

# ZNAK

M I E S I Ę C Z N I K

Rok LVIII  
Kraków  
PAŹDZIERN  
(10) 2006  
617

## Fenomenologia wspólnoty

Co nam zostało z Solidarności?

Reportaż Janiny Ochojskiej-Okońskiej  
z Palestyny

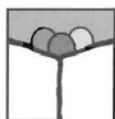
Afrykański  
wolontariat

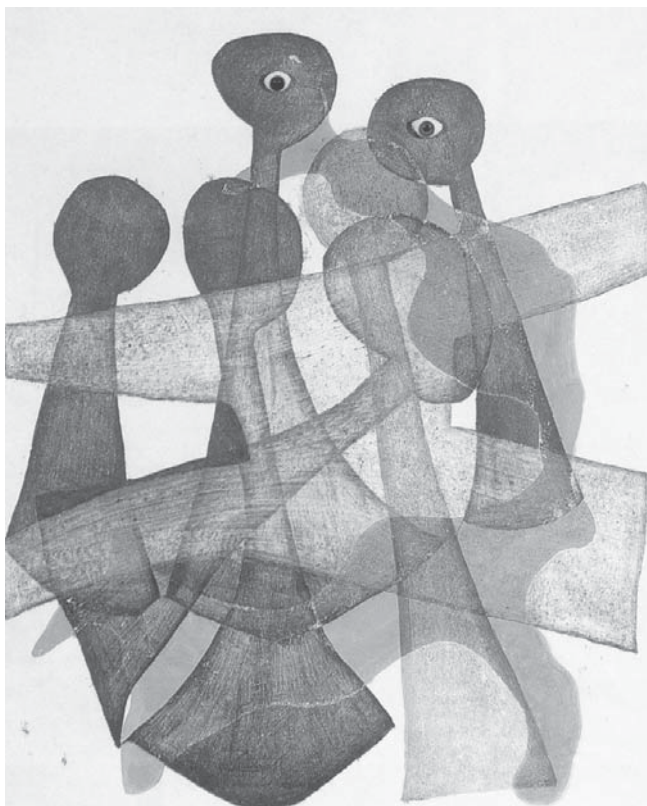


ISSN 0044-488X  
INDEKS 383716  
Cena 18 zł  
(VAT 0%)

[www.miesiecznik.znak.com.pl](http://www.miesiecznik.znak.com.pl)

Zrealizowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego





**Maria Jarema**

*Kompozycja*, ok. 1953  
tempera, papier, monotypia

Ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie

**Fenomenologia wspólnoty**

**Co nam zostało z Solidarności?**

PAŹDZIERNIK 2006 (617)

4. **Od redakcji**

5. *Janusz Poniewierski*

„W tym znaku zwyciężysz”.

**Krótką historią miesięcznika „Znak” (część IV)**

DIAGNOZY

---

13. *Mirosława Grabowska*

„Jako błyskawica”. Problemy z polityczną  
instytucjonalizacją „Solidarności”

TEMAT MIESIĄCA

---

**DEFINICJE**

26. *Michał Bardel*

**Wokół pojęcia wspólnoty**

31. *Czesław Porębski*

**Wartości i wspólnoty**

44. *Dietrich von Hildebrand*

**Metafizyka wspólnoty. Fragmenty**

*tłum. Juliusz Zychowicz*

72. *Dobrosław Kot*

**Solidarność bez solidarności**

88. *Adam Workowski*

**Wspólnota solidarna. Analiza fenomenologiczna**

106. **Inspiracje**

---

TEMATY I REFLEKSJE

---

107. *Kazimierz W. Rogoziński*  
**Posolidarnościowa wizja pracy**
121. *Paweł Marczewski*  
**Łagodny uniwersalizm sumienia.**  
**Wokół myśli Lorda Actona i encykliki *Redemptoris missio***
135. *Janina Ochojska-Okońska*  
**Palestyna – ziemia ojców**  
**O RÓŻNYCH GODZINACH**
159. *Halina Bortnowska*  
**\* \* \***

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

---

165. *Damian Leszczyński*  
**Ucieczka od pamięci**
173. *Krzysztof Fokt*  
**Mieszko Pierwszy... jakiego nie znamy**
177. *Ks. Marek Jurzyk*  
**„Chrystus nie wypowiedział wojny Żydom”**  
**SPOŁECZEŃSTWO NIEOBOJĘTNYCH**
183. *Agata Migas*  
**Rola wspólnot „Wiary i Światła” we wspomaganie  
osób niepełnosprawnych intelektualnie**
189. **REKOMENDACJE**
193. **ROK 1984**

