

Spółeczeństwo

STUDIA • PRACE BADAWCZE • DOKUMENTY

Z ZAKRESU NAUKI SPOŁECZNEJ KOŚCIOŁA

73

ROK XVI (XII)
2006 nr 3

SPIS TREŚCI

OD REDAKCJI

- 419 **Claudio Gentili**
Nadzieje żywe i nadzieje martwe

PRACE BADAWCZE

- 425 **Kard. Angelo Sodano**
Nauka społeczna Kościoła dzisiaj
- 433 **Mario Toso**
Nauka społeczna Kościoła w ujęciu Jana Pawła II
- 449 **Kard. Carlo Caffarra**
O encyklice *Deus caritas est*
- 457 **Giancarlo Grandis**
Duchowe podstawy Europy w świetle antropologii i etyki Antonia Rosminiego
- 475 **Paweł Borkowski**
Dobro wspólne jako różnica dobra i zła. O realizmie politycznym na przykładzie Antonia Rosminiego

STUDIA

- 491 **Franco Appi**
Własność prywatna a powszechne przeznaczenie dóbr
- 513 **Lorenzo Caselli**
Etyka i ekonomia – kwadratura koła?
- 523 **Luigi Pisoni**
Rolnictwo i społeczeństwo – model europejski
- 531 **Ks. Wiesław Łużyński**
Polityczna odpowiedzialność chrześcijan w świetle nauczania społecznego Kościoła

FORUM

- 545 **Giuseppe Acocella**
Społeczna odpowiedzialność za pracę
- 557 **Zbigniew Borowik**
Oczyszczająca moc wiary. Pielgrzymka Benedykta XVI do Polski

DOKUMENTY

- 561 **Ojciec Święty Benedykt XVI**
Praca a duchowość człowieka. Homilia podczas Mszy św. w uroczystość św. Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny (19 marca 2006 r.)
- 565 **Ojciec Święty Benedykt XVI**
Krzewić prawdę i umacniać pokój. Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu (17 marca 2006 r.)
- 567 **Ojciec Święty Benedykt XVI**
Bóg darzy miłością człowieka od chwili poczęcia. Przemówienie do uczestników kongresu Papieskiej Akademii „Pro Vita” (27 lutego 2006 r.)

PRZEGLĄD CZASOPISM

- 571 Czasopisma polskie

KSIĄŻKI

- 575 **Janusz Balicki**
Rec.: J. Auleytner, *Polska polityka społeczna*, Warszawa 2005
- 582 **Paweł Borkowski**
Rec.: *Człowiek i państwo* [praca zbior.], Lublin 2006
- 586 **Franciszek Ociepka**
Rec.: A. Jędrzejewski, *Nikt nie jest dobry w samotności. Filozofia społeczna ks. Józefa Tischnera*, Radom 2006
- 589 **Giuseppe Acocella**
Rec.: M. Toso, *Democrazia e libertà*, Roma 2006

MATERIAŁY DO FORMACJI KATOLICKOSPOŁECZNEJ

- 593 **Oreste Bazzichi**
Zasada powszechnego przeznaczenia dóbr

SUMMARIES

No. 3 (73), May-June 2006 (16)

Kard. A. Sodano,
ss. 425-432

Nauka społeczna Kościoła dzisiaj

Nie możemy ograniczać się do proponowania dzisiejszym ludziom tego, żeby szli drogą prawa, czy to naturalnego czy to objawionego: musimy wieścić, że jedynie Chrystus daje nam siłę do pokonywania owej drogi. Wychowywać bowiem to znaczy nie tylko posiadać prawdę, którą trzeba żyć i przedstawiać innym, lecz także wskazywać młodym ludziom, skąd należy czerpać siłę do tego, aby przezwyciężyć owo „prawo grzechu”, z którym zмага się każdy potomek Adama.

The Social Doctrine of the Church Today

We may not limit ourselves to proposing that today's people should be walking the way of law, whether the natural or the revealed one. We ought to announce that Christ is the only one to give us force with which we can walk that way. Educating does not only mean possessing the truth to be followed and presented to others. It means also showing to young people where they can find the force necessary for them to overcome the „law of the sin”, with which every human being needs to fight.

M. Toso,
ss. 433-448

Nauka społeczna Kościoła w ujęciu Jana Pawła II

W swoich encyklikach Jan Paweł II kontynuuje soborową i posoborową refleksję nad misją Kościoła także na polu społecznym, przygotowując w ten sposób teologiczne i eklezjologiczne przesłanki dla nowej definicji nauki społecznej Kościoła. Według papieża, Kościół i w ogóle chrześcijaństwo, którzy są powołani do przeżywania społecznego wymiaru Ewangelii i wiary, nie mogą, podejmując kwestię społeczną, liczyć na radykalne rozwiązanie problemów, jeżeli nie zapatrują się na Jezusa Chrystusa.

The Social Doctrine of the Church According to John Paul II

John Paul II continues the conciliar and postconciliar teachings on the mission of the Church in the social sphere. In this way he prepares theological and ecclesiological grounds for a new definition of the social doctrine of the Church. According to the Pope, the Church as well as the Christians in general, who are called to live by the social message of the Gospel and of their faith, cannot, while looking into the social question, hope to find a definitive solution to the problems unless they follow Jesus Christ.

Kard. C. Caffarra,
ss. 449-456

O encyklice *Deus caritas est*

Zadanie rozumnego odczytania listu okólnego *Deus caritas est* ułatwił nam sam Autor. Ojciec Święty dwukrotnie objaśnił swoją encyklikę, albo raczej dał klucz do jej interpretacji: w liście do czytelników dołączonym do „Famiglia Cristiana” nr 2/2006 i w przemówieniu do uczestników spotkania zorganizowanego przez Papieską Radę „Cor Unum” 23 stycznia 2006 r. Na podstawie tych dwóch tekstów, a zwłaszcza drugiego z nich, warto przeprowadzić głębszy namysł nad głównymi treściami papieskiego dokumentu.

On the Encyclical „Deus caritas est”

The task of reading the recent encyclical „Deus caritas est” in an intelligent way has been facilitated by the author himself. The Holy Father explained his document, or rather gave us a key to interpreting it, on two occasions: in the letter to the readers which was distributed as an appendix to the magazine „Famiglia Cristiana” of February, 2006, and in the speech he delivered to the participants in the meeting organized by the Pontifical Council „Cor Unum” on January 23rd, 2006. Both the texts, and particularly the latter one, furnish us with a very useful base from which to start a deep reflection on the main issues contained in the papal document.

G. Grandis,
ss. 457-474

Duchowe podstawy Europy w świetle antropologii i etyki Antonia Rosminiego

Antonio Rosmini (1797-1855), chociaż był rasowym myślicielem, z różnych względów nie należy do autorów powszechnie cenionych i czytanych. Postać Rosminiego zjawia się sporadycznie, ale dla tych, którzy ją spotykają, częste czerpanie od niej okazuje się bardzo owocne, ponieważ Rosmini jest partnerem twórczym i inspirującym do kontynuacji „myślenia dzisiaj”, a zwłaszcza „myślenia o Europie dzisiaj”. Być może m.in. z tego właśnie powodu Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* wymienił go wśród wybitnych nowożytnych myślicieli chrześcijańskich, którzy z odwagą podjęli temat płodnego związku filozofii ze słowem Bożym.

The Spiritual Foundations of Europe in the Light of Antonio Rosmini's Anthropology and Ethics

Though being a genuine thinker, Antonio Rosmini (1797-1855) is not often read and appreciated. His figure hardly ever appears, but those who happen to meet him derive a great inspiration from him, because Rosmini is a creative thinker who helps us continue „thinking today”, and particularly „thinking of Europe today”. It may have been for this reason that John Paul II mentioned Rosmini among eminent modern Christian thinkers who had made courageous inquiries concerning relationships between philosophy and the word of God.

P. Borkowski,
ss. 475-490

Dobro wspólne jako różnica dobra i zła. O realizmie politycznym na przykładzie Antonia Rosminiego

Pojęcie dobra wspólnego znalazło trwałe miejsce i funkcję w ramach instrumentarium pojęciowego europejskiej filozofii społecznej i politycznej przynajmniej od czasów scholastyki. O ile jednak samo brzmienie terminu nie budzi wątpliwości, o tyle treści, które mu się przyporządkowuje, są bardzo

zróżnicowane i dalekie od jednoznaczności. Włoski filozof Antonio Rosmini przedstawia oryginalną i poznawczo wartościową teorię dobra wspólnego, które ujmuje przede wszystkim w aspekcie normatywnym. W jego koncepcji szczególnie wyraźnie odbija się właściwy temu filozofowi realizm.

The Common Good as a Subtraction of Good and Evil. Antonio Rosmini's Thought as an Example of Political Realism

The notion of the common good has been largely used within the European socio-political philosophy at least since the time of scholasticism. However, if the term itself causes no doubts, its contents are much varied and interpreted in more than one way. Antonio Rosmini, an Italian philosopher, put forth an original and interesting theory of the common good. His conception, which is mainly normative, reflects his realistic philosophical attitude especially clearly.

F. Appi,
ss. 491-511

Własność prywatna a powszechne przeznaczenie dóbr

Sama nazwa „własność prywatna” nasuwa szczególne problemy, ponieważ mówi o własności wyłącznej spod władzy publicznej i ze sfery społecznej, co w jakiś sposób implikuje prawo używania i nadużywania. Termin „prywatna” ma bowiem podkreślać, że własność jest wyjęta spod wszelkiej jurysdykcji publicznej. Władza publiczna ingeruje tylko w tym celu, żeby nie dopuścić do czyjejś szkody albo ją ograniczyć. Ale czy istnieje prywatność w tak radykalnym sensie? Czy działania jednostek, także w sferze gospodarczej, mogą nie dosięgać relacji osobowych, a więc i poziomu społecznego?

Private Property and the Universal Destination of Material Goods

The term „private property” presents serious problems, because it denotes a kind of property excluded from

competence of public authority as well as from the social sphere. Private property may thus imply the right to use and abuse material goods. The term „private” suggests that this kind of property is kept away from all public authorities. They are allowed to act only in order to prevent somebody’s harm or to reduce its effects. But can we favour such a radical idea of private property? Can individual actions, including economic ones, be separated from interpersonal relationships and thus from the social level of people’s life?

L. Caselli,
ss. 513-522

Etyka i ekonomia – kwadratura koła?

Możliwe są różne odpowiedzi na tytułowe pytanie. Katolicka nauka społeczna mówi jednak, że także w gospodarce może dojrzewać królestwo Boże. Będzie tak wtedy, gdy przedsiębiorca, menedżer, związkowiec, uczony będą się starać odpowiedzialnie i twórczo wypełniać własne powołanie do tworzenia dobra dla wszystkich. Wtedy gospodarka nie tylko nabierze wartości moralnej, ale też uzyska wymiar duchowy.

Ethics and Economy – Squaring the Circle?

There is more than one possible answer to the question stated in the title. Nevertheless, the Catholic social doctrine says that the kingdom of God may also be built in economy. It happens when entrepreneurs, trade-union leaders and members, scientists will make every effort to follow their vocation to create the good for all the people. It is on this condition that economy may gain greater moral value as well as a spiritual dimension.

L. Pisoni,
ss. 523-530

Rolnictwo i społeczeństwo – model europejski

Sektor rolny od dawna stanowi odrębną i złożoną rzeczywistość, w której współdziałają szerokie grupy społeczne i wyrażane są istotne wartości moralne. Jej

podmiotami są przede wszystkim przedsiębiorcy rolni, ale także wszyscy, którzy żyją i pracują na terenach podmiejskich. Przestrzeń wiejska prezentuje się jako miejsce syntezy rozwoju gospodarczego, zrównoważonego związku z naturą i ochrony jakości życia. Polityka rolna i społeczna Unii Europejskiej jest nastawiona na stworzenie modelu rozwoju, który by uwzględniał te wartości.

Agriculture and Society – the European Model

For a long time agriculture has been a stand-alone and complex reality, in which large social groups operate and important moral values are being expressed. This reality is constituted, first of all, by agricultural entrepreneurs and workers, but also by all those who live and work in suburban areas. Rural areas combine economic development, sustainable human-nature relationships and care for life quality. The UE pursues agricultural and social policy towards a model of development that respect those values.

Ks. W. Łużyński,
ss. 531-543

Polityczna odpowiedzialność chrześcijan w świetle nauczania społecznego Kościoła

Chrześcijaństwo ma wymiar społeczny. Jego konstytucją jest przykazanie miłości, motywujące do podejmowania odpowiedzialności za bliźnich. Konkretnym wyrazem tej odpowiedzialności jest polityka. Zarówno duchowni, jak i świeccy są moralnie zobowiązani do angażowania się w politykę pojmowaną jako roztropna troska o dobro wspólne. Polityka pojmowana jako dążenie do zdobycia władzy jest jednak terenem zaangażowania katolików świeckich. Dla zachowania tożsamości chrześcijan niezbędna jest ich stała formacja. Dzięki niej świadomie podejmą odpowiedzialność za podstawowe wymiary życia politycznego społeczeństwa, w którym żyją.

Christian Political Responsibility according to the Social Teachings of the Church

Christianity has a social dimension. It is constituted by the command of love, which makes us take on responsibility for our neighbours. Politics is a concrete expression of this kind of responsibility. Both clergy and laity are morally obliged to go into politics as a prudent care for the common good. Nevertheless, politics as striving after authority is in the domain of lay people. The Christian need a continuous education to maintain their identity, so that they can assume responsibility for the main aspects of the life of the society in which they live.

Nadzieje żywe i nadzieje martwe

Claudio Gentili

Dyrektor „La Società”

W obecnym czasie my, chrześcijanie, jesteście wezwani do tego, żeby w dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli dawać świadectwo nadziei. Jest to temat bliskiego już zjazdu kościelnego w Weronie. Temat związku między nadzieją a świeckością, nadziei w życiu świeckich, podjęliśmy na międzynarodowym sympozjum zorganizowanym z udziałem wybitnych uczonych przez naszą redakcję razem z Fundacją „Giuseppe Tonioło” w dniach 5-7 maja 2006 r. w Weronie. Na zakończenie odbyła się celebrowanie eucharystyczna, której przewodniczył nuncjusz apostolski we Włoszech, abp Paolo Romeo. Związek między nadzieją a obywatelstwem (jeden z pięciu bloków tematycznych wymienionych w dokumencie przygotowanym) to również temat tradycyjnego letniego seminarium Retinopera, które odbędzie się w dniach 7-9 lipca 2006 r. w Vallombrosie.

Na temat nadziei w sposób nadzwyczaj głęboki wypowiedział się Ojciec Święty w dniu 29 maja na terenie obozu Auschwitz. Jedynie

bowiem żywa nadzieja może pokonać rozpacz w obliczu ludzkich tragedii spowodowanych nazistowską martwą nadzieją supremacji rasowej. „W miejscu takim jak to brakuje słów, a w przerażającej ciszy serce woła do Boga: Panie, dlaczego milczałeś? Dlaczego na to przyzwoliłeś? W tej ciszy chyłimy czoło przed niezliczoną rzeszą ludzi, którzy tu cierpieli i zostali zamordowani. Cisza ta jednak staje się głośnym wołaniem o przebaczenie i pojednanie, modlitwą do żyjącego Boga, aby na to nie pozwolił nigdy więcej”¹. Nazizm był w XX w. jednym z najbardziej dramatycznych epizodów nadziei martwej.

Immanuel Kant ujmował dziedzinę wiedzy ludzkiej w trzech pytaniach: „1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę się spodziewać?”². Na pierwsze dwa pytania odpowiadają nauka i moralność, natomiast religia miała dawać odpowiedź na pytanie o nadzieję. Kartezjusz zdegradował nadzieję do uczucia. Baruch Spinoza upatrywał w lęku i nadziei czynniki, które łączą między sobą totali-

taryzmy i religie. W przypadku despotycznego reżimu są to strach przed więzieniem i nadzieja lepszego świata, w przypadku religii – lęk przed karą wieczną i nadzieja raj. Trzeba przyznać, że na nadziei budowano wiele złudnych fantazji i że zbyt często pokrywała się ona z rezygnacją.

Uznanie wiary za instancję krytyczną wobec cywilnych form życia (od teologii nadziei po teologię polityczną i teologię wyzwolenia) wyraziło się w usiłowaniu, żeby odpowiedzieć na zredukowanie nadziei skierowanej ku tamtemu światu do bierności i zdania się na historię. To usiłowanie – które utożsamiało nadzieję z walką o lepszy świat – kosztowało zbyt wiele: ceną była sekularyzacja chrześcijańskiej nadziei. Zasadę nadziei chce się ostatnio zastępować Hansa Jonasa zasadą odpowiedzialności. Ale jeśli nie ma nadziei, to i odpowiedzialność ustępuje rezygnacji i desperacji w obliczu tyłu postaci zła na świecie.

W 1959 r. marksistowski filozof Ernst Bloch opublikował monumentalne dzieło *Das Prinzip Hoffnung*. Był wtedy uważany przez ortodoksyjnych marksistów za hereetyka, gdyż zamierzał wykazać, że autentycznym podłożem wszystkich religii jest „totalność nadziei”. Kto chce zatem zająć miejsce po religii, a w szczególności po chrześcijaństwie – tak sądził Bloch, myśląc o ruchu marksistowskim – musi

to uczynić w zakresie eschatologicznej nadziei. To samo odnosi się do wszystkich, którzy na Zachodzie uważają religię za kłopotliwy relikwiarz przeszłości. To samo – trzeba to wyraźnie powiedzieć dla uniknięcia nieporozumień – odnosi się do wszelkiego totalitaryzmu, do laicyzmu, neopozytywizmu, scjentyzmu, do wszystkich prądów kulturowych, które chcą zmonopolizować nowoczesność, sprzedając nadzieję za niską cenę.

Ale wróćmy do naszego wątku. Religia jako nadzieja, zdaniem Blocha, się kończy, gdy spełnia się ona wraz z pojawieniem się *homo absconditus*, który należy do przeszłości jeszcze nie odkrytej, kończy się wraz z ujawnieniem się oblicza człowieka. Blocha *eschaton*, który nazywa on „ojczyznę tożsamości”, to człowiek będący jednym sam z sobą, z drugimi i z naturą. *Das Prinzip Hoffnung* kończy się zdaniem: „Rzeczywista *genesis* nie jest na początku, ale na końcu, i następuje wtedy, kiedy społeczeństwo i egzystencja stają się radykalne, czyli odwołują się do źródła. A źródłem historii jest człowiek, który pracuje, wytwarza, przekształca i pokonuje zastane warunki. Jeśli człowiek rozumie siebie samego i opiera to wszystko, co jest jego, bez rezygnacji czy alienacji, na realnej demokracji, to rodzi się na świecie coś takiego, co jaśniej dla wszystkich u początku, a w czym jeszcze nikt się nie znalazł:

ziemia rodzinna”. W tym idyllicznym obrazie śmierć pojawia się jak kamienny posąg Komandora na ucście u Don Giovanniego.

Chrześcijańska nadzieja jest w Bogu, który wskrzesza umarłych i stwarza byt z niczego. Ta nadzieja bierze śmierć jak najpoważniej. Życie – inaczej niż chciałby Bloch, a z nim wielu naszych współczesnych, którzy tworzą mity wokół inżynierii genetycznej – nie może przegnać śmierci. Nadzieja przeciwko śmierci, taka nadzieja, jaka nie byłaby motywem miłości do życia, nie jest pełną nadzieją. Jak trafnie zauważył protestancki teolog Jürgen Moltmann, heretycy, których Bloch uważał za swoich poprzedników (Marcjon, Montanus, Joachim z Fiore, Tomasz Münzter), gardzili miłością i ziemią; dziś powiedzielibyśmy, że byli ofiarami upartych ideologii. Znali oni nadzieję niszczącą świat na drodze rewolucyjnej, ale nie znali miłości, która przyjmuje boleści ziemi i cierpienia ludzi, gdyż znajduje nadzieję dla ziemi i dla ciała.

Joseph Ratzinger w dziele z 1972 r. poświęconym Hansowi Ursowi von Balthasarowi nader sugestywnie naświetla temat chrześcijańskiej nadziei, komentując niektóre prace Marca Chagalla. W 1937 r. Chagall namalował obraz zatytułowany *Rewolucja*. Po lewej stronie zbrojny tłum rozwijający czerwone sztandary, po prawej wyobrażenia pokoju i radości – słon-

ce, miłość, muzyka. Dziełem rewolucji ma być przemieniony świat, odkupiony i zbawiony. Pośrodku – postać z podniesioną głową, przywodząca na myśl Włodzimierza I. Lenina. Symbol rewolucji, odwrócenia dołem do góry. Fakt, że artysta zniszczył obraz, z którego pozostał tylko szkic, dowodzi, iż jego nadzieja okazała się martwa. Chagall w kilka lat potem namalował nowe płótno. Na takim samym planie po prawej stronie jest wyobrażenie przyszłego zbawienia, po lewej zrewoltowany świat, już bardziej naznaczony cierpieniem aniżeli podejmujący walkę. Istotna zmiana zaszła pośrodku: zamiast Lenina jest Ukrzyżowany. Nadzieją dla świata jest Chrystus.

Zbawienie dla świata nie bierze się z przemieniania świata, z polityki absolutyzowanej i ubóstwianej. Nad przemianą świata trzeba pracować ze szczerością, realizmem i odwagą. Ale jest pytanie o sens, na które odpowiedź znajduje człowiek jedynie w miłości zwyciężającej śmierć na Krzyżu i w Zmartwychwstaniu; to jest podstawa nadziei, która nie zawodzi. Świat domaga się od nas zdania sprawy z tej nadziei, która jest w nas (zob. 1P 3, 15), to znaczy, uczynienia jej widzialną w tej godzinie historii. Historia pouczyła nas, że są nadzieje żywe, ale są też nadzieje martwe.

Temat zjazdu kościelnego w Weronie (16-20 października)

jest z tego punktu widzenia nader wymowny: „Świadkowie Chrystusa zmartwychwstałego, nadziei dla świata”. Istnieje pilna konieczność, żeby w centrum refleksji katolików, formacji nowej klasy kierowniczej, dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, stawiać NSK właśnie dlatego, że nadzieja, którą chcemy pielęgnować, wymaga zrozumienia złożoności naszego czasu, ale i narzędzi do jego zinterpretowania i busoli dla orientacji. Naszą nadzieją żywą jest Chrystus. Ta nadzieja chroni od rozczarowań związanych z upadkiem nadziei doczesnych, co więcej, staje się siłą motoryczną historii zmierzającej do tego pełnego humanizmu i do tej cywilizacji miłości, do których dążymy, choć wiemy, że szukanie doskonałego świata zawsze będzie zawodne.

Cel historii, który ukazują utopie, obala eschatologia chrześcijańska, wykazująca prowizoryczność wszelkich ziemskich urzędzeń. Chrześcijańska nadzieja rodzi krytyczną myśl o przeszłości i o przyszłości, i to ta myśl wydała NSK jako jeden ze swych owoców. Nauka ta, od *Rerum novarum* po *Centesimus annus*, nigdy nie przestała szukać rzeczy nowych po to, żeby przeciwstawiać się niesprawiedliwościom i wskazywać konkretne drogi wyzwolenia i promocji człowieka. Powiedziałbym, że NSK była i jest jedną z najlepszych form wyobraźni miłości wychodzącej ku

nowym terenom i nowym rzeczom. W tym numerze „Społeczeństwa” kard. Angelo Sodano i ks. Mario Toso pomagają nam odkryć to na nowo, a czynią to w treściwych artykułach na temat podstawowych aspektów i nowej epistemologicznej postaci NSK oraz wkładu długiego pontyfikatu Jana Pawła II w jej pogłębienie. „Człowiek – napisał Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice, *Redemptor hominis* (nr 14) – w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego, i zarazem społecznego [...] jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia”.

Skuteczna i widzialna obecność katolików w życiu społecznym jest znakiem nadziei. Ta obecność jest pełna nadziei. Agenda społeczna katolików opracowana przez Retinopera obliuguje wszystkie wchodzące w jego skład stowarzyszenia do odnowionego zaangażowania społecznego i do odkrywania na nowo sensu obywatelstwa. Z tego bierze się nadzieja – z konkretnych działań zmierzających do ochrony życia i rodziny, z działań na rzecz pokoju i współpracy między narodami, na rzecz państwa uspołecznionego, które nie pozostawia ni-

kogo samemu sobie, na rzecz imigrantów, na rzecz szkoły respektującej wolność wychowania, na rzecz młodzieży i pracy.

Chrześcijanie trzeciego tysiąclecia praktykują naprawdę cnotę nadziei, jeśli zdecydowanie piętnują niesprawiedliwość i zło, a zarazem

potrafią proponować alternatywne rozwiązania w duchu Ewangelii. Nadzieja nie wiedzie nigdy do bierności, ale do dzielenia się i do angażowania się osobistego i wspólnotowego.

Thum. Tadeusz Żeleźnik

Przypisy

¹ Benedykt XVI, *Przybyć tu musimy*. Przemówienie w byłym obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau, 28 maja 2006 r., ORP 2006, nr 6-7, s. 39.

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, II, II, II, tłum. R. Ingarden, t. 2, PWN, Warszawa 1957, s. 548.

Spółeczna odpowiedzialność za pracę

Giuseppe Acocella

Wiceprzewodniczący Narodowej [Włoskiej] Rady Gospodarki i Pracy (CNEL)

1. Praca i ubóstwo w społeczeństwie przemysłowym

Alexis de Tocqueville w *Mémoires sur le paupérisme*, który opublikował w roku 1835 jako wynik badań zleconych przez akademię w Charbourg i do którego w latach późniejszych dołączył *Second mémoire*, podnosi kwestię ubóstwa, które wybuchło w latach pierwszej rewolucji przemysłowej, na przełomie wieków XVIII i XIX. Autor dostrzega nowe cechy tego zjawiska, którego natura i oblicze zmieniły się na skutek faktu, że do zwykłego w ubóstwie niedostatku środków utrzymania doszło rozpozsechnienie się pracy za wynagrodzeniem jako sposobu na zapewnienie sobie odpowiedniego dochodu. Do kwestii tej myśliciel powrócił w roku 1843 w *Lettre sur le paupérisme en Normandie*.

Tocqueville uchwycił sedno problemu, który objawił się z wybuchem „kwestii społecznej”. Panowała wtedy powszechna opinia, że ubóstwo zagraża współżyciu społecznemu i rozwojowi demo-

kracji, że jest niebezpieczne dla społeczeństwa. Pogląd o istnieniu i rozroście klas niebezpiecznych dla porządku społecznego u niektórych wzbudzał poczucie odpowiedzialności społecznej – i ci podejmowali działania zaradczo-opiekuńcze – a u pozostałych – i tych była większość – wywoływał niechęć do warstwy społecznej, którą ich zdaniem należało odsunąć na margines społeczeństwa zdecydowanymi działaniami represyjnymi¹.

Tocqueville oceniał, że położenie pracownika odznacza się niepewnością, której nie eliminuje nawet możliwość zapewnienia sobie dochodu. Niepewność ekonomiczna cechuje więc zarówno pracę, jak i ubóstwo. Człowiek biedny znajduje się na najniższym szczeblu drabiny społecznej i nie da się zakreślić linii rozgraniczającej biednych niepracujących od biednych, którzy co prawda pracują, a mimo to znajdują się w złej sytuacji. Tocqueville wprowadził pewną nowość w postrzeganiu ubóstwa. Polegała ona na tym, żeby biedę traktować nie jako coś absolutnego,

definiowanego przez tradycyjne kryteria społeczno-ekonomiczne, tzn. niedostatek zasobów właściwych gospodarce wiejskiej, ale jako coś względnego, co trzeba widzieć na tle nowych form współczesnej gospodarki i nowo powstających potrzeb. Także w starym, absolutnym ubóstwie należy dostrzegać nowe ubóstwo relatywne, które różnie się ocenia w zależności od zmiennych scenariuszy społecznych.

Na postępowanie biedy – pauperyzację – składa się, według Tocqueville’a, wiele przyczyn. „Człowiek rodzi się z pewnymi potrzebami i przysparza sobie pewnych potrzeb. Pierwsze pochodzą z jego konstytucji fizycznej, drugie – z praktyki i wychowania. Pokazałem, że u zarania społeczności ludzie w ogóle nie mieli innych potrzeb poza naturalnymi i starali się jedynie przeżyć. Kiedy jednak powiększyły się przyjemności życia, ludzie nabrali zwyczaju oddawania się niektórym z nich, i te w końcu stały się dla nich niemal tak samo konieczne jak samo przeżycie”². Dalej pisze: „Im bogatsze, zapobiegliwsze, prężniejsze jest jakieś społeczeństwo, im bardziej przyjemności większej liczby ludzi stają się zróżnicowane i utrwalone, tym bardziej upodobniają się one przez praktykę i przykład do autentycznych potrzeb. Człowiek cywilizowany jest przeto nieskończenie bardziej narażony na wahnięcia losu niż dziki. To, co

temu drugiemu przytrafia się od czasu do czasu i w niektórych okolicznościach, temu pierwszemu może przydarzać się nieustannie i w okolicznościach całkiem zwyczajnych. Wraz z kręgiem swoich przyjemności poszerzył on krąg swoich potrzeb i daje więcej miejsca na ciosy fortuny. Stąd pochodzi, że ubogi z Anglii wydaje się nieomal bogaczem w porównaniu z ubogim z Francji, ten zaś – w porównaniu z biedakiem hiszpańskim. To, czego brakuje Anglikowi, nigdy nie znalazło się w posiadaniu Francuza. I tak samo jest w miarę zstępowania po drabinie społecznej. Wśród ludów wysoce ucywilizowanych brak wielu rzeczy powoduje biedę; w stanie dzikim bieda polegała wyłącznie na niemożności znalezienia czegoś do zjedzenia”³.

Tocqueville kojarzy ubóstwo przede wszystkim z nowym położeniem ludzi biednych, których skazuje się na bezczynność i apatię. Zasługują oni tylko na liche domy pracy (*workhouses*), przewidziane w Anglii przez prawo o ubogich (*poor law*). W nowym społeczeństwie ubogi jest pracownikiem, który – jeśli zdołał zaspokoić swoje słuszne oczekiwanie posiadania pracy – zasługuje na wynagrodzenie, ale mimo niego jest skazany na niedostatek. Tocqueville ujmuje ten problem w świetle odpowiedzialności społecznej. Dotyczy ona bie-

daka, który powinien egzekwować swoje prawo do pracy, aby nie wpaść w upokarzający stan pasywności, do jakiego nieuchronnie prowadzi opiekuństwo publiczne⁴, ale dotyczy także całego społeczeństwa, który musi umieć odpowiedzieć na tamtą potrzebę, zapewniając pracę i biorąc na siebie problemy ubóstwa i nędzy tak, aby ubodzy nie popadli w bierność na skutek dobroczynności publicznej, do czego doszło w Anglii z powodu prawa o ubogich. „Istnieją dwa rodzaje dobroczynności. Jeden prowadzi każdą jednostkę do zwalczania, na miarę posiadanych środków, zła, które znajduje się w jej zasięgu. Ten rodzaj jest stary jak świat; zaczął się wraz z nędzą ludzką, a chrześcijaństwo uczyniło z niego cnotę boską i nazwało go miłosierdziem. Drugi [rodzaj dobroczynności], mniej instynktowny, bardziej przemyślany, mniej entuzjastyczny i często bardziej skuteczny, prowadzi całe społeczeństwo do zajęcia się bólami swoich członków i do systematycznej troski o łagodzenie ich cierpień. Ten rodzaj wziął początek z protestantyzmu i rozwinął się wyłącznie w nowoczesnych społeczeństwach”⁵.

Tocqueville przychylnie ocenia osobiste miłosierdzie, które potrafi tworzyć więzi wspólnotowe i wzmacnia cnoty indywidualne i społeczne. Krytykuje on natomiast miłosierdzie państwowe, które na-

rusza godność człowieka i prowadzi go do bierności i próżniactwa – jak prawo o ubogich w Anglii – zamiast upowszechnić prawo do produktywnej pracy, która dzięki impulsowi działania publicznego usuwałaby same przyczyny biedy. „Chce się, żeby jałmużna była wynagrodzeniem za pracę. Ale czy w ogóle są zawsze jakieś prace publiczne do wykonania? Czy są one równomiernie rozłożone na całej powierzchni kraju, tak że nigdy nie dochodzi do tego, iż w jednej części jest wiele pracy do wykonania, a mało osób, o które należy się zatroszczyć, gdzie indziej zaś wielu ubogich wymagających pomocy, a niewiele do zrobienia? Jeżeli ta trudność występuje we wszystkich czasach, to czyż nie stała się ona niepokonalna w chwili, kiedy na skutek rozwoju cywilizacji, wzrostu populacji, działania prawa o ubogich, liczba biedaków wynosi, tak jak w Anglii, jedną szóstą albo, jak mówią niektórzy, jedną czwartą całkowitej liczby ludności?”⁶.

2. Samorządny porządek czy odpowiedzialność społeczna?

W sto lat po tym, kiedy snuł swoje refleksje Tocqueville, decydujący bodziec do przekształcenia *welfare* dał William Henry Beveridge. W roku 1944 na nowo postawił on kwestię publicznej odpowiedzialności za ubóstwo i pracę, pod-

kreślając etyczno-społeczne („największe zło bezrobocia tkwi w jego wpływie społecznym i ludzkim na bezrobotnych i na stosunki między obywatelami”) i ekonomiczne aspekty problemu („utrata zasobności materialnej na skutek bezrobocia”⁷).

Problem ubóstwa staje się więc w połowie XX w. głównym przedmiotem odpowiedzialności społecznej dla całej wspólnoty. Do istotnych, obowiązkowych zadań państwa zalicza się teraz reakcję na dążenia ubogich do zdobycia pracy – co jest ich prawem – oraz pomoc osobom znajdującym się w potrzebie, zwłaszcza przez zaangażowanie na rzecz pełnego zatrudnienia.

We Włoszech tuż po II wojnie światowej Giorgio La Pira podejmuje kwestię ubóstwa podobnie do tego, jak czynił to Beveridge. La Pira, od 1948 r. podsekretarz w ministerstwie pracy, w roku 1950 publikuje w czasopiśmie „Cronache Sociali” znany tekst *L'attesa della povera gente*, w którym do spostrzeżeń na temat nowych możliwości oferowanych przez społeczeństwo przemysłowe i zwiększoną konsumpcję dołącza rozważania o ubóstwie: „Ludzie ubodzy, którzy odznaczają się zdrowym wycuciem, nie chcą pogodzić się z tą niekonsekwencją w obecnej strukturze gospodarki: skoro jest tyle domów do postawienia, tyle terenów do zmeliorowania, tyle podstawowych dóbr do wyproduko-

wania, tyle «obszarów obniżonych» do podniesienia, jak można pozwolić na to, by miliony rąk pozostawały bezczynnymi?”. Tym samym La Pira nawiązuje bezpośrednio do Johna Maynarda Keynesa propozycji społecznej polityki zatrudnienia (1936) i do poglądów Beveridge'a (1944): „Powinniśmy uważać niedostatek, choroby, brak wykształcenia i opuszczenie za wspólnych wrogów nas wszystkich, a nie za nieprzyjaciół, z którymi każda jednostka może zawierać separatystyczny pokój, szukając wybawienia w osobistej pomyślności i pozostawiając bliźniego w szponach tamtych. Sensem świadomości społecznej jest to, że należy odmawiać zawierania separatystycznego pokoju z bolączkami społecznymi”.

Opcja etyczna dotycząca wartości pracy jest widoczna w drugim artykule, w którym La Pira odpowiada na zarzuty, zatytułowanym *Difesa della povera gente*: „Nie jest prawdą, że pracujemy, bo nie ma innego wyjścia, bo po prostu trzeba opędzić podstawowe potrzeby życia. Nie: praca jest konieczna, ponieważ istota ludzka ma taką strukturę, że nie może się rozwijać i doskonalić inaczej niż przez pracę, czyli dając istnienie rzeczom, które nie istniały przed aktem ludzkiej pracy”. Na tych podstawach zostaje oparta etyka pracy. Etyka ta mówi nie tylko o wychodzeniu z ubóstwa na drodze zdobywania

samowystarczalności gospodarczej, lecz także o pełnym włączaniu pracowników w kontekst społeczny, tak aby nie pozostawali oni dłużej w obszarze marginesowym i dla nich niebezpiecznym (w wiekach XIX i XX napisano wiele o moralnej i społecznej degradacji, jakiej ulegali pracujący mężczyźni, o kobietach i dzieciach nie wspominając). W ten sposób robotnikowi przyznaje się pełne obywatelstwo: „Prawo do pracy nie jest formą czyśto symboliczną ani wyłącznie prawną czy polityczną: jest niezbywalnym wymogiem religijnym, metafizycznym, a więc ontologicznym, osoby ludzkiej”.

Tym, co łączy stanowisko Tocqueville'a z poglądami Beveridge'a, jest uznanie, że w dobie rewolucji przemysłowej ubóstwo przestaje być uwarunkowaniem strukturalnym, nieusuwalnym wskutek niedostatku rozporządzalnych zasobów, i że prawdziwa kwestia moralna nie polega na tym, iż niektórzy, gromadząc bogactwa i luksusowe dobra, unikają losu ogółu ludzi; ubóstwo jest natomiast gorzkim owocem faktu, że nieliczni pozbawiają inne istoty ludzkie (pracowników) dóbr i narzędzi (pracy), które pomogłyby w wyjściu z ubóstwa, gdyby były równomiernie rozdzielone. Z kwestią zatrudnienia łączy się więc zagadnienie skutecznych instrumentów publicznego wsparcia w biedzie – opieki i ubezpieczeń, pomocy medycznej

i socjalnej, tworzenia miejsc pracy, wprowadzania systemów *welfare*, które stopniowo nabierają kształtów, tak jak np. w planie Beveridge'a⁸. Praca zostaje więc uznana za właściwe rozwiązanie – naturalnie, o ile towarzyszą jej zabezpieczenia przed wyzyskiem – które samo przez siebie likwiduje ubóstwo i marginalizację wynikające z niedostatku zasobów. W tym układzie rozróżnienie między starymi a nowymi rodzajami ubóstwa pokazuje, że w określaniu stanu ubóstwa kategorii czysto ekonomiczne nie wystarczają: definiując ubóstwo, także to względne, należy posługiwać się pojęciem niedostatku możliwości samostanowienia.

W niektórych ujęciach problemu ubóstwa pomniejsza się znaczenie „klasy” i przynależności społeczno-ekonomicznej jako czynników ubóstwa, a wskazuje się na nierówność rasową i kulturową jako cechy charakteryzujące *underclass*. W świetle takich interpretacji wydaje się, że w kwestii ubóstwa nie postąpiono zanadto naprzód w porównaniu z tym, co 170 lat temu odnotował na ten temat Tocqueville. Gennaro Iorio pisze: „Nauki społeczne są przygotowane wyłącznie do tego, żeby zajmować się skrajnym ubóstwem, czyli tymi grupami, które znajdują się daleko od centrum społeczeństwa pod względem nie tylko gospodarczym, lecz także społecznym, politycznym i kulturalnym. [...] *Underclass*

jest na przykład napiętnowana biedą jednostek, które nie mają żadnych zasobów do spożytkowania. Tylko takie podmioty zasługują na uwagę, która często prowadzi do potępienia, kiedy każe dostrzegać zbyt słabą motywację do pracy, zepsucie moralne osób płodzących dzieci mimo braku ślubu, oszukiwanie w celu zdobycia wsparcia socjalnego bez faktycznej potrzeby, przemoc charakteryzującą życie w takich warunkach, niebezpieczeństwa dla zbiorowości, marnowanie środków na pomoc dla tych ludzi”⁹. Autor słusznie twierdzi: „Panujący w kulturze zachodniej, a zwłaszcza amerykańskiej utilitaryzm przypisuje podmiotom wartość zależnie od funkcji, które wykonują, i potencjału, które ujawniają. Obydwa te mechanizmy działają jako selekcjonujące czynniki przyjmowania i wykluczania, czyli oddzielają podmioty użyteczne od bezużytecznych dla systemu społecznego”¹⁰.

3. Nowe rodzaje ubóstwa i *human functionings*

Ten schemat nie sprawdza się już jednak w obliczu zjawiska pracujących ubogich (*working poors*). W zrozumieniu tej problematyki może pomóc refleksja Amartyi K. Sena, który wzajemnie powiązał ubóstwo, potrzeby, wolność, potencjał i odpowiedzialność (jako

zaangażowanie społeczne). „Dobra podstawowe są środkami dla wolności, ale nie mogą stanowić jej obszaru, ponieważ istoty ludzkie różnią się zdolnością do przekształcania dóbr podstawowych w wolność osiągania swoich celów. Z powodu różnic płci i wieku, specyfiki cech, odmienności środowisk grup i ich członków jednakowym proporcjom dóbr podstawowych mogą odpowiadać zróżnicowane poziomy wolności. Na przykład mimo równego przydziału dóbr podstawowych ludzie z ułomnościami cielesnymi mogą mieć mniej wolności w dążeniu do dobrobytu. Ponadto inwalidzi mogą znajdować się w gorszym położeniu, jeśli chodzi nie tylko o dążenie do dobrobytu, lecz także – z powodu braku specjalnych ułatwień – o uczestnictwo w decydowaniu o instytucjach społecznych i wpływaniu na rozstrzygnięcia polityczne o charakterze ogólnym (niekoniecznie związane z niepełnosprawnością)”¹¹.

W ramach tak zarysowanej problematyki etyczno-społecznej Sen podnosi kwestię potencjału i wysuwa swoją teorię „funkcjonowania”: „Zamiast koncentrować się na dobrach podstawowych albo zasobach posiadanych przez jednostki, można zwrócić uwagę na tryby życia, które ludzie mogą rzeczywiście wybierać i prowadzić, a które wiążą się z różnymi aspektami «funkcjonowania» ludzkiego (*human functionings*). [...] Jednostki mogą

bardzo się od siebie różnić pod względem wagi, jaką każda z nich przywiązuje do tych aspektów [...]. Wolność prowadzenia rozmaitych trybów życia znajduje odzwierciedlenie w całokształcie alternatywnych kombinacji *functioning*, między którymi jednostka może dokonywać wyboru; można to określić jako potencjał danej osoby”¹².

Praca stanowi więc istotną część w definicji wolności, kwalifikując położenie ubóstwa czy różnych odmian ubóstwa. Sen dostarcza przekonującego kryterium kwalifikującego ubóstwo: „Przesunięcie akcentu z dóbr podstawowych i zasobów na potencjał i wolność może zdecydować o istotnej zmianie w empirycznej analizie nierówności społecznych. To zaś może, jak mówiliśmy poprzednio, wpłynąć na ocenę nierówności wynikających z płci, przynależności, kalectwa albo stanowiska. [...] Owo przesunięcie ma też znaczenie w innych kwestiach, związanych z tamtymi, takich jak dobór kryteriów do stwierdzenia stanów niedostatku lub ubóstwa; chodzi o to, czy jako ubóstwo traktować niski dochód (niedobór zasobów), czy niedostatek wolności w prowadzeniu odpowiedniego życia (brak potencjału)”¹³.

Biorąc za przykład USA, Sen pisze: „W niektórych bogatych krajach panuje skrajny niedobór interwencji publicznych w tym zakresie. Na przykład w Stanach Zjednoczo-

nych struktury socjalne opieki medycznej są mniej wystarczające od tych, które istnieją w innych, znacznie uboższych krajach, i brak ten odbija się zwłaszcza na pewnych grupach, na przykład Murzynach. [...] Jeżeli się przyjmuje, że wolność indywidualna (w tym pozytywna wolność życia bez niebezpieczeństwa przedwczesnego zgonu) jest zobowiązaniem dla społeczeństwa, to należałoby o wiele bardziej zadbać o dostarczanie usług medycznych i oświatę w Stanach Zjednoczonych. [...] Rynek rzeczywiście może być wielkim sprzymierzeńcem wolności indywidualnej w wielu dziedzinach, ale wolność życia przez długi czas bez zapadnięcia na chorobę, której daje się zapobiec, wymaga znacznie szerszego zestawu instrumentów społecznych”¹⁴.

Przesuwając akcent z dóbr podstawowych na sprawę wolności i potencjału, Sen trafia w sedno problemu. Skoro istnieje społeczna odpowiedzialność za interwencje publiczne, wspieranie ludzi w położeniu ubóstwa wymaga dowartościowania ich potencjału, po to żeby mogli uzyskiwać rzeczywistą wolność. Właśnie zatem na obszarze polityki pracy następuje konieczne spotkanie odpowiedzialności społecznej i odpowiedzialności osobistej. Dokonuje się w sytuacji nieodległej z etycznego punktu widzenia od tej, którą miał na myśli Tocqueville. Stwarzanie sposobno-

ści do zatrudniania dzięki interwencji publicznej – czego żył sobie La Pira, nastawiony podobnie do Keynesa i Beveridge'a – wymaga, żeby polityka podatkowa i gospodarcza nie była poddana niekontrolowanemu mechanizmowi rynku; te ostatnie należy bowiem regulować i w razie potrzeby wspomagać działalnością publiczną.

Coraz większego znaczenia nabiera jednak zjawisko *working poors*. Rozważania Sena pokazują, że samo zatrudnienie jest niewystarczającym środkiem zaradczym na wszelką biedę. Ostatnimi czasy zaszła pewna zmiana: przestano uważać, że praca prowadzi do pokonania ubóstwa, i dostrzeżono istnienie (względne) ubóstwa także wśród osób mających zatrudnienie. Dzisiaj znaczenie pracy zostaje uwydatnione przez to, że zapewnia ona identyfikację społeczną, sprawiając, że żadnego rodzaju marginalizacja nie wydaje się większa od tej, która bierze się z braku stałego zajęcia. Przemiana cyklu pracy prowadzi jednak do odmiany w postrzeganiu związku między pracą a ubóstwem. Praca nadal jest istotnym wymiarem życia społecznego, co widać zwłaszcza wtedy, kiedy jej brakuje. Obraz staje się jednak bardziej złożony, gdy okazuje się, że w obszarze pracy niedostateczne są gwarancje związkowe i ustawowe, zabezpieczenia społeczne i ochrona wynagrodzeń już nie

w odniesieniu do dóbr podstawowych, ale w zróżnicowanych kontekstach społecznych, w których ujawniają się rozmaite potrzeby.

4. Pracujący ubodzy

Pozbawienie kogoś pracy faktycznie równa się wykluczeniu go z życia społecznego; dzisiaj dotyczy to wręcz całych pokoleń. Zarazem niepewność socjalna i ekonomiczna, która łączy się ze statusem zatrudnionego, przyczynia się do zaćmienia wartości samej pracy i wywołuje pozorny paradoks. Z jednej bowiem strony wykonywana praca traci swoją rangę, wartość i swoje znaczenie społeczne, w większości przypadków spełniając funkcję zwykłego narzędzia do zdobywania przychodów; z drugiej strony powstaje istotny obszar społeczny (i pokoleniowy), który odznacza się albo całkowitym brakiem pracy, albo niewystarczającym poziomem dochodów i stopniem zaspokojenia potrzeb, co nadmiernie zwiększa właśnie zainteresowanie społecznym znaczeniem pracy.

Prawdziwą nowością stało się zjawisko *working poors*. Są to pracownicy niekoniecznie tymczasowi, ale mający niedostatek dochodów, który sprawia, że trudno im związać koniec z końcem. W każdej chwili grozi im nieodwracalne popadnięcie w biedę z powodu

wydarzeń, które pogarszają sytuację rodzinną. Sen pisze na ten temat, żeby wziąć pod uwagę „na przykład osobę, która nie jest szczególnie biedna, jeśli chodzi o uzyskiwany dochód, ale musi wydawać znaczną jego część na dializę nerek; taką osobę można uznać za «biedną» dlatego, że ma niewielką wolność w osiągnięciu należytego *functioning*”¹⁵. Jakości etyczne i antropologiczne związane z pracą ulegają głębokim zmianom, tym bardziej że praca przestała już być czynnikiem porządkującym egzystencję i doświadczenia, którym była w przeszłości; kiedyś stanowiła ona podstawową wielkość rozwoju społecznego, sprawiając, że każdy był tym, co robił, sama praca zaś była znakiem przynależności społecznej i moralnej, identyfikującym egzystencję.

Jak widać, problem pracy nabiera wyraźnych konotacji etycznych, co wynika z wyżej wskazanego paradoksu. Wcześniej tożsamość osoby wynikała z funkcji pracowniczej. Obecnie praca służy tylko do podejmowania nowej roli społecznej, mianowicie roli konsumenta, która ma większą wartość społeczną i polityczną niż rola pracownika. Konsumpcja staje się istotną, konstytutywną częścią tożsamości społecznej, ważniejszą niż praca, która konsumpcję umożliwia. Do takiego stanu rzeczy przyczynia się też intensyfikacja strategii publicznej ukierunkowanej na

pokój społeczny, która powoduje, że praca traci wartość na rzecz czyściej dystrybucji dochodów konsumpcyjnych w postaci zasiłków na utrzymanie; fakt ten dodatkowo komplikuje całą sprawę. Ponieważ zjawisko pracy nisko opłacanej jest powszechne, w podnoszeniu zasiłków należy wystrzegać się tego, aby nie zrównywać próżniactwa z cnotą, czego obawiał się już Tocqueville (nie dotyczy to oczywiście przypadków inwalidztwa, które naprawdę odbiera zdolność do pracy). Należy natomiast sprzyjać intensyfikacji działalności związków zawodowych postulujących całkowitą ochronę pracy i wzrost płac.

Efektywny system *workfare*, który zapewniałby wsparcie nie tylko bezrobotnym, lecz także pracownikom źle opłacanym i z trudem się utrzymującym, pokazałby wyraźnie, że prawo do pracy jest zarazem obowiązkiem jej szukania, podejmowania, wykonywania. Takie jest założenie rozwiązań prawnych przewidujących pozbawianie opieki socjalnej tych osób, które uchylają się od pracy dlatego, że różnica między dochodem z działalności zarobkowej a zasiłkami z opieki społecznej jest bardzo niewielka.

Ubóstwo dotyka zatem również osoby zatrudnione, które są skazane na faktyczne wykluczenie z życia społecznego, ponieważ osiągają niedostateczny dochód i dlatego

nie liczą się w społeczeństwie. Pomyślmy także o imigrantach, którzy oczywiście mają zatrudnienie – i często są wykorzystywani, pracując na czarno – ale pozbawieni są zabezpieczeń i dóbr podstawowych. Kryzys tożsamości nie dotyka bowiem tych, którzy – nawet jeśli przez krótszy czy dłuższy czas są pozbawieni zatrudnienia – należą do zamożnych warstw społeczeństwa i nie cierpią na brak ani dóbr niematerialnych (jak relacje społeczne), ani materialnych. W efekcie powstaje tragiczna separacja, w obrębie jednej wspólnoty, członków czynnych i członków biernych, grożąca kryzysem obywatelstwa – szczególnie w przypadku ludzi młodych – i pociągająca za sobą szkodliwe skutki dla biegu życia społecznego.

Odwołując się wprost do Sena i jego teorii „uzdalniania”, w pół wieku po La Pirze również pewien autor włoski zwraca uwagę na konieczny związek między prawem i odpowiedzialnością. Podejmuje on istotną kwestię uczestnictwa obywatelskiego, która występowała w tle koncepcyj Tocqueville’a i Beveridge’a: „Nowe pojęcie odpowiedzialności wymaga odwrócenia logiki. Bycie odpowiedzialnym to nie obowiązek, ale prawo. Kto nie może albo nie potrafi wypełniać odpowiedzialności, jest znacznie ograniczony w swoim obywatelstwie, w swoich relacjach i możliwościach, nie jest w stanie od-

powiadać za własne postępowanie. Odpowiedzialność i uczestnictwo są ze sobą mocno związane: żadne nie jest możliwe bez drugiego, jeżeli przez uczestnictwo rozumiemy, w aspekcie etycznym, proces podejmowania decyzji. [...] Podejmowanie decyzji jest wypełnianiem odpowiedzialności w obliczu możliwości, których realizacja wywrze wpływ na mnie i na innych i których konsekwencje będą musiały w jakiejś mierze wziąć na siebie”¹⁶. Autor, choć czyni pewne ustępstwa na rzecz konsekwencjalizmu etycznego, potwierdza, że należy powiązać potencjał z odpowiedzialnością i uczestnictwem; dlatego dyskurs o ubóstwie i prawie do jego przewyciężenia sytuuje się w ramach kwestii odpowiedzialności indywidualnej i społecznej. „Uczestnictwo nie tylko ma wymiar indywidualny, lecz także jest procesem podejmowania decyzji, które dotyczą wspólnoty. W tym sensie uczestnictwo polega także na budowaniu więzi społecznych”¹⁷.

W ostatnim raporcie na temat ubóstwa i wykluczenia społecznego w 25 państwach Unii Europejskiej, Eurostat podaje liczbę 72 milionów Europejczyków żyjących w biedzie (przy czym co innego oznacza to w przypadku krajów bogatych, a co innego – biednych). Europejska Fundacja na rzecz Polepszania Warunków Życia i Pracy podaje (w nawiązaniu do głów-

nych celów strategii lizbońskiej): „Zatrudnienie jest często uważane za najlepszy instrument chroniący przed ubóstwem. Dane dotyczące UE pokazują jednak, że 17% osób wykonujących wolne zawody i 6% pracowników najemnych zalicza się do kategorii «biedni». [...] Ubóstwo wśród pracujących jest więc trudne do zwalczania. [...] Rozwiązaniem służącym ograniczeniu i całkowitemu zlikwidowaniu ubóstwa wśród pracujących mogłoby być wytyczenie dróg do wielu celów: podniesienia zarówno dochodów rodzin pokrzywdzonych, jak i jakości pracy, a jednocześnie ukierunkowania na rozwój zasobności jednostek i na potrzeby rodzin. Zarówno w europejskiej strategii zatrudnienia, jak i w otwartym systemie koordynowania integracji społecznej podkreślono, że uczestnictwo wszystkich podmiotów społecznych – społeczeństwa obywatelskiego, partnerów społecznych i polityków – stanowi jeden z głównych celów”.

Na temat konfliktu społecznego, który wyłonił się w sprawie

kosztów *welfare* (ludzie w lepszej pozycji ekonomiczno-społecznej chcą ograniczenia solidaryzmu, a osoby żyjące w niepewności domagają się wsparcia socjalnego), Jean-Paul Fitoussi słusznie zauważył: „Komu los sprzyja, kto ma jasną przyszłość, nie chce brać na siebie ciężaru zbiorowości. W społeczeństwie demokratycznym konflikty tego rodzaju są zjawiskiem normalnym; nie jest natomiast rzeczą normalną, że głos tych, którym powiedzło się w życiu, głos drobnej mniejszości, ma większe znaczenie niż głos innych, którzy stanowią ogromną większość. [...] Jest wreszcie jeszcze jedna sprawa, która przyczynia się do redukcji *welfare state*: fakt, że Europa już od ponad 20 lat zgadza się na to, by mieć bardzo wysoką stopę bezrobocia. To oznacza, że płatników systemu jest mniej, a wydatki wzrosły”. Wniosek jest taki, że utrzymanie systemu *welfare* oraz polityczna i związkowa walka o zatrudnienie są nierozłącznymi celami.

Thum. Paweł Borkowski

Przypisy

¹ Por.: G. Neppi, *Sciopero, potere politico e magistratura 1870-1922*, Bari 1969; F. Governatori, *Stato e cittadino in tribunale. Valutazioni politiche nelle sentenze*, Bari 1970.

² A. de Tocqueville, *Il pauperismo*,

a cura di M. Tesini, Edizioni Lavoro, Roma 1998, s. 113.

³ Tamże, s. 114.

⁴ Por. E. Antonetti, *Il lavoro tra necessità e diritto. Il dibattito sociale nella Francia tra due rivoluzioni*, Franco Angeli, Milano 2004.

⁵ A. de Tocqueville, *Il pauperismo*, dz. cyt.

⁶ Jw.

⁷ W. Beveridge, *Relazione su l'impiego integrale del lavoro in una società libera*, 29, Einaudi, Torino 1948.

⁸ Zob. tenże, *Il Piano Beveridge. Compendio ufficiale della relazione di Sir William Beveridge al Governo britannico*, 2 ed., Stamperia Reale, Londra 1944.

⁹ G. Iorio, *La povertà. Analisi storico-sociologica dei processi di deprivazione*, Armando, Roma 2001, ss. 146-147.

¹⁰ Tamże, s. 146.

¹¹ A. K. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale*, trad. di C. Scarpa – F. Crespi, 4 ed., Laterza, Bari 1999, ss. 23-24.

¹² Tamże, ss. 24, 25.

¹³ Tamże, s. 26.

¹⁴ Tamże, ss. 27, 28, 29.

¹⁵ Tamże, s. 26.

¹⁶ M. Finizio, *Dieci discorsi sul welfare*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2005, ss. 60-61.

¹⁷ Tamże, s. 61.

Oczyszczająca moc wiary Pielgrzymka Benedykta XVI do Polski

Zbigniew Borowik

Redakcja „Społeczeństwa”

Majowa pielgrzymka Ojca Świętego Benedykta XVI do Polski, przebiegająca pod hasłem „Trwajcie mocni w wierze!”, różniła się pod wieloma względami od podróży apostołskich, do których przyzwyczaił nas Jan Paweł II, pielgrzymując do ojczystego kraju. Jedną z takich różnic z całą pewnością była nieobecność wątków społecznych w papieskiej katechezie. Chociaż Benedykt XVI już na lotnisku wyraził nadzieję, że pielgrzymka ta przyniesie „obfite owoce dla naszej wspólnej wiary i dla rzeczywistości społecznej i politycznej”, a podczas spotkania z duchowieństwem w archikatedrze warszawskiej wspomniął o „pladze bezrobocia”, zmuszającej wiele osób do wyjazdu za granicę, w jego przesłaniu próżno byłoby szukać więcej odniesień do problemów naszego życia społecznego – zupełnie inaczej niż w przypadku Jana Pawła II, który katechezę społeczną, służącą odnowie moralnej narodu, czynił zawsze jednym z za-

sadniczych elementów swego pielgrzymkowego orędzia, bez względu na to, czy przybywał do kraju rządzonego przez komunistów, czy do wolnej już Polski.

Można by w nieskończoność spekulować, co było tego powodem. Nie od rzeczy jest przypuszczenie, że Papież nie chciał po prostu ingerować w naszą dosyć skomplikowaną sytuację społeczno-polityczną i dawać swoimi wypowiedziami asumpt do ich politycznego zawłaszczania przez rywalizujące ze sobą partie. Potwierdzeniem realności takiego niebezpieczeństwa mógł być ostry spór interpretacyjny wokół słów papieskich przestrzegających przed „arogancką pozą sędziów minionych pokoleń”, wypowiedzianych w kontekście powszechnego wezwania do pokuty, a zinterpretowanych jako głos przeciwko lustracji w Kościele i społeczeństwie polskim.

A jednak wydaje się, że istniały znacznie ważniejsze powody, dla

których Papież nie uczynił NSK zasadniczym wątkiem swojej pielgrzymkowej katechezy. Łatwiej je dostrzec w świetle słów encykliki *Deus caritas est* na temat relacji między miłością i sprawiedliwością oraz rozumem i wiarą. Dla właściwego rozeznania przez rozum praktyczny, co w życiu społecznym jest sprawiedliwe, a co nie, niezbędna jest oczyszczająca moc wiary, która chroni przed zaślepieniem etycznym, będącym konsekwencją egoizmu i żądzdy władzy. Katolicka nauka społeczna jest takim właśnie czynnikiem oczyszczającym dla rozumu, służy formowaniu sumienia i pielęgnuje wrażliwość na wymagania sprawiedliwości. Chociaż swą argumentację zaczyna od rozumu i prawa naturalnego, opiera się na wierze i jej zawdzięcza moc oczyszczającą. Dlatego to właśnie wiara stanowi rzeczywistość podstawową i jej pielęgnowanie należy uznać za pierwszoplanowe zadanie dla każdego chrześcijanina.

Chociaż Benedykt XVI wielokrotnie powtarzał, że przybył do Polski z potrzeby serca, aby stąpać po śladach swojego poprzednika i odetchnąć klimatem wiary, który ukształtował Jana Pawła II, to jednak bardzo wyraźnie podkreślił, że jego pielgrzymka nie jest wyłącznie podróżą sentymentalną, ale właśnie „wędrówką wiary” służącą umacnianiu tej wiary wśród wiernych. Wiara stała się głównym wąt-

kiem papieskiej katechezy. Benedykt XVI przypomniał nam najbardziej elementarne, katechizmowe wręcz prawdy dotyczące wiary, zwracając przy tym uwagę na współczesny kontekst, w jakim one występują.

W Warszawie podczas Mszy św. na placu Piłsudskiego wskazał na potrzebę dochowania wierności wskazaniom Ewangelii i Tradycji Kościoła wbrew pokusie relatywizmu i subiektywizmu. Przypomniał, że wiara nie oznacza tylko przyjęcia określonego zbioru prawd, ale opiera się na osobistej relacji z Chrystusem, na zaufaniu do Niego nawet w godzinie próby. Na Jasnej Górze powiedział zaś, że wiara, która jest darem danym przy chrzcie, pozwala nam na spotkanie z Bogiem, pozwala nam przebić się przez pojęcia, także teologiczne, i „dotknąć” Boga żywego, co staje się dla nas źródłem wewnętrznej mocy. Wiara wypełnia nie tylko przeżycia religijne, ale także myślenie i działanie, codzienną pracę i życie wspólnotowe.

Ważne dla tej katechezy słowa padły w Krakowie podczas Mszy św. na Błoniach. Wierzyć – to uznawać za prawdę to, czego do końca nie ogarnia nasz umysł. Nie jest łatwo zgodzić się na takie ograniczenie rozumu. Dlatego też wiara jawi się nam jednocześnie jako zaufanie Osobie – Chrystusowi. „Ważne jest, w co wierzymy, ale jeszcze ważniejsze, komu wierzymy”. Wie-

rzyć – to znaczy powierzyć Bogu nasz los, nawiązać z Nim głęboką więź i uczynić ją fundamentem całego życia.

Wiara wystawiona bywa na próbę w takich miejscach jak Auschwitz-Birkenau. Benedykt XVI – papież z Niemiec, dla którego nawiedzenie tego miejsca było szczególnie trudnym wyzwaniem – przypomina nam jednak, że nie potrafimy przeniknąć tajemnicy Boga i dlatego błędzimy, gdy próbujemy stać się Jego sędziami. Negacja Boga nie służy obronie człowieka. Hitlerowscy zbrodniarze, unicestwiający naród żydowski, pragnęli w istocie zabić Boga, wyrwać korzenie wiary chrześcijańskiej i zastąpić ją wiarą w panowanie człowieka. Powinniśmy wołać do Boga, aby nie zapomniał o człowieku, którego stworzył. To wołanie ma sens zwłaszcza dziś, gdy w sercach ludzkich

znów zdają się panować moce ciemności: z jednej strony religijnie motywowany terroryzm, z drugiej cyniczny i nihilistyczny laicyzm.

W pielgrzymkowej katechezie Benedykta XVI nie mogło też ująć uwagi słuchaczy kilkakrotnie ponawiane wezwanie do całego polskiego narodu, aby pozostał wiernym strażnikiem chrześcijańskiego depozytu, aby go strzegł i przekazywał następnym pokoleniom. „Chciałem też z tego miejsca prosić Boga, by zachował w was to dziedzictwo wiary, nadziei i miłości, jakie pozostawił światu, a szczególnie wam, Jan Paweł II”. Te słowa z całą pewnością odnoszą się też do społecznego wymiaru tego dziedzictwa, a więc są potwierdzeniem przez obecnego Papieża ważności wszystkiego, czego w sprawach społecznych nauczał Jan Paweł II.

Julian Auleytner,

*Polska polityka społeczna.
Kreowanie ładu społecznego,*

wyd. 2 zmien., Wyższa Szkoła Pedagogiczna
– Towarzystwo Wiedzy Powszechnej – Polskie
Towarzystwo Polityki Społecznej, Warszawa
2005, ss. 351

Praca składa się z siedmiu rozdziałów i bibliografii. Ponadto zawiera wykaz konwencji MOP ratyfikowanych przez Polskę, indeks nazwisk, aneks statystyczny, spis wykresów, tablic, schematów i fotografii. Książkę recenzowali prof. dr hab. Adam Kurzynowski oraz prof. dr hab. Andrzej Rejzner. Autor, prof. dr hab. Julian Auleytner, jest wykładowcą na Wydziale Dziennikarstwa i Nauk Politycznych UW, pełni też funkcję prezesa Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Polityki Społecznej; wydał ponad 250 publikacji z zakresu polityki społecznej.

W przedmowie Autor wyjaśnia przyczyny przygotowania drugiego wydania. Podkreśla, że w związku z przystąpieniem naszego kraju do UE nastąpiło w polityce społecznej wyłonienie pewnych priorytetów, które można sprowadzić do kilku punktów: „1. Zbiorowa wola stałego porządkowania chaosu socjalnego. 2. Chęć asekurowania indywidualnych i grupowych ryzyk życiowych. 3. Wyrównanie nieuzasadnionych różnic między ludźmi i realizacja praw socjalnych jednostki” (s. 7).

Trzeba się zgodzić z Autorem, że z powodu wejścia Polski do UE został zamknięty rozdział „czysto narodowej polityki społecznej i powstała konieczność integracji jej z polityką unijną”. Stąd dobrze jest dokonać spojrzenia wstecz, aby lepiej uświadomić sobie, co wnosimy do UE. Ponadto mamy bogate doświadczenia dwóch różnych ustrojów społecznych. J. Auleytner dzieli polską politykę społeczną na pięć etapów: okres przed odzyskaniem niepodległości w 1918 r. (ograniczona refleksja nad sytuacją społeczeństwa i ograniczone badania naukowe); 20-lecie międzywojenne (tworzenie własnego prawnodawstwa socjalnego, przystąpienie do MOP, rozwój placówek badawczych); powrót w ograniczonym stopniu (po przerwie wojennej i okresie stalinowskim) do refleksji naukowej nad polityką społeczną i próba jej realizacji w wymiarze praktycznym; okres przygotowawczy (1990-2004) do wejścia w strukturę UE (etap ten cechuje z jednej strony rozwiązywanie problemów, jakie gwałtownie spadły na Polskę w związku ze zmianą systemu ekonomicznego, a z drugiej dostosowywanie naszej polityki do polityki unijnej); okres po akcesji 1 maja 2004 r.

We wstępie Autor ukazuje tło polskiej polityki społecznej, począwszy od przedstawienia sytuacji społecznej w odrodzonej Polsce po I wojnie światowej. Zwraca uwagę

na trudności, jakie występowały po 1918 r. z powodu zróżnicowania ustawodawstwa socjalnego w trzech zaborach (dotyczyło ono m.in. zawierania umów o pracę, pomocy społecznej, długości czasu pracy, ubezpieczeń społecznych).

Rozdział pierwszy, zatytułowany *Polityka społeczna jako działalność i jako dyscyplina naukowa*, poświęcony jest genezie i definicji polityki społecznej w ogóle i na ziemiach polskich pod zaborami oraz prezentacji najważniejszych autorów podejmujących kwestie społeczne, poczynając od S. Staszica, F. Skarbka, J. Supińskiego, A. Cieszkowskiego. Autor omawia początki nauki o polityce społecznej w XX w., wymienia ośrodki naukowe i najważniejszych przedstawicieli. Opisuje szerzej działalność warszawskiej szkoły polityki społecznej, którą tworzą specjaliści z Instytutu Gospodarstwa Społecznego, członkowie Polskiego Towarzystwa Polityki Społecznej, Instytutu Spraw Społecznych oraz prezentuje najważniejszych przedstawicieli tych instytucji (m.in. L. Krzywickiego, K. Krzeczkowski) i ich bogate osiągnięcia.

Rozdział drugi poświęcony jest teoretykom polskiej polityki społecznej z okresu przed odzyskaniem niepodległości aż do II wojny światowej. Autor omawia: w nurcie socjalistycznym tzw. socjalizm bezpaństwowy E. Abramowskiego, czyli koncepcję samoobrony społeczeństwa w okresie zaborów, reformizm Z. Daszyńskiej-Golińskiej, socjalizm gminny K. Krzeczkowski (przeciwstawienie samorządu gminy – państwu); nurt liberalny – szkoła wileńska i krakowska – empiryzm W. Zawadzkiego (polityka społeczna jako praktyka stopniowego realizowania potrzeb po uprzednim wypróbowaniu jej w konkretnych warunkach); paternalizm A. Heydla (przeniesienie na grunt polski idei H. Forda o zniesieniu koncepcji walki klas przy założeniu współpracy kapitalistów z robotnikami); demokratyzację polityki społecznej F. Zwaiga (neoliberalizm propagujący likwidowanie różnic ekonomicznych przez zwiększenie udziału klasy pracującej w prywatyzacji przedsiębiorstw, spopularyzowanie udziałów akcyjnych); nurt narodowy – kwestie społeczne S. Głębińskiego (rozumienie polityki społecznej jako nauki o łagodzeniu i rozwiązywaniu kwestii społecznych), kwestię robotniczą R. Dmowskiego (położenie akcentu na ożywianiu koniunktury, która ma zmniejszyć bezrobocie i poprawić sytuację ekonomiczną); nurt agraryzmu S. Miłkowskiego i W. Bronikowskiego (dążenie do równości społecznej mieszkańców wsi przez rozwój spółdzielczości, dowartościowanie wsi jako naturalnego środowiska człowieka); nurt konserwatywny (przeciwnicy idei państwa opiekuńczego, wolny rynek automatycznie rozwiązuje

kwestie socjalne, krytyka przymusu ubezpieczeń społecznych); nurt katolicyzmu społecznego (okres zaborów 1832-1864, 1865-1918, okres międzywojenny – A. Szymański, A. Wóycicki, proletaryzm, Akcja Katolicka, etyka pracy ks. S. Wyszyńskiego).

Rozdział trzeci poświęcony jest polityce społecznej w programach przygotowywanych w latach okupacji (1939-1944). W jego ramach omówione są koncepcje lewicowe (rozwiązanie kwestii socjalnych przez likwidację wielkiej własności ziemskiej, uspołecznienie banków i przemysłu); narodowe (polityka społeczna w Stronnictwie Narodowym oparta na honorze jednostki, narodu i państwa, szczególnie podkreślanie wartości rodziny dla narodu i obowiązek uwzględniania tego przy wynagrodzeniu pracownika); koncepcje chadeckie (Stronnictwo Pracy – postulaty reformy ustroju rolnego, likwidacji analfabetyzmu, rozbudowy szkolnictwa i wyrównania warunków życia społeczeństwa wiejskiego); koncepcje agrarne (oparte na założeniu, że rolnik jest „gospodarzem, trzonem fizycznym i moralnym narodu”).

Rozdział czwarty poświęcony jest nauce o polityce społecznej po II wojnie światowej. Przedstawia najpierw klasyfikację teorii wg S. Grzybowskiego – postulat neutralizmu doktrynalnego, światopoglądowego i aksjologicznego oraz

koncentracji na kwestiach społecznych. Wyżej wymieniony autor zajmuje się „teoriami agregatywnymi” i „systemizującymi”: w tych pierwszych polityka społeczna jest pojmowana jako luźny, mechaniczny zbiór kwestii społecznych; w teoriach „systemizujących” polityka społeczna to stanowiska państwa wobec antagonizmów klasowych. Auleytner wspomina także teorie ogólne polityki społecznej M. Ołędzkiego i J. Daneckiego. W rozdziale tym Autor omawia również naukę o polityce społecznej lat stalinizmu (zakwestionowanie polityki społecznej jako dziedzictwa po ustroju kapitalistycznym) i naukę o polityce społecznej po 1957 r. (próba systematyzacji tego okresu w oparciu o wymieniane wcześniej kryteria Grzybowskiego). Dalej omawiana jest nauka o polityce społecznej po 1989 r. w kontekście gospodarki rynkowej, która ujawniła potrzebę nowego podejścia do polityki społecznej. Autor prezentuje i analizuje nowe nurty w polskiej nauce o polityce społecznej (J. Supińska, J. Danecki, B. Rysz-Kowalczyk, T. Szumilewicz, M. Książkowski, K. Głąbicka, L. Dziewięcka-Bokun, R. Szafenberg, E. Wnuk-Lipiński i J. Auleytner). Następny podrozdział zajmuje się polityką społeczną w systemie takich nauk jak socjologia, psychologia, filozofia, geografia, demoskopia, statystyka, politologia, demografia, pedagogika, prawo, ekonomia i histo-

ria. Kolejny podrozdział poświęcony jest tzw. prekursorom polityki społecznej, którzy są określani jako osoby podejmujący działania socjopolityczne (dążenie do sprawiedliwości i równości społecznej).

Rozdział piąty, zatytułowany *Państwo prawa i zobowiązań socjalnych*, zawiera następujące zagadnienia: komponenty państwa opiekuńczego; zatrudnienie jako socjalna funkcja państwa opiekuńczego; kwestia bezrobocia; edukacja jako socjalna funkcja państwa opiekuńczego; zabezpieczenie społeczne jako socjalna funkcja państwa opiekuńczego (ochrona zdrowia, alkoholizm, AIDS, narkomania, pomoc społeczna, osoby niepełnosprawne, osoby starsze, przestępczość, opiekun społeczny – pracownik socjalny); mieszkalnictwo jako socjalna funkcja państwa opiekuńczego (diagnoza mieszkalnictwa, bezdomni); instrumenty prawne polityki społecznej (konstytucja jako zbiór praw i obowiązków, ustawy socjalne); podmioty polityki społecznej (ustawodawcze i wykonawcze, kontrolne, sędownicze) oraz instrumenty finansowe polityki społecznej.

Zaledwie czterostronicowy rozdział szósty poświęcony jest niepublicznym podmiotom polityki społecznej. Autor podaje w nim definicję i zwięzłe informacje dotyczące historii i działania organizacji pozarządowych w Polsce, które wspierają państwo w polityce społecznej.

Rozdział siódmy, zatytułowany *Prognoza polskiej polityki społecznej*, prezentuje i analizuje trudności w prognozowaniu. Zalicza do nich m.in. „pełną nieprzewidywalność zachowań polityków, którzy potrafią w ramach kampanii wyborczych składać różne obietnice, a także zawierać różnorodne kompromisy, a następnie liczyć na krótką pamięć wyborców. Brak racjonalności w państwowej polityce społecznej jest poważnym hamulcem dla prognozowania” (s. 253). Istotną trudność w prognozowaniu stanowi także tzw. biurokracja socjalna, która ma znaczny wpływ na rozwiązywanie problemów społecznych. Urzędnicy różnych szczebli stanowią potężną siłę, która boi się reform i je spowalnia.

Auleytner przewiduje zmiany w polityce społecznej w odniesieniu do trzech możliwych modeli: liberalnego, neoliberalnego i neosolidarności społecznej. W jego pracy mają one charakter apolityczny – nie są związane z konkretną partią w Polsce. Jeśli się zastosuje scenariusz liberalny, nastąpi – zdaniem Autora – prawdopodobny, choć coraz wolniejszy wzrost ekonomiczny, mierzony wielkością PKB, przy towarzyszącym tej tendencji wzroście różnic socjalnych i dalszą, niebezpieczną marginalizacją licznych grup ryzyka socjalnego. Przy założeniu scenariusza neoliberalnego (liberalizmu socjalnego) nastąpi wzrost stanu śred-

niego, czyli pracodawców i pracujących na własny rachunek poza rolnictwem. Stan średni to przeciwieństwo dawnej klasy robotniczej, gdyż sam tworzy miejsca pracy, odciąża państwo od kosztów bezrobocia i jest źródłem koniunktury gospodarczej. Będzie to motorem napędowym gospodarki i skutecznym mechanizmem redukcji różnic społecznych. Scenariusz neoliberalny zakłada wyjście naprzeciw potrzebom młodzieży, która obecnie – jak mówi Autor – „ze względów demograficznych przez najbliższe 10 lat stanowi największe, historyczne wyzwanie dla polityków. Młodzież może być czynnikiem konkurencyjności Polski w UE, ale obecnie staje się wielką kwestią socjalną w związku z brakiem szans pracy, mieszkania i w konsekwencji rosnącym ubóstwem” (s. 267). Auleytner rozważa, czy obecnie możliwe jest wdrożenie scenariusza neoliberalnego. Wydaje się jednak, że wątpi w to, ponieważ potrzebna jest do tego zmiana pokoleniowa polityków. Obecni „są zbyt zapatrzeni w przeszłość”, a co najgorsze, „politycy nie mają dostatecznej wiedzy o współczesnych przemianach, aby je wykorzystać w polskich warunkach” (s. 268). W scenariuszu neosolidarności zakłada się rozwój autentycznej samorządności, pozostającej na wszystkich szczeblach poza kontrolą biurokracji, oraz liczy się na rozwój partnerstwa pomię-

dzy klasami, warstwami i grupami społecznymi.

Według Autora w Polsce w latach 1945-1989 realizowany był model socjalistycznego „paternalizmu”, który jest odpowiedzialny za wzmocnienie i ugruntowanie postaw roszczeniowych wobec państwa, niszczący indywidualną przeczność i zaradność obywateli. Po 1989 r. zmiany w polityce społecznej sprzyjały tworzeniu się ryzyk życiowych, co wpisane jest w gospodarce rynkowej. Auleytner uważa, że w wyniku transformacji ustrojowej zmienił się model polityki społecznej, który obecnie stanowi „mieszankę starej opiekuńczości i nowej pomocniczości” (s. 257). Państwo odchodzi od obowiązku bezpośredniego zaspokajania społecznych potrzeb obywateli, rozkładając ten ciężar na samorządy, gminy i samych zainteresowanych, chociaż ci nie posiadają odpowiednich środków do realizowania stawianych im celów. Najważniejsze według Auleytnera jest to, że spór w polityce społecznej toczy się między wartościami liberalnymi a solidarnością społeczną. Liberalizm prowadzi do wyłaniania się elity mocniejszych, bogatszych, zaradnych, bezwzględnych, którzy interpretują sprawiedliwość wedle własnych potrzeb i interesów. Alternatywą jest więc model solidarności społecznej. Różni się on od modelu marksistowskiego tym, że ten propagował solidarność klaso-

wą, a tamten walczy o dobro wspólne.

Autor odwołuje się do aksjologii, która ma solidarnościowy rodowód przemian i tradycje chrześcijańskie o orientacji personalistycznej, oraz do zapisu w Konstytucji o godności osoby ludzkiej, co oznacza obowiązek państwa asekurowania obywateli w obliczu wszelkiego rodzaju ryzyk, które mogłyby zagrozić tej wartości. Uważa, że programowe łączenie idei liberalnych z nurtem katolicko-solidarnościowym prowadzi do dominacji ekonomii nad człowiekiem. Nie ukrywa, że jest to aluzja do sporów w kampaniach do wyborów parlamentarnych i prezydenckich we wrześniu i październiku 2005 r. (zob. s. 258).

Pod koniec pracy Auleytner dokonuje podsumowania sytuacji społecznej Polski. Podkreśla istnienie i utrwalanie niekorzystnego zjawiska powiększania rozpiętości socjalnych zarówno w ramach naszego społeczeństwa, jak i w stosunku do innych państw w UE. Na dowód przytacza krajowe i międzynarodowe statystyki dotyczące m.in. PKB *per capita* w krajach członkowskich UE. „Polska znajdzie się w trzecim koszyku państw o najniższej zamożności, z dużym dystansem do państw obecnie tam najuboższych. Dystansu tego ze względów obiektywnych do 2020 r. nie nadrobi” (s. 261). Obecna sytuacja w naszym kraju prowadzi do

ubóstwa dużych grup społecznych, a w następstwie do ich marginalizacji. Według Auleytnera należy więc oprzeć politykę społeczną na idei solidarności, której istotą jest konstrukcja społeczeństwa opartego na prymacie więzi międzyludzkich przed więziami ekonomicznymi. Podobnie jak „Solidarność” lat 80. miała na względzie dobro wszystkich, tak i obecnie trzeba mieć na względzie dobro każdej jednostki, co prowadzi do „zadowolenia z życia wszystkich obywateli”. „W scenariuszu neosolidarności nikt nie może być marginalizowany, pozostawać bez mieszkania, środków do życia czy pomocy lekarskiej. Gospodarka powinna opierać się na zasadzie pełnego zatrudnienia i ma stwarzać każdemu szansę udziału i awansu. Scenariusz ten może stać się przydatny w zjednoczonej Europie, gdzie ludzie poszukują spokoju i współpracy” (s. 268).

Propagując powyższy model polityki społecznej, Auleytner odwołuje się do uniwersalnego aksjomatu z encykliki *Laborem exercens* (zob. nr 3), że „praca jest kluczem do rozwiązania kwestii społecznej”. Aby to było możliwe do zrealizowania, potrzebny jest równy dostęp do wiedzy (edukacja), zatrudnienia, ochrony zdrowia i mieszkania. Tych, którzy nie mają wiedzy, zatrudnienia, zdrowia czy mieszkania powinna asekurować pomoc społeczna. Państwo zaś jest

głównym podmiotem polityki społecznej, który ze względu na troskę o przyszłość ma obowiązek bieżącego inwestowania w ochronę zdrowia, kwalifikacje pracowników, miejsca pracy i mieszkalnictwo. Wydatki w tym zakresie gwarantują przyszłą wydajność społeczną i przynoszą dodatkowy dochód.

Według Autora istotną rolę w urzeczywistnieniu scenariusza neosolidarności odgrywa samorząd terytorialny, który na szczeblu lokalnym jest odpowiedzialny za jakość życia społecznego. Państwo nie jest w stanie skutecznie rozwiązywać problemów małych społeczności. Przekazanie odpowiedzialności samorządom jest realizacją zapisanej w Konstytucji decentralizacji władzy oraz zasady pomocniczości państwa. Zasada ta głosi pierwszeństwo dla inicjatyw oddolnych i wyraża się w sentencji „tyle społeczeństwa, ile można, tyle państwa, ile konieczne” (s. 269). Auleytner słusznie też podkreśla, że wszystkie scenariusze muszą uwzględniać czynnik demograficzny, proces starzenia się ludności i spadku liczby urodzeń. W zakończeniu Autor stwierdza, że niewątpliwie w perspektywie 2020 r. nastąpi rozwój gospodarczy Polski, stawia jednak pytanie: czy „dokonujący się postęp będzie udziałem wszystkich, czy nielicznych? Czy nierówności socjalne będą społecznie akceptowane, czy przeciwnie,

ich rozmiary stworzą napięcia i konflikty, owocujące patologiami zachowań zbiorowych?” (s. 270). Jeśli nie nastąpią istotne zmiany, będziemy mieli dalej do czynienia z występującym obecnie „modelem kapitalizmu peryferyjnego”, polegającym na istnieniu niewielkiej grupy zamożnych oraz bardzo licznej grupy ubogich lub niezamożnych. Za ten stan rzeczy winne będzie państwo, które nie podejmuje bezpośrednio likwidacji różnic socjalnych. Auleytner optuje wyraźnie za scenariuszem neosolidarnościowym, który w stosunku do neoliberalnego, stawiającego na indywidualizm i własność prywatną, opiera się na samorządności. Bardzo ważne znaczenie przypisuje negocjacom prowadzącym do uzyskania zgody większości.

Jak wynika z prezentowanych wyżej zagadnień, recenzowana publikacja porusza wiele aktualnych problemów społecznych, ukazanych na tle rozwoju polityki społecznej w Polsce. Omawia i analizuje rozwiązywanie różnych kwestii społecznych w naszym kraju na przestrzeni dziesięcioleci. Podejmuje próbę refleksji nad wyborem właściwego modelu polityki społecznej 15 lat po upadku poprzedniego systemu. Może więc być pomocna w prowadzeniu ważnej dyskusji na ten temat – niezależnie od tego, czy podziela się poglądy Autora – oraz inspiracją w tworzeniu takiego modelu.

Na koniec warto jeszcze podkreślić, że walorem tej pracy jest bogaty przegląd literatury polskiej dotyczącej polityki społecznej, wykaz konwencji MOP ratyfikowanych przez Polskę i innych dokumentów. Bardzo przydatny jest też obszerny aneks statystyczny, który na 59 stronach podaje podstawowe dane demograficzne i społeczne Polski od roku 1920 aż do 2004. Te dodatki

stanowią na pewno cenne źródło informacji dla wszystkich osób zajmujących się polityką społeczną i pokrewnymi dziedzinami. Należy wspomnieć również liczne wykresy, tablice i schematy przewijające się przez całą pracę, które zawierają bogatą informację statystyczną (np. opracowania danych z GUS z wielu lat).

Janusz Balicki

Człowiek i państwo [praca zbior.],

Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Lublin 2006, ss. 416

Człowiek i państwo – to pojęciowe rozdzielenie ma na pierwszy rzut oka charakter nieco zwodniczy, skoro państwa tworzy, rozwija, przekształca i wreszcie niszczy nie kto inny niż sam człowiek. Realistyczna filozofia, a później także chrześcijańska teologia społeczna, od czasów starożytnych opowiada się przeciwko twierdzeniu, że „ustroje powstają skądś tam, z jakiegoś drzewa czy z kamienia, a nie z obyczajów tych ludzi, którzy są w państwach” (Platon, *Państwo*, VIII [544d-e], tłum. W. Witwicki). Ta sama jednak filozofia stale podkreśla, że czym innym jest poszczególne człowiek, a czym innym organizm państwowy – rozległa struktura obejmująca tak heterogeniczne elementy jak terytorium, lud-

ność, aparat polityczny i administracyjny, kompleksy środków i zasobów legislacyjnych, ekonomicznych, militarnych, dyplomatycznych itd. Ontyczna różnica, jak zachodzi między człowiekiem-jednostką a państwem-zbiorowością, manifestuje się często rozbieżnością interesów, a nierzadko też ostrymi konfliktami, co dowodnie pokazują zwłaszcza dzieje ustrojów totalitarnych XX w., chociaż oczywiście nie tylko one. Bolesne doświadczenia historyczne nie zdołały wszakże przekreślić fundamentalnej ludzkiej potrzeby i skłonności, aby wieść życie w ramach znacznie szerszej i poniekąd wyższej całości, jaką stanowi właśnie państwo. Albowiem – i to jest drugie ważne spostrzeżenie realistycznej filozofii polityki, na które warto się przy tej okazji powołać – „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza

państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą” (Arystoteles, *Polityka*, I [1253a], tłum. L. Piotrowicz).

Tematyka wzajemnych odniesień między samą istotą ludzką a biegiem jej życia wyznaczonym i zorganizowanym w ramach działalności państwa pozostaje więc aktualna i doniosła pomimo nieustannych złożonych przemian, zwłaszcza ustrojowych, którym to ostatnie podlega wszędzie, gdziekolwiek istnieje. Aktualne aspekty tej tematyki znajdują odzwierciedlenie w prezentowanej książce, którą opracowano w gronie współczesnych myślicieli związanych bezpośrednio albo pośrednio z lubelską szkołą filozofii (środowisko Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego). Trzon tomu, stanowiącego pokłosie kolejnej międzynarodowej konferencji naukowej z cyklu „Przyszłość cywilizacji Zachodu” (sympozja ta, organizowane przy Katedrze Filozofii Kultury KUL, relacjonowaliśmy w „Społeczeństwie”), tworzy 20 prac polskich i zagranicznych, które można zakwalifikować do kilku głównych nurtów problemowych: podstawy rozumienia relacji, koncepcji oraz konkretnych działań politycznych (Mieczysław A. Krąpiec OP, Piotr Jaroszyński, Wojciech Chudy); publiczna rola światopoglądu religijnego i obecne możliwości działania chrześcijan, zwłaszcza katolików, w sferze politycznej (Brendan

Sweetman, Peter A. Redpath, Curtis Hancock, ks. Janusz Nagórny, Zofia J. Zdybicka, Piotr S. Mazur); funkcje i treści filozofii w aspekcie politycznym (Andrzej Maryniarczyk SDB, Henryk Kiereś); państwo prawa i jego ograniczenia (Krzysztof Wroczyński, Marek Czachorowski); różne zagadnienia historyczne i współczesne o podłożu wydatnie politycznym (Anna Rażny, Ryszard Polak, ks. Jacek L. Łapiński, Klaudia Giordano, Zbigniew Wróblewski, Paweł Skrzydlewski, ks. Paweł Tarasiewicz). W specjalnym dodatku zawarto bardzo ciekawy i mało znany tekst Etienne Gilsona *Terror roku dwutysięcznego* z 1949 r., poprzedzony wprowadzeniem napisanym przez Armanda A. Maurera CSB.

Stosunkowo pokazną partię tomu tworzą opracowania poświęcone teoretycznym i praktycznie dzisiaj możliwym oddziaływaniom religii na sferę publiczną. Ten blok tematyczny w ramach książki otwiera B. Sweetman z Rockhurst University (Kansas City, USA) artykułem *Chrześcijański polityk we współczesnym świecie?* (zob. ss. 61-76). Zwraca on uwagę na fakt, że w dzisiejszych pluralistycznych i demokratycznych społeczeństwach Europy i USA występuje głęboko zakorzeniona, wręcz strukturalna niechęć do jakiegokolwiek formy obecności światopoglądu religijnego w szeroko rozumianej sferze publicznej. Zdaniem Autora

fakt ten nie ma żadnego przekonującego uzasadnienia: sekularyści odrzucają argumentację religijną tylko dlatego, że nie podobają im się jej polityczne konsekwencje, a w demokracji argument taki nie może uchodzić za dostateczny ani ostateczny. Natomiast zarzuty, które faktycznie podnosi się dzisiaj przeciwko światopoglądowi religijnemu, dotyczą głównie jego irracjonalności, nieobiektywizmu, braku neutralności niezbędnej na forum publicznym. Autor przeprowadza zwięzłą polemikę z tymi obiekcjami wysuwanymi ze stanowiska laickiego albo raczej laicystycznego, a swoje rozważania zamyka następującymi тезami: „Moja ogólna konkluzja sprowadza się do tego, iż pomimo prób wykluczenia religijnych argumentów z polityki podejmowanych przez laickich filozofów i naukowców, to argumenty te mają do spełnienia w polityce ważną rolę. Mają one takie samo prawo moralne do obecności w debacie, jak poglądy laickie. Co więcej, dla myślicieli chrześcijańskich ważne jest, aby ten ostatni argument wyartykułować jako rodzaj wsparcia chrześcijańskiego polityka w jego czy też jej zaangażowaniu w demokratyczną politykę” (s. 75).

Do tekstu Sweetmana bezpośrednio nawiązują dwa kolejne: *Być katolickim politykiem dziś – plusy i minusy. W odpowiedzi Brendanowi Sweetmanowi* autorstwa P. A. Redpatha z St. John's

University w Nowym Jorku (zob. ss. 77-83) oraz *O plusach i minusach bycia politykiem chrześcijańskim we współczesnym świecie. Odpowiedź na tezy Brendana Sweetmana*, pióra C. Hancocka, który pracuje także na Rockhurst University (zob. ss. 85-91).

P. A. Redpath wypełnia swój tekst referatem wystąpienia Jacques'a Maritaina na pierwszym posiedzeniu plenarnym drugiej sesji ONZ z 6 listopada 1947 r., przedstawiając je „jako przykład religijnie inspirowanych poglądów, które głęboko, pozytywnie i racjonalnie wpływały na świat polityki przez ostatnie pięćdziesiąt lat i nadal mogą odgrywać pozytywną rolę we współczesnych debatach politycznych” (s. 77). Maritain przemawiał na forum ONZ w okresie odbudowy świata ze zniszczeń wojennych, który był okresem niespokojnym i obfitującym w zagrożenia. W podobnym czasie żyjemy i my: postępuje odbudowa sojuszy międzynarodowych po upadku systemu komunistycznego, a równocześnie świat Zachodu załamuje się zarówno pod ciężarem wewnętrznego kryzysu własnej tożsamości politycznej i filozoficznej, jak i pod zewnętrznym naporem islamu i globalnego terroryzmu. Stąd oceny i poglądy wyrażone przez francuskiego filozofa, dotyczące doniosłych spraw: suwerenności państwowej, makiawelizmu, polityki realnej, pokoju, pogodzenia mądro-

ści z nauką, praw człowieka, sprawiedliwości, mogą okazać się inspirujące dla dzisiejszych polityków katolickich, którzy objawiają wrażliwość na istotne sprawy współczesne.

Z kolei C. Hancock stara się uzupełnić wypowiedź B. Sweetmana w pewnym istotnym punkcie, który dotyczy racjonalnego charakteru światopoglądu religijnego. Sekularyści zarzucają ludziom religijnym irracjonalizm, ale ponieważ sekularyzm zasadza się na naturalizmie albo wręcz materializmie, sam nie potrafi przekonująco wytłumaczyć doniosłych faktów: zaistnienia wszechświata i panującego w nim porządku, życia, umysłu i inteligencji (świadomości) oraz wolnej woli i moralności. Autor pokrótce komentuje każdy z tych problemów, ukazując niedostateczność wyjaśnień, które proponuje się w nurtach areligijnych czy antyreligijnych. Stara się wykazać, a przynajmniej przygotować grunt do wykazania, iż „wbrew twierdzeniom sekularystów chrześcijański światopogląd jest możliwy do obronienia i to w takim stopniu, że filozof chrześcijański jest w stanie wykazać, że jako światopogląd jest on bardziej możliwy do zaakceptowania niż jego sekularystyczna alternatywa” (ss. 85-86).

Do pomieszczonych w tomie artykułów, które wpisują się w ten sam albo bardzo zbliżony ciąg tematyczny, należą ponadto: *Polityka*

– „*świecką religią*”? ks. J. Nagórno (zob. ss. 93-110); *Religia a państwo* s. Z. J. Zdybickiej (zob. ss. 161-179); *Państwo neutralne światopoglądowo?* P. S. Mazura (zob. ss. 181-199). Spośród licznych tekstów wymieniamy akurat te, ponieważ sytuują się one w centralnym obszarze problematyki, którą obejmuje nasze czasopismo. Nie znaczy to jednak, że pozostałe artykuły z omawianego zbioru nie okażą się ciekawe i pożyteczne dla czytelników interesujących się zarówno teoretycznymi, jak i wspólcześnie-praktycznymi zagadnieniami społeczno-politycznymi. Wręcz przeciwnie – wszystkie teksty trafnie ujmują i oświetlają, z różnych oczywiście punktów widzenia, kompleks problemów lapidarnie określony w tytule książki, który chyba nieprzypadkowo pokrywa się z tytułem znanego, również w języku polskim, dzieła J. Maritaina. Przesłanie i przeznaczenie tomu ma zresztą znamię bardziej uniwersalne: może i powinien on służyć za przewodnik po zawitych ścieżkach polityki (rozumianej zarówno jako namysł, jak i jako działanie), które dla dzisiejszego człowieka częstokroć okazują się zbyt zawile i przez to zniechęcają do rozważania samej problematyki politycznej w aspekcie jej najważniejszych uwarunkowań. Redaktor książki i autor jednego z artykułów, prof. Piotr Jaroszyński, słusznie jednak zauważa w tekście wprowa-

dzającym: „Nie uciekniemy od polityki, bo nie mamy już gdzie uciec. Więc przynajmniej starajmy się rozumieć, o co chodzi w polityce i o co powinno chodzić [...]. Wszyscy potrzebujemy refleksji nad tym,

czym jest polityka, musimy się tego uczyć, nadrabiając zaległości, jakie w tej materii pozostawił komunizm [...]” (ss. 5-6).

Paweł Borkowski

Andrzej Jędrzejewski,

Nikt nie jest dobry w samotności. Filozofia społeczna
ks. Józefa Tischnera,

Wyższa Szkoła Biznesu im. bp. Jana Chrapka
w Radomiu, Radom 2006, ss. 268

Zanim zaprezentuję książkę – osobiste wspomnienie o jej bohaterze. To było kilkadziesiąt lat temu. Po tzw. październikowej odwilży 1956 roku filozofia jako kierunek studiów powróciła na Uniwersytet Jagielloński. W 1958 roku zostałem studentem drugiego rocznika tego szacownego kierunku. Na pierwszym wykładzie prof. Romana Ingardena – najwybitniejszego wówczas przedstawiciela fenomenologii w świecie i kierownika katedry filozofii UJ – usiadł obok mnie, wówczas osiemnastolatka, młody człowiek w koloratce. W czasie przerwy przedstawiliśmy się sobie. Powiedział: „Józef Tischner”...

I oto teraz czytam książkę poświęconą filozofii społecznej mojego niegdysiejszego współsłuchacza. Nosi ona tytuł *Nikt nie jest*

dobry w samotności – co jest cytatem ze słów samego Tischnera – a jej autorem jest ks. Andrzej Jędrzejewski, wykładowca w radoskiej filii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Celem książki jest próba odpowiedzi na zasadnicze dla „tischnerologii” pytanie: czy z wielowątkowej twórczości intelektualnej autora *Myślenia według wartości, Etyki solidarności, Świata ludzkich nadziei* i wielu, wielu innych prac można wywieść pewną zwartą całość konceptualną, która mogłaby pretendować do miana Tischnerowskiej filozofii społecznej? Czy nie przeszkadza temu fakt, że Tischner był filozofem czerpiącym z wielu (może nazbyt wielu?) źródeł filozoficznych i że uprawiał wiele dyscyplin granicznych wobec filozofii, że był też płodnym publicystą i wytrawnym polemistą w wielu bieżących – w swoim czasie – dyskusjach toczonych w Polsce?

Już na wstępie książki Autor zaznacza, że poszukiwanie odpowiedzi na te pytania nie jest sprawą czysto teoretyczną, ponieważ żyje-

my w okresie zasadniczych przemian społecznych, w związku z czym „szczególnego znaczenia nabierają pytania o istotę i sens życia społecznego, o sposoby jego tworzenia i jego aksjologiczny fundament, o miejsce jednostki i określonych społeczności w całości rzeczywistości społecznej” (s. 10). A takie właśnie pytania stawiał Józef Tischner i poszukiwał na nie własnych odpowiedzi, które do tej pory wywołują ożywione dyskusje i spory w różnych kręgach i środowiskach.

Znaczmy od razu, że Jędrzejewskiego rekonstrukcja Tischnerowskiej filozofii społecznej jest, w mojej ocenie, rzetelna, kompetentna i wyjątkowo klarownie przedstawiona – wręcz w postaci dobrego podręcznika dla studentów „tischnerologii”, i nie tylko. Dlatego znajdziemy tam wstępną prezentację też rekonstrukcji poglądów naszego filozofa, dwie ścieżki rozwinięcia tych tez (ogólniejszą i wchodzącą „w głąb”) oraz podsumowania każdego znaczącego etapu owej rekonstrukcji. Ścieżki podsumowania są tak prowadzone, że zawierają możliwie pełną, choć uogólnioną analizę wypowiedzi Tischnera na dany temat, a następnie ustosunkowanie się do nich Autora. To wszystko osadzone jest na gruntownej znajomości twórczości autora *Myślenia według wartości* oraz wszystkich filozoficznych „dopływów” tej twórczości,

czyli źródeł, z których Tischner czerpał pełnymi garściami. W rezultacie czytelnik ma dobre rozeznanie – i to w każdym momencie lektury – co w danej kwestii głosili myśliciele-twórcy owych „dopływów” i „źródeł”, co i jak z nich przyswajał na użytek swojej koncepcji nasz filozof oraz jak to wszystko ocenia sam Autor.

Już z tej ogólnej oceny walorów książki Jędrzejewskiego nasuwa się wniosek, że mamy do czynienia nie z dziełem hagiograficznym, lecz z rozważną próbą oceny rzeczywistej treści i znaczenia Tischnerowskiego myślenia o człowieku i społeczeństwie.

Rekonstrukcji filozofii społecznej Tischnera, którą określa się też mianem aksjologicznego personalizmu społecznego, dokonuje Jędrzejewski w pięciu rozdziałach. W rozdziale pierwszym analizuje ogólnofilozoficzne przesłanki jego interpretacji życia społecznego, które sięgają tradycji Platona i św. Augustyna, a pozostają w wyraźnej opozycji do filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Zasadniczego materiału konstrukcyjnego dostarczyła autorowi *Etyki solidarności* fenomenologiczna metoda redukcji transcendentalnej, wypracowana przede wszystkim przez Edmunda Husserla, ale też Maxa Schelera oraz Romana Ingardena. Tę część rozważań Jędrzejewski kończy ważnym dla dalszej rekonstrukcji stwierdzeniem, że Tischnerowska

wersja metody fenomenologicznej nie prowadzi do idealizmu i solipsyzmu, a to stwarza mocne filozoficznie podstawy do badania i opisu obiektywnie istniejącej rzeczywistości społecznej.

Rozdział drugi koncentruje się na Tischnerowskiej metafizyce życia społecznego, na jego koncepcji osoby, społecznej natury człowieka, na pojmowaniu społeczeństwa, a także na związkach zachodzących między osobą a społecznością. W tej dziedzinie szczególnie korzysta z dorobku Paula Ricoeura, Gabriela Marcela, Martina Bubera i Emanuela Lévinasa, ale też Antoniego Kępińskiego. Jego personalistyczno-dialogową antropologię wyznacza horyzont agatologiczny, czyli światło dobra, dlatego jest ona ostatecznie osadzona na metafizyce nie tyle bytu, ile dobra.

Trzeci i czwarty rozdział Jędrzejewski poświęca rekonstrukcji Tischnerowskiego rozumienia aksjologicznych aspektów życia społecznego. Z arcybogatej i różnorodnej – co do formy i znaczenia – twórczości naszego filozofa poświęconej tej problematyce wylus-

kuje Autor przede wszystkim te idee-wartości, „które mają istotne znaczenie dla życia społecznego oraz dla zbudowania w oparciu o nie określonej etyki społecznej” (s. 12), a więc wartości prawdy, wolności, pracy, własności, a także takie zasady jak pomocniczości, solidarności, dobra wspólnego, miłości i sprawiedliwości społecznej.

Rozdział piąty, ostatni, dotyczy Tischnerowskiej analizy różnych rodzajów wspólnot i społeczności ludzkich, przede wszystkim rodziny, narodu, państwa, a także takich jak Kościół, ludzkość oraz wspólnota pracy.

Autor w zakończeniu rozważań pisze: „Tischnerowski personalizm ukazuje prawdziwą wielkość i godność osoby nie tyle w niej samej, w jej byciu *dla-siebie*, ile w byciu *dla-innych*, dzięki któremu otwierają się okna monady i powstaje *My* – wspólnota osób. [...] W takim ujęciu następuje przewyżczenie antynomii między jednostką i społecznością oraz między jednostronnymi koncepcjami kolektywizmu i indywidualistycznego liberalizmu” (s. 259).

Franciszek Ociepka

Mario Toso,

*Democrazia e libertà.
Laicità oltre il neoilluminismo
postmoderno,*

Libreria Ateneo Salesiano (LAS),
Roma 2006, ss. 248

Czy toczy się gra o samą naturę demokracji? Z jednej strony płaszczyna narodowa, na której demokracja tradycyjnie się rozwijała i na której utwierdziła się jej praktyka, uległa rozciągnięciu i rozrzedzeniu. Z drugiej strony demokracja okazała się zagrożona przez mnożące się ośrodki władzy i dystrybucji zasobów, ośrodki, które głoszą indywidualizm i podcinają korzenie wspólnoty i życia w stowarzyszeniu, jak również podważają samą równość, która decydowała o ich jakości etycznej. Wolność – w kontekście, w którym podkreśla się tylko ilościową wartość większości, jaka wyłania się na skutek takiej czy innej procedury deliberacyjnej – coraz bardziej przekształca się w apoteozę jednostki zamkniętej w solipsystycznym kręgu swoich interesów, co odbywa się ze szkodą dla powszechnej wartości osoby i jej praw w życiu zbiorowym. Rodzący się z tego oligarchizm ostatecznie kształtuje władzę polityczną i systemy wyborcze, które sam sobie ustanawia, spychając na margines pośrednie formacje społeczne, istotne dla funkcjonowania rze-

czywistej demokracji. Sprzyja to złemu populizmowi, który znamionują wideokracja i władza opinii publicznej, a nie demokratyczna dojrzałość społeczeństwa.

W swojej książce Mario Toso, poruszając istotne zagadnienia rodziny, ruchu związkowego, gospodarki, sprawiedliwości społecznej, administracji publicznej, świeckości państwa, pluralizmu, dokonuje przeglądu tych momentów, które sprawiają, że droga demokracji staje się wyboista. Dzieje się tak z powodu złego rozumienia wolności, którą się traktuje i rewindykuje jako swobodny wybór izolowanego losu jednostek (silniejsi przeciwko słabszym), co może podważać same podstawy demokracji począwszy od równości, tworzącej jej główną treść. Autor, rektor Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego i tamtejszy wykładowca filozofii społecznej, przywraca NSK właściwą jej rangę punktu odniesienia i istotnego elementu wzbogacającego każdą świecką refleksję nad społeczeństwem, polityką i państwem. Przez długi czas bowiem NSK lekceważono, deprecjonowano i odrzucano nawet w obrębie „świata katolickiego”. W omawianym tomie jeden z najrzetelniejszych współtwórców NSK, który w ostatnich latach podtrzymywał zainteresowanie tą nauką przez swoje umiejętne i zdyscyplinowane badania, ogłaszane w wysokiej jakości publikacjach, kontynuuje

swoje dzieło polegające na szukaniu jej aktualnych zastosowań w trudnych czasach zaniku motywacji polityki.

Autor splata w jedność dyskurs o demokracji z dyskursem o wolności w toku zwięzłej rozprawy z najważniejszymi współczesnymi ideami dotyczącymi tej tematyki. W centrum umieszcza zagadnienie treści demokracji, która staje się ogromem bez podwalin, jeżeli nie jest podsycana religią wolności i mocną, autentyczną wiarą w demokrację. Oto prawdziwe sedno świeckości – w czasach, kiedy słowa „świecki” używa się w skrajnym znaczeniu, rozumiejąc przez nie odrzucenie wszelkiej aktywności czy obecności pierwiastka religijnego we współczesnym społeczeństwie, co przynosi znakomity rezultat w postaci odcięcia wartości demokracji od korzenia. Niepodobna zrozumieć demokracji, kiedy świeckość pojmuje się jako otwarty i bezpośredni sprzeciw wobec każdego duchowego doświadczenia, którego nie sposób zamknąć w wymiarze doczesności, i kiedy zmierzają do tego, aby w porządku publicznym narzucić jednostronne zasady, chytrze udając, że chce się tym samym zapobiec ingerencji Kościoła w sprawę tego świata.

Kwestia świeckości rodzi się w epoce nowożytnej, w momencie porzucenia świata, w którym sądzono, iż z jednej religii można bezpośrednio wywieść re-

guły wspólnego życia i porządek polityczno-prawny. Nowożytność umożliwia wierzącym i niewierzącym wspólne poszukiwanie reguł prawnych i rozstrzygnięć politycznych, które powinny przyświecać życiu zbiorowemu. Świeckość jest owocem tego wspólnego poszukiwania. Powierza ona jednostce odpowiedzialność za ustalenie kryteriów i zasad działania społecznego, potwierdzając rozdzielenie między duchowym a doczesnym („Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” – Mt 22, 21; por.: Mk 12, 17; Łk 20, 25), rozdzielenie, które wszakże nie może – chyba że zubożając całe społeczeństwo i samą naturę demokracji – wykluczać wkładu ducha religijnego z procedury ustalania rozwiązań polityczno-prawnych, a zwłaszcza z szukania ich fundamentu.

W końcowej partii tomu zostaje podjęta bardzo ważna dyskusja na temat religii cywilnej. W tej idei kryje się pewna pułapka, co pokazała niedawna zawiła debata nad problemem pobożnych bezbożników, stanowiących współczesne, narodowe (zarówno we Włoszech, jak i w innych krajach) ucieleśnienie starodawnej, nagannej zasady *religio instrumentum regni*, która tak wiele szkód przyniosła chrześcijaństwu, Kościołowi katolickiemu i sumieniom wiernych. Obok tego pojawia się Croceński temat religii wolności oraz Tocqueville'owski

– wiary w demokrację, w które z powodzeniem da się wpisać, właśnie na gruncie świeckości, zagadnienie dobroczynnego wpływu zasad chrześcijańskich na społeczeństwo (chrześcijaństwo zaszczerpiło we wszystkich warstwach społecznych mocne wartości: solidarność, równość, sprawiedliwość społeczną, szacunek dla człowieka, zwłaszcza cierpiącego) za pośrednictwem świeckiego, doczesnego udziału w życiu politycznym, społecznym, związkowym, partyjnym, parlamentarnym.

Osobiste, głębokie doświadczenie wiary w Jezusa umarłego i zmarłychwstałego, która ciągle przynagla do bezinteresownych starań i odwołuje od ulegania ułudom i pokusom siły, przywileju i władzy, może stawać się cennym składnikiem demokratycznej konfrontacji – z tym jednak zastrzeżeniem, aby sama wiara nie była nadużywana i instrumentalizowana. Wiara chrześcijańska inspiruje do zachowań polegających na ciągłym kwestionowaniu wszelkiej apodyktycznej władzy (polityki, nauki, gospodarki), która mieni się absolutną. Każde bowiem ludzkie roszczenie do absolutności jest wyzywaniem i znieważaniem Boga sprawiedli-

wości, który sam jeden jest Absolutem. Integryzm (przednowożytny, a dzisiaj także islamski) rodzi się właśnie z dążenia do tego, żeby nie uznawać jedyności Bożego Absolutu i Jego niewyraźności w kategoriach doczesnych (Jego wyrażalność iści się bowiem tylko przez objawienie Syna, który przyjął ciało dla duchowego zbawienia ludzkości) oraz żeby bezprawnie przemieścić ów Absolut w absolutną nędzę panowania i ustroju.

Książka Maria Toso stanowi przeto wysokowartościowy wkład w refleksję, która prowadzi do uznania, że ustrój polityczny i porządek prawny winny dla własnej korzyści posiadać fundament etyczny. Podstawy i główne elementy rozumowe (których nigdy nie wolno brać za zasady religijne) tego fundamentu należy tworzyć pod istotnym wpływem wartości chrześcijańskich na życie jednostkowe i zbiorowe, jak to się stało dzięki zorganizowanym działaniom katolików, którzy na sposób świecki przyczynili się np. do zbudowania nowoczesnych Włoch i ich republikańskiej konstytucji.

Giuseppe Acocella
Thum. Paweł Borkowski