiek w życiu powinien realizować głębię swojego człowieczeństwa, a nie poprzestawać na powierzchowności podejścia do życia.

Ale tym stwierdzeniom-nakazom dialektycznie towarzyszą zakazy. Szczególnie jasny jest zakaz dotyczący dążenia do Prawdy: nie wolno dążyć do Prawdy w sposób nieostrożny! Pełna Prawda jest jak Doskonałość: wyznacza kierunek dążenia, ale sama jest nieosiągalna. Prawda o istnieniu Całej Rzeczywistości, a w tym istnieniu człowieka ma tak

ogromną treść, że przyswajanie tej treści wymaga tysięcy lat wysiłku tysięcy ludzi parających się myślą naukową, myślą i emocją humanistyczną i artystyczną. Próba przyswojenia zbyt dużej porcji wiedzy przez pojedynczego człowieka zdruzgotuje jego psychikę. Pełnia prawdy jest za ciężka dla pojedynczego człowieka nie tylko w wymiarze ilościowym i intelektualnym – również w wymiarze emocjonalnym. Próba emocjonalnego współodczucia prawdy potwornych cierpień ludzi też skończyłaby się zdruzgotaniem psychiki. Ujawnienie innym pełnej prawdy o sobie, o swoich opiniach o innych osobach też byłoby niepotrzebnym i niesłusznym obciążeniem praktycznej sytuacji człowieka wśród otaczających go ludzi.

Prawda, jaką przyswaja pojedynczy człowiek, zawsze jest tylko skromnym, skończonym streszczeniem Nieskończonej w Swych Rozmiarach Pełnej Prawdy; prawda, jaką przekazuje drugiemu człowiekowi, jest jeszcze skromniejszym streszczeniem tamtego streszczenia. Nieskończenie złożoną opowieść można ujmować w skończonych streszczeniach na nieskończenie wiele sposobów. Oczywiście, jedno streszczenie mogą być lepsze (bliższe Pełnej Prawdy), inne gorsze (dalej od Pełnej Prawdy), ale różnych streszczeń równorzędnych (tak samo bliskich/oddalonych od Pełnej Prawdy) może być nieskończenie wiele.

Zatem powróćmy do opozycji *katolicka Polska – laicka Europa*. Ma ona oznaczać *realizującą głębię człowieczeństwa Polska – zajęta przyjemnościami powierzchownego człowieczeństwa Europa*. Czy tak jest? Przyjrzyjmy się tylko jednemu aspektowi tej opozycji: przeciwstawieniu *spokój i dialogiczność głębi – zamkniętość i agresywność powierzchowności*. Argumentów za i przeciw na korzyść każdej ze stron naszej opozycji znajdziemy ogromną ilość, można powiedzieć nieskończoną – naszym zadaniem jest dokonanie skończonej syntezy, możliwie bliskiej prawdzie. Syntezy należy dokonywać uczciwie, biorąc pod uwagę najbardziej reprezentatywne wypowiedzi i czyny najbardziej reprezentatywnych nurtów każdej ze stron. W płaszczyźnie *spokój – agresywność* mogliby-

śmy uznać remis we współzawodnictwie stron. Agresywny epitet „cywilizacja śmierci” użyty wobec oświeceniowo-laickiej Europy możemy zrównoważyć prześmiewczymi z katolicyzmu happeningami obecnymi po drugiej stronie.

W płaszczyźnie *dialogiczność – zamkniętość* już remisu nie ma. Zdecydowanie po stronie dialogiczności lokuje się laicka, liberalna Europa; zdecydowanie po stronie zamkniętości lokuje się katolicka Polska. Katolicyzm zwykłych Polaków jak i postawa hierarchii kościelnej charakteryzują się potrzebą zamkniętości. Zwykli Polacy nie chcą rozmawiać o swojej wierze, ponieważ jest to dla nich sprawa ważna i delikatna, wyciąganie jej na powierzchnię rozmów raniłoby ją. Polscy hierarchowie i intelektualiści katoliccy nie chcą rozmawiać o zasadności wiary, ponieważ traktują ją jako pochodzącą z transcendentalnego źródła: ponadnaturalnego i ponadracjonalnego. Z definicji takie źródło i jego produkt nie podlegają racjonalnej dyskusji.

Dla podsumowania przejdźmy do rozważań na płaszczyźnie *bliżej Prawdy – dalej od Prawdy*. Oczywiście, każda ze stron lokuje samą siebie po lepszej stronie na tej płaszczyźnie. Pozostaje nam dokonać werdyktu sędziowskiego – naszym prawem, a nawet obowiązkiem jest osądzać ludzi i kultury wokół nas, nawet gdy przedmiot osądu jest rzeczą niezwykle złożoną. Zmusza nas do tego życie, które wrzuca nas przed oblicze różnych ludzi i różnych kultur, zmuszając do zajęcia postawy wobec nich.

Katolicyzm ma potężny argument na rzecz swojej bliskości Prawdzie: jest nim wiara, że nad tą religią pieczę bezpośrednio sprawuje Bóg: dał Pismo Święte, Sam przyszedł na świat w osobie Jezusa, cały czas wspiera chrześcijan mocą Ducha Świętego. Europejscy i polscy laicy stawiają pytanie: *Na jakiej podstawie macie takie przekonanie?* Katolicy formułują dwa typy odpowiedzi. Pierwszy typ: *Na żadnej! Wiara jest podstawą sama dla siebie*. Drugi typ odpowiedzi: *Przecież musi być jakiś Wyższy Świat od tego tutaj. Niemożliwe, by rośliny, zwierzęta i w końcu człowiek powstali z fizyko-chemicznej materii. Ponadto wbrew małościom*

i brudom tego świata człowiek ma w sobie intuicję tego, jak być powinno, co jest dobre, piękne i wzniosłe – co jest wielkie i czyste. Skoro tę intuicję mamy wbrew temu światu, to musi brać się z innego, Wyższego Świata.

Laicy komentują pierwszą odpowiedź: *To nie mamy o czym rozmawiać. Wy jesteście zamknięci w swojej wierze, my w swojej – my wierzymy, że swoje poglądy człowiek powinien budować w oparciu o swój rozum, swoje spostrzeżenia, o dorobek kultury, który do niego przemawia. My laicy nie możemy podjąć z wami katolikami dyskusji z wnętrza waszej wiary, bo jej nie wyznajemy. Wy katolicy możecie podjąć dyskusję z wnętrza naszej wiary, bo ona w dużej mierze jest także waszą wiarą. Okazuje się, że nasza wiara jest bardziej otwarta. Ale kiedy nie ma wzajemnej pełnej otwartości na dyskusję, o pozycji społecznej decyduje siła – w tym wypadku siła tradycji, kulturowej atrakcyjności oraz instytucjonalnej i finansowej mocy. Wy katolicy aktualnie w Polsce macie tę siłę dużo większą niż my, ale mamy przekonanie, że to właśnie my jesteśmy bliżsi Prawdzie, że to właśnie my, mówiąc słowami waszego Jezusa, budujemy dom bardziej „na skale”, a wy bardziej „na piasku” – przyszłość, jeżeli potoczy się w dobrym kierunku, należy do nas.*

Komentarz do drugiej odpowiedzi: *My laicy, przynajmniej najistotniejsza metafizycznie ambitna część z nas, całkowicie podzielamy ten typ waszej odpowiedzi – po prostu jesteśmy tej samej wiary! Metafizycznie ambitni laicy nieraz „łakną kontaktu z absolutem częściej niż ci, którzy wysiadają w kościołach” [Środa 2010, s. 13].*

Laickie, naturalistyczne uniesienie religijne współcześnie dokonuje się w ekofilozofii. Na fali uniesienia pisze Henryk Skolimowski: „Świat nie jest maszyną, ale sanktuarium. [...] miejscem wibracji boskich energii. [...] W naszych czasach jesteśmy świadkami świtu Perspektywy Ekologicznej [...] Celebrować cud stworzenia [...] Głębokie pojmowanie ekologii [...] to głębokie utożsamianie się z pięknem życia pulsującego we Wszechświecie, aż staniemy się częścią tego życia. [...] Ekologia jest uniwersalnym projektem religii dla naszych czasów” [Skolimowski 1991, ss. 19, 22, 23].

Różni nas tylko to, co rozumiemy przez Wyższy Świat. Wy macie na myśli Boga jako byt całkowicie odrębny od Tego Świata, Boga, który może interweniować w bieg Tego Świata łamiąc prawa przyrody, który następnie w ogóle zakończy istnienie Tego Świata, a ludzi weźmie do wieczności, do odpowiednio dwóch miejsc – do Nieba lub do Piekła.

My mamy na myśli, mówiąc dokładniej, nie odrębny Wyższy Świat, ale Wyższą Stronę Jednego Jedynego Świata. Każdy poszczególny byt na Tym Świecie i Ten Świat jako całość mają dwie dialektyczne strony – stronę możliwości (to ta wyższa) i stronę aktualności: każda roślina, każde zwierzę, każdy człowiek ma te dwie strony. Wspaniałość, jaka już się ukazała w Świecie, wspaniałość Kosmosu, wspaniałość tworców życia na Ziemi, wspaniałość dorobku kultury ludzkiej – wszystko to pokazuje przecież wciąż tylko część wspaniałości, część możliwości, jaka tkwi w materii, z której wszystko i wszyscy jesteśmy zrobieni, jaka tkwi w Naturze, której częścią jesteśmy.

To wspaniałość Natury była źródłem tradycyjnego pojęcia Boga – pojęcia skonstruowanego na miarę możliwości ówczesnej kultury. Wasze katolików rozumienie Boga wywodzi się z głębokiej tradycji kultury, gdzie religijność wspięła się na wyższy poziom niż plemienna, antropomorficzna i amoralna religijność pierwotna. Ów wyższy poziom do dziś imponuje i nam swoją głębokością moralnego przesłania. Jednak Wasza religia, podobnie jak wszystkie tradycyjne wyższe religie, przyczółek wysokiego poziomu moralnego odbierały jako zbyt delikatny, aby tylko on przyciągał wiernych i utrzymywał ich w dyscyplinie. Ponadto kultura nie była intelektualnie dojrzała, aby wyzbyć się pierwotnej fantazji o istnieniu sił nadprzyrodzonych. Te dwa czynniki świetnie splotły się razem: słabe w swej zdolności oddziaływania nakazy moralne otrzymały wsparcie w wyobrażeniu potężnych w swej fizycznej mocy sił nadprzyrodzonych pilnujących spełniania tychże nakazów.

Jednak obecnie w kulturze zachodniej sfera wiary w siły nadprzyrodzone jest ograniczona do niezwykle wąskiego marginesu: do na pół-

serio traktowanych horoskopów i usług wróżbiarskich, a w chrześcijaństwie do wiary w cudowne uzdrowienia ciała pod wpływem żarliwych modlitw lub uzdrowienia psychiki pod wpływem fachowego wypędzenia złego ducha przez egzorcystę. To niezwykle wąski, nieznaczący margines. Dziś zachodnich chrześcijan utrzymuje przy tradycyjnej formie wiary nie nadzieja na nadprzyrodzoną pomoc, ale strach przed przyjęciem do wiadomości ograniczonych wymiarów swojej przyrodzonej egzystencji: „Jeżeli odrzucę chrześcijańskiego Boga, to znajdę się w jakiejś potwornej pustce metafizycznej. Laicka koncepcja wspaniałych możliwości Natury w ogóle do mnie nie przemawia – znam Naturę i wiem, jaka okrutna potrafi być. A o końcu życia wraz z biologiczną śmiercią to strach pomyśleć, bo jaki sens wtedy by miały wszelkie wysiłki za życia?”

Strach przed zejściem z drogi do Prawdy jest czymś naturalnym i pożądanym, wręcz chwalebny. Jednakże strach powinien być czymś jedynie wspomagającym miłość i fascynację Prawdą. Jeżeli jest głównym czynnikiem trzymania się danej drogi, to świadczy o jakiejś pustce, dokąd ta droga prowadzi. Tak więc na mocy przedstawionych rozumowań, my laicy mamy głębokie i mocne przekonanie, że to my jesteśmy bliżej Prawdy niż Wy katolicy, jesteśmy na wyższym poziomie świadomości niż Wy. Nasze rozumienie Prawdy jest trudniejsze do przyjęcia niż Wasze, ale to właśnie potwierdza nasze przekonanie: im bliżej Nieskończenie Złożonej Prawdy, tym trudniej, tym większymi trzeba wykazać się umiejętnościami.

JAK SIĘ USTOSUNKOWAĆ DO POCZUCIA WYŻSZOŚCI JEDNEGO CZŁOWIEKA WOBEC DRUGIEGO?

Nasz laik europejski, a w tym laik polski, ma poczucie wyższości nad katolikiem polskim, a także europejskim i w ogóle światowym – poczucie wyższości intelektualnej, a temu towarzyszy poczucie wyższości

moralnej. Czy ma do tego prawo? Czy w ogóle człowiek ma prawo mieć poczucie wyższości wobec drugiego?

Katolik jako wyznawca religii wyższej ma nawet podwójne poczucie wyższości. Po pierwsze wynika ono już z samej powszechnie uznanej nazwy klasyfikującej jego wyznanie jako „religię wyższą”. Powszechnie uznaje się, że cała grupa tego rodzaju religii reprezentuje w ogóle wyższy etap rozwoju ludzkiej kultury niż etap reprezentowany przez religie pierwotne. Oczywiście, mowa tu o wyższości ogólnego charakteru tego typu religii, jakieś pojedyncze stwierdzenia czy zachowania wyznawców religii wyższych i wyznawców religii pierwotnych mogą być wartościowane akurat odwrotnie. Drugie źródło poczucia wyższości katolika wynika z jego wiary, że religia katolicka i tylko ona została ustanowiona przez samego Boga. Jest to poczucie wyższości katolika również wobec innych wyższych religii jak i wszelkich innych światopoglądów, w tym wobec światopoglądu laickiego.

Inny przykład poczucia wyższości jednego człowieka wobec drugiego to przykład rodzica i dziecka. Niewątpliwie rodzica świadomość rzeczywistości jest bliższa Prawdzie niż świadomość dziecka, tym samym jest wyższa intelektualnie i moralnie. Ale „wzniosłość” nie musi być wyniosłością. Poczuciu wyższości rodzica nie towarzyszy poniżanie świadomości dziecka, ale przeciwnie – uszanowanie dziecięcej mentalności, opiekuńczość i miłość. Jednocześnie wyższość rodzica daje mu prawo, a nawet obowiązek do sprawowania władzy nad dzieckiem – władzy w granicach, w których ona będzie dla dziecka korzystniejsza niż realizacja jego wolnych, a nieodpowiedzialnych pomysłów. Tak więc poczucie wyższości nie musi być zarozumiałstwem i poniżaniem drugiego człowieka, przeciwnie może i powinno być moralnym obowiązkiem służenia Prawdzie i temu drugiemu człowiekowi.

Laik pozostanie przy poczuciu własnej wyższości, katolik przy własnej. Który jest bliżej Prawdy? Który jest wyżej? To niech rozstrzygnie sobie każdy czytelnik z osobna. My tu spróbujmy ustalić, jakie cechy

i jaki duch powinien towarzyszyć poczuciu wyższości każdego z nich. Niewątpliwie jako bardzo szlachetne w swym duchu jawi się poczucie wyższości rodzica nad dzieckiem. Skorzystajmy z niego jako metafory, z pozycji której będziemy chcieli budować obraz poczucia wyższości katolika i laika.

Pierwsza cecha: uszanowanie mentalności drugiej strony. Można mieć poczucie racji, można je prezentować drugiej stronie, można krytykować konkretne stwierdzenia i zachowania drugiej strony – a jednocześnie można zachowywać szacunek dla poglądów i postawy drugiej strony. Jak pogodzić sprzeczne obowiązki: krytykowania tego, co uznajemy za sprzeczne z prawdą i jednocześnie nie krytykowania tego (szanowania)? Schemat jest prosty, jego zastosowanie w konkretnych przypadkach bardzo delikatne i trudne. Pomocne jest tu pojęcie *głębi człowieczeństwa*. Każdy człowiek ma w sobie tę głębię, kontakt z nią rozwinął bardziej lub mniej, ale ona cały czas tkwi u podstaw jego psychiki. Musimy uszanować każdego człowieka niezależnie od tego, co myśli i czyni, ale ze względu na ziarno, z którego się zrodził, które w nim cały czas tkwi i cały czas może dać nowy plon. Czyli trzeba wybrać złoty środek między uszanowaniem człowieka, jaki jest, a uszanowaniem Prawdy, jaka w naszych oczach jest. Musimy wybrać złoty środek między przykrym dla człowieka krytykowaniem jego błędów, a przykrym dla krytykującego odstępstwem od Prawdy: zmniejszenie krytyki drugiego, to zwiększenie odstępstwa od Prawdy; większa szczerłość i bliskość Prawdzie to większa przykrość i cierpienie dla krytykowanego.

Uszanowanie mentalności drugiego człowieka, nawet tego, którego mentalność oceniamy niżej, ma jeszcze jedno źródło: jest nim nieskończony rozmiar Prawdy. Nasze streszczenie, jakkolwiek byłoby lepsze od drugiego, nie zawiera wszystkich elementów. To drugie streszczenie, mimo że gorsze od naszego, może zawierać takie elementy, jakie my pominięliśmy uwagę. Rodzic może wiele nauczyć się od dziecka!

Kolejna cecha to opiekuńczość. Korygowanie czyichś błędnych poglądów w istocie jest działaniem na korzyść drugiego, a więc swego rodzaju aktem opieki.

Kolejna cecha: rodzicielska miłość do dziecka. Jej odpowiednikiem w świecie dorosłych jest poczucie ludzkiego braterstwa, jakie jest niezbędnym składnikiem głębokiego człowieczeństwa.

Kolejny element: sprawowanie rodzicielskiej władzy nad dzieckiem. Tu odpowiednikiem jest w określonych sytuacjach obowiązek siłowego wymuszenia respektowania tego, co słuszne. Zaatakowany przez przestępcę siłowo będzie bronił słusznego prawa do swojej własności czy zdrowia; obrażany i poniżany ostrym tonem będzie bronił swego honoru czy honoru bliskich mu ludzi lub spraw. Użycie siły w postaci fizycznej, instytucjonalnej czy psychicznej (ostrzy ton głosu) wymaga dużej rozwagi – tak samo w stosunku do dziecka jak do dorosłego.

Jeżeli katolik i laik mają poczucie własnej wyższej racji, to każdy z nich zobowiązany jest w rozmowie zajmować postawę wysoce szlachetną.

*

Napięcie *katolicka Polska – laicka Europa* jest sformułowaniem mylącym, nie ukazuje ono głównej linii konfliktu. Główna linia konfliktu przebiega między biegunami *wysoka przyjazna kultura – niska agresywna kultura*. Katolicyzm, jak każdy nurt kultury, posiada swoje warstwy wysokie i niskie; nie jest wolny od prostackiej agresywności w takim samym stopniu, jak laicyzm od niej również nie jest wolny. Najbardziej niebezpieczne jest napięcie *niski agresywny katolicyzm polski – niski agresywny laicyzm europejski*. Spotkanie dwóch agresorów z definicji jest czymś wybuchowym, niszczącym dorobek zewnętrzny jak i wewnętrzny ducha. Prostackość to siła, „która napędza się sama, a dzieje się tak, gdyż zdejmuje z człowieka wymagania zamiast mu je nakładać. [...] Mniejszego wysiłku wymaga pospolitość niż wykwintność, złe ma-

niery, niż dobre. Dlatego łatwiej dziś prowokować niż powiedzieć coś prawdziwego, łatwiej skandalizować, niż stworzyć coś, co przetrwa. Prostacktwo narasta zatem siłą inercji, niczym tocząca się po zboczach lawina kamieni lub kula śniegowa” [Legutko 2008, s. 112–113].

Napięcie *wysoki katolicyzm polski – niski laicyzm europejski*, jak i jego odwrotność *niski katolicyzm polski – wysoki laicyzm europejski* też są szkodliwe dla obu stron, choć niekatastrofalnie, bo łagodzone przez lepszą stronę.

Napięcia *wysoki katolicyzm polski – wysoki laicyzm europejski* nie bałbym się w ogóle – przeciwnie, takie napięcie wydaje mi się byłoby bardzo interesujące i ubogacające, aż duch rwie się do takich spotkań.

BIBLIOGRAFIA

- Boniecki, A. ks., (2019), *Strefa dobrego zasięgu*, Kraków: Znak.
- Franciszek, Ojciec Święty, (2018), *Gaudete et exsultate. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym*, Rzym: Libreria Editrice Vaticana.
- Hartman, J., (2011), *Zebra Hartmana*, Łódź: Industrial.
- Kochan, J., (2015), *De non existentia Dei, czyli o nieistnieniu Boga*, Warszawa: Scholar.
- Legutko, R., (2008), *Esej o duszy polskiej*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Mariański, J., (2016), *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Toruń: Adam Marszałek.
- Milcarek, P., Rowiński, T., (2019), *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?*, Warszawa: Demart.
- Obirek, S., (2015), *Polak katolik?*, Warszawa, Stare Groszki: CiS.
- Skolimowski, H., (1991), *Ocalić Ziemię. Świt filozofii ekologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Krzysztofa Staszewskiego.

Szumlewicz, P., (2010), *Niezbędnik ateisty. Rozmowy Piotra Szumlewicza*, Warszawa: Czarna Owca.

Środa, M., (2010), *I ty możesz zostać ateistą*, w: Szumlewicz, 2010.

Wierzbicki, A. M., (2018), *Krucze dziedzictwo. Jan Paweł II od nowa*, Warszawa: „Więź”.

Wyszyński, S., (1991), *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa: Soli Deo.

Ewa Kowalska-Napora

Wyższa Szkoła Ekonomiczno- Humanistyczna w Bielsku-Białej
ORCID 0000-0002-2977-1234

**EWALUACJA MODELI WZROSTU
GOSPODAREK ŚWIATOWYCH –
RESET EKONOMII**

**EVALUATION OF GROWTH MODELS OF
GLOBAL ECONOMIES – ECONOMICS RESET**

ABSTRAKT

Gospodarki rynkowe nie rozwijają się harmonijnie. Wahania występują od samego początku ich funkcjonowania. W niektórych okresach rozwijają się szybko, w niektórych wolno, a w jeszcze innych wchodzi w recesję. W artykule podjęto tematykę postrzegania KTN- BIZ poprzez poznanie jej istoty, cech oraz znaczenia w społeczeństwie informacyjnym, powstałym na skutek zmian społeczno-gospodarczych. Celem artykułu jest wskazanie na teoretyczne fundamenty zrównoważenia ekonomicznego, środowiskowego oraz społecznego. Za pośrednictwem wiedzy i analiz ekonomicznych jest możliwe zachowanie równowagi pomiędzy tymi trzema sferami.

Słowa kluczowe: BIZ – bezpośrednie inwestycje zagraniczne, KTN – korporacje transnarodowe, modele wzrostu gospodarek

ABSTRACT

Market economies do not develop harmoniously. They are dealing with fluctuations. In some periods markets are developing quickly, in some slowly, and in others they fall into recession. In this article, it was the subject of perception of KTN- BIZ by knowing its essence, features and importance in the information society, resulting from social and economic changes. The purpose of this article is to point out the theoretical foundations of economic, environmental and social sustainability. Thanks to the knowledge and economic analysis it is possible to strike a balance between these three issues.

Key words: foreign direct investment, trans national corporation, economic growth models

WPROWADZENIE

O sukcesie, a jest nim także przetrwanie, decyduje umiejętność znalezienia się w globalnej gospodarce. Charakterystyczną cechą dzisiejszych rynków jest powszechny dostęp do większości informacji, co w różnorodny sposób negatywnie wpływa na bezpieczeństwo i siłę związków biznesowych. Taka sytuacja implikuje konieczność optymalizacji struktur, procesów, zasobów i umiejętności koncentrowania się na prowadzonych działaniach [Nyszk, Kurowski, 2016, s. 5].

W ontologicznym spojrzeniu jaźni, znaczeń, przetrwania jawi się kontekst pojmowania miejsca i jego tożsamości, to raz, dwa- potrzeba odniesienia topologicznego, jedności w różnorodności.

Onomatopeja władzy, potrzeba dominacji w wiekopomnych narracjach narodów, miota się niejako w szkole przetrwania „mnie”, gdzie pojawia się trojaka metafora wartości:

- tożsamość narodu i jednostki- tolerancja dla inności [Kołodko, Koźmiński, 2017], gdzie wartościowaniem i spożytkowaniem różnorodności w kategorii typologii kulturowej jest: negacja,

akceptacja, adaptacja i integracja [Chmielecki, Sułkowski, 2017, s. 44–49]:

- instrumentarium realizacji własnego „ja” w grze społecznej;
- rozdzielność sfery „ja” w samorealizacji w łamach i poza strukturą organizacyjną [Nowak, 2015, s. 88–95].

W tym, co tradycyjnie nazywamy socjalizmem utopijnym, nasze pokolenie coraz bardziej interesuje właśnie utopia, czyli radykalna negacja przeszłości historycznej i chęć odejścia od świata walk politycznych, zatargów między ludźmi i klasami, po to, by dotrzeć do królestwa wolności (...), tam, gdzie odnaleźć można skryształowaną w formach rozmaitych, ale jednak zasadniczo podobnych, wolę osiągnięcia faktycznej równości, wspólnoty dóbr, zakończenia długiego cyklu nierówności między ludźmi i cierpienia człowieka [Deschamps, 1967, s. 18].

Zgodnie z założeniem G. Perelmana – niech M będzie kompletnym, nieskorelowanym kolektorem riemanowskim o niezmiennym przekroju, niech S będzie istotą M , a $P: M \rightarrow S$ będzie odległością nie rosnącą, wówczas dla danego $x \in S$, $v \in SN(S)$ mamy [Perelman, 1994, s. 209–210], (1):

$$P(\exp_x tv) = x \text{ dla każdego } t \geq 0 \quad (1)$$

gdzie $SN(S)$ oznacza normalny zbiór jednostek S w przestrzeni M .

Dla dowolnego wektorowego γ przyporządkowanego S i dowolnego pola wektorowego: $v \in \Gamma(SN(S))$ równoległego do γ , krzywe poziome γ_t , $\gamma_t(u) = \exp_{\gamma(u)}(tv)$, $\gamma_t(u) = \exp_{\gamma(u)}(tv)$, są geodiami, wypełniając przestrzeń euklidesowską wyznaczoną przez $(t \geq 0)$. Ponadto, jeśli minimalizuje się $\gamma [u_0, u_1]$, minimalizują się również wszystkie $\gamma_t [u_0, u_1]$. jest zanurzeniem riemannowskim klasy C^1 . Co więcej, wartości własne drugich podstawowych postaci P są ograniczone powyżej w postaci bariery $(S)^{-1}$. Hipoteza funkcjonału jest bezpośrednią konsekwencją wzoru (1), ponieważ rozkład wykładniczy $N(S) \rightarrow M$ jest jej odniesieniem [Perelman, 1994, s. 209–210].

Oznacza to, że kiedy natura przestała być losowa, źródłem niepewności stała się niekompletna wiedza człowieka o prawach natury. Prawdopodobieństwo zostało więc zastosowane do wiedzy w celu określenia stopnia jej pewności. Dopiero wtedy zaczęła być czytelna granica między prawdopodobieństwem obiektywnym a subiektywnym [Arnoldi, 2011, s. 43]. A zatem rodzi się sprzeczność metodyczna samego poznania – „niespotykana na polu zmysłowości, a mianowicie, jakim sposobem warunki podmiotowe myślenia mają posiadać ważność przedmiotową, tj. stawać się warunkami możliwości wszelkiego poznania przedmiotów; albowiem mogą być dane w oglądzie, bądź co bądź zjawiska bez czynności rozsądku. Biorąc np. pojęcie przyczyny, oznaczające szczególny rodzaj syntezy, gdyż pewnego prawidła jakiemuś A przyznaje się jakieś całkiem od niego różne B. Nie widać a priori dlaczego by zjawiska miały zawierać w sobie coś takiego (bo za dowód nie można przytoczyć doświadczeń, ponieważ przedmiotowej ważności tego pojęcia trzeba móc dowieść a priori) i dlatego jest a priori wątpliwym, czy takie pojęcie nie jest bodaj czcym i nigdzie wśród zjawisk nie napotka żadnego przedmiotu” [Kant, 1986, s. 72].

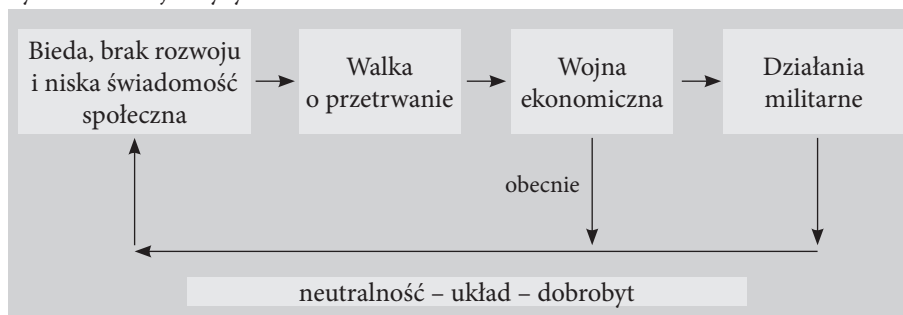
Nasza wiedza o doświadczalnej rzeczywistości (zarówno, jeśli chodzi o organizmy żyjące, czy też idee, instytucje, religie, języki lub o elementy konstytutywne materii) zmierza nieuchronnie do przyjęcia dla badań i konstrukcji metody historycznej, tj. punktu widzenia ewolucji, stawania się. (...) historia staje się jedyną nauką o rzeczywistości – „historią naturalną świata” [Garaudy, 1968, s. 189].

Niemalże do czasów późnej ponowoczesności istota rozwoju ogółem sprowadzała się do istoty miejsca, gdzie działanie istniało [Przytycki, 2010, s. 39–42]. Było to w dużej uzasadnione faktem zmaterializowania, realnymi procesami zachodzącymi w przestrzeni. Wirtualizacja działań, skrócenie czasu przemieszczenia przy równoczesnym ograniczaniu jego kosztów – zmieniło rzeczywistość poprzez dylatację czasu i „skrócenie” odległości. To szybkość i elastyczność decyzji, transfer kapitału w sieci

jest istotą jej skuteczności, której to efektywność zależy jednocześnie od determinizmu i właściwego typowania strategii.

Państwo jest przymusową organizacją, wyposażoną w atrybuty władzy zwierzchniej po to, by ochraniać przed zagrożeniami zewnętrznymi i wewnętrznymi ład, zapewniający zasiedlającej jego terytorium społeczności, składającej się ze współzależnych grup o zróżnicowanych interesach, warunki egzystencji korzystne odpowiednio do siły ich ekonomicznej pozycji i politycznych wpływów [Kowalska-Napora, Chajęcki, 2019, s. 5]. Można też powiedzieć, że sukces konkretnego działania zależy od właściwego umiejscowienia pola manewru i elastyczności na zmiany. Stąd decyzje dotyczące lokalizacji przestrzeni decyzji stają się coraz istotniejsze [Murphy, Wood, 2011, s. 40]. Znane są dwie odmiany selekcji. W pierwszej z nich zakłada się, że nowa populacja bazowa P^{t+1} powstaje wyłącznie z populacji potomnej O^t . Schemat taki może prowadzić do sytuacji, w której nie zawsze najlepsze rozwiązania z populacji P^t znajdują się w populacji P^{t+1} . Właściwość tę mają natomiast metody selekcji elitarniej, w której populacja P^{t+1} powstaje jako wynik złączenia populacji O^t oraz najlepszych osobników z P^t i odrzuceniem najgorszych osobników [Arabas, 2001, s. 114]. W analogiczny sposób należy uwzględnić permutację rozwiązań selekcyjnych w rozwiązaniach decyzyjnych na poziomach funkcji kary (rys. 1).

Rys. 1. Eskalacja kryzysu



Źródło: opracowanie własne na podstawie [Bożyk 1983]

O ile w koncepcji bezpieczeństwa kulturowego w ujęciu wąskim nie dopatrywano się zagrożeń wynikających z silnej tożsamości grupy społecznej, o tyle w szerokim ujęciu dostrzeżono, że w skrajnej formie ochrona tożsamości może prowadzić do ksenofobii i nieufności wobec innych kultur oraz załamania poczucia wspólnoty interesów grupy [Williams, 2012, s. 79].

Celem artykułu jest zdefiniowanie opcji realnych kreowania wyniku poprzez uwarunkowania ewaluacyjne modeli wzrostu gospodarek.

Założenie badawcze brzmi: istotą ewaluacji wzrostów gospodarczych jest właściwy transfer BIZ w domenach KTN, gdzie na znaczeniu nabiera elastyczność i szybkość decyzji, a samoistne akceleratory wzrostu tracą swoją rangę.

AKCELERATORY WZROSTU GOSPODAREK GLOBALNYCH

Nie można tworzyć jakiegokolwiek przedsięwzięcia w oderwaniu od realiów funkcjonalnych otoczenia, w którym równocześnie następuje reset ekonomii. Koszt to wydatki na działalność w danym okresie czasu [Begg i in., 2007b, s. 594], niemniej jednak ich pomiar dotyczy wydatków nie tylko finansowych, a bynajmniej nie zawsze w rozliczeniu bezpośrednim. Koszt może być wyrażony każdą możliwą stratą w sensie moralnym, finansowym, wolnościowym, energetycznym, materialnym itp. Koszt sam w sobie może mieć aspekt filozoficzny. Spojrzenie filozoficzne na zysk/stratę pozwala na uszeregowanie kosztów w postaci utraty opcji zmiany. Kosztem alternatywnym danego dobra jest ilość innego dobra, z której trzeba zrezygnować, aby możliwe stało się wytworzenie jednostki tego pierwszego dobra [Begg i in., 2007b, s. 37], ale równocześnie nie zawsze można określić wartość dobra utraconego, podobnie jak nie do końca można przewidzieć koszty ukryte dokonanego wyboru. W obecnym czasie epoki późnej ponowoczesności, to nie tylko

wydolność technologiczna stanowi o krytycznych czynnikach wzrostu gospodarek światowych, co przede wszystkim zdolność do zmian i przejmowania wartości. Większym problemem w zarządzaniu rozwojem gospodarczym jednostek (kraju), czy ich układem- nie jest aż tak bardzo lokalizacja, dostęp do złóż, czyli potencjał pozycyjny, zasobowy, co nade wszystko zdolność sprawnego i efektywnego transferu kapitału, gdzie odległość nie ma, aż tak dużego znaczenia, i to szybkość reakcji jest gwarantem sukcesu decyzji. Oscylacja w pomiędzy inter- a nacjonalizacją dotyka kwestii spornych kształtowania przestrzeni gospodarczej, a tym samym kształtowana jest w pomiędzy emocjami, a pragmatyzmem ekonomicznym [Kołodko, 2014, 2013], gdzie moralność powstaje z kalkulacji interesu dobra własnego [Midgley, 1998, s. 31]. Wartość w ekonomii oznacza czysty zysk, który może przynieść wymiana danej rzeczy, mierzony jest on albo ilością otrzymanych towarów, albo pewnym środkiem wymiany- na ogół pieniądzem. Własność lub jakość rzeczy czyni ją użyteczną [Reber, Reber, 2008, s. 850, Manstead i in., 1996, s. 140], gdzie treść wartości podlega klasyfikacji wedle motywacji, jaką wyrażają [Miller i in., 2000, s. 6].

Zarówno model strategii biznesu, jak i kanwy ograniczeń warunkowane są barierami wejścia bez względu na liczbę uczestników gry. Korporacje transnarodowe (KTN) - formy i przejęcia obejmują [Klimmek, 2014, s. 4]:

- korporacje transnarodowe z krajów wschodzących charakteryzują się odmiennymi motywami i warunkami podejmowania bezpośrednich inwestycji zagranicznych w porównaniu z korporacjami transnarodowymi krajów wysokorozwiniętych,
- menedżerowie w korporacjach transnarodowych z krajów wschodzących podejmują decyzje o ekspansji zagranicznej często z zamiarem umocnienia pozycji na rynku macierzystym,
- KTN z krajów wschodzących przejawiają ekspansję głównie w branżach o znacznej intensywności technologicznej,

- wzrost KTN z krajów wschodzących oparty jest na fuzjach i przejęciach międzynarodowych w większym stopniu niż w przypadku KTN z krajów rozwiniętych,
- wpływ działalności korporacji z krajów wschodzących na rynki czynników produkcji i dóbr finalnych na rynku globalnym jest słabszy niż korporacji z krajów wysokorozwiniętych,
- w przypadku ekspansji KTN z krajów wschodzących ważną rolę odgrywa polityka gospodarcza kraju macierzystego.

Zgodnie z teorią J. Dunninga obszar/domena/jednostka może uzyskać kluczową przewagę poprzez decyzje w odniesieniu do Bezpośrednich Inwestycji Zagranicznych (BIZ), polegające na specyficznych przewagach własnościowych (*ownership specific advantages*); specyficznych przewagach internalizacji (*internalization specific advantages*); specyficznej przewadze lokalizacyjnej (*location specific advantages*) [Dunning, 2008]. J. H. Dunning wyróżnił pięć faz rozwoju gospodarczego kraju/domeny/obszaru, które ściśle powiązał z poziomem PKB per capita i wskaźnikami NOI (*net operating income*) per capita [Stawicka, 2008, s. 295–306, Dunning, Narula, 2002, s. 138–172, Salamaga, 2014, s. 17–18]:

- w pierwszej fazie rozwoju znajdują się kraje najsłabsze pod względem gospodarczym, gdzie NOI per capita jest bliskie zeru lub ujemne. Kraje te cechuje deficyt kapitału, więc same nie eksportują BIZ, ale też nie przyciągają kapitału zagranicznego,
- w drugiej fazie NOI per capita przybiera wartość ujemną, przy wyższym niż w pierwszej fazie wskaźnikach PKB per capita. Kraje te są w pewnym stopniu bardziej atrakcyjne dla inwestorów zagranicznych, ale same w dalszym ciągu mają zbyt niską podaż kapitału, aby eksportować BIZ,
- w trzeciej fazie znajdują się kraje z wartością wielokrotnie większą PKB per capita, niż kraje będące w pierwszej fazie, mają ujemną acz rosnącą wartość NOI per capita. Kraje te coraz czę-

ściej prowadzą własne inwestycje zagraniczne, chociaż skala tych inwestycji jest mniejsza niż BIZ napływających do tych krajów,

- w fazie czwartej i piątej znajdują się kraje wysoko rozwinięte z PKB per capita o znaczącym wskaźniku PKB per capita wyższym niż w fazie pierwszej i drugiej, porównywalnym z fazą trzecią. Wskaźnik NOI per capita jest zazwyczaj dodatni, co wskazuje, że kraje te są aktywnymi eksporterami BIZ.

Kraje, w których występuje wiele szczególnych mechanizmów wzrostu, mogą osiągać przyspieszony wzrost przez pewien czas, ale płacą za tę szansę wysoką cenę. Mechanizmy te są drugą stroną czynników, które doprowadziły do ich zapóźnienia: silnie ograniczonych sektorów, masowego marnotrawstwa, wysokiego odsetka osób w wieku aktywności zawodowej o zerowej produktywności. Ponieważ mechanizmy te są związane z zapóźnieniem, stanowią one o sile przejściowego doganiania krajów wyżej rozwiniętych, chociaż można wątpić w występowanie prostego, liniowego związku między dochodem na mieszkańca a siłą tych mechanizmów [Balcerowicz, Rzońca, 2010, s. 91]. W dobie przyspieszonego transferu wiedzy i komunikacji struktura fizyczna sieci traci na znaczeniu, a decydującym czynnikiem wyboru miejsca działalności stają się kontrakty i strefy wpływów politycznych. Pertraktacja w budowie struktur klasterowych i topologicznych jest procesem decydowania globalnego i eskalacji obszaru. Kluczowymi czynnikami wyboru stają się kontrakty w skali globalnej, rynki zbytu i taniość siły roboczej. W dużej mierze w budowie struktury przepływów globalnych ma znaczenie formułowania modeli egzogenicznych opartych na ekonomii podaży. Struktura asortymentu i modelowe odniesienie do jej kształtowania jest zgoła czynnikiem wspomagającym wybór miejsca zbytu i produkcji, gdyż rynek nabywcy jest nasycony. Można stwierdzić, iż przewaga rangi podaży nad popytem jest czynnikiem zasadniczym, kształtującym punkt równowagi. Tak jak sama struktura, infrastruktura logistyczna, topografia terenu, czy odległości nie są składowymi wyboru

miejsca w sieci globalnej. Z powyższego wynika, iż szersze spojrzenie na kształtowane procesy biznesowe w suprastrukturze – same w sobie na poziomie strategicznym nie mają większego znaczenia. Zasadniczym kryterium wyboru jest koszt pracy i rynek zbytu pomiędzy Wielką Triadą (Chiny, Stany Zjednoczone, Unia Europejska), gdzie niejako Unia Europejska jest obszarem redystrybucji i pertraktacji podmiotowej, a szacowanie wyboru miejsca definiowane jest przez BIZ (bezpośrednie inwestycje zagraniczne).

Badanie zagadnień międzynarodowej transmisji impulsów gospodarczych w odniesieniu do globalnej gospodarki jest zagadnieniem szerokim, które można ująć w postaci modelowej [Domańska, 2013, s. 29–35]:

- model Mundella-Fleminga – podstawowy schemat współzależności, nazywany również modelem IS-LM dla gospodarki otwartej, uwzględnia zmiany w rachunku kapitałowym bilansu płatniczego. Model obejmuje cztery scenariusze, odnoszące się do przenoszenia w skali międzynarodowej impulsów (fiskalnym i pieniężnym), w relacjach między dwoma podmiotami (kraj i zagranica), produkującymi dobra handlowe przy pełnej mobilności kapitału;
- modyfikacja M-F; brak założenia o nieograniczoności mobilności kapitału, dokonuje się analizy roli przepływów handlowych w określeniu relacji kursowych i wprowadzeniu dynamicznego kursu walutowego;
- modele równowagi ogólnej z aplikacją algorytmów iteracyjnych. Są to modele współczesne, gdzie ustala się pewien układ odniesienia, jako zespół wartości zmiennych równoważących gospodarkę (tj. na co składają się równowagi cząstkowe rynków, dóbr, pieniężnego, walutowego, pracy). Następnie włączany jest do systemu czynnik egzogenicznego szoku, między innymi; zmiana w polityce fiskalnej (ekspansja fiskalna, wzrost podatku docho-

dowego, opodatkowanie produkcji danej gałęzi, subsydiowanie itp.), pieniężnej (stopy procentowe), zmiana popytu zagranicznego – i bada się jego skutki w kontekście zachowania równowagi pierwotnej.