## Od redakcji

Co łączy XX-wieczną fenomenologię ze współczesnym sporem komunitaryzm–liberalizm i polskim doświadczeniem Solidarności widzianym z perspektywy ks. Tischnera? Wciąż nie dość jasny i na polskim gruncie nieco zaniedbany problem wspólnoty. Pomieszczone w tym numerze artykuły, będące efektem dwuletniej pracy seminarium przy Instytucie Myśli Józefa Tischnera, stawiają sobie za cel zainicjowanie debaty nad fenomenem polskiej Solidarności, którego analiza – jak utrzymują ich autorzy – pozwala nam dotrzeć do istoty tego, co niemieccy fenomenologowie nazywali „wspólną solidarną”, pozwala postawić pytanie o warunki możliwości takiej wspólnoty. Kwestia ta, przeniesiona na grunt społeczny, przybiera formę pytania o współczesność i przyszłość Solidarności. Co zostało z idei roku ’80? Czy możliwa jest Solidarność czasu pokoju? Czy w ogóle w czasach pokoju człowiek potrzebuje jeszcze „solidarnych wspólnot”? Fenomenologiczne analizy wspólnoty (Dietrich von Hildebrand, Czesław Porębski) i solidarności (Dobrosław Kot, Adam Workowski) dopełniamy zatem głosem socjologów (Miroslawa Grabowska) i ekonomistów (Kazimierz Rogoziński).

Szczególną uwagę pragniemy zwrócić także na niezwykły reportaż Janiny Ochojskiej-Okońskiej z obozu dla uchodźców w Palestynie oraz kolejny odcinek jubileuszowego kalendarium „Znaku” pióra Janusza Poniewierskiego.

Janusz Poniewierski

## **„W tym znaku zwyciężysz”**

### **Krótką historia miesięcznika „Znak” (cz. IV)**

#### **Dekada piąta (do roku 1996): „Czy przetrwamy upadek komunizmu?”**

Jesienią 1989 roku – po zwycięskich wyborach i sformowaniu rządu Tadeusza Mazowieckiego – do redakcji „Znaku”, na Sienną, przyszedł znany ze swego radykalizmu działacz nowohuckiej „Solidarności”. W rękę trzymał bukiet kwiatów. „Do tej pory – tłumaczył zdziwionemu Stefanowi Wilkanowiczowi, który te kwiaty od niego otrzymał – Polska potrzebowała ludzi odważnych. Teraz przyszedł czas na ludzi mądrych”.

Członkowie środowiska „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku” odegrali ważną rolę w obradach Okrągłego Stołu (m.in. Stanisław Stomma i Jerzy Turowicz, który te obrady w imieniu opozycji uroczyście inaugurował) i później – w ustrojowej transformacji państwa. Znaleźli się w parlamencie (Stommę wybrano do Senatu), w Radzie Ministrów (Henryka Woźniakowskiego premier mianował dyrektorem rządowego Biura Prasowego) i w samorządzie (Jacek Woźniakowski został prezydentem Krakowa). „Znak” okazał się prawdziwym rezerwuarem kadr III Rzeczypospolitej. Nie dziwiono się zatem specjalnie, kiedy Mazowiecki – wkrótce po objęciu funkcji premiera



– poprosił Stefana Wilkanowicza o pomoc w rozwiązaniu międzynarodowego konfliktu wokół klasztoru Karmelitanek w Oświęcimiu. Tak zaczęła się bardzo owocna działalność redaktora Wilkanowicza w charakterze „męża stanu” (wcześniej był on znany przede wszystkim jako działacz katolicki). Nowe, zaszczytne obowiązki oznaczały jednak coraz mniej czasu dla miesięcznika. Co gorsza, z redakcji odeszli wówczas „warszawiacy”: Jan Grosfeld (zajął się pracą naukową – dziś jest profesorem UKSW), Damian Kalbarczyk (został naczelnym nowego pisma „Obserwator”) i Krzysztof Śliwiński (stał się dyplomata), a także Henryk Woźniakowski oraz – troszkę później – Tomasz Fiałkowski, który zasilił redakcję „Tygodnika Powszechnego” (obecnie jest tam zastępcą redaktora naczelnego).

Na szczęście „Znak” potrafił wynajdywać młodych, bardzo zdolnych ludzi, którzy całym sercem angażowali się w pracę w miesięczniku i w przyszłości stawali się również formalnie jego filarami. Tak właśnie trafili tu kiedyś między innymi (nie sposób bowiem wymienić wszystkich): Stefan Wilkanowicz (który znalazł się w redakcji w roku 1957), Bohdan Cywiński i Henryk Woźniakowski (zatrudniony w „Znaku” już w roku 1976; gdyby nie upadek komunizmu i propozycja złożona mu przez premiera Mazowieckiego zostałby on zapewne redaktorem naczelnym po Wilkanowiczu).

Pod koniec lat osiemdziesiątych szczęście raz jeszcze uśmiechnęło się do miesięcznika: do pracy przyjęto bowiem Jarosława Gowina. Ten niezwykle pracowity absolwent filozofii miał pomysł na „odświeżenie” pisma. I silną osobowość. Dzięki temu już wkrótce został sekretarzem redakcji (1991), a potem redaktorem naczelnym (1994) – i mógł ten swój pomysł realizować.

A reformy były, co tu kryć, konieczne. Krążyła wtedy o niektórych katolickich tytułach taka oto, lekko złośliwa, anegdota: „Co to jest »Tygodnik Powszechny«? Pismo tygodniowe redagowane jak miesięcznik. »Więź«? To pismo miesięczne redagowane jak tygodnik. A miesięcznik »Znak«? On jest redagowany jak półrocznik”.

„Znak” bywał hermetyczny, zbyt specjalistyczny, bardzo trudny (już na początku lat osiemdziesiątych Stanisław Stomma wytykał redaktorom „poziom trochę seminariów naukowych”). Jednak nie wszyscy traktowali to jako zarzut. Stefan Wilkanowicz opowiadał





kiedyś o dwóch listach, jakie w tym samym mniej więcej czasie przyszły do redakcji. Autor pierwszego – profesor doktor habilitowany – skarżył się na niezrozumiały, jego zdaniem, język artykułów i z tego powodu żądał skreślenia z listy prenumeratorów. Autor drugiego – człowiek z wykształceniem zaledwie średnim – pisał, że wprawdzie niewiele ze „Znaku” rozumie, ale traktuje to jak wyzwanie: szuka, czyta, pyta mądrzejszych od siebie... Lektura miesięcznika wymaga od niego trudu – i daje ogromną satysfakcję.

Reform domagał się również... kalendarz. „Znak” musiał przecież wychodzić regularnie, a miał z tym ciągle kłopoty. W połowie lat osiemdziesiątych opóźnienie było już tak duże, że numery zimowe ukazywały się latem. Problem rozwiązano na samym początku tej dekady: w pierwszej połowie roku 1987 wydano zaledwie jeden zeszyt miesięcznika, normalnej objętości, noszący za to numer... 1-7 (styczeń-lipiec). W ten sposób zlikwidowano spóźnienie i od tej pory dość rygorystycznie pilnowano terminów.

Ważną zmianą okazało się wprowadzenie zeszytów tematycznych (wcześniej numery takie ukazywały się sporadycznie – teraz to miała być norma). Tak przygotowany miesięcznik szedł ku przyszłości: na spotkanie z wolnym rynkiem.

Wtedy, pod koniec lat osiemdziesiątych, PRL powoli odchodziła w przeszłość, choć jeszcze nikt nie wiedział, co przyniesie rok 1989. To było jak przedwiośnie zwiastujące koniec ciężkiej zimy. Ten „powiew” wolności, jakąś cenzuralną „odwilż”, widać nawet w ówczesnych rocznikach „Znaku”. Oto bowiem na przełomie lat 1987/1988 opublikowano ankietę „Czym jest polskość?”<sup>1</sup>. W listopadzie 1988 roku ukazał się numer „niepodległościowy”. Cenzura „puściła” też kolejny zeszyt „ukraiński” (1988), zeszyt „białoruski” (wiosna 1989) i ważny numer *Niewierzący a Kościół* (autorami tekstów wprowadzających do dyskusji byli Adam Michnik i ks. Józef Tischner). Udało się również ogłosić zapis dyskusji na temat wolności i teologii

<sup>1</sup> Wziął w niej udział między innymi Donald Tusk. Fragmenty jego tekstu – kilka zdań odpowiednio zmanipulowanych i brzmiących szczególnie obrazoburczo dla tzw. prawdziwych Polaków – zostaną rozpowszechnione (z odpowiednim komentarzem!) w czasie kampanii prezydenckiej w roku 2005.



wyzwolenia, w której na zaproszenie „Znaku” uczestniczył kard. Joseph Ratzinger (1988).

Na przełom roku 1989 redakcja zareagowała natychmiast – już w lipcu ogłoszono ankietę, w której o Polsce i Polakach wypowiedzieli się nowo wybrani posłowie i senatorowie z „drużyny Wałęsy”. Wkrótce potem ukazał się zeszyt zawierający artykuły, które – począwszy od 1981 roku (wtedy zaczęła obowiązywać ustawa o Urzędzie Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk) – skonfiskowała w „Znaku” cenzura. W styczniu 1990 wydano numer „europejski”, a miesiąc później zeszyt poświęcony Rosji. Zaiste, ktoś, kto nazwałby ówczesny „Znak” półrocznikiem, okazałby się ignorantem.

Takie to były czasy, że nawