

Spółeczeństwo

STUDIA • PRACE BADAWCZE • DOKUMENTY

Z ZAKRESU NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

91

**ROK XIX (XV)
2009 nr 3**

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI

371 **Zbigniew Borowik**
Praca – rozwój – przedsiębiorczość

373 **Claudio Gentili**
Społeczna ekologia pracy

PRACE BADAWCZE

379 **Ks. Angelo Casile**
Ku odnowie pracy

395 **Oreste Bazzichi**
Odbudować rynek pracy

STUDIA

407 **Vittorio Possenti**
Wiara i społeczeństwo postsekularne

417 **Sebastiano Viotti**
Oblicza dobra wspólnego

FORUM

433 **Savino Pezzotta**
Praca i kwestia antropologiczna

445 **Luisa Santolini**
Między rodziną a pracą

457 **Carlo Vivaldi-Forti**
Odwrócić upadek Zachodu

467 **Fabrizio Casazza**
Amartya Sen i refleksja moralna

485 **Paweł Borkowski**
Wokół definicji dobra wspólnego

495 **Aleksander Karkowski**
Wspomnienie o Profesorze Czesławie Strzeszewskim w 10. rocznicę śmierci

KSIAŻKI

503 **Edward Balawajder**
Rec.: R. Gajewski, *Karol Popiel 1887-1977*, Suwałki 2008

505 **Nicola Noccelli**
Rec.: G. Goisis – G. Maglio – O. Marson, *Laicità possibili: fondamenti e prospettive*, Portogruaro 2007

509 **Fabrizio Casazza**
Rec.: R. Fisichella, *Identità dissolta. Il cristianesimo, lingua madre dell'Europa*, Milano 2009

510 **Fabrizio Casazza**
Rec.: L. Gabbi, *Confessioni di un ex manager. Quale etica d'impresa?*, Bologna 2008

MATERIAŁY DO FORMACJI KATOLICKOSPOŁECZNEJ

511 **Oreste Bazzichi**
Wierni świeccy w służbie kultury

SUMMARIES

No. 3 (90), May-June 2009 (19)

Ks. A. Casile,
ss. 379-394

Ku odnowie pracy

W obliczu apokaliptycznych wydarzeń jedynie Bóg może nas zachęcać do tego, żebyśmy zachowali ufność i pogodę ducha. W obecnej sytuacji kryzysu pierwszym zadaniem naszego Kościoła i każdego chrześcijanina jest przywrócić nadzieję w sercach i odnowić życie w ufności Bogu.

Renewing Work

When apocalyptic events are coming, it is only God that can inspire us with courage and confidence. During the present crisis the most important thing for the Church and every Christian is to restore hope in hearts and renew life with firm reliance on God.

O. Bazzichi,
ss. 395-406

Odbudować rynek pracy

Światowy kryzys pokazuje, że rynek bez reguł i kontroli wcześniej czy później musi upaść. Ma on głębokie przyczyny, które naruszają fundamentalne wartości gospodarki rynkowej. Nie chodzi jednak o to, czy wyższe jest państwo, czy rynek. Niezbędne jest jedno i drugie, także dlatego, że oba ostatnio zawiodły.

Rebuilding the Labour Market

The world crisis demonstrates that a market without any rules or control must fail sooner or later. That crisis has deep roots, ones which collide with the most fundamental principles of market economy. However, we need not consider which of the two – State or market – is more important. Both are necessary, also because both have recently failed.

V. Possenti,
ss. 407-416

Wiara i społeczeństwo postsekularne

Kultura i uniwersytet przeżywają „kryzys nowożytności” i odpowiedniego paradygmatu politycznego. Najszym zadaniem jest badanie tego kryzysu i prze-

zwycięzenie go przez szukanie nowego humanizmu, już nie antropocentrycznego i nie poświęconego samemu *regnum hominis*.

Faith and Postsecular Society

Both culture and university are experiencing a „crisis of modernity” and of the respective political paradigm. Our goal is to examine that crisis and overcome it by reaching a new humanism, one that be no longer anthropocentric and only dedicated to regnum hominis.

S. Viotti,
ss. 417-432

Oblicza dobra wspólnego

Subiektywizm i indywidualizm stał się w nowoczesności kluczem antropologicznym oraz sposobem myślenia i życia, a w liberalizmie politycznym został przyjęty jako główny dogmat działalności politycznej. Tymczasem tradycja katolicka i NSK nieustannie wskazują na potrzebę odzyskania pojęcia dobra wspólnego jako celu życia społecznego

Some Aspects of Common Good

Subiectivism and individualism have in modernity become an anthropological paradigm and main way of life and thinking. In political liberalism, moreover, they have been accepted as the most important style of political action. But Catholic tradition and the social doctrine of the Church constantly show that the notion of common good as the scope of social life ought to be restored.

Praca – rozwój – przedsiębiorczość

Zbigniew Borowik

Redaktor naczelny „Społeczeństwa”

Ten numer naszego dwumiesięcznika był przygotowany jeszcze przed opublikowaniem encykliki papieża Benedykta XVI *Caritas in veritate*. Wiele jednak tematów podejmowanych przez naszych autorów znajduje swoje odzwierciedlenie w najnowszej encyklice społecznej. Jest to z całą pewnością konsekwencją wspólnego kontekstu, w jakim dokonuje się dziś refleksja katolickospołeczna na różnych poziomach eklezjalnej wspólnoty. Ten wspólny kontekst to przede wszystkim światowy kryzys ekonomiczny i poszukiwanie nowego modelu rozwoju, który wyrastałby ze zdrowej antropologii i był bardziej odporny na zawirowania we współczesnej, zglobalizowanej gospodarce.

Niepodobna myśleć o nowym modelu rozwoju, nie poddając gruntownej refleksji samej pracy, której rzeczywistość w ostatnich dwu dekadach bardzo się zmieniła. Zmalała rola pracy zależnej, wykonywanej w jednym miejscu przez całe życie, wzrasta zaś znaczenie

pracy kreatywnej, zindywidualizowanej, mobilnej. Zmienia się relacja między pracą a kapitałem i rozszerza się samo pojęcie pracy. W czasach kryzysu znaczenie pracy odsłania nam się często poprzez jej brak. Bezrobocie jest zawsze wielkim wyzwaniem dla chrześcijan. Tymczasem bez rozwoju i ducha przedsiębiorczości, która ma głębokie zakorzenienie etyczne, nie ma nowych miejsc pracy. Dlatego dziś ważne jest położenie akcentu na ludzką ekologię pracy, jak mówił Jan Paweł II. Ważne jest budowanie kultury pracy, która integruje w sobie różne jej wymiary: osobowy, ekonomiczny, społeczny i duchowy. Pisz na ten temat w swym artykule dyrektor naszego czasopisma, Claudio Gentili.

Z kolei ks. Angelo Casile, dyrektor Krajowego Biura ds. Problemów Społecznych i Pracy Konferencji Episkopatu Włoch, dzieli się z czytelnikami refleksją nad chrześcijańskim sposobem przeżywania obecnej sytuacji kryzysowej na świecie. Dzięki istnieniu niezawod-

nych przewodników – samego Jezusa Chrystusa, słowa Bożego, nauczania Kościoła w kwestiach społecznych – chrześcijanie mogą dostrzegać w pracy błogosławieństwo Boże, a w świecie stworzonym dar, którego trzeba strzec, budując pokój i sprawiedliwość w łączności z Bogiem i braćmi.

Natomiast Oreste Bazzichi z redakcji „La Società” przywołuje zapomniane już nieco pojęcie społecznej gospodarki rynkowej, która w obliczu kryzysu neoliberalnego paradygmatu rozwoju wydaje się szansą na uniknięcie wychylenia społecznego wahadła w stronę etatyzmu, a nawet socjalizmu. Interesujące jest w tym artykule przypomnienie późnośredniowiecznej szkoły franciszkańskiej, która zajmowała się teorią rynku i pieniądza, a zasłynęła etycznym usprawiedliwieniem – wbrew nauce Kościoła – praktyki pożyczania pieniędzy na procent, tworząc w ten sposób teoretyczne podstawy dla rozwijającego się kapitalizmu.

Warto też zwrócić uwagę na artykuł prof. Vittorio Possentiego, który pisze o postsekularnym społeczeństwie i postliberalnym ujmowaniu stosunku między religią i polityką. Filozof ten od dłuższego

czasu głosi tezę, że skończyła się epoka, w której religia była zepchnięta do sfery prywatnej. Właściwie tylko Europa jest dziś terenem, na którym nie dopuszcza się religii do udziału w życiu publicznym. Na świecie można mówić raczej o zbliżającej się „rewolucji religijnej”. Chodzi przede wszystkim o wypracowanie modelu „świeckości pozytywnej”, która będzie się sprzeciwiała zarówno redukowaniu religii do roli spoiwa obywatelskiego (religia cywilna), jak i sprowadzaniu wiary do kościelnego świadectwa nastawionego na głoszenie słowa Bożego bez woli oddziaływania na kulturę i życie społeczne.

Niniejszy numer naszego czasopisma kontynuuje, od dłuższego czasu obecny na naszych łamach, wątek refleksji nad dobrem wspólnym jako celem wspólnoty politycznej. Profesor Sebastiano Viotti pokazuje, w jaki sposób klasyczne rozumienie dobra wspólnego uległo degradacji we współczesnej myśli społecznej, a Paweł Borkowski wskazuje na pewne trudności, które może dziś budzić samo rozumienie dobra wspólnego jako zespołu warunków umożliwiających jednostkom pełny rozwój osobowy.

Spółeczna ekologia pracy

Claudio Gentili

Dyrektor „La Società”

Jeśli chodzi o temat pracy albo kwestię człowieka pracującego, to my, wspólnota chrześcijańska, jesteśmy często w takim położeniu, że nie potrafimy pomyśleć ani powiedzieć niczego znaczącego, co wykraczałoby poza ogólnikowe stwierdzenia i oklepane frazesy.

Istnieje pewien ciąg myślowy, który niezależnie od występujących w nim różnic idzie od Locke'a, jednego z ojców kultury liberalnej, aż do Marksa, jej najbardziej radykalnego krytyka, przechodząc po drodze przez ważne analizy Hegla. Ci autorzy położyli kamienie milowe ery intronizacji pracy, która awansowała do roli wyznacznika człowieczeństwa i jego historycznego przeznaczenia. Tak oto prometejska absolutyzacja pracy uśmierciła podmiotowy profil człowieka pracującego. Stąd temat prymatu człowieka nad pracą wymaga adekwatnego zgłębienia, gruntownego zbadania, zrozumienia.

Ostatni tydzień społeczny poświęcony pracy w sposób szczególny, a nie ogólny, datuje się na

1970 r. Ostatnia encyklika społeczna na ten temat, *Laborem exercens*, pochodzi z 1981 r. Dokument Konferencji Episkopatu Włoch (CEI) pt. *Ewangelizacja sfery społecznej* z 1992 r. przyniósł duszpasterstwu pracy wskazania i dyrektywy dotyczące zagadnień z dziedziny społecznej i polityki, a w 2000 r. nastąpiło dalsze poszerzenie perspektywy o kwestie sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia (te ważne sprawy wiążą się ściśle z odnowioną refleksją nad specyficznym zagadnieniem pracy). W dziedzinie pracy bowiem zbiegają się trzy decydujące kwestie naszego czasu: społeczna, ekologiczna i antropologiczna. A jednak dostrzega się pewien deficyt teologicznej i antropologicznej refleksji nad pracą. W konkretnej praktyce chrześcijan, którzy poświęcają uwagę tej problematyce, wydają się przeważać żądania opiekuńczości albo rewindykacja, a brakuje społecznego rozeznania „rzeczy nowych” dotyczących pracy w ogóle i różnych jej rodzajów.

W obecnym społeczeństwie istnieje tendencja do przechodzenia od etyki pracy (i od studium nad pracą) do estetyki konsumpcji. Osoba nie jest określana przez czynny wkład do dobra wspólnego, ale przez udział w grze pozorów. Niesie to poważne konsekwencje dla wychowania młodzieży: rodzina permissywna i szeroki dostęp do świata konsumpcji to przyczyna tego, że młodzież „dniczeje”, skupia się na własnych potrzebach albo kapryсах, nie zna prawdziwej rzeczywistości, nie potrafi docenić własnych talentów i uruchomić ich dla pozytywnych celów. Praca – tak jak dzisiaj się ona przedstawia (spersonalizowana, poznawcza, relacyjna, artystyczna, płynna, refleksyjna) w ramach organizacji (przedsiębiorstw) już nie oddzielonych od społeczeństwa, ale będących jego częścią – ma walor etyczny, dzięki któremu można nadać sens tożsamości osobowej, odkryć talenty i zdolności, wyrabiać kompetencje, przyczyniać się do dobra wspólnego w perspektywie służby.

Dziewiętnastowieczny scenariusz konfliktu między kapitałem a pracą został w znacznym zakresie zastąpiony przez nowe konflikty między przepływami ludzi a terytorium. Jak przypomniano na zjeździe kościelnym w Weronie, chrześcijanie mają coś do powiedzenia w kwestii pracy i świętowania, godności pracy i sensu odpoczynku –

coś własnego, specyficznego, co nie pokrywa się z typową dla marksizmu prometejską wizją pracy ani z ekonomicystyczną redukcją pracy do towaru. Wszyscy pamiętamy książkę o. Chenu *O teologię pracy*. Jest pożądane, żeby teologia znowu stawiała sobie pytania dotyczące pracy, ale w scenariuszu całkiem odmiennym od tego, który miał przed sobą słynny dominikanin.

W dobie kryzysu ideologii, która wytwarzała mocną wizję pracy, znaczenia nabrała kwestia ekologiczna w dwóch aspektach: ograniczenia zasobów i postępujących zanieczyszczeń. Ale nie została jeszcze należycie wyartykułowana kwestia społecznej ekologii pracy. Kryzys pojęcia *homo faber* usunął ideę pracy totalizującej i wyłącznej i uczynił miejsce dla idei pracy, której nieobce jest świętowanie i która łączy się z innymi wymiarami życia (dbanie o siebie, rozwój kulturalny, relacje z drugimi, rodzicielstwo).

Gdy mowa o pracy, wchodzi w grę cały szereg kwestii: podmiotowy i przedmiotowy charakter pracy, bezrobocie, zerwanie związku między wykształceniem a pracą, rynek, *non profit*, kooperacja, sprawiedliwy podział dóbr, imigracja, praca kobiet i młodzieży. Praca w Biblii jest trudem, ale najpierw jest współpracą ze stwórczym planem Boga. Jak trafnie to ujęła Hannah Arendt, praca jest zarówno *job*, jak i *work* – powtarzającym się tru-

dem, ale też inteligentnym tworzeniem.

Przez trud pracy miłuje się życie. Pot czoła nie wyczerpuje sensu pracy, która ma swoją najwyższą inspirację w panowaniu nad ziemią z miłością i dla ochrony stworzenia. Są w Księdze Rodzaju cztery słowa odnoszące się szczególnie do pracy: „panować” i „czynić poddanym” (Rdz 1, 26-28), „uprawiać i doglądać” (Rdz 2, 15). Panuje się nad ziemią, uprawiając ją i strzegąc jej dobra i prawdy. Praca wpisuje się w porządek wolności osoby: jest prawem, ale i rodzi odpowiedzialność. Z wyrzutem patrzymy na tych, którym brakuje chęci do pracy i którzy uważają zatrudnienie za prawo, a pracę za opcjonalną. Lenistwo to wyłączenie się z biegu historii, praca zaś (wykonywana w ramach reguł chroniących jej godność) oznacza umiłowanie historii. Pracować to czuć się solidarnym z drugimi. To siać z czułością i tłoczyć wino z radością. Praca jest widzialną miłością. Praca wpisuje się w projekt Boga Stwórcy. Odkupienie dokonane przez Chrystusa nadaje pracy pełne znaczenie, a człowiekowi pracującemu – pełnię godności.

NSK mówi, że praca jest powołaniem, odpowiedzią na Boże wezwanie do przemieniania ziemi i służenia życiu. Uczy też, że z racji grzechu pierwotnego praca jest naznaczona trudnościami związanymi z czasem, pieniądzem, dru-

gim człowiekiem. Może być alienująca i wysuwać się ponad życie i jego rytmy, odwodząc rodziców od ich podstawowego zadania, czyli wychowywania dzieci, albo nie pozwalając na spokojne życie. Praca w sumie jest radością, ale i frustracją, braterską relacją współdziałania, ale i wyzyskiem.

Dlaczego mamy pracować? Jest to dawne, ale zawsze nowe pytanie. Odpowiedź na nie angażuje wielką odpowiedzialność za łączenie pozytywnych i negatywnych momentów cykli ekonomicznych. Można wyrobić sobie wewnętrzną wolność od tego, co się dzieje na rynku; można łączyć *ora et labora*; można liczyć na zdolności ludzkie i zarazem na Opatrzność. Najważniejszą sprawą jest wiązać pracę z transcendentnym wymiarem osoby i pracować jako dobrzy administratorzy stworzenia. Ostatecznie chodzi o to, żeby pojąć różnicę między „egonomią” a ekonomią. Mocny związek z transcendentnym wymiarem człowieka chroni przed ideologizacją pracy i daje nam poznać związki i cały złożony stosunek między przedsiębiorstwem, pracą i rynkiem. Pracy nie przynosi bocian – wiąże się ona z przedsięwzięciem gospodarczym i przedsiębiorczością, ale też z duchem współdziałania i poczuciem społecznym.

Ażby wychowywać do pracy, trzeba jasno dostrzegać antropologiczny charakter rynku i przedsię-

biorstwa jako wyrazów wolnej inicjatywy człowieka. Przeciwwstawianie pracy i przedsiębiorstwa albo traktowanie rynku z jego niedoskonałościami jako granicy dla rozwoju ludzkiego nie sprzyja dobremu wychowaniu młodych do pracy.

Bez rozwoju nie ma pracy, a jakość pracy jest wewnętrznie powiązana z jakością rozwoju. Niechętnie posługujemy się wyrażeniem „rynek pracy”, gdyż jesteśmy przekonani, że praca nie jest towarem. Wielki filozof i socjolog niemiecki Ralf Dahrendorf, zmarły niedawno w wieku 80 lat, przypominał, że rynek „powstaje przed urzędem” i że potrzebuje regul. Niedawne wydarzenia związane z kryzysem finansowym przypomniały nam o tym aż nadto dobitnie. Rynek jest cywilną instytucją wolności. W swoich początkach w średniowieczu był miejscem, gdzie ustalano cenę i zabezpieczano się przed kradzieżą. Przychodzą na pamięć jasne słowa Piusa XI z encykliki *Quadragesimo anno* (1931) o niszczącym rynek „skupieniu nie tylko samych bogactw, ale także ogromnej potęgi i despotycznej władzy gospodarczej w rękach niewielu” (nr 105) i o powstaniu „międzynarodowego imperializmu finansowego” (nr 109), co dziś nazwalibyśmy supremacją finansów nad gospodarką realną.

Nie wszystkie dobra przechodzą przez rynek. Są potrzeby, których rynek nie może zaspokoić. Są

ludzie, którzy nie mają dostępu do dóbr, i są dobra, które powinny być dostępne wszystkim. Nie ma sprzeczności między pozytywną oceną roli rynku w wolnym społeczeństwie a przekonaniem, że rynek nie jest wszystkim i że funkcjonuje on, gdy spotyka się z demokracją.

Z niepokojem patrzymy na trudną sytuację tych, którzy nie mogą znaleźć pracy, i na dramat tych, którzy ją tracą, zwłaszcza teraz, w dobie kryzysu gospodarczego. Dla Kościoła i chrześcijan bezrobocie nie jest nigdy samym faktem, ale wyzwaniem, które przemawia do nas i każe pamiętać zawsze o pierwszeństwie pracy przed kapitałem oraz (właśnie dlatego, że pracy nie przynosi bocian) budować społeczeństwo, w którym duch przedsiębiorczości będzie miał zawsze silne zakotwiczenie etyczne. Niedoceniając pracę w naszym państwie – które ma ją zapisaną w konstytucji jako swój fundament – widać także po jej nadmiernym opodatkowaniu.

Przemysłu na nowo politykę pracy znaczy uzgodnić tę politykę z celami, którymi są: szanowanie godności człowieka pracującego, konkurencja przedsiębiorstw, integracja społeczna. Toteż potrzebne są nowe idee – dawne oprzyrządowanie ideologiczne już nie wystarczy. Trzeba przejść od modelu wynagradzającego z elementami opiekuńczymi do *welfare* szans zorient-

towanego na godność i potrzeby osoby z uwzględnieniem trzech fundamentalnych praw: godziwego wynagrodzenia, zdrowia i bezpieczeństwa oraz ustawicznego kształcenia.

Trzeba nam przyzwyczać się do myślenia o pracy w wielorakim wymiarze: praca, której brak na południu, podczas gdy na północy brakuje pracowników (mimo że kryzys dotknął tereny, gdzie była praca); praca w rodzinie; praca bez stałego miejsca (praca na odległość); praca w domu (jeszcze jest opór przed jej uznaniem); praca na czarno (która narasta); praca nieubezpieczona; praca artystyczna i rzemieślnicza; praca przedsiębiorcy; praca w spółdzielniach; praca samodzielna. Ta wielorakość pogrzebała stereotyp pracy zależnej, wykonywanej przez dorosłych mężczyzn przez całe życie, w zasadzie w tym samym miejscu. Praca jest dziś funkcją, której efekt zależy od kwalifikacji człowieka i od zespołu warunków i szans dowartościowania osób. Zarazem rozszerza się zakres znaczeniowy pojęcia pracy, obejmując rodzaje aktywności (o cechach darmowości, wolontariatu, nieformalności) dotąd jeszcze nie uznane i nie zalegalizowane.

Jakie są dziś „rzeczy nowe” związane z pracą? Najpierw przychodzi na myśl zjawisko tymczasowości, które zdominowało debaty nad pracą. Ale czy jesteśmy pewni, że jest to coś nowego? Może w no-

wy sposób odczytujemy ten trudny i mozolny proces dochodzenia do profesjonalizmu oraz dialektykę ryzyka i bezpieczeństwa?

Z pewnością jest też ważne zjawisko odnawiania umów o pracę na czas określony, co niepewną czyni przyszłość wielu młodych ludzi, którzy nie mogą założyć rodziny. Ale są też inne zjawiska, które należy odbierać jako sygnał nowości. Wzrastają preferencje dla pracy samodzielnej i nietypowych form pracy. W warunkach pracy zależnej wzmagają się żądanie większej autonomii. Zwiększa się zainteresowanie pracą bardziej twórczą. Narasta potrzeba bardziej zrównoważonego stosunku między pracą a życiem. Wreszcie zwiększa się potrzeba systemu kształcenia bardziej nastawionego na praktykę. Upowszechniają się praktyki przemienności nauki i pracy oraz nabiera znaczenia wykształcenie techniczne i zawodowe. Widać oznaki zmieniającej się kultury pracy: od pracy zarobkowej do samodzielnej, od abstrakcyjnej do konkretnej, od instrumentalnej do ekspresywnej, od użytecznej indywidualnie do społecznie odpowiedzialnej. Toteż powinno zmieniać się i nasze podejście do pracy i rozumienie jej ważności. Zmieniamy się bowiem stopniowo ze społeczeństwa otrzymującego wynagrodzenie, sproletaryzowanego i będącego adresem działań opiekuńczych w społeczeństwo wytwórców i konsumen-

tów z wyższymi subiektywnymi potrzebami samorealizacji.

Trzeba się nauczyć żyć z tą ambiwalencją pracy, ambiwalencją, która jest nie tylko treścią orędzia biblijnego, lecz także występuje w konkretnych formach pracy. Ważna nowość, prawdziwy zwrot w nauce społecznej, pochodzi od Jana Pawła II, który przesunął uwagę z tradycyjnej problematyki (wzrost pracownika, godziwa płaca, związki zawodowe, udział pracowników w zyskach przedsiębiorstwa) na wielką kwestię ludzkiej ekologii pracy. Zdaniem papieża Wojtyły konieczne jest budowanie „kultury pracy”, mogącej stwarzać syntezę różnych jej wymiarów: osobowego, ekonomicznego i społecznego. Przypomnijmy sobie jego wyraziste spostrzeżenie: „praca jest «dla człowieka», a nie człowiek «dla pracy»” (LE 6), za którym idzie we-

zwanie do myślenia o pracy w kategoriach „społecznej ekologii pracy”.

Tę rewolucję kulturalną, zainicjowaną przez pierwszego papieża robotnika w historii Kościoła, rozwinął jego następca. Długo oczekiwana encyklika społeczna Benedykta XVI pt. *Caritas in veritate*, której poświęcimy najbliższy numer czasopisma, zachęca do podjęcia wielkiej refleksji nad pracą po linii antropologicznej i społecznej w świetle NSK. W bieżącym numerze, zawierającym wiele fachowych opracowań na temat pracy, różnych co do ujęcia i proponowanych rozwiązań, ale złączonych wspólnym odniesieniem do NSK, pragniemy wnieść wkład do analizy i refleksji dla wypracowania nowej idei społecznej ekologii pracy.

Thum. Tadeusz Żeleźnik

Praca i kwestia antropologiczna

Savino Pezzotta

Deputowany do Parlamentu Republiki Włoskiej

1. Idea pracy

Wielekroć proszono mnie o wypowiedź na temat pracy ze względu na to, że moje doświadczenie związkowe dało mi duże kompetencje w tej materii. Wyznam, że takie prośby mi pochlebiają i widzę w nich także uznanie dla mojego zaangażowania związkowego.

Przedstawię refleksję, która nie będzie miała charakteru teoretycznego. Nawet kiedy nie będę używał tradycyjnych pojęć i terminów, będę starał się jasno przedstawić wizję pracy, płynącą również z mojego osobistego doświadczenia – doświadczenia pracy zależnej i doświadczenia przedstawiciela pracowników. Przez ponad 40 lat było to moje uniwersum, mój świat i miejsce mojego ludzkiego doświadczenia. Właśnie odczytując rzeczywistość pracy przez pryzmat doświadczenia, coraz lepiej zdaję sobie sprawę z tego, że stosowane przeze mnie sposoby i formy mówienia o pracy i analizowania pracy są dziś niewystarczające do tego,

żeby określić, czym jest praca. Nie sądzę, że wystarczy badać zjawiska ukazujące pracę naszym oczom; trzeba iść bardziej w głąb i przede wszystkim zobaczyć, czy można wyjść poza ocenę społeczno-ekonomiczną i kwestię praw socjalnych.

Mówić całościowo o pracy – w tym o jej prawach ekonomicznych i społecznych – znaczy szukać jej ludzkiej wartości. Jest to niebezpieczna i trudna droga, ponieważ to, co ludzkie, wymaga dziś określenia, wymaga, żeby powiedzieć, czym praca jest dla nas i czy dla nas wszystkich ta definicja ma taką samą wartość.

A żeby mówić w sposób konkretny o pracy, trzeba najpierw szukać prawdy o człowieku. A czy można zdefiniować prawdę o człowieku?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że tak; ale jeśli spojrzymy na sytuację i zjawiska kulturowe, to już nie możemy tego tak łatwo stwierdzić. Łatwo było nam uznać, że praca ma w sobie wartość, tak

że weszło to do określenia podstaw Republiki Włoskiej. Czy jednak teraz jesteśmy pewni, że gdyby trzeba było zwołać nową konstytuantę, artykuł 1 pozostałby taki sam?

W społeczności wiejskiej, a także w społeczeństwie przemysłowym dość normalne było łączenie wartości pracy z ideą człowieka. Czy w naszym społeczeństwie, w którym posługujemy się przedrostkiem „post” dla opisanego tego, co się zmieniło i co umyka naszym zwyczajnym klasyfikacjom, jest jeszcze możliwa tamta zbieżność – kiedy tym, co pozwalało ocenić dobro lub zło pracy, była idea człowieka i osoby? Dziś wydaje się to zakwestionowane.

Wszystko to wskazuje na antropologiczną doniosłość kwestii. Bez adekwatnej antropologii nie ma adekwatnej refleksji nad pracą i nad tym, co wyznacza nowożytną kwestię społeczną. Kryzys antropologii w tzw. ponowożytności odbija się na tym, jak osoba ustosunkowuje się do aktywności pracowniczej; ta najczęściej jest traktowana jako konieczność albo ukierunkowana na posiadanie. W ten sposób praca traci sens i przestaje być spełnieniem człowieka.

Żeby lepiej zrozumieć te twierdzenia, zastanówmy się przez moment, co mamy na myśli, gdy mówimy „mieć dobrą pracę” albo „być zadowolonym z pracy”. Z pewnością większość z nas lub naszych sąsiadów myśli o wynagrodzeniu.

Myśleć o tym, jak nasza praca może albo powinna być wynagradzana, jest rzeczą słuszną i potrzebną, ale to nie wystarcza. Praca to coś więcej aniżeli godziwe wynagrodzenie. Pragniemy uznania za to, co robimy, co wytwarzamy, za społeczny pożytek z naszego „przykładania się do pracy”. Możemy z pokorą i zdumieniem dostrzec, że w sercu człowieka zawsze skrywa się dążenie, pragnienie idące dalej niż samo posiadanie. Nawet w pracy najbardziej monotonnej i zależnej każe ono dopominać się o wymiar twórczy, o takie zaangażowanie i podejście do wykonywanych czynności, jakie uruchamia nasze zasoby fizyczne i psychiczne; wielokrotnie każe nam nie zważać na trud i zmęczenie towarzyszące każdej pracy. Nawet w najbardziej beznadziejnej sytuacji dostrzegamy korzyść społeczną danej pracy i swój związek z innymi ludźmi.

Wartość mojej pracy rozkłada się na dwa mocno ze sobą powiązane elementy: dowartościowanie mnie samego i pożytek społeczny, który znajduje potwierdzenie albo zanegowanie w poczuciu uznania bądź rozczarowania i w dynamice relacyjnej albo, ogólnie mówiąc, solidarnej. Ksiądz Józef Tischner, działacz „Solidarności”, na początku lat 80. ubiegłego wieku napisał w jednym ze swoich tekstów, który wtedy namiętnie czytaliśmy: „rozumienie pracy jest częścią istoty samej pracy”. Dodam, że jeśli nie ma

jasności w planie antropologicznym, praca staje się po ludzku niezrozumiała i dlatego może być zredukowana do towaru, do czynnika ekonomicznego.

Tutaj ktoś mógłby zapytać: czy z taką ideą pracy nie wychodzi się poza rzeczywistość na teren utopii? Pytanie to jest na miejscu i wymaga odpowiedzi.

Chciałbym tylko zaakcentować to, że uporządkowanie naszego myślenia o pracy pomaga nam ustalić parametry osądu i oceny dla każdego typu pracy i angażować się przeciwko wszelkiemu wyzyskowi, poniżaniu i niedocenianiu pracy, angażować się także przez działalność społeczną i związkową w budowanie dzień po dniu bardziej godziwych warunków życia osobistego, rodzinnego, społecznego. Słuszna i konieczna jest walka o sprawiedliwy podział dochodu, o sprawiedliwą płacę, o takie warunki społeczne, żeby ludzie mogli w pełni żyć. Dla mnie ważne jest to, że nie można dzielić osoby, gdyż ona jest jedna. Obserwacja rzeczywistości społecznej potwierdza, że jeśli praca nie jest powiązana z wymiarem antropologicznym, ideą osoby i jej ludzką, społeczną naturą, to wtedy łatwiej nie uznawać także jej wymiaru ekonomicznego albo prawnego (wynagrodzenie, uprawnienia), co oznacza całościowe zubożenie osoby w jej tożsamości i twórczości duchowej.

Kwestię pracy należy rozpatrywać nie tylko z ekonomicznego, związkowego czy politycznego punktu widzenia, ale także od strony kulturowej i antropologicznej. Dzisiaj pracę należy widzieć w perspektywie antropologicznej, filozoficznej i kulturowej. Dlatego nieadekwatne są propozycje reformy bez tej świadomości, że wszelka zmiana w zakresie pracy i jej praw dotyczy w sposób decydujący samej wizji człowieka i życia. W związku z tym, jeśli chce się naprawę budować nowy humanizm pracy, należy wychodzić poza myślenie ideologiczne i ekonomiczystyczne, które wyrosło wokół pracy i w istocie zredukowało ją do towaru, siły roboczej wymiennej na rynku.

2. Współczesne przemiany

Te apele dotyczą kryteriów rezeźnawania w podejściu do zagadnienia pracy. Zasady pozostają jasno określone, ale powinniśmy być świadomi, że formy i sposoby wykonywania pracy są zmienne i zależą od transformacji zachodzących w społeczeństwie, produkcji i w całej organizacji społecznej i gospodarczej. Praca, jak każda inna aktywność ludzka, jest częścią procesu historycznego.

Jak to w swoim czasie dobrze wyraził Schumpeter, kapitalizm jest istotnie procesem transformacji

i do jego istoty należy nieustanna twórcza destrukcja. Teraz te procesy zmian nabrały przyspieszenia i rozgrywają się w innej, szerszej scenerii niż dawniej. Ta rzeczywistość, która przez kilkadziesiąt lat wydawała się stabilna, teraz się zmienia.

W świecie tworzonym przez szereg czynników coraz bardziej płynnych i rozległych, w którym ulegają przyspieszeniu wszystkie procesy, a ludzie są zmuszeni do ciągłego określania się na nowo, także sama idea pracy ulega głębszej przemianie. Czasami ma się wrażenie, że to jest „wielka transformacja”, taka sama albo przynajmniej podobna do tej, która oznaczała nadejście społeczeństwa przemysłowego. Wszystko to odbija się mocno na pracy, która wprawdzie pozostaje czynnikiem uczestnictwa i integracji, ale zmienia charakter i nie jest jedynym elementem oddziałującym na sposób życia ludzi.

Powinniśmy zdawać sobie sprawę z tego, że zmienia się całe ruszowanie i machina biurokratyczna państwa i przedsiębiorstwa, która kształtowała się od końca XIX w. Tamten model opierał się na sztywnej organizacji przedsiębiorstw, pracy i instytucji: każdy miał swoje miejsce i ściśle określoną funkcję z ustalonymi zadaniami. Celem tego modelu była integracja i pacyfikacja społeczna przeciwko ówczesnym tendencjom rewolucyjnym:

pracownik, który wie, że ma bezpieczną pozycję, jakkolwiek skromna by ona była, będzie mniej skłonny do buntowania się niż ten, który nie rozumie swojej pozycji w społeczeństwie. To był polityczny fundament kapitalizmu społecznego.

Podstawą kapitalizmu społecznego czy fordowskiego była określona koncepcja czasu: był to czas długi, narastający, przewidywalny i zracjonalizowany. Jednostka mogła myśleć o swoim życiu jak o przepływie, w którym jej egzystencjalne momenty były dość przewidywalne. Nie wszystko było zaplanowane, ale można było wiedzieć, jak sprawy mogą się potoczyć, i to przewidywanie opierało się na doświadczeniu. Sercem tej etyki pracy i przedsiębiorstwa było odkładanie bezpośredniej gratyfikacji dla celów długoterminowych. W tym czasie, strukturalizowanym przez produkcję przemysłową, ludzie mogli tworzyć sobie biografię i relacje społeczne.

Z upływem niewielu lat ten model został przynajmniej w części naruszony. Ale nie możemy powiedzieć, że wraz z tą przemianą zwiększyło się uczestnictwo. Człowiek jest tylko bardziej osamotniony w radzeniu sobie z przemiennością i fragmentacją własnego doświadczenia, zwłaszcza w sferze pracy. Naczelne wartości wielkich przedsiębiorstw radykalnie się zmieniły. W miejsce stabilności i statyczności

ciężkiej biurokracji i rutyny przemysłowej pojawiają się wartości i organizacja pracy diametralnie przeciwne: elastyczność i zmienność są sztandarowymi hasłami kultury nowego kapitalizmu. Ale nie wydaje się, żeby jednostka uzyskiwała przez to większą wolność albo możliwość wyboru; raczej niepewność i lęk przed przyszłością są dziś najbardziej powszechne.

3. „Nowy kapitalizm”

Żeby zrozumieć rolę i znaczenie pracy, trzeba także starać się zanalizować dominujący dziś model ekonomii: model kapitalistyczny. Wielu, słysząc słowo „kapitalizm”, nabiera od razu podejrzeń i myśli o nim źle. Takie myślenie raczej hamuje niż ułatwia zrozumienie zmian, z którymi mamy do czynienia.

Podkreślam od razu, że nie jestem antykapitalistą. Przeciwnie, sądzę, że system produkcji stworzony przez kapitalizm spowodował optymalizację w wytwarzaniu bogactwa i zapewnił – tam, gdzie zaistniał jako model społeczny – poziom dobrobytu, jakiego ludzie nigdy jeszcze nie zaznali na tak dużą skalę.

Nowsze studia historyczne pokazują – wbrew temu, co sądził Weber – że „duch kapitalizmu” nie zrodził się z kalwinizmu, ale ma początki w średniowiecznym kato-

licyzmie. W tych badaniach zakwestionowano wnioski niemieckiego socjologa z jego słynnego dzieła *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* i pokazano, że to ruch franciszkański zapoczątkował chrześcijańską refleksję nad ekonomią (na długo przed Kalwinem), a w szczególności nad tym, jaka jest różnica między lichwą a pożyczaniem pieniędzy na ryzyko, między luksusem a godziwym używaniem dóbr. Z kolei Tomasz z Akwinu bardzo dokładnie wyjaśnił kwestię używania tego, co ma się w nadmiarze. Ostatecznie – niczego nie ujmując Weberowi – to franciszkanie, zastanawiając się nad ubóstwem, stali się prekursorami społeczeństwa rynkowego. Jeśli, jak powiedziano, ekonomia jest wiedzą o niedoborze, to jest jasne, że kto wybrał dobrowolnie ubóstwo (to sprawa duchowa, ale jednocześnie materialna), ten nie mógł nie opracować języka ekonomicznego i w ten sposób przyczynić się do ukształtowania podstawowych pojęć myśli ekonomicznej dla szukania dobra wspólnego i powszechnego przeznaczenia dóbr wytworzonych przez pracę.

Nie będąc antykapitalistą, mogę wyrażać swój krytycyzm i twierdzić, że jeśli umocnienie się kapitalistycznego sposobu produkcji przeprowadziło ludzkość w epokę nowoczesną, to spowodowało też niebezpieczny rozdział między wartością wytworzoną przez przedsię-

biorstwo, czyli zyskiem, a wartością społeczną działalności gospodarczej. Tutaj właśnie, kierując się także wskazaniem NSK, powinniśmy oddziaływać.

Pogoń za skutecznością i optymalną alokacją ograniczonych zasobów, dążenie do równoważenia rynku i uzyskiwania największego zysku z jak najmniejszych inwestowanych środków – to cała logika, która kierowała kapitalistycznym systemem ekonomicznym i warunkowała sam sposób organizacji przedsiębiorstwa, tworząc ideologię zysku i rynku, które nie są już tylko narzędziami, ale celami uzasadniającymi dobro działania ekonomicznego. Też uważam, że nie trzeba demonizować zysku, a nawet że działalność gospodarcza, która nie generuje wartości dodatkowej, jest niebezpieczna. Chodzi o to, czy tym „naddatkiem” mają być same pieniądze i zakumulowane bogactwo, czy może „dobro” społeczne i przyrost dóbr wspólnych. Obietnica zwiększenia dobrobytu wszystkich tylko przez realizowanie wielu interesów partykularnych nie usprawiedliwia oddzielania działalności gospodarczej od wymiaru społeczno-etycznego.

Doceniam rynek jako przestrzeń wymiany i realizowania wolności, ale jestem przekonany, że wymiar społeczno-etyczny powinien służyć za kryterium także dla poziomu ekonomicznego. Nie sądzę, żeby było właściwe i korzyst-

ne składanie na ołtarzu „postępu” takich wartości jako zaufanie, odpowiedzialność, więź ze środowiskiem, to bowiem podważa samą społeczną funkcję przedsiębiorstwa.

Powinniśmy się liczyć z tym, że gospodarka staje się coraz bardziej globalna, finanse coraz bardziej powszechne i dominujące i że narastają współzależności gospodarcze, ale to nie każe nam wyzbywać się ducha krytyki i analizy – chyba że zastosujemy do ekonomii pojęcie „końca historii” Francisa Fukuyamy. Liberyzm wydaje się nie mieć konkurencji i w swej najostriejszej, czyli anglosaskiej wersji opanowuje cały świat, czy się to komuś podoba, czy nie. Rynki są coraz bardziej otwarte, współzawodnictwo coraz ostrzejsze, finanse i giełda dominują (w 1980 r. giełdowa kapitalizacja była równa całej światowej produkcji; dzisiaj jest trzykrotnie większa). Czy to koniec historii gospodarczej? Tryumf kapitalizmu liberystycznego w anglosaskim wydaniu?

Zmiany strukturalne, które nastąpiły w wyniku tryumfalnego pochodu kapitalizmu, ujawniły jego ograniczenia i braki, tak że powstały problemy społeczne, które domagają się już odpowiedzi, a nie odkładania ich na później. Innymi słowy, odtworzenie wartości społecznej w działalności gospodarczej nie może czekać, ale przede wszystkim nie może być tylko upiększeniem fasady.

Coraz lepiej zdajemy sobie sprawę z tego, że są wartości wyższe od gospodarki, istotne dla kształtowania nowej formy produkcji, pracy i współżycia: dzielenie się, uczestnictwo, włączenie wszystkich podmiotów w proces ekonomiczny i wzbogacanie idei wzrostu pomyślności o jakość pracy, relacji, środowiska i systemu społecznego w ogóle. Trzeba brać pod uwagę, że alternatywne dla modelu czysto liberystycznego formy istnieją i się utrzymują. Chociaż kapitalizm europejski, ta ważna część naszej społecznej gospodarki rynkowej, nie stał się jeszcze modelem, niemniej pozostaje systemem najbardziej otwartym; zarazem widzimy powstawanie modeli ekonomicznych opartych na *non-profit*, kooperacji, darze, mikrokretycie itd.

Nasza analiza zmian zachodzących w kapitalizmie opiera się na tej wizji. Obserwujemy osłabienie modelu starego kapitalizmu, które nie przyszło, jak można by sądzić, przez rewolucję proletariacką, ale na skutek ewolucji samego kapitalizmu.

4. Rola pieniądza

Pierwszym, fundamentalnym czynnikiem była finansjaryzacja. Dziś rynki finansowe wydają się tryskać zdrowiem, także dlatego, że wraz z wejściem na rynek pracy prawie trzech miliardów ludzi

w ostatnich 10 latach wydajność i produkt światowy brutto wzrastają w nadzwyczajnym tempie. Trzeba się jednak liczyć z tym, że ten „witalny zryw” pociąga za sobą wielkie zachwianie równowagi. Po pierwsze, wymiana handlowa Zachodu ze Wschodem jest tak nierówna, że zniwelowanie różnic wymaga bardzo długiego czasu i jest prawie niemożliwe. Po drugie, w krajach zachodnich zysk stał się rodzajem „zmiennej niezależnej” systemu. Konkurencją dla 97% pracowników w krajach rozwiniętych są pracujący w krajach wschodzących, a wzrost światowej produkcji przekłada się wyłącznie na zyski, nie zaś na płace.

W naszych analizach pracy powinniśmy uwzględnić to, że globalizacja, która w planie międzynarodowym spowodowała radykalną zmianę stosunków między Wschodem a Zachodem, w planie wewnętrznym krajów rozwiniętych wytworzyła sytuację wielkich zysków i niskich płac, inną od tej, która była w latach 60. Jak długo to może trwać, trudno przewidzieć, ale można stwierdzić, że spowoduje to napięcia w dziedzinie walutowej i nadprodukcję z dużym niebezpieczeństwem deflacji na skalę światową.

Umacnianie się centralnej roli pieniądza pociągnęło za sobą wytworzenie się nowych form zarządzania przedsiębiorstwami, które nie mając już nad sobą kontroli

finansowej, są zależne od inwestorów zewnętrznych: faktyczna władza przeszła z rąk menedżerów w samych przedsiębiorstwach do akcjonariuszy zainteresowanych jak największym zyskiem dającym się osiągnąć w możliwie najkrótszym czasie. Efektem tego jest „kapitalizm niecierpliwy”, opanowany przez gorączkę rynków finansowych, dla których przedsiębiorstwa powinny być interesujące, powinny umieć być na bieżąco i nie bać się zmian. W pewnych przypadkach dochodzi do zwolnień dla „celów giełdowych”. Kryterium sukcesu ekonomicznego przedsiębiorstwa nie są już dywidendy z akcji w długim terminie, ale ich bieżący kurs.

5. Nowe techniki

Innym czynnikiem wpływającym na przemiany pracy jest rozwój nowych technik informatycznych. W obrębie dużego przedsiębiorstwa przemysłowego wpływają one w znacznej mierze na rolę kadr pośrednich. Poza tym techniki te umożliwiają najwyższemu kierownictwu bezpośrednią kontrolę i komunikację.

Automatyzacja odbija się na zatrudnieniu pracowników niewyspecjalizowanych. Dotyka to zarówno kadr urzędniczych, zastępowanych przez oprogramowanie komputerowe, jak i pracowników

fizycznych, w których najpierw uderza rozwój techniczny.

Praca wydaje się dziś miejscem silnych polaryzacji; nie buduje społeczeństwa i relacji, ale przeciwnie, rozbija więzi, stwarzając nowe bariery. Mówiąc dokładniej, to, co dziś nazywa się zwykle „społeczeństwem różnych prac”, wykazuje pluralizację zarówno od strony zawodowej i branżowej, jak i z punktu widzenia osiągnięć i ochrony.

6. Elastyczność

W tej sytuacji zapewniona dawniej korelacja między stałą pracą, solidną siecią relacji, integracją społeczną i obywatelstwem została naruszona. Nowe techniki, międzynarodowy podział pracy, wymogi konkurencji, nowe sposoby organizacji, większa podmiotowość osobista i odchylenia indywidualistyczne wdzierają się i stwarzają mocno dynamiczne sytuacje. Poza tym w ślad za zmianami organizacji produkcji i pracy nowa organizacja społeczna parceluje nie tylko miejsca pracy (przejście z zakładu w teren, od pracy masowej do bardziej wyodrębnionej, elastycznej, mobilnej i coraz bardziej zindywidualizowanej), lecz także zasady ochrony społecznej.

Mamy do czynienia z pewnym rodzajem destandaryzacji pracy z jej stosunkami, treściami, porami, miejscami i gwarancjami. Obok tej

pracy, która w przeszłości była jedynym rodzajem pracy stałej, czyli pracy zależnej w pełnym wymiarze – a która jest coraz mniej trwała i coraz bardziej narażona na zmiany – powstają albo są wprowadzane w szerszym zakresie aniżeli w przeszłości stosunki pracy mniej stabilne: zatrudnienie okazjonalne, współpraca przy projekcie, praca tymczasowa, praca na wezwanie, *job sharing* itd.

Tym sposobem weszło w obieg pojęcie elastyczności, które służyło najpierw do zwykłego opisu sytuacji, a w końcu nabrało znaczenia paradygmatycznego. Nie ma dnia, żeby nie powtarzano, iż trzeba ten system rozszerzyć, także przez osłabienie normatywnej i kontraktowej regulacji. Mamy dziś obowiązek, stosując wymienione wyżej kryteria, przedłożyć kwestię takich transformacji, jakie kładą nacisk na pracę stabilną. Elastyczność nie jest sama w sobie ani dobra, ani zła; należy ją umieszczać w kontekście, w którym jest wymagana albo proponowana. Natomiast zawsze powinno się zwalczać tymczasowość. Granica między elastycznością a tymczasowością jest zawsze dość płynna, ukazuje wiele szarych stref – pomyślmy np. o pracy na czarno.

Dlatego jest coraz bardziej potrzebne, żeby wyjść poza schematy i różne ideologie, które w ostatnich latach towarzyszyły debacie o pracy, jej przemianach, elastyczności, o białych księgach i prawach; trze-

ba patrzeć na rzeczywistość taką, jak ona się przedstawia. Jestem przekonany, że nieadekwatna i nieco archaiczna była wizja zmian we włoskim świecie produkcji i pracy, gdzie stare i nowe krzyżują się, warunkują i prowokują.

W naszym dyskursie powinniśmy zwracać uwagę na to, jak zmienia się całościowa organizacja pracy we Włoszech, i starać się zrozumieć, jakie nowe energie wyzwoliło przystępowanie coraz większej liczby kobiet do pracy oraz silna i zwiększająca się obecność imigrantów, jak oddziaływało poszerzenie się form tymczasowości w pracy ludzi młodych oraz praca osób starszych – i wtedy stwierdzić, gdzie powstają obszary urazowości. Trzeba też zrozumieć, że pewne formy elastyczności mogą być pożądane dla uzyskania nowej wiedzy i poszerzenia zakresu możliwości.

7. Uwaga na urazowość

Należy wiązać pojęcie elastyczności z wytrzymałością społeczną i osobistą i przeciwdziałać nowym formom społecznej słabości, w tym urazowości. To pojęcie – rzadko używane, gdyż ludzie wolą ograniczać się do „tymczasowości” – pozwala nam zrozumieć jej drogi i zobaczyć, jak ona sama jest ściśle związana z restrukturyzacją i ewolucją systemu kapitalistycznego.

Trzeba określić, jak poszerzają się obszary urazowości, które na pewno są związane z tymczasowym zatrudnieniem, ale przede wszystkim z ochroną społeczną, i które często mają przyczynę w słabości tkanki relacyjnej. Urazowość stawia podmiot, przede wszystkim człowieka młodego, kobiety, imigrantów w sytuacji niestabilności i niepewności społecznego uznania i zagraża sytuacji życiowej i autodeterminacji. Poszerzanie się urazowości wytwarza nową potrzebę społeczną, która nie jest tylko natury ekonomicznej, ale dotyczy całej osoby z jej relacjami.

8. Złożoność kwestii

To są sploty, które powinny nas odwieść od trzymania się jedynego paradygmatu elastyczności, żeby wejść w „złożoność”. Widzieć kwestię pracy w jej złożoności to znaczy przyjąć jej wymiar problemowy i wyjść poza linearność procesów z przeszłości, mieć wielopłaszczyznową wizję pracy i jej przemian.

Nie jest to łatwe, gdyż ten horyzont interpretacyjny zmusza do ciągłego ruchu, do redefiniowania zabezpieczeń, gwarancji i promocji z użyciem wielu instrumentów kontraktowych, legislacyjnych, formacyjnych. Rzecz w tym, czy należy wychodzić od wymogów ekonomii, czy od potrzeb osób. Trzeba się zapytać, czy można dziś myśleć

o przewyciężeniu czysto ekonomicznej wizji pracy koncentrującej się na zdolnościach i możliwościach osób i wzbogacać ich poznanie, zwiększać możliwości wyboru i zdolność bezpiecznego przechodzenia obecnych burzliwych przemian.

Wszystko to wymaga głębokiego przemyślenia *welfare*, rezygnacji z opiekuńczego paternalizmu na rzecz uczestnictwa i promocji. Ludzie nie mogą już być traktowani jako odbiorcy uzależniających świadczeń, ale jako aktywni i świadomi użytkownicy narzędzi i usług, które zwiększają ich możliwości i chronią przed zmarginalizowaniem. Potrzebne jest *welfare* promocyjne, nie lokalizowane tylko w miejscu pracy, ale w samej pracy i w pracach, gdziekolwiek one się odbywają. Imperatyw jest taki, żeby zdecydowanie stawiać na jakość pracy. To znaczy, że elastyczność powinna być obudowana amortyzatorami redukującymi negatywne skutki w planie ekonomicznym, społecznym, psychologicznym, rodzinnym. Trzeba pomagać osobom starszym tracącym pracę, żeby przywracać je do pracy, trzeba dawać młodym szansę szukania własnych ścieżek zawodowych oddzielonych od miejsca pracy.

Niech powstanie nowy system dający ludziom bezpieczeństwo i pewność. Trzeba budować nowe strategie, wyjść poza małe forty dla osób chronionych, mających umo-

wy i zająć się potrzebami tych, którzy błądzą po stepie tymczasowości, nietypowości, braku ochrony i gwarancji. Z powodu rozbudowania i złożoności organizacji pracy już chyba nadszedł czas poważnego zastanowienia się nad gwarantowaną płacą minimalną, określoną kontraktem jako element ochrony i poszanowania wolności i godności ludzi pracujących.

Wychodząc od tych rozważań i mając zawsze na względzie wymienione na początku kryteria antropologiczne i społeczne, trzeba kontynuować działanie społeczne, by proponować uzasadnione rozwiązania, liczące się z przemianami, z wymogami przedsiębiorstw na rynku globalnym, który jest coraz bardziej mobilny i rozbudowany. Nie jest to tylko zadanie związku zawodowego albo polityki, ale wszystkich, którzy mają na sercu dobro ludzi. Wydaje mi się, że przyszłość pracy zależy w bardzo wysokim stopniu od stosunku między gospodarką a społeczeństwem. Jest ważne, czy zwycięży wizja panekonomicystyczna, czy gospodarka, w której w nowy sposób wiązać się będą: wzrost wartości, podnoszenie jakości pracy, rozwój społeczny i ludzki.

9. O godność dla pracy

Zdarzają się fakty głęboko niepokojące, które każą zastanowić się uważnie nad tym, jak mogło do

nich dojść. Było ostatnio wiele wypadków śmiertelnych i nieszczęśliwych zdarzeń w miejscach pracy. Związki zawodowe, politycy, przedsiębiorcy i ludzie Kościoła słusznie potępili te incydenty. Odniosłem jednak wrażenie, że ograniczono się do osądu zjawiska i strukturalnych przyczyn, które je wywołały, ale nie sięgnięto w głąb kwestii. Jest to słuszne i prawidłowe, że szuka się przyczyn technicznych, odpowiedzialności, lekceważenia niebezpieczeństwa, zaniedbań w kontroli. Jestem jednak przekonany, że trzeba pójść trochę dalej.

Myszę, że są dwie istotne kwestie: zmiana kultury pracy i osłabienie szacunku dla ciała. Żyjemy w społeczeństwie, gdzie praca nas męczy i zmusza do tego, żeby biec, śpieszyć się, nie tracić ani minuty. Bardzo często ktoś spotkany mówi z nieuświadomionym odcieniem niepokoju: „Nie mam czasu”. W tym społeczeństwie nie mamy czasu dla siebie ani dla drugih. Trzeba się śpieszyć. Zatraca się poczucie czasu, jak też troskę o pracę. Stąd mniejsza czujność, pomijane zabezpieczenia i w końcu praca, zamiast być przestrzenią życia i uczestnictwa w budowaniu, staje się przyczyną śmierci, okaleczenia, zranienia.

Problem w tym, że nie nadajemy już sensu pracy; stała się ona tylko narzędziem, służącym zarabianiu pieniędzy. W tej sytuacji

pierwsze do zwolnienia są osoby najsłabsze i bezbronne, podporządkowane temu, kto organizuje pracę i chce mieć od razu korzyść, zysk. Pytanie o sens pracy nie jest intelektualnym ćwiczeniem, ale sposobem angażowania się dla wolności i godności. Mieć kulturalną, moralną i duchową świadomość tego, jakie znaczenie ma dla każdego praca wszystkich, to ciągle zajmować wobec niej stanowisko i starać się o tworzenie warunków dla wyrażania siebie, własnych zdolności, kompetencji, zasobów i pragnień. Możliwość modyfikowania rzeczywistości czy to w sensie subiektywnym (relacje w pracy), czy to w sensie obiektywnym (najogólniej – środowisko pracy, formy umów) rodzi się właśnie z tej świadomości.

Druga kwestia dotyczy osłabienia szacunku dla ciała i życia. Nie wydaje się to paradoksem, zwłaszcza w zestawieniu z reklamą w czasopiśmie i telewizji, gdzie prezentuje się zawsze piękne ciała, kremy, perfumy i wszystko, co służy upiększaniu. A jednak w tej ostentacji młodych i pięknych ciał ujawnia się jakiś rodzaj obojętności wobec konkretnej rzeczywistości ciała. Gdy ciało jest wystawiane na po-

kaz, czynione towarem albo narzędziem promocji towaru, traci swą istotę i staje się przedmiotem. Wiemy, że przedmioty się kupuje i sprzedaje, montuje i demontuje, używa się ich, dopóki nie pójdą na śmietnik.

Trzeba starać się odwrócić kierunek i głosić ideę osoby rozumianej jako powiązanie cielesności i duchowości, indywidualności i relacji, ale przede wszystkim jako jestestwa zdolnego tworzyć i projektować, uczestniczyć w wyzwoleniu, w wyzwoleń- czym planie stworzenia. Pójście w tym kierunku oznacza także odnalezienie sensu czasu, który wypełniają rozmaite czynności życiowe: czas nie może być zredukowany tylko do czasu pracy. Dzisiaj- szemu *homo faber* pilnie potrzebne jest odkrycie na nowo wymiaru święta, spowolnienia, kontemplacyjnego zatrzymania się. Tylko w ten sposób przywróci się centralną pozycję osobie i piękno wszystkim ciałom, które wyrwą się z konsumpcji, wyzysku, zranienia i zapomnienia. Biblia uczy, że szabat, dzień święty, został ustanowiony dla człowieka ubogiego jako zapowiedź jego wyzwolenia.

Thum. Tadeusz Żeleźnik

Wokół definicji dobra wspólnego

Paweł Borkowski

Redakcja „Społeczeństwa”

1. Określenie dobra wspólnego

Klasyczna koncepcja bytu społecznego, sformułowana w dziełach etyczno-politycznych Arystotelesa ze Stagiry, ma charakter finalistyczny (teleologiczny). Zakłada ona, że określony cel jest tym czynnikiem, ze względu na który każdy byt społeczny się konstytuuje i działa jako pewna całość (który więc zarazem tłumaczy genezę i funkcjonowanie owego bytu). Cel ten staje się, jak go później nazwano, dobrem wspólnym (*bonum commune*) danej społeczności¹. Klasyczną koncepcję finalistyczną uzupełnili personaliści, akcentując podmiotową stronę dobra wspólnego, a zatem jego aspekt ludzki-osobowy, nie tylko rzeczowy. Karol Wojtyła pisał na ten temat: „[...] dobrem wspólnym jest nie tylko cel działania wypełnianego w jakiejś wspólnotcie, rozumiany czysto przedmiotowo, ale jest nim zarazem i nawet przede wszystkim to, co warunkuje i niejako wyzwala uczestnictwo w osobach działających

wspólnie i przez to kształtuje w nich podmiotową wspólnotę działania. Jeżeli dobro wspólne możemy pojmować jako cel, to w tym podwójnym znaczeniu: przedmiotowym i podmiotowym zarazem”².

Taki czynnik celowościowy – czy to przedmiotowy, czy to podmiotowy – stosunkowo łatwo wskazać w przypadku społeczności partykularnych (bądź naturalnych, bądź sztucznych), takich jak rodzina, zastęp straży pożarnej albo drużyna piłkarska. Większe trudności nasuwają się w związku ze zbiorowościami najszerszymi: społeczeństwem, narodem, państwem czy wreszcie całym rodzajem ludzkim. Można pokusić się o twierdzenie, że przypadkowy obywatel zagadnięty na ulicy odpowiedziałby z łatwością, po co się tworzy i utrzymuje np. kluby sportowe lub zespoły ratownicze – do których sam nie należy – natomiast znacznie trudniej przyszedłoby mu określić, co jest takim jednoznacznie definiowalnym celem całego państwa, którego przecież zostaje członkiem od swoich

narodzin aż do śmierci. Innymi słowy, powszechny fakt udziału w życiu narodowym, społecznym i obywatelskim na pewno nie idzie w parze z odpowiednią świadomością głównych celów tego życia i uczestnictwa.

W obliczu tej trudności z pomocą przychodzi nam dziedzictwo II Soboru Watykańskiego, a dokładniej mówiąc, definicja dobra wspólnego zawarta w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Definicja ta, która w NSK zyskała już rangę niemal kanoniczną, posłuży nam za punkt odniesienia w dalszych rozważaniach. Mówi ona, że dobro wspólne jest to „[...] suma tych warunków życia społecznego, które pozwalają bądź to grupom, bądź poszczególnym jego członkom pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość”³ (GS 26). W świetle tego określenia daje się wskazać cel społeczności najszerszej⁴, czyli politycznej (czy to państwowej, czy to ogólnoswiatowej, na razie pozostającej w sferze intencji): jest nim (współ)tworzenie lub pomoc w tworzeniu warunków sprzyjających trwaniu i rozwojowi zarówno jednostek ludzkich, jak i tzw. społeczności niższego rzędu (społeczności pośrednich).

2. Pojęcie doskonałości

Głównym elementem przytoczonej definicji, któremu zostały po-

średnio przyporządkowane wszystkie inne, wydaje się pojęcie doskonałości, i jemu też warto się w pierwszej kolejności przyjrzeć. Przede wszystkim zauważmy, że osiągnięcie doskonałości ludzkiej w sensie właściwym, czyli duchowym lub moralnym, jest możliwe w każdych warunkowaniach osobistych i społecznych. Marian Zdziechowski w eseju pt. *Jak upadają cywilizacje* stawia tezę, iż zaszczepienie tej idei na rozległym gruncie kultury ogólnoludzkiej zawdzięczamy chrześcijaństwu: „[...] chrześcijaństwo wywracało do góry dnem starożytny pogląd na świat, objawiając, że owym celem najwyższym człowieka, w którym wszystkie inne się zawierają, nie jest dobro ogólne (*salus reipublicae*), lecz Bóg, czyli zdobywanie doskonałości indywidualnej, którą człowiek może osiągnąć bez względu na to, jakie są rządy i jakie instytucje polityczne i społeczne”⁵. Jeżeli powyższe twierdzenie możemy uznać za prawdziwe, to jego treść z pewnością ilustruje przykładem własnego życia o. Maksymilian Maria Kolbe, który doszedł do doskonałości – czyli, mówiąc językiem religijnym, do świętości – w warunkach z pozoru skrajnie temu niesprzyjających, czyli w niemieckim obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau; co więcej, właśnie tam, pośród nędzy, cierpień i upodlenia, ostatecznie stał się „doskonałym wzorem człowieka, którego winniśmy naśladować”⁶.

Takich warunków, jakie pannały w oświęcimskim obozie, nie sposób jednak uznać za przydatne w zdobywaniu doskonałości w znaczeniu szerokim, a więc we wszystkich wymiarach dostępnych przeciętnej istocie ludzkiej: nie tylko w aspekcie moralnym, lecz także somatycznym, intelektualnym, materialnym, społecznym itd. Innymi słowy, okrutnej kpinie równałoby się twierdzenie, że niemiecki obóz Auschwitz-Birkenau spełniał czy może nawet przewyższał wymogi w pełni ludzkiego dobra wspólnego. Doskonałość człowieka rozumiana *sensu lato* wymaga zaistnienia zupełnie innych niż tamte warunków zewnętrznych, które w pewnym zakresie można zupełnie jasno wskazać, przynajmniej formalnie. Gdy one występują, możliwa staje się realizacja fundamentalnych imperatywów wpisanych w naturę ludzką. Treść tych imperatywów obrazowo ukazał autor biblijny w formie różnych aktów kreacyjnych i lokucyjnych (nakaz *crescite et multiplicamini* i in.), których Bóg dokonuje podczas stwarzania ludzi (zob. Rdz 1-2). Chodzi zatem o doskonałość rozumianą integralnie, do jakiej Stwórca zasadniczo powołał człowieka i o jakiej pisali papież Paweł VI i Jan Paweł II w encyklikach *Populorum progressio* (zob. nr 14) i *Sollicitudo rei socialis* (zob. cz. III, zwłaszcza 29-30; por. nr 44).

Z drugiej strony nasuwa się pytanie, czy pewne warunki życia można *a priori* przyporządkować dobru wspólnemu, a pewne inne – *a priori* z niego wykluczyć. Weźmy pod uwagę najbardziej chyba oczywisty z takich ewentualnych warunków, mianowicie dostatek lub dobrobyt materialny albo jego brak: czy jest on pomocą, czy przeszkodą w dochodzeniu do doskonałości? Zrazu odpowiedź wydawałaby się bezdyskusyjna, ale bynajmniej taka nie jest. Zależy ona bowiem od tego, jaką – względnie czyją – doskonałość mamy na myśli. Niewątpliwie przecież na czym innym polega doskonałość mnicha eremity, a na czym innym doskonałość robotnika będącego ojcem wielodzietnej rodziny⁷. W konsekwencji u osoby poświęconej życiu zakonnemu bieda będzie wspomagała bądź nawet warunkowała doskonalenie się w duchu rad ewangelicznych (zob. Mt 19, 16-26; Łk 12, 33-34), a dostatek będzie jakąś zawadą na drodze duchowego wzrostu. Natomiast dla proletariatu ubóstwo będzie ciągle zwalczanym przeciwnikiem życiowym. *Nota bene* związek między niedostatkiem a spowolnieniem bądź zatrzymaniem rozwoju ludzkiego niedwuznacznie wskazał Jan Paweł II, zauważając, że „są [...] i tacy, [...] którzy mają mało lub prawie nic i którzy nie są w stanie realizować swego zasadniczego ludzkiego powołania z powodu braku niezbędnych dóbr” (SRS 28).

3. Partykularne i uniwersalne

Idąca dalej w tym kierunku interpretacja mogłaby nas doprowadzić do wniosku, że owo dobro, które chcemy określić, w zasadzie nie jest rzeczywiście wspólne, lecz silnie zindywidualizowane, odmienne dla różnych podmiotów albo przynajmniej ich klas. Jeżeli bowiem doskonałość jest charakterystyczna dla indywidualnego stanu i położenia życiowego poszczególnych ludzi lub tworzonych przez nich związków, to środki prowadzące do tej doskonałości nie mają charakteru „wspólnego”. W takim przypadku nie istniałaby żadna racja takiego dobra, o jakim pisze w ostatniej encyklice Benedykt XVI: „Obok dobra jednostek istnieje dobro związane z życiem społecznym osób: dobro wspólne. Jest to dobro «nas-wszystkich», czyli poszczególnych osób, rodzin oraz grup pośrednich, tworzących wspólnotę społeczną” (CV 7). Nie konstytuowałoby się wówczas żadne „my”, ale tylko zbiór odrębnych, luźno powiązanych „ja”, i brakowałoby głównego zwornika nadającego jedność bytowi społecznemu.

Ten problem wyłania się zwłaszcza na tle pewnych doktryn liberalnych. Zdaniem najważniejszych przedstawicieli XVIII-wiecznego i XIX-wiecznego liberalizmu, takich jak J. Bentham i J. S. Mill, jedność społeczna ma charakter czysto utylitarny, gdyż opiera się

na wielokierunkowej wymianie różnorodnych korzyści między pojedynczymi członkami społeczności⁸. W takiej koncepcji nie ma miejsca na ideę naczelnego dobra, które działa jako *primus motor* życia społecznego, czyli ostatecznie przyczynuje zarówno istnienie społeczności, jak i aktywizowanie charakterystycznych dla niej funkcji (politycznych, administracyjnych, legislacyjnych itp.). Zdaniem m.in. wyżej wymienionych przedstawicieli liberalizmu dobro wspólne, o ile w ogóle istnieje, jest tylko sumą dóbr należących do poszczególnych uczestników życia społecznego, z których każdy funkcjonuje odrębnie jako *homo oeconomicus*; w takim stanie rzeczy układ odniesień międzyludzkich, niezależnie od tego, jak bardzo byłby skomplikowany, sprowadza się do gry interesów, które w gruncie rzeczy mają charakter prywatny i partykularny.

Wielowiekowe doświadczenie filozoficzne, ujęte w koncepcji *boni communis*, świadczy jednak o czymś przeciwnym, niż twierdzą przynajmniej niektórzy liberalowie. Antonio Rosmini, jeden z wybitniejszych przedstawicieli tamtej tradycji myślowej, związłe wyartykułował jej przewodnią ideę w następujących słowach: „Nie jakkolwiek mnogość ludzi może otrzymać nazwę społeczności. [...] członkowie społeczności muszą mieć świadomość wspólnego celu: [...] muszą

znać ten cel i go pragnąć [...]. Dobro społeczne [...] nie jest przeto [...] zestawieniem dóbr jednostkowych, lecz jest dobrem prawdziwie wspólnym, [...] w którym uczestniczą wszystkie jednostki”⁹.

4. Co jest naprawdę wspólne

Jeżeli przyjmujemy ten punkt widzenia, nieuchronnie musimy zadać sobie pytanie: jakie jest owo dobro naprawdę wspólne, a zatem jednakowe dla wszystkich członków społeczności i przez nich wszystkich na równi dzielone?

Aby spróbować na to pytanie odpowiedzieć, przyjrzyjmy się owym warunkom życia społecznego, o których mówi definicja soborowa. Ogólnie możemy stwierdzić, że mają one naturę różnorodną, tak jak różnorodną jest natura podmiotu ludzkiego, któremu mają służyć. Będą to więc warunki fizyczne, biologiczne, ekonomiczne, moralne, intelektualne, estetyczne, religijne itd. Jeżeli jednak mają one wchodzić w skład dobra rzeczywiście „wspólnego”, to nie mogą podlegać zróżnicowaniu ze względu na specyfikę poszczególnych jednostek ludzkich lub ich formacji (rodziny, zawodowych itd.). Innymi słowy, muszą to być warunki równe pod względem ilości, jakości i dostępności dla każdego członka bytu społecznego.

Prima facie wydawałoby się – zgodnie z tym, co wyżej powiedzieliśmy na temat doskonałości – że takie warunki nie istnieją. Krótka refleksja prowadzi jednak do przeciwnego wniosku. Czy bowiem można uznać, że komuś należy się powietrze mniej czyste niż innym (warunki środowiskowe), że jeden zasługuje na mniej, a drugi na więcej poszanowania swojego życia i zdrowia od poczęcia po naturalny zgon (warunki bezpieczeństwa), że przebaczenie za popełnione winy należy się jednym, a pozostałym nie (warunki moralne), że ci powinni odpowiadać sądownie lub administracyjnie za wykroczenie lub przestępstwo, a tamci mogą pozostawać bezkarni (warunki prawne), że prawda należy tylko do wybranych, a pozostałych należy poddawać kłamstwu i manipulacji (warunki należące do dziedziny edukacji, informacji itd.)? Wymienione tutaj i inne jeszcze warunki są rzeczywiście wspólne, bazowe. Sprzyjają one przetrwaniu i rozwojowi ludzi, a więc ich ludzkiemu doskonaleniu się, niezależnie od tego, jaką drogę życiową ktoś chce lub może obrać. Można to samo wyrazić inaczej: te właśnie warunki umożliwiają podmiotom wybór takiej lub innej, oczywiście godziwej, drogi życiowej. W pewnym więc sensie budują one przestrzeń wolności – przestrzeń, w której jednostki i formacje ludzkie mogą, każda we właściwy so-

bie sposób, odnajdować się i realizować w wymiarze intelektualnym, moralnym, religijnym, gospodarczym, rodzinnym itd.

Warunki składające się na dobro wspólne, o których mówimy, są *de facto* zespołem pewnych dóbr fundamentalnych dla istoty ludzkiej. W nowożytności niektóre z nich zostały ujęte i zagwarantowane jako tzw. prawa człowieka, stając się ich materią. Z biegiem czasu wzrasta świadomość obecności i roli określonych dóbr-warunków życia i rozwoju ludzkiego, dlatego w sukcesywnie ogłaszanych dokumentach międzynarodowych rośnie liczba deklarowanych *human rights*. Nawiazując ponownie do określenia zawartego w konstytucji *Gaudium et spes*, możemy stwierdzić, że nie znamy *a priori* sumy warunków składających się na dobro wspólne. Zmienia się ona jako cel zabiegów ze strony podmiotów za to dobro odpowiedzialnych. Gwoli przykładu weźmy pod uwagę zanieczyszczenie środowiska ludzkiego hałasem. Wrażliwsze jednostki, jak Seneka i Schopenhauer¹⁰, od stuleci zwracały uwagę na ten problem, ale dopiero w XX w. na dobre znalazł się on w polu zainteresowania władz publicznych i zaczął być w miarę systematycznie redukowany na drodze różnych procedur prawnych i technicznych. Ten prosty fakt dowodzi, że w toku rozwoju historycznego niektóre elementy dobra wspólnego

go wysuwają się na pierwszy plan, a inne schodzą na dalszy. Zmiany te czasami dokonują się stosunkowo powoli, kiedy są związane z przemianami percepcji lub sposobów myślenia i życia, a czasami bardzo gwałtownie, np. gdy wybuchają wojny; w tym ostatnim przypadku priorytety dobra wspólnego na ogół ulegają dużym modyfikacjom w porównaniu z okresem pokoju.

Dobro wspólne stanowi właściwy i bezpośredni przedmiot troski zarówno dla władz publicznych, jak i dla Kościoła, chociaż na różnych poziomach. Kościół ma na uwadze w pierwszej kolejności dobro wspólne nadprzyrodzone, czyli wieczną szczęśliwość lub *visio beatifica*, do której powołana jest cała ludzkość. W historii często pojawiały się i nieraz jeszcze występują pokusy, żeby owo dobro pozaświatowe w jakiś sposób albo wyłączyć z obszaru ludzkiej uwagi i troski, albo inkorporować do dobra doczesnego społeczności politycznej. Bywa, że jakieś osoby lub kręgi, zwykle kierowane pewną ideologią, dążą do ustanowienia czegoś na kształt królestwa Bożego na ziemi. Kłam tym poglądom i tendencjom zadał po wsze czasy Pan Jezus, mówiąc do swoich uczniów: „Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17, 21)¹¹. W świetle tych słów królestwo Boże okazuje się sprawą wewnętrzną, duchową. Jest panowaniem Boga w duszy, czyli całkowitym

tym posłuszeństwem człowieka względem woli Bożej, i następczą obecnością Boga osobowego w obrębie ludzkiej istoty. Mówi o tym Chrystus w innym miejscu: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy” (J 14, 23). Królestwo Boże sytuuje się więc na linii „Bóg – człowiek” względnie „Bóg – ludzie”, nie zaś „wspólnota – człowiek”, a już na pewno nie „państwo – człowiek”. Pełne uzgodnienie królestwa Bożego „wewnętrznego” (duchowego) z „zewnątrznym” (czyli z układem stosunków międzyosobowych) nastąpi dopiero, jak możemy się domyślać, w eschatologicznej rzeczywistości zbawienia.

Dobro wspólne jest także celem działań indywidualnych, lecz na ogół *actu confuso*, jak powiedzieli by scholastycy, czyli w sposób pośredni i aspektowy. Przekracza ono dobra prywatne, a odpowiadający mu cel działania – cele jednostkowe. Jeżeli bowiem członkowie państwa pojedynczo lub w zrzeszeniach zajmują się np. handlem, medycyną bądź transportem, to oczywiste jest, że żadna z tych dziedzin z osobna nie stanowi właściwego celu wspólnoty. Nie stanowią go nawet wszystkie takie czynności i ich przedmioty razem wzięte, ale pewien, aby tak powiedzieć, *entourage* czy całokształt, w którym

poszczególne *modi essendi et operandi* mogą dojść do skutku i zostać obrócone na pożytek wszystkich – przynajmniej potencjalnie wszystkich – członków wspólnoty. W tym chyba duchu można także rozumieć wypowiedzi Wojtyły: „Dobro wspólne właśnie przez to jest dobrem wspólnoty, że stwarza w sensie aksjologicznym warunki wspólnego bytowania, działanie zaś idzie w ślad za tym. [...] Nie ilość ani nawet nie ogólność w sensie ilościowym stanowi o właściwym charakterze dobra wspólnego, ale gruntowność”¹².

5. Zło wspólne?

Dla każdego dobra aktualnie lub potencjalnie obecnego w świecie możemy wskazać odpowiadające mu zło, i to niezależnie od tego, czy zło traktujemy jako ontyczny brak, czyli „zero”, czy jako realną wielkość bytową, tyle że o znaku ujemnym¹³. W przypadku dobra wspólnego sprawa nie wygląda na tak prostą. Wiadomo, że istnieją całkiem liczne organizacje, które – działając wbrew prawu, a niekiedy nawet w świetle prawa – są z gruntu nastawione na demoralizację, manipulację, wyzysk itp. Czasami są to względnie drobne struktury działające w obrębie państwa, np. grupy przestępcze albo kliki polityczno-biznesowe, a czasami całe rządy lub parlamenty. Jan

Paweł II w adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia* (zob. nr 16; por. SRS 36-37) nazwał je strukturami grzechu. Czy takie grupy, organizacje, instytucje realizują jakieś „zło wspólne”?

Przede wszystkim ich aktywność należy rozpatrywać z dwóch punktów widzenia: wewnętrznego i zewnętrznego. Wewnątrz, czyli względem swoich członków, owe struktury grzechu zachowują *sui generis* sprawiedliwość, a więc świadczą pewne dobro; inaczej nie miałyby żadnej racji bytu i rychło uległyby rozpadowi. Tę prawidłowość w dziejach dostrzegli liczni myśliciele, by wymienić choćby Platona i Augustyna, a także Hume'a i Rosminiego¹⁴. Do tej idei, jak się wydaje, pośrednio nawiązał też Benedykt XVI, ujmując ją bardzo lapidarnie: „*Ubi societas, ibi ius*: każde społeczeństwo wypracowuje własny system sprawiedliwości” (CV 6).

Prócz tego pozostaje aspekt zewnętrzny działalności owych grup. Z tej perspektywy trzeba stwierdzić, że sprzeciwiają się one dobru wspólnemu społeczeństwa i państwa, w którym funkcjonują. Można też powiedzieć, że ich partykularne, ciasno rozumiane dobro „korporacyjne” koliduje z dobrem wspólnym ludzi żyjących w szerszej społeczności. Sposobem reakcji na działanie takich struktur, niekiedy bardzo rozległych i głęboko zakorzenionych, powinien być „sprzeciw” w znaczeniu, jakie temu pojęciu nadał Wojtyła¹⁵. Taka postawa jest – na równi z bardziej naturalną solidarnością – konstruktywnym sposobem udziału w dobru wspólnym, jakkolwiek paradoksalne mogłoby się to wydawać. Sprzeciw bowiem manifestują ludzie, którzy „[...] szukają [...] uczestnictwa i takiego ujęcia dobra wspólnego, aby oni mogli lepiej, pełniej i skuteczniej uczestniczyć we wspólnocie”¹⁶.

Przypisy

¹ Por. M. A. Krąpiec, *O ludzką politykę!*, Gutenberg-Print, Warszawa 1996, ss. 117-145.

² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, PTT, Kraków 1969, s. 308. Por. tamże, ss. 306-307.

³ Bardzo zbliżone określenie znajdujemy we francuskim słowniku pojęć filozoficznych: „dobro wspólne – ogół warunków materialnych i duchowych przyczyniających się do dobrostanu jakiejś wspólnoty ludzkiej, który sprzyja

harmonijnemu rozwojowi jednostek ją tworzących” (P. Foulquie, *Dictionnaire de la langue philosophique*, 5e ed., Presses Universitaires de France, Paris 1986, s. 72). *Nota bene* pomijamy w tym miejscu kwestię przekładu na język polski definicji soborowej, która w oryginalnym łacińskim brzmieniu: „bonum commune – seu summa eorum vitae socialis condicionum quae tum coetibus, tum singulis membris permittunt ut propriam perfectionem plenius atque expeditius consequantur” (

councils/ii-vatican-council/documents/vat-ii-const-19651207-gaudium-et-spes-lt.html). W tłumaczeniu polskim przede wszystkim niejasne pozostaje odniesienie zaimka dzierżawczego „jego” (którego brak w oryginale): czy ma on oznaczać rzeczownik „życie społeczne”? Jeśli tak, to po przyporządkowaniu i sprowadzeniu do formy podstawowej uzyskiwalibyśmy wyrażenie „członkowie życia” („społecznego”) – z pewnością niezbyt fortunne. Po drugie wydaje się, że aspekt zastosowanego bezokolicznika powinien raczej być niedokonyany („osiągać” zamiast „osiągnąć”). Te ewentualne niedociągnięcia nie wpływają jednak na zrozumiałość przekładu.

⁴ Najszerzej – przynajmniej w rozumieniu Arystotelesa i kontynuatorów jego myśli. Zob. Arystoteles, *Polityka*, I (1252a-1253a).

⁵ M. Dziechowski, *W obliczu kościoła*, Fronda – Apostolicum, Warszawa – Zabki 1999, s. 112.

⁶ Paweł VI, Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej [o. M. M. Kolbegol], w: A. Wojtczak, *Ojciec Maksymilian Maria Kolbe*, t. 2, wyd. 2, Wydaw. OO. Franciszkanów, Niepokalanów 1989, s. 241.

⁷ Jeszcze do niedawna – licząc w skali dziejów chrześcijaństwa – w obrębie kultury katolickiej, a zwłaszcza kościelnej, powołanie zakonne traktowano i ukazywano jako istotnie lepsze od świeckiego. Współcześnie pogląd ten stracił na znaczeniu, a przynajmniej rzadko bywa otwarcie deklarowany.

⁸ Zob. Z. Rau, *Liberalizm*, w: K. Chojnicka – W. Kozub-Ciembroniewicz (red.), *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, Wydaw. UJ, Kraków 2000, ss. 16-20, 41-45; J. Miklaszewska, *Liberalizm*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, WAM, Kraków 2004, ss. 621, 626-628.

⁹ A. Rosmini, *La società ed il suo fine. Libri quattro*, II, w: tenże, *Filosofia della politica*, Città Nuova, Roma 1997, s. 189. Por. D. Zolo, *Il personalismo rosminiano. Studi sul pensiero politico di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1963, s. 177.

¹⁰ Zob. Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, LVI, tłum. W. Kornatowski, Alfa, Warszawa 1998, ss. 208-210; A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena. Drobne pisma filozoficzne*, XXX (§378), tłum. J. Garewicz, t. 2, Wydaw. Antyk, Kęty 2004, ss. 539-541.

¹¹ Powyższy przekład tego wersetu jest tylko jednym z możliwych. W *Biblii Jerozolimskiej* (Pallottinum, Poznań 2006, s. 1454), z której został zaczerpnięty, opatrzone go komentarzem: „Tłumaczy się też: «w was», co jednak – jak się zdaje – nie odpowiada w pełni kontekstowi”. Więcej wariantów interpretacyjnych podają autorzy jednego z tłumaczeń angielskich: „królestwo Boże jest pośród was [...] albo [...] królestwo Boże jest w was, albo [...] królestwo Boże jest w waszym zasięgu, albo [...] królestwo Boże nagle pojawi się wśród was” (*The New English Bible*, Collins World, bmw., 1970, s. 862). W oryginale Nowego Testamentu czytamy w tym miejscu: „idou gar he basileia tou theou entos humon estin” (Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2002, kol. 217). Grecki przysłówek i przyimek „entos” znaczy przede wszystkim „wewnątrz”, „w głębi”, „w środku” (Z. Abramowiczówna [red.], *Słownik grecko-polski*, t. 2, PWN, Warszawa 1960, s. 156. Por. *An Intermediate Greek-English Lexicon Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 2000, s. 266). Cytowany słownik pod red. Z. Abramowiczówny wręcz podaje tłumaczenie

frazy „entos humon” (opatrzonej kwalifikatorem „NT”) jako „w waszych sercach”. Analogicznie Wulgata ma „intra”, a nie „inter”: „ecce enim regnum Dei intra vos est” (Nestle-Aland, dz. cyt., kol. 217). Za taką „spirytualistyczną” interpretacją opowiadamy się także w powyższym tekście. Trzeba zauważyć, że poruszona tutaj kwestia egzegetyczna, chociaż z pozoru drugorzędna, istotnie rzutuje na sposób rozumienia tego, czym jest królestwo Boże w ujęciu ewangelicznym.

¹² K. Wojtyła, dz. cyt., ss. 308-310.

¹³ Por. M. A. Krąpiec, *Dziela*, t. 3,

Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne, RW KUL, Lublin 1995, ss. 31-76.

¹⁴ Zob. Platon, *Państwo*, I (351c-d); św. Augustyn, *Państwo Boże*, IV, IV; tamże, II, XXI; D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, IV; A. Rosmini, dz. cyt., I, II. Por. E. Guccione, *The Supremacy of Justice and Right in the Political Thought of Antonio Rosmini*, w: B. A. Cook (ed.), *An Introduction to the Thought of Antonio Rosmini*, Loyola University, New Orleans 2000, ss. 8-9.

¹⁵ Zob. K. Wojtyła, dz. cyt., ss. 310-314.

¹⁶ Tamże, s. 313.

Wspomnienie o Profesorze Czesławie Strzeszewskim w 10. rocznicę śmierci

Aleksander Karkowski

Profesor Czesław Strzeszewski (21 października 1903 r. – 4 czerwca 1999 r.), twórca lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej, uznany przez Prymasa Tysiąclecia, kard. Stefana Wyszyńskiego, za najbarziej godnego i zasłużonego kontynuatora katolickospołecznej pracy naukowej, stanowi wzorzec osobowy i twórczy, który trwale wpisał się do katolickiej nauki społecznej. Karierę naukową Strzeszewski rozpoczął w Szkole Głównej Gospodarstwa Wiejskiego (SGGW) w Warszawie. Ukończył ją w 1928 r., uzyskując tytuł magistra inżyniera rolnictwa. Już jako student rozpoczyna pracę naukowo-dydaktyczną w Zakładzie Polityki Ekonomicznej SGGW, kierowanym przez wielokrotnego ministra skarbu i premiera, prof. Władysława Grabskiego, którego był uczniem i asystentem. Doktorat uzyskuje w 1931 r. na podstawie rozprawy *Znaczenie prawa zmniejszającej się wydajności w produkcji rolnej*. Również z inspiracji Grabskiego powstała praca z zakresu historii gospodarczej: *Kryzys rolniczy na ziemiach*

Księstwa Warszawskiego i Królestwa Kongresowego 1807-1830, na której podstawie dr Strzeszewski uzyskał habilitację i dekretem Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, zatwierdzającym uchwałę Rady Wydziału Rolniczego SGGW, został docentem polityki ekonomicznej. Pracę habilitacyjną opublikowało Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (KUL) w 1934 r.

Znajomość zagadnień rolniczych, a zwłaszcza zainteresowanie problemami wiejskimi, znalazła znaczące odbicie w działalności Strzeszewskiego w charakterze członka Rady Społecznej, utworzonej w 1932 r. przez kard. Augusta Hlonda jako ciało doradcze przy prymasie Polski. Z inicjatywy Strzeszewskiego Rada powołała Komisję Wiejską, gdyż jego zdaniem w warunkach słabego uprzemysłowienia Polski nie tyle „kwestia robotnicza”, ile sprawa wsi stanowiła główny problem społeczny. Po wojnie, w roku akademickim 1945/1946, zaowocowało to zorga-

nizowaniem Studium Zagadnień Społecznych i Gospodarczych Wsi przy KUL. Celem Studium było teoretyczne i praktyczne przygotowanie działaczy wiejskich do pracy w zakładach, instytucjach i organizacjach wymagających znajomości współczesnych zagadnień gospodarczych, społecznych i kulturalnych. Dwuletnie Studium realizowało bogaty i wszechstronny program, obejmujący wszystkie aspekty życia wiejskiego. Zostało zlikwidowane przez władze PRL w 1950 r.

Pierwsze zetknięcie się prof. Strzeszewskiego z KUL miało miejsce w 1932 r. podczas zebrania zorganizowanego w gmachu uniwersyteckim przez ks. Antoniego Szymańskiego. Dokonano wtedy fuzji Katolickiej Młodzieży Narodowej z Odrodzeniem. Książd Szymański, wybitny znawca NSK, wówczas dziekan Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych (WPiNSE) KUL, zaproponował Strzeszewskiemu stanowisko zastępcy profesora w Katedrze Historii Gospodarczej. W rok później Strzeszewski objął także kierownictwo Katedry Polityki Ekonomicznej.

Należy podkreślić, że początek kontaktów z KUL to okres bardzo wyťažonej pracy Strzeszewskiego. Prowadził zajęcia na SGGW i KUL, a poza tym dzięki Grabskiemu został zatrudniony jako radca w Departamencie Ekonomicznym Ministerstwa Rolnictwa i Reform Rolnych, którego jednocześnie był de-

legatem do międzynarodowej komisji do spraw taryf celnych. Z ramienia Senatu Akademickiego KUL w latach 1937-1939 pełnił funkcję kuratora Stowarzyszenia Młodzieży Akademickiej KUL i w tym charakterze współorganizował tygodnie społeczne.

Wybuch II wojny światowej zastaje Profesora w rodzinnym Jarocinie, do którego wyjechał po zakończeniu ostatniego w okresie międzywojennym tygodnia społecznego. Pragnie jako ochotnik bronić ojczyzny. W ówczesnym ogólnym rozgardiaszu nie udaje mu się zostać żołnierzem. Dociera do Lublina i pod koniec września 1939 r., jako dziekan WPiNSE, nie czekając na zezwolenie władz niemieckich, współorganizuje rozpoczęcie na KUL roku akademickiego 1939/1940. Po kilku tygodniach okupant zamyka uczelnię.

Okres okupacji to praca Profesora w Radzie Głównej Opiekuńczej w Krakowie. Prowadzi także wykłady z ekonomii politycznej, dojeżdżając z Krakowa do Kielc, gdzie ks. Piotr Kałwa, późniejszy biskup lubelski, zorganizował tajne studia pod szyldem KUL. Po okupacji niemieckiej Profesor wraca do Lublina, gdzie podejmuje zajęcia uniwersyteckie i od podstaw organizuje sekcję społeczno-ekonomiczną przy WPiNSE. W latach 1946/1947 obejmuje funkcję dziekana tegoż wydziału i reorganizuje go, zwracając szczególną uwagę na nauki społeczne, głównie socjolo-

gię. Sprowadza z uniwersytetu poznańskiego ks. F. Mirka, ucznia światowej sławy socjologa, Floriana Znanickiego. Wzorem ks. Szymańskiego powołuje młodą kadrę naukową w zakresie nauk społecznych i ekonomicznych. Do prowadzenia wykładów z katolickiej nauki społecznej zaprasza biskupa lubelskiego i wielkiego kanclerza KUL, ks. dra S. Wyszynskiego.

W 1949 r. Strzeszewski został z wyboru Senatu Akademickiego i za aprobatą prymasa prorektorem uczelni. Od tegoż roku władze PRL, uznając KUL za ośrodek wrogi ideologicznie, rozpoczęły działania zmierzające do zniszczenia uczelni. W pierwszej kolejności zlikwidowały WPiNSE jako główny ośrodek oddziaływania uniwersytetu na najważniejsze kierunki życia publicznego. W 1951 r. nakazem ministerstwa Profesor został zwolniony z funkcji prorektora, a w rok później pozbawiony profesury. Przymusowy okres całkowitego zerwania więzi z umiłowaną uczelnią trwał do lutego 1957 r. Przywrócono mu wówczas profesurę na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej, zorganizowanym jeszcze w 1948 r. We władzach tego wydziału pozostawał od 1957 r. do 1970 r., pełniąc funkcję dziekana lub prodziekana. Twierdził w swoich wspomnieniach, że był to spokojny dla niego okres pracy naukowej i dydaktycznej na uczelni, z którą związał się na całe życie. Ograniczony

był jednak dwoma czynnikami: niemożnością swobodnego publikowania i wyjazdów zagranicznych. Siedemnastokrotnie składane próśby o paszport były odrzucane.

Jednakże utrudnienia te nie stanowiły bariery dla aktualizacji wiedzy z zakresu katolickiej nauki społecznej rozwijanej na Zachodzie. Wskazuje na to zorganizowanie przez Profesora na KUL w 1969 r. Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Kulturą Chrześcijańską, którego był kierownikiem. Celem było prowadzenie badań nad kulturą chrześcijańską ze szczególnym uwzględnieniem problematyki wynikającej ze wskazań konstytucji *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego oraz encykliki Pawła VI *Populorum progressio*. Badania te dotyczyły zachodzących przemian rodziny, katolicyzmu polskiego, kultury religijnej, społecznej, moralnej, gospodarczej, artystycznej i literatury religijnej. W ciągu krótkiego, bo zaledwie 2-letniego funkcjonowania, Zakład zorganizował dwa sympozja naukowe z udziałem wybitnych specjalistów z ośrodków krajowych i zagranicznych. Obydwa sympozja zyskały ogromne zainteresowanie, zwłaszcza drugie, na którym prelegentami byli naukowcy spoza kraju. W erze gomułkowskiej, kiedy udaremniano kontakty KUL z naukowymi ośrodkami Zachodu, takie spotkania były ewenementem w skali nie tylko europejskiej.

O szczególnych szykanach stosowanych wobec Profesora świadczy wydanie jego podręcznika katolickiej nauki społecznej (autor wystąpił pod pseudonimem Stanisław Jarocki) przez paryską filię wydawnictwa księży pallotyńów w 1964 r. Było to opracowanie o znaczeniu pryncypialnym, przeznaczone dla katolickich uczelni i ośrodków naukowych, a wykonane na życzenie prymasa Wyszyńskiego. Tylko część nakładu przedostała się do Polski. Jeszcze bowiem przed ukończeniem druku kard. Wyszyński otrzymał od ówczesnego premiera Cyrankiewicza pismo z zawiadomieniem, że książka ta nie ma debitu w Polsce. Podręcznik ten nie zawierał jednak treści polemicznych ani tym bardziej krytycznych wobec ideologii komunistycznej. Profesor wychodził bowiem z założenia, że kto dobrze pozna katolicką naukę społeczną, ten potrafi sam odrzucić inne kierunki ideowe. Doświadczyłem tego osobiście, uczestnicząc w wykładach, ćwiczeniach, proseminariach i seminariach przez niego prowadzonych.

W latach studenckich Strzeszewski był aktywnym działaczem organizacji młodzieżowej Odrodzenie. Później wspominał, że otworzyło mu ono w pełni perspektywy katolicyzmu, zwłaszcza jego szczególnej formy – katolicyzmu społecznego, który łączy pracę intelektualną z oddziaływaniem na masy

społeczne, zaangażowanie w życie doczesne z pogłębieniem wewnętrznym czy nawet z kontemplacją, a równocześnie z udziałem w życiu liturgicznym Kościoła. Było to łączenie życia doczesnego z przyszłym, traktowanie doczesności nie „jako padoleu płaczu”, lecz drogi do wiecznego szczęścia.

Po wojnie swoje ideały, którymi kierował się w działalności w Odrodzeniu, Profesor realizował przez uczestnictwo w Komisji Episkopatu ds. Apostolstwa Świeckich. Ideałem jego był wspólny ruch katolików: księży i świeckich, Ludu Bożego – ruch, który potrafiłby połączyć wartości duchowe z szeroką działalnością społeczną, który by zakładał przebudowanie świata na katolickich zasadach społecznych, który dla tego celu mógłby współpracować z grupami o różnym światopoglądzie i wiązać sojusze z organizacjami lewicowymi, a nie tylko prawicowymi, który byłby bezwzględnie wierny Kościołowi, który propagowałby katolicyzm nie elitarny, ale masowy, który mógłby wystąpić z inicjatywą, nawet wewnątrzkościelną, reform liturgicznych, wciągających wiernych w przeżycia Kościoła.

W dniach społecznych organizowanych przez Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych Profesor nakreślił program działalności społecznej obejmujący potrójny wymiar apostołstwa świeckich: świadectwo życia; nauczanie

i dialog o przekształcaniu stosunków społeczno-gospodarczych i politycznych w myśl chrześcijańskich zasad moralnych; świadectwo słowa. Trzeba umieć – mówił Strzeszewski – połączyć trzeźwość i realizm z idealizmem, trzeba mocno zakotwiczyć w rzeczywistości ziemskiej swoje jestestwo, ale jednocześnie sięgać wciąż do wartości nadprzyrodzonych, które nadają rzeczywistości ziemskiej właściwy wymiar i pokazują właściwą hierarchię celów i środków działania.

Do wyjątków w skali światowej należy zaliczyć decyzję powziętą w 1968 r. przez Konferencję Plenarną Episkopatu Polski, mianowicie powołanie Czesława Strzeszewskiego na przewodniczącego polskiej Komisji „Iustitia et Pax”. Prymas Wyszyński potraktował profesora Strzeszewskiego jak biskupa – skomentował to wydarzenie kardynał Bolesław Kominek.

Odnosnie do współpracy Profesora z zagranicznymi ośrodkami naukowo-badawczymi należy zwrócić szczególną uwagę na jeden z nich, mianowicie Unię Mechlińską (nazwa od miejscowości Malines w Belgii – siedziby Unii). Miała ona bogate tradycje, sięgające drugiej połowy XIX w., a stanowiła związek państw prowadzących badania społeczne. Największym osiągnięciem Unii było opracowanie kodeksu społecznego (1927), który zawierał ogólną syntezę katolickiej doktryny społecz-

nej. Wzrastające tempo przeobrażeń społeczno-gospodarczych narzuciło konieczność korektury kodeksu, której dokonano w latach 1933 i 1948. W ostatnim kodeksie w porównaniu do drugiego wydania przybyło 20 artykułów. Strzeszewski po śmierci A. Szymańskiego, L. Górskiego i H. Dembińskiego pozostał jedynym przedstawicielem Polski w tej instytucji, która gromadziła najwybitniejszych uczonych zajmujących się NSK z 14 krajów świata. Wniesione przez niego cenne uwagi zostały uwzględnione w ostatniej wersji kodeksu. Z uwagi na brak paszportu kontakt z władzami Unii utrzymywany był drogą listowną. W ten sposób Profesor uczestniczył w redagowaniu kodeksu moralności międzynarodowej (1949) i kodeksu moralności politycznej (1957).

Formalnie nie rozwiązana Unia Mechlińska została zastąpiona powołaną w 1967 r. przez papieża Pawła VI Papieską Komisją „Iustitia et Pax” i komisje krajowe. Pełniona funkcja przewodniczącego komisji polskiej umożliwiła Strzeszewskiemu utrzymywanie osobistych kontaktów z członkami komisji innych krajów. Kiedy po wielu latach otrzymał paszport, odwiedzał władze komisji w ich krajach i po przeprowadzonych rozmowach, zwłaszcza w komisji włoskiej, skonał, że w szeregu kwestiach uzyskiwano całkowitą zgodność poglądów. Stwierdzono m.in., że roz-

wój krajów zacofanych może w wyższym stopniu zależeć od ich solidarności niż od pomocy krajów rozwiniętych; kraje bogate są niestety egoistyczne i w stosunkach z ubogimi mają na celu przede wszystkim własne zyski. Stąd dochodzono do idei popierania federacji krajów znajdujących się na drodze rozwoju. Wydaje się, że myśl ta mimo upływu lat nie straciła na aktualności.

W 1974 r. Profesor przeszedł na emeryturę. Nie był to jednak stan spoczynku, a raczej, można powiedzieć, okres zintensyfikowanej pracy, nie ograniczonej obowiązkowymi zajęciami na uczelni oraz brakiem możliwości wyjazdów zagranicznych. Otrzymuje wówczas liczne zaproszenia z ośrodków naukowo-badawczych i uniwersyteckich, w których prowadzi wykłady i wygłasza prelekcje. W latach 70. wyjeżdża do Austrii, Włoch, RFN, Belgii, Holandii, Francji, Szwajcarii, USA i Hiszpanii, gdzie otrzymuje wiadomość o wyborze doc. Karola Wojtyły – kierownika Katedry Etyki Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej z okresu, w którym Profesor był dziekanem – na papieża. Píše też liczne artykuły do czasopism katolickich i współredaguje *Encyklopedię Katolicką*. W 1976 r. inicjuje powołanie Klubu Inteligencji Katolickiej w Lublinie, którego działalnością jako prezes kierował do 1983 r. (od 2000 r. lubelski KIK nosi imię Profesora Czesława Strzeszewskie-

go). Niewątpliwą jego zasługą był udział w reaktywowaniu na KUL Wydziału Nauk Społecznych i Ekonomicznych w latach 1981-1982. Po 1983 r. Profesor wycofał się z życia naukowego i publicznego.

Prace naukowo-badawcze prowadzone przez Profesora obejmowały szerokie spektrum dyscyplin naukowych, co prezentuje olbrzymia bibliografia zarówno podmiotowa, jak i przedmiotowa. Jego dyptyk zainspirowany poglądami Wilhelma Emmanuela von Kettlera (1811-1877): *Praca ludzka. Zagadnienia społeczno-moralne i Własność. Zagadnienia społeczno-moralne*, stanowi dorobek katolickiej myśli społecznej o znaczeniu światowym.

Profesor Strzeszewski miał trzy pasje życiowe: działalność społeczną, pracę naukowo-badawczą i dydaktyczną oraz Katolicki Uniwersytet Lubelski. Mógł zrobić karierę w strukturach administracji państwowej, na co wskazuje fakt, że pomimo młodego wieku pełnił odpowiedzialne funkcje w Ministerstwie Rolnictwa i jako przedstawiciel Polski uczestniczył w pertraktacjach międzynarodowych. Wrodzone zdolności i zainteresowania skierowały go jednak na drogę działalności naukowej i społecznej. Przekonanie o niezbędności katolickiej nauki społecznej czyniło go nieugiętym w jej utrzymaniu na KUL w okresach szczególnie trudnych dla uczelni. Twórca szkoły

lubelskiej, opartej na interdyscyplinarnej metodologii, doprowadził do rozbudowy i umocnienia katolickiej nauki społecznej. Pozostawił wielu uczniów, kontynuatorów szkoły, zajmujących odpowiedzialne stanowiska w hierarchii kościelnej i strukturach akademickich. Wielka erudycja i znajomość zagadnień teologii moralnej, filozofii społecznej, socjologii oraz ekonomii w połączeniu z przenikliwą wrażliwością na zjawiska społeczno-gospodarcze sprzyjała coraz to nowym poszukiwaniom. W publikacjach, w których przedstawiał systemy społeczno-polityczne i gospodarcze racjonalnie i duchowo całkowicie mu obce, a nawet wrogie, Strzeszewski okazał całkowitą bezstronność. Nie angażował się ani krytycznie, ani emocjonalnie, ponieważ zawsze twierdził, że katolicka nauka społeczna obroni się sama.

Jan Paweł II w liście gratulacyjnym z 15 listopada 1994 r. skierowanym do Profesora po publikacji trzeciego wydania *Katolickiej nauki społecznej* napisał: „Pragnę raz jeszcze podziękować Czcigodnemu Autorowi za to wielkie dzieło, pra-

wdziwe *opus vitae*, dorobek tyloletnich studiów i poszukiwań związanych z Katolickim Uniwersyteciem Lubelskim. Dane mi było na znaczącym etapie mojego życia uczestniczyć w pracy tej Uczelni na Wydziale Filozofii, z którym Pan Profesor również był związany. Doświadczenie polskie, a z kolei doświadczenie rzymskie przekonuje mnie, jak ważna jest dla misji Kościoła «Ewangelia społeczna». Dziękuję Bogu za wszystkich, którzy przyczynili się do nadania jej kształtu, jaki współcześnie posiada. W Polsce zasługi Pana Profesora w tej dziedzinie są pierwszoplanowe. Ja sam zawdzięczam wiele śp. ks. Piwowarczykowi w Krakowie, jednakże KUL posiadał – i nadal posiada – warsztat bardziej rozbudowany”.

Treść listu Papieża wyraziście określa znaczenie twórczej pracy prof. Czesława Strzeszewskiego. Głęboka wiara, subtelne i mocne przywiązanie do Kościoła inspirowały jego pracę naukową, i na odwrót – jego praca służyła Kościołowi, jego nauce społecznej, katolicyzmowi społecznemu i opartemu na tej inspiracji patriotyzmowi.

Ryszard Gajewski

Karol Popiel 1887-1977

Wyższa Szkoła Służby Społecznej
im. Księdza Franciszka Blachnickiego
w Suwałkach, Suwałki 2008, ss. 523

Ryszard Gajewski podjął się zadania ambitnego: przedstawienia osoby i działalności politycznej Karola Popiela, postaci znaczącej, choć przemilczanej w PRL-u i niedocenianej w naszej historii. Bez wątpienia wiodącym wątkiem jest ten, który ilustruje wkład polityka w utworzenie Stronnictwa Pracy (SP) w 1937 r. Autor równie starannie omawia związki Popiela z państwem podziemnym, powstaniem oraz działalnością w rządzie polskim na uchodźstwie. W ten sposób czytelnik poznaje istotne motywy, którymi kierował się ów polityk na kolejnych etapach swojego długiego życia i pracy dla Polski.

Dla autora istotne jest poszukiwanie odpowiedzi na szereg pytań, które dotyczą określenia miejsca i roli Popiela w walce o niepodległość i kształtowanie II Rzeczypospolitej, troski o obecność i uszanowanie idei demokracji, praworządności oraz ładu społecznego. Dla historyka chadecji z kolei najistotniejsza będzie analiza ról Popiela w dziejach polskiej emigracji politycznej, a także w międzynarodowych strukturach Chrześcijańskiej Demokracji.

Z satysfakcją należy odnotować fakt opublikowania tej książki, zwłaszcza że oceny dorobku Popiela są mocno zróżnicowane. Sądzę, że autorowi zabrakło odwagi w obszarze wartościowania, gdy pisze raz po raz o „niemałym” dorobku współtwórcy polskiej chadecji. Określenie zdecydowanie nieostre, a nawet mylące. Jedną z przesłanek sporu o Popiela jest kwestia, czy w ogóle można go nazywać chadkiem, ponieważ – jak głosili jego przeciwnicy – miał na swojej politycznej drodze wyraźne „enekoidalne peregrynacje”, które go rzekomo dyskredytują jako „czystego” chadeka.

Publikację tworzy 9 rozdziałów, kolejno prezentujących etapy życia tego polityka od dzieciństwa i młodości przez działalność w polskich organizacjach niepodległościowych w okresie I wojny światowej po lata II Rzeczypospolitej, w której silnie zaznaczył swoją obecność. Autor rzetelnie, odwołując się do bogatej bazy źródłowej, ukazuje Popiela jako polityka dynamicznego, zdolnego do realistycznej oceny zmieniającego się kontekstu polityczno-społecznego i umiejętnie na niego reagującego bez kompromisów i niejasności. Popiel ukazany w pracy Gajewskiego to polityk umiejący równoważyć wielorakie napięcia i niezmiennie wierzący w uniwersalizm wartości, które go ukształtowały jako Polaka, polityka, chadeka, emigranta. Najistotniejszą

częścią książki jest prezentacja emigracyjnej działalności Popiela. Autor jednak nie poprzestaje na opisie działalności Popiela, ale – co szczególnie cenne – lokuje ją na tle historii światowego ruchu chrześcijańsko-demokratycznego, która jest w Polsce w niewielkim stopniu znana poza wąską grupą specjalistów. Cenne są też analizy Gajewskiego przedstawiające proces włączenia polskich chrześcijańskich demokratów w działania na forum międzynarodowym. Zaprezentowanie związków Popiela i SP z międzynarodówką chadecką to szczególnie wymiar poznawczy prezentowanej książki.

Jaki obraz Popiela wyłania się z okresu jego emigracji? Sądzę, że ocenę należy pozostawić czytelnikowi, zwłaszcza gdy ten uwzględni wszystko, co działo się w SP na wychodźstwie. Do końca swoich dni Popiel z bólem przeżywał rozbiście Stronnictwa na frakcje i grupy. Nasuwa się kolejne pytanie: a może był za tę sytuację współodpowiedzialny? W innym miejscu autor napisał, że działalność opozycyjna i emigracyjna Popiela była prowadzona w granicach prawa (zob. s. 430). Co miał na myśli?

Są w książce i inne niespójności, zwłaszcza gdy chodzi o sądy oceniające. Co prawda autor stara się ich unikać, jednak nie do końca. Pisze np.: „Najlepsze lata swojego życia Popiel spędził w opozycji

lub na emigracji”, a o jego osiągnięciach politycznych: „Nie były może zbyt imponujące, bo i być nie mogły” (s. 436). We wstępie natomiast czytamy: „Karol Popiel był twórcą i czołowym przedstawicielem nowoczesnie rozumianego ruchu chrześcijańsko-społecznego”. Istnieje też nienowoczesny? Wymieniona kategoria nie jest identyczna z chrześcijańsko-demokratyczną, aczkolwiek sąsiadują one ze sobą. Autor stosuje je w pracy zamiennie, co jest zabiegiem dość ryzykownym. Gdy idzie o identyfikację katolicko-społeczną Popiela, autor niewiele o niej pisze. Nie otrzymujemy odpowiedzi na pytanie, czy i w jaki sposób omawiany polityk odwoływał się do społecznego nauczania Kościoła i jak je rozumiał. Za znawcę tegoż nauczania w szeregach chadeckich uważano Korfantego. Popiel, osoba numer dwa w SP, zapewne miał do jego przesłania określony stosunek.

Wymienione uwagi w niczym nie podważają wartości poznawczych książki Gajewskiego. Jest ona ważnym przekazem w tworzeniu biografii politycznej Karola Popiela, a ponadto cennym przyczynkiem do historii ruchu chadeckiego w Polsce. Odtąd bez znajomości tej publikacji nikt w tym obszarze kompetentnie pracować nie może.

Edward Balawajder

Giuseppe Goisis – Gianfranco Maglio – Orioldo Marson

*Laicità possibili:
fondamenti e prospettive*

Nuovadimensione, Portogruaro 2007, ss. 176

Na temat terminów „laicyzm” i „laickość” oraz pojęć pokrewnych napisano już bardzo wiele, aby określić ich wzajemną relację, zakres semantyczny w danym czasie i dokładny sens w przedmiocie badań. Ogólnie rzecz biorąc, wyrazy te odnoszą się mniej więcej do tej samej idei: autonomii i niezależności działania względem Kościoła oraz wszelkich uwarunkowań religijnych. Natomiast w dzisiejszym języku polityczno-filozoficznym nabrały odmiennych znaczeń. Terminowi „laicyzm” przypisano charakter zdecydowanie polemiczny: chodzi o zanegowanie i odrzucenie wszelkich wpływów religii na świadomość, jak również wszelkiej ingerencji kościelnej w dziedzinie cywilnej i politycznej. Z kolei wyrazu „laickość” używa się w celu nazwania zwyczajnej odrębności od stanu kościelnego, nie wskazując żadnych odniesień do stanowisk filozoficznych lub religijnych. Prościej mówiąc, laicyzm to filozoficzne nastawienie racjonalistyczne, a zatem dalekie od wszelkiej idei transcendencji, natomiast laickość to jedynie rozdział, ale nie przeciwstawienie, między sferą publiczną

a wymiarem religijnym. W nurcie laickości nie zmierza się ku temu, aby sprowadzić religię do dziedziny abstrakcyjnych idei pozbawionych oddziaływania na rzeczywistość. Laik to jedynie ten, kto nie nosi sukni zakonnej, a nie ten, kto odrzuca wiarę chrześcijańską, czyniąc z tego podstawę i istotę swojej koncepcji życia. Jak prawdą jest, że habit nie czyni mnicha, tak samo można powiedzieć, że status laika nie pociąga za sobą agnostycyzmu ani bezwyznaniowości.

Właśnie sposobu, w jaki należy pojmować państwo laickie w odniesieniu do wymiaru religijnego, albo tego, jak wyrażać swój świecki status w obliczu pewnych imperatywów kategorycznych własnej świadomości religijnej, dotyczy książka *Laicità possibili: fondamenti e prospettive* [Możliwe formy laickości: podstawy i perspektywy], napisana przez G. Goisisa, G. Maglio i O. Marsona. Zasadnicze pytanie, na które autorzy poszukują odpowiedzi, brzmi: co dzisiaj znaczy być chrześcijaninem świeckim? jak można podejmować codzienne zadania życiowe, społeczne i polityczne w duchu chrześcijańskim, nie uchybiając znanej zasadzie „oddajcie cesarowi – oddajcie Bogu” (jest to pierwsza historyczna deklaracja wolności religijnej), a więc nie narażając się na oskarżenie o nieuprawnioną ingerencję w rzeczywistość państwową, która broni się przed poglądami fideistycznymi, integrystycznymi?

Zdaniem Marsona, którego rozważania mają charakter bardziej polityczny, laickość to pewien styl życia albo kategoria kulturowa. Jej specyfika leży w poczuciu obywatelskiej odpowiedzialności, którą każdy indywidualnie powinien podejmować w obliczu różnorodnych możliwych remediów na problemy egzystencji. Każdy obywatel, wierzący czy niewierzący, dobrze wie, że czynienie wysiłków dla dobra społeczeństwa równa się upowszechnianiu wartości komunikowanych przez Ewangelię. Wie też, że upowszechnianie tych wartości nie jest wzmacnianiem władzy Kościoła katolickiego, lecz jedynie urzeczywistnianiem swojej rozumności zgodnie z miłością, sprawiedliwością i solidarnością. I wreszcie każdy obywatel dobrze wie, że aprioryczne wyłączenie „pierwiastka religijnego” poza obszar spraw ludzkich ostatecznie doprowadziłoby do zniszczenia tego szacunku dla drugich, który zdaniem zdeklarowanych laicystów powinien leżeć u podstaw państwa świeckiego. Laickość nie oznacza więc obojętności na to, co etyczne. Dlatego, jak twierdzi Marson, nie wystarcza, żeby państwo teoretycznie gwarantowało wolność religijną, w praktyce zaś, pod pozorem neutralności, tłumilo jej manifestacje, ani żeby tolerowało religię wyłącznie jako sprawę prywatną. Trzeba natomiast, aby każdemu wolno było dopasować swoje postępowanie w dzie-

dzinie cywilnej i politycznej do treści etycznych, których gwarantem jest chrześcijaństwo. Wolność bowiem, jeżeli nie przejawia się w konkretnych kwestiach życiowych, również politycznych, jest kpina.

W ten sam kierunek interpretowania pojęcia laickości wpisują się rozważania Maglio, które jednak mają rys wybitnie historyczny. Najpierw autor w skrócie przedstawia genezę i rozwój państwa, uznając jego nieodzowną rolę jako środka jednoczącego oraz służącego ogólnemu pożytkowi społecznemu, a następnie analizuje pojęcie laickości. Była ona nieznaną w świecie starożytnym i średniowiecznym, wówczas bowiem to religia stanowiła podstawę prawa i dostarczała legitymizacji władzy politycznej. Laickość poczęła się tworzyć wraz z oświeceniem. Właśnie z jego ożywioną propagandą kulturalną, która okazała się nadzwyczaj skuteczną po gwałtownych wojnach religijnych XVII w., należy wiązać wprowadzenie do powszechnej mentalności podziału na władzę polityczną i władzę religijną. To rozróżnienie, chociaż samo w sobie słuszne, przekształciło się jednak w Europie w przeciwstawienie polityczne. Radykalną jego formą stało się odrzucenie religii, zwłaszcza katolickiej, której przypisano wszelkie zbrodnie przeszłości. Owa dystynkcja przeszła z konstytucji francuskiej do wszystkich kon-

stytucji europejskich i dała początek trwającej po dziś dzień debacie nad stosunkiem Kościoła do państwa, religii do polityki i rozumu do wiary.

Maglio nie ma wątpliwości, że sferę polityczną należy odróżniać od religijnej w tym, co wiąże się z kierowaniem sprawami publicznymi. Uważa też jednak, że władza polityczna, która nie sięga do transcendencji, skupia się na sobie, co grozi popadnięciem w totalitaryzm. Uznanie duchowej natury człowieka jest tym, dzięki czemu państwo staje się wspólnotą opartą na zasadach dobrobytu i sprawiedliwości, będących celami organizacji politycznej. Ochrona mająca charakter wyłącznie prawny, niepoparta wartościami duchowymi, nie mogłaby zagwarantować żadnej porządnej demokracji, ponieważ nie mogłaby w żaden sposób poświadczać tych praw człowieka, które leżą u podstaw demokracji i są uwierzytelnione przez autorytet boski. To więc – twierdzi Maglio – co jest określane mianem „duch laickości”, nie powoduje oddalenia kwestii religijnej. Laickość, nie wykluczając czynnika religijnego z ram konstytucyjnych, nie przeszkadza w tym, by wartości religijne znajdowały wyraz w sferze publicznej. Zdaniem autora nie istnieją wartości „świeckie” (konstytucyjne, opozycyjne, liberalne, socjalistyczne albo jeszcze inne), lecz tylko wartości chrześcijańskie, które maskują się

jako laickie. Te właśnie chrześcijańskie wartości – życie, rodzina, wolność edukacji – powinny znajdować wyraz w działaniach politycznych. Wobec tego jest oczywiste, że przez laickość państwa należy rozumieć gotowość sfery publicznej do takiego ukształtowania różnych instytucji, ażeby służyły one pojedynczemu człowiekowi. Godność człowieka jest bowiem jedyną rzeczą, dla której ochrony warto organizować się we wspólnotę państwową. Również zatem dla Maglio wolność religijna to nie tylko wolność sumienia czy kultu, lecz także zaangażowanie kulturowe.

Mniej więcej takie samo rozumienie laickości występuje w rozważaniach trzeciego autora, Goisisa, który z kolei wolał podjąć ten temat w aspekcie filozoficznym. Również Goisis uważa, że laickość bynajmniej nie utożsamia się z laicyzmem, który jest hasłem niewiary religijnej, agnostycyzmu i ateizmu. Laickość natomiast to otwartość na drugiego, pluralizm, demystyfikacja, tolerancja, współpraca, dezaprobata nie dla dogmatów, ale dla dogmatyzmu poglądów. Z tych właśnie względów – sądzi autor – skoro laickość ma się bez przeszkód skojarzyć z religią, konieczne jest, żeby również religia zrobiła swoją część i wyzwoliła się z tego, co można określić mianem „biurokracja duchowa”. Nie ulega bowiem wątpliwości, że jeśli wartości religijne

mają trwać i być szanowane, to nie wolno czynić z nich bożków, absolutyzować ich; wówczas bowiem grozi niebezpieczeństwo, że staną się jałowymi stereotypami, przesądami, powodem do napuszonego konformizmu. Mówiąc w największym uproszczeniu, ale bez przeinaczeń: „laik” to, zdaniem Goisisa, „każdy wierzący, który nie jest przesądny”, każdy człowiek wiary, który jak Hiob staje twarzą w twarz z Bogiem, aby pytać, dowiadywać się, pojmować. Na tej drodze autor dochodzi do pewnego utożsamienia klerykałizmu z antyklerykalizmem. Obie te postawy – z których jedna całkowicie odrzuca, a druga absolutyzuje religijność – Goisis uważa za integrystyczne i na równi godne potępienia. Jak bowiem jest niewłaściwe, by jedni zamknęli doświadczenie religijne w obrębie zakrytych, tak samo jest niewłaściwe, żeby drudzy czynili z religii potęgę polityczną. Totalitarny człowiek-bóg jest równie niebezpieczny jak państwo-Kościół.

W gruncie rzeczy autor dochodzi do następującego wniosku: jeżeli „religia wolności” nie ma się przerodzić w „wolność od religii”, to jedyną możliwą laickością jest postawa kulturowa, która godzi dwie skrajności bez utożsamiania się z żadną z nich. Chodzi o to, aby w dialektyce stanowisk odnaleźć autonomię i wprawdzie uznać konieczność Boga jako niestworzonej przyczyny stworzenia, ale zarazem

ograniczyć warunkujący wpływ tej prawdy na świadomość ludzką. W tej właśnie autonomii Goisis, tak jak niegdyś Dietrich Bonhoeffer, upatruje dostępną dla współczesnego chrześcijanina drogę przez świat. Bóg nie jest określoną z góry prawdą, daną raz na zawsze, którą można by zamknąć na klucz w świątyni sumienia. Nie jest też fikcyjnym tworem ludzkim, jakimś *Deus ex machina*, którym można by się posługiwać zależnie od okoliczności, aby tłumaczyć doczesne powodzenia i porażki. Boga trzeba co dzień powołać, z trudem zdobywać. Należy się w to z przekonaniem zaangażować, nie licząc na metafizyczne pewniki ani natychmiastowe korzyści.

Można zatem ostatecznie powiedzieć, że według Goisisa „laickość” oznacza przede wszystkim poczucie odpowiedzialności albo gotowość do mierzenia się z rzeczywistością bez uprzedzeń, a za to z nieustającym nastawieniem krytycznym. Chodzi o odpowiedzialność etyczną, polityczną i społeczną, o to, żeby każdy osobiście „odpowiadał” na trudne wyzwania życiowe, a więc dokonywał wyborów niezależnie od praw spisanych czy obowiązujących w danym momencie historycznym. Tym, czego – zdaniem autora – powinno się unikać, jest fundamentalizm, rozumiany ogólnie jako nietolerancyjna i niechętna postawa wobec odmienności, absolutyzacja tego, co

względne, i wyłączenie się z obiegu idei – krótko mówiąc, jako „reżym prawdy” zamiast „poszukiwania prawdy”, wedle określenia Enzo Paciego. Charakter fundamentalistyczny ma zarówno laicyzacja technokracja, uznająca, że religij-

ność można odrzucić precz, jak i teokracja, która chce związać działalność polityczną uwarunkowaniami religijnymi.

Nicola Nocelli

Thum. Paweł Borkowski

Rino Fisichella

Identità dissolta. Il cristianesimo, lingua madre dell'Europa

Mondadori, Milano 2009, ss. 136

Wszechstronna refleksja nad współczesnymi problemami – tak moglibyśmy określić rozważania, które w swojej najnowszej książce [pt. *Tożsamość w rozkładzie. Chrześcijaństwo jako język ojczysty Europy*] przedstawia abp Rino Fisichella. Znany autor podejmuje różnorodne zagadnienia, takie jak: chrześcijańskie podstawy Europy („Europa zrodziła się dzięki chrześcijaństwu i tylko w takiej mierze, w jakiej zachowa tę tożsamość, zdoła wypełnić to, czym była w przeszłości i co pozwoli jej bezpiecznie przetrwać w przyszłości” – s. 6), świeckość państwa, konfrontacja etyki i moralności religijnej, prawa człowieka, konieczność po-

wrotu do prawa naturalnego, kryzys wychowania, potrzeba związku między miłością, prawdą i wolnością.

W tym wszystkim nie brakuje obszernych nawiązań literackich i polemicznych. Autor odnosi się np. do pojęcia hybryd („Dobrze, że tworzenie hybryd pozostaje ograniczone do zakresu biologii i nie wkracza w dziedzinę polityki i religii. Szacunek dla drugiego człowieka oraz rozwijający się kult odmienności nie powinny przesłaniać faktu, że chrześcijaństwo ma własną tożsamość, której nigdy nie będzie mogło się wyrzec” – s. 72) oraz krytykuje rozpowszechniony w Kościele indywidualizm (zob. s. 125). Krótko mówiąc, mamy do czynienia z tekstem, który prowokuje do reakcji, namysłu, pytań, a poza tym został napisany stylem spokojnym i potoczystym.

Fabrizio Casazza

Thum. Paweł Borkowski

Luca Gabbi

*Confessioni di un ex manager.
Quale etica d'impresa?*

ESD, Bologna 2008, ss. 136

Czy istnieje kryzys wieku średniego? Po lekturze książki Luki Gabbiego [pt. *Wyznania byłego menedżera. Jaka etyka przedsiębiorstwa?*] wydaje się, że tak. Poczucie pustki i wypalenia spowodowane nadmiernym lub wyłącznym poświęceniem się pracy inżyniera w branży przemysłowej skłoniło autora do refleksji, której wynikiem była uzgodniona z żoną radykalna życiowa zmiana – porzucenie dotychczasowej posady i zaangażowanie się w pracę na rzecz diecezjalnej Caritas.

Głównym tematem książki, będącej owocem tego życiowego przełomu, jest przepaść, która według autora powstała między wartościami etycznymi a wartościami, którymi w rzeczywistości kierują się firmy i którym wszystkie osoby pragnące zrobić karierę muszą się podporządkować. Pracownicy, stając się częścią firmy, są zmuszani do zmiany nie tylko swojego sposobu postępowania, lecz także sposobu myślenia, co w konsekwencji ma negatywny wpływ na ich postawę moralną. Zamiast postępować zgodnie z zasadami etycznymi, zaczynają kierować się regułami właściwymi dzikiemu kapi-

talizmowi, takimi jak chęć zysku za wszelką cenę (zysk staje się ostatecznym celem każdego działania), dążenie do sukcesu osobistego związane z obsesją na punkcie własnego wizerunku, współzawodnicтво, wyzyskiwanie innych. Prowadzi to do zepchnięcia na drugi plan życia osobistego, w szczególności spraw związanych z uczuciami i rodziną, oraz sprzyja uniformizacji. Wówczas „liczy się już nie sam pracownik, ale stopień, w jakim dostosowuje się on do systemu wartości panującego w firmie” (s. 78); narasta też samotność spowodowana zubożeniem relacji międzyludzkich.

O wartości książki w dużej mierze stanowi bogate doświadczenie autora, ale nie brakuje w niej także spostrzeżeń natury teoretycznej, popartych wiedzą zdobytą przez Gabbiego podczas studiów filozoficznych na Angelicum oraz studiów z zakresu NSK na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim; jest to szczególnie widoczne we fragmentach zawierających analizę filozoficznych podstaw niektórych zachowań moralnych (zob. rozdz. 3.). Krótko mówiąc, w czasach obecnego kryzysu gospodarczego książka ta może stać się cennym narzędziem, sprzyjającym refleksji i weryfikacji postaw.

*Fabrizio Casazza
Thum. Katarzyna Piekarcz*