Modele równowagi gospodarczej można sprowadzić do analizy modelu wartości rynkowej i tworzenia wartości dodanej w kategorii struktury kapitału.

Spółeczeństwo wykorzystuje pieniądź, aby oszczędzić czas i wysiłek przeznaczony na zawieranie transakcji. Wysoka nominalna stopa procentowa skłania ludzi do zmniejszenia realnych zasobów pieniężnych. Spółeczeństwo, które zużywa więcej zasobów, zawierając transakcje, mniejszą ich ilość może przeznaczyć na produkcję oraz konsumpcję dóbr i usług [Begg i in., 2007a, s. 233]. Przechodząc do struktury czasowej i jej wartości przyrostowej widoczna staje się intensyfikacja wpływu akceleratorów wzrostu jako narzędzia kształtującego per capita od okresu uprzemysłowienia. Za zasadnicze można uznać wzrost parytetów nabywczych napędzających koniunkturę, wzrost nasycenia skupień – liczebność populacji i opcji rozwojowych [Kowalska-Napora, Piastowski, 2017a, s. 12–16, 2017b, s. 10–14, 2017c, s. 58–60, 2017d, s. 42–46]. Czy zatem istnieje jedna teoria ekonomiczna pozwalająca na definicyjne określenie wzrostu gospodarczego, czy można sprecyzować możliwe zmiany w oparciu o klasyczne teorie ekonomii i krytyczne czynniki wzrostu na poziomie tak operacyjnym, jak globalnym?

IDENTYFIKACJA MODELOWA BIZNESU

Politykę można scharakteryzować poprzez [Zalewski, 2013, s. 47]:

- działalność instytucji państwowych (orientacja formalno-prawna);
- władzę, wpływ i konflikty (ujęcie behawioralne);
- środki rozwiązywania problemów wynikające z deficytu dóbr (stanowisko postbehawioralne);

- funkcję systemu społecznego, od której zależy jego rozwój przez rozwiązywanie konfliktów, podejmowanie decyzji regulujących rozdział dóbr, artykulację interesów i ich selekcję, socjalizację i komunikację polityczną (orientacja funkcjonalna);
- podejmowanie decyzji w procesie sprawowania władzy i gry o władzę (podejście racjonalne).

W obecnym czasie zglobalizowanej gospodarki o przewadze konkurencyjnej w układach relacyjnych decyduje umiejętne zarządzanie zasobami, ochrona wytworzonej wartości i umiejętne jej przechwytywanie od innych uczestników gry. Realizacja powyższego staje się możliwa poprzez tworzenie unikatowości specyfik aktywów i ich różności, tworzenie alternatyw manewru, elastyczność na zmianę, przejmowanie i penetracja rynków zbytu dla wytworzonych produktów. Przyspieszony transfer informacji i wiedzy wymusza szybką reakcję na zmianę, co równocześnie tworzy nowe strategie biznesu oparte na wypychaniu (push), dematerializacji produktu na rzecz cash-flow.

W układach modelowych gospodarek światowych można mówić o rynkach konsumpcyjno-nasyconych o wysokiej nadprodukcji własnej (Europa Zachodnia), konsumpcyjno-nasyconych o niskiej produktywności (Stany Zjednoczone), konsumpcyjno-nienasyconych o niskiej produktywności (kraje trzeciego świata), ale z dużym potencjałem zasobowym (Rynki Wschodnie – Rosja), konsumpcyjno-nienasyconych o wysokiej produktywności (Chiny, Indie).

Warto przy tym mieć na względzie, iż ludzie z określonej partii, choćby mieli najczystsze intencje, wzdragają się na myśl o ograniczeniu władzy politycznej. Widzą w sobie ich naturalnych spadkobierców, więc dbają o swoją przyszłą własność, nawet gdy jest ona w rękach wrogów [Balcerowicz, 20012, s. 297]. Różnicę liczbową wywołuje różnorodność przypadłości, albowiem troje ludzi nie różni się ani rodzajem, ani gatunkiem, ale swoimi przypadłościami. Gdyż jeśliśmy myślowo oddzielili od nich wszystkie przypadłości, to przecież każdy z nich zajmuje różne

miejsca, których w żaden sposób nie możemy sprowadzić do jednego, bo dwa ciała nie zajmą jednego miejsca, a miejsce jest przypadłością [Boecjusz, 2006, s. 54–55, Kijewska, 2011, s. 113]. Najlichniesze związki zachodzą między prawem i moralnością, które są podstawowymi systemami w strukturze etosu społecznego. Powyższe znaczy, że w obszarze norm regulujących postępowanie ludzi i ich procesy decyzyjne nie mogą uzyskać podziałów logicznych, odpowiadających wymogom rozłączności i adekwatności. Można natomiast wyróżnić ich zasadnicze typy [Supernat, 2003, s. 76–77].

Tworzenie wartości jest jednym elementem równania przewagi konkurencyjnej; drugim jest umiejętność zatrzymania materialnych i niematerialnych korzyści z tego tytułu. To, że model biznesu danej firmy tworzy wartość, nie oznacza bowiem, że firma otrzyma z tego tytułu ekwiwalentne wypłaty. Rynek nie jest ani sprawiedliwy, ani uczciwy – rynek jest tylko indyferentny. I dlatego wartość na rynku zawłaszczają częściej silniejsi niż ci, którzy ją naprawdę wypracowali [Obłój, 2002, s. 79]. Mamy zatem dylemat jak rozważyć budowanie modelu biznesu w oparciu o zmienne, których zaistnienie nie do końca można przewidzieć, dwa jak je ocenić- w jakiej skali poznania- ekonomicznej wartości, społecznej, politycznej, może technologicznej innowacji, czy poprzez układ i jego koherencję, czynnościowo, czy strukturalnie? A o ile nawet uda się w jakimś zarysie dać odpowiedź na powyższe pytania, to czy realne staje się zawężenie obserwacji do przedziału czasu i obszaru, jako domeny działalności.

W ujęciu makroekonomicznym ekonomia podaży bazuje na kosztach pracy i zyskach fiskalno-popytowych postaci [Kowalska-Napora, 2015, s. 51–62] (2):

$$EP = \exp [-S \text{frac} L] \quad (2)$$

gdzie:

EP – ekonomia podaży

L – obszar dystrybucji

S – agregacja zasobów

Powyższe można tłumaczyć: ekonomia podaży jest odwrotnością obszaru eksponencjalnego dystrybucji L w odniesieniu do stałej kosztów pracy i agregacji zasobów S . Innymi słowy ekonomia podaży uzależniona jest od relacji koniecznych inwestycji w czynniki produkcji do szacowanego rynku zbytu. I jak wspomniano na początku zależność ta jest niezmienna bez względu na wybraną strategię dystrybucji kształtującą przewagi konkurencyjne. Rozbieżności w budowie modeli egzogenicznego wzrostu mogą być precyzowane relacyjnie.

Zgodnie z modelem Harroda-Domara, tempo wzrostu gospodarczego jest wprost proporcjonalne do stopy inwestycji (równej stopie oszczędności) i odwrotnie zależne od krańcowej kapitałochłonności produkcji [Domar, 1946, s. 137–147], (3):

$$g_y = \frac{s}{k} \quad (3)$$

gdzie: g_y – tempo wzrostu realnego PKB,

s – stopa inwestycji (stopa oszczędności),

k – współczynnik kapitałochłonności produkcji (nakład inwestycji na jednostkę przyrostu dochodu narodowego).

W modelu Solowa kryteriami szacowania tempa wzrostu jest funkcja produkcji oznaczona symbolem F . Czynniki produkcji są: kapitał fizyczny $K(t)$ oraz efektywny zasób pracy $A(t)L(t)$, będący iloczynem techniki (poziomu wiedzy) $A(t)$ i liczby ludności (siły roboczej) $L(t)$ [Solow, 1956, s. 65–94], (4):

$$F(K(t), A(t)L(t)) \quad (4)$$

Funkcja produkcji wykazuje stałe przychody względem obydwu czynników produkcji (kapitału i efektywnego zasobu pracy) oraz malejącą krańcową produktywność kapitału. [Balcerowicz- Szkutnik i in. 2010]. Pozwala to odnieść się do modelu endogenicznego, gdzie podstawą nowej teorii wzrostu jest wprowadzenie w struktury modelu Solowa funkcji produkcji o postaci [Próchniak, 2018, s. 23]: $Y(t) = AK(t)$,

charakteryzującej się stałymi przychodami względem kapitału, jedyne-
go odtwarzalnego czynnika produkcji.

Wykorzystując tożsamość dochodu $Y = C + I = C + dK/dt$ oraz
równość inwestycji i oszczędności $I = sY$ (gdzie s jest egzogeniczną stopą
oszczędności), tempo wzrostu gospodarczego w tak opisanym modelu
jest równe [Tokarski 2005, s. 49], (5):

$$Y/Y = sA \quad (5)$$

Powyższe równanie pokazuje, iż endogeniczny wzrost gospodar-
czy jest możliwy bez wprowadzania do modelu egzogenicznego postę-
pu technicznego [Tokarski, 2005, s. 50] mierzonego poziomem wiedzy
know how. Zmianom niewątpliwie podlegają w tym zakresie czynniki
produkcji- ich charakterystyka, technologiczność realizowanych proce-
sów, wydolność.

INŻYNIERIA KOSZTÓW W UKŁADACH BINARNYCH

W dobie zglobalizowanej gospodarki istotą przewag konkurencyj-
nych staje się zatem elastyczność działań i szybkość reakcji na zmianę
[Wach-Kłoskowska, Adamowicz, 2013, s. 55–67].

Przyczyny zmian sprzedaży i polityki finansowej mogą być zarów-
no makroekonomiczne (koniunktura gospodarcza, stopy procentowe),
mikroekonomiczne, niezależne od decyzji kadry zarządczej (np. cykl
życia organizacji, cykl życia produktów, wielkość organizacji), jak i za-
leżne od tych decyzji (np. polityka kredytu kupieckiego, warunki dostaw
surowców i poziom zapasów, poziom zadłużenia organizacji) [Sierpiń-
ska i in., 2019, s. 120].

Identyfikacja powyższego zdiagnozowana zostanie inżynierią kosz-
tów w pejzażu układów binarnych, gdzie projektowanie hub-and-spoke
oparte zostało na projekcji sieci tychże układów binarnych.

Przestrzeń metryczna to para (X, d) złożona ze zbioru X i odwzorowania $d : X \times X \rightarrow \mathbb{R}$, zwanego metryką, które spełnia następujące warunki (6–8) [Kołodziej, 2009, s. 31]:

$$d(x, y) = 0 \Leftrightarrow x = y \text{ (niezwyczajność)} \quad (6)$$

$$\forall x, y, z \in X : d(x, y) = d(y, x) \text{ (symetria)} \quad (7)$$

$$\forall x, y, z \in X : d(x, y) \leq d(x, z) + d(z, y) \text{ (nierówność trójkąta)} \quad (8)$$

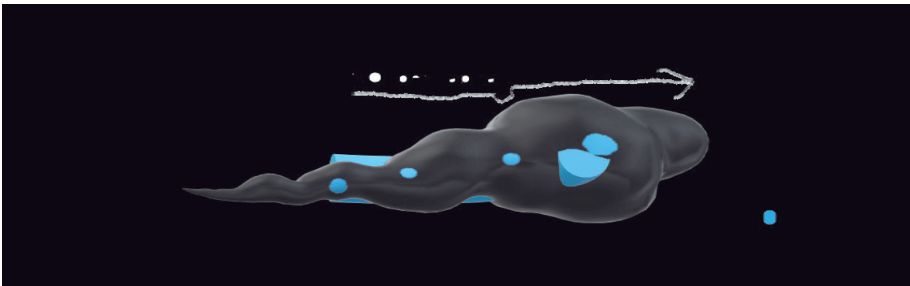
Niechaj (X, d) będzie przestrzenią metryczną, $Y \subset X$ zaś – dowolnym jej podzbiorem. Parę $(Y, d|_{Y \times Y})$ nazywamy wówczas podprzestrzenią przestrzeni metrycznej (X, d) .

Niechaj (X, d) będzie przestrzenią metryczną. Zbiór $O \subset X$ nazywamy otwartym, gdy wraz z dowolnym swoim elementem $x \in O$ zawiera także pewną kulę otwartą o środku w tym punkcie (4):) [Kołodziej, 2009, s. 31], (9):

$$\forall x \in O : \exists r \in \mathbb{R} > 0 : K(x; r) \subset O \quad (9)$$

Rodzinę wszystkich zbiorów otwartych X określamy mianem topologii (metrycznej) (X, d) i oznaczamy $T(X, d)$, (rys. 2).

Rys. 2. Biometryka w konstrukcji NOI per capita, źródło: opracowanie własne



Najprostszym układem pozycyjnym szacowania jest system binarny. Elementami zbioru znaków systemu binarnego jest para cyfr: 0 i 1. Znak dwójkowy (0 lub 1) nazywany jest bitem, który jest równocze-

śnie odniesieniem tautologicznym. Przestrzeń decyzji poprzez układ binarny, dający odpowiedź tautologiczną dotyczy: tak/nie. W obszarze analizy decyzyjnej stosujemy reguły logiki formalnej, w przypadkach szczególnych: logiki nieformalnej. Mamy zatem rachunki zdań, które mają w rezultacie dać odpowiedź tautologiczną, bez opcji odpowiedzi: „możliwe że”.

PODSUMOWANIE I WNIOSKI KOŃCOWE

Teraźniejszość jest determinowana w znacznym stopniu nie tylko przez przeszłość, ale także przez wizje i programy przyszłościowe. Wskazuje to zarazem na znaczenie refleksji ukierunkowanej na racjonalne kształtowanie przyszłości i długookresowe scenariusze strategiczne [Mączyńska, 2015, s. 46]. W tym rozumieniu możemy mówić o opcjach realnych kreowania wyniku [Michalski i in., 2015, s. 45–47]:

- opcje opóźnienia (*option to delay*) wykonania decyzji. Jeżeli działalność może się okazać nadzwyczaj atrakcyjna ekonomicznie w wypadku korzystnych okoliczności rynkowych, lub też może być nieopłacalna w niekorzystnym scenariuszu rynkowym, wówczas możliwość opóźnienia pozwoli uniknąć błędnej alokacji zasobów,
- opcje wzrostu (*growth option*) – dotyczy decyzji, których koszty realizacji są znaczące, a krótkookresowe prognozy dotyczące korzyści obarczone są dużą niepewnością, która może wynikać z charakterystyki produktu, czy rynku. Pomimo to decyzje te mogą być realizowane, gdyż w długim okresie, w miarę wzrostu zainteresowania produktem lub poznania rynku, mogą przynieść korzyści,
- opcja rezygnacji (*option to abandon*) z dalszej realizacji decyzji. Wprowadzenie w życie niektórych decyzji o niepewnej przyszłości jest możliwe tylko wówczas, gdy decydent będzie miał

możliwość wycofania się przed zakończeniem przewidywanego wdrożenia, sprzedając ich wynik, np. inwestycję w całości lub elementach. Warunkiem koniecznym istnienia takich opcji jest istnienie rynku wtórnego,

- opcja przyłączenia (*option to switch*) jest opcją swobodnej zmiany wykorzystania surowców lub wytwarzanych wyrobów, wynika to z faktu, że w niektórych przypadkach istnieje możliwość stosowania takich rozwiązań technicznych, które pozwalają dostosować produkcję do zmieniającej się sytuacji rynkowej,
- opcja zmiany działalności operacyjnej (*operations to alter operating scale*) to opcja umożliwiająca zmianę działalności operacyjnej firmy. W niektórych wypadkach istnieje możliwość dostosowania skali działalności operacyjnej (zmniejszenie lub zwiększenie produkcji, zatrzymanie i ponowne wznowienie produkcji, przeniesienie z jednej lokalizacji do drugiej) do aktualnych warunków rynkowych,
- opcje przedsiębiorcze (*scouting options*) to niewielkie inwestycje, których celem jest wykorzystanie kompetencji organizacji oraz rekonesans rynku lub jego kreacja. Ich celem nie jest zysk, ale odkrycie nowych szans, zebranie informacji o obszarach, w których firma może wykorzystać swój potencjał majątkowy i organizacyjny,
- opcje złożone (*compound options*) to opcje opisania dla innych, dowolnego rodzaju opcjach, połączenie opcji realnych dających z jednej strony możliwości rozwojowe, ale i zabezpieczających przed niekorzystnym rozwojem sytuacji.

Ekonomia to narzędzie mądrości i mądrość czucia, ale nim nie będzie, gdy będzie traktowana jako narzędzie walki.

BIBLIOGRAFIA

- Arabas, J., (2001), *Wykłady z algorytmów ewolucyjnych*, Warszawa: WNT.
- Arnoldi, J., (2011), *Ryzyko*, Warszawa: Key Con Cepts.
- Balcerowicz, L., (2012), *Odkrywając wolność. Przeciw zniewoleniu umysłów*, Poznań: FOR. Zysk i S-ka.
- Balcerowicz, L., Rzońca, A., (2010), *Zagadki wzrostu gospodarczego. Siły napędowe i kryzysy – analiza porównawcza*, Warszawa: CH Beck.
- Balcerowicz-Szkutnik, M. i in., (2010), *Wybrane modele i analizy rynku pracy: uwarunkowania rynku pracy i wzrostu gospodarczego*, Katowice: Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach.
- Begg D., i in., (2007a), *Makroekonomia*, Warszawa: PWE.
- Begg D., i in., (2007b), *Mikroekonomia*, Warszawa: PWE.
- Boecjusz, (2006), *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Bożyk, P., (1983), *Marzenia i rzeczywistość czyli anatomia polskiego kryzysu*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Chmielecki, M., Sułkowski, Ł., (2017), *Metody zarządzania międzykulturowego*, [w:] Ignatowski G., Sułkowski Ł. (red.), *Komunikacja i zarządzanie międzykulturowe. Współczesne wyzwania prawno- organizacyjne*, Warszawa: Difin, s. 37–53.
- Deschamps, D., (1867), *Prawdziwy system*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Domańska, A., (2013), *Nowoczesne modele analizy gospodarki światowej a ewaluacja badań nad międzynarodowymi oddziaływaniami krajowej polityki makroekonomicznej*, „*Ekonomia*” nr 3 (24), s. 29–35.
- Domar, E., (1946), *Capital Expansion, Rate of Growth, and Employment*, „*Econometrica*”, vol. 14, pp. 137–147. <https://doi.org/10.2307/1905364>
- Dunning, J., Narula, R., (2002), *The Investment Development Path Revisited*, [in:] Dunning, J. (ed.), *Theories and Paradigms of International Business*

- Activiti. The Selected Essays of John H. Dunning*, Cheltenham–Northampton: Edward Elgar, pp. 138–172.
- Dunning, J., (2008), *Seasons of a Scholar: Some Personal Reflections of an International Business Economist*, Cheltenham, UK and Northampton: Edward Elgar.
- Garaudy, R., (1968), *Perspektywy człowieka*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kant, I., (1986), *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa: PWN.
- Kijewska, A., (2011), *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza– jej źródła i recepcja*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Klimek, A., (2014), *Korporacje transnarodowe z krajów wschodzących w gospodarce światowej*, Wrocław: Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu.
- Kołodko, G., (2013), *Dokąd zmierza świat: ekonomia polityczna przyszłości*, Warszawa: Prószyński Media.
- Kołodko, G., (2014), *Droga do teraz*, Warszawa: Prószyński Media.
- Kołodko G., Koźmiński A. (2017), *Nowy pragmatyzm kontra nowy nacjonalizm*, Warszawa: Prószyński Media.
- Kołodziej, W., (2009), *Analiza matematyczna*, Warszawa: PWN.
- Kowalska-Napora, E., Chajęcki J. (2019), *Kultura organizacyjna- zarządzanie, reperkusje*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kowalska-Napora, E., (2015), *Ekonomia podaży – lokalizacja*, [w:] Miłaszewicz, B., (red.), *Kształtowanie i doskonalenie procesów logistycznych – zagadnienia wybrane*, Opole: Politechnika Opolska, s. 51–62.
- Kowalska-Napora, E., Piastowski K., (2017a), *Determinizm finansowy w efektywnej logistyce – projekt inwestycyjny*, „Logistyka” nr 4, s. 12–16,
- Kowalska-Napora, E., Piastowski K., (2017b), *Filozofia controllingu operatywnego w logistyce*, „Logistyka” nr 4, s. 10–14,
- Kowalska-Napora, E., Piastowski K., (2017c), *Koszty alternatywne w szacowaniu wartości decyzji – demagogia sieci*, „Logistyka” nr 4, s. 58–60,

- Kowalska-Napora, E., Piastowski K., (2017d), *Zarządzanie kosztami działań w teorii ograniczeń. Efektywna logistyka*, „Logistyka” nr 5, s. 42–46.
- Manstead, A. i in., (1996), *Psychologia społeczna*, Encyklopedia Blackwella, Warszawa: Jacek Santorski & Co.
- Mączyńska, E., (2015), *Bankructwa, upadłości i procesy naprawcze przedsiębiorstw: wybrane aspekty regulacyjne*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza SGH.
- Michalski, D. i in., (2015), *Wykorzystanie opcji realnej w analizie wartości przedsiębiorstwa*, Bielsko-Biała: ATH.
- Midgley, M., (1998), *Pochodzenie etyki*, [w:] Singer, P. (red.), *Przewodnik po etyce*, Warszawa: Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 29–40.
- Miller, J. i in., (2000), *Zarządzanie kosztami działań*, Warszawa: WIG-Press.
- Murphy, P., Wood D., (2011), *Nowoczesna logistyka*, Gliwice: Helion.
- Nowak, M., (2015), *Controlling personalny w przedsiębiorstwie*, Warszawa: Oficyna a Wolters Kluwer business.
- Nyszk, W., Kurowski J., (2016), *Logistyka a bezpieczeństwo. Procesy logistyczne zorientowane na jakość*, Warszawa, Akademia Obrony Narodowej.
- Obłój, K., (2002), *Tworzywo skutecznych strategii*, Warszawa: PWE.
- Perelman, G., (1994), *Proof of the soul conjecture of Cheeger and Gromoll*, „Journal Differential Geometry” 40 (1), pp. 209–212. <https://doi.org/10.4310/jdg/1214455292>
- Próchniak, M., (2019), *Modele wzrostu gospodarczego*, Warszawa: SGH, Warszawa [pdf] scholar.google.pl.
- Przytycki, J., (2010), *Grigorij Perelman, hipoteza Poincarègo i odrzucony medal Fieldsa*, „Wiadomości Matematyczne” vol. 46 (1), pp. 37–61. <https://doi.org/10.14708/wm.v46i1.139>
- Reber, A., Reber E., (2008), *Słownik psychologii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Salamaga, Ma., (2014), *Wykorzystanie mechanizmu działania oscylatora harmonicznego do weryfikacji teorii rozwoju gospodarczego J. H. Dunninga na przykładzie wybranych krajów Europy Środkowo-Wschodniej*, [w:]

- Pawełek, B. (red.), *Modelowanie i prognozowanie zjawisk społeczno-gospodarczych*, Kraków: Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, s. 16–30.
- Sierpińska, M. i in., (2019), *Controlling finansowy w przedsiębiorstwie*, Warszawa: PWN.
- Solow, R., (1956), *A Contribution to the Theory of Economic Growth*, „Quarterly Journal of Economics” vol 70, pp. 65–94. <https://doi.org/10.2307/1884513>
- Stawicka, M., (2008), *Rola bezpośrednich inwestycji zagranicznych w zmniejszeniu dysproporcji rozwojowych nowych krajów członkowskich Unii Europejskiej*, [w:] Woźniak, M., Gabriel (red.), *Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy w kontekście spójności społeczno-ekonomicznych*, z. 13, Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski, s. 295–306.
- Supernat, J., (2003), *Techniki decyzyjne i organizatorskie*, Wrocław: Kolonia Limited.
- Tokarski, T., (2005), *Wybrane modele podażowych czynników wzrostu gospodarczego*, Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Wach-Kłoskowska, M., Adamowicz E., (2013), *Poprawa dostępności transportowej województwa pomorskiego jako warunek zwiększenia efektywności obsługi logistycznej w regionie*, Gdańsk: Prace Naukowe Wyższej Szkoły Bankowej w Gdańsku, tom 28, s. 55–67.
- Williams, P., (2012), *Studia bezpieczeństwa*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zalewski, S., (2013), *Polityka a strategia bezpieczeństwa*, [w:] Gryz, J. (red.), *Strategia bezpieczeństwa narodowego Polski*, Warszawa: PWN, s. 44–61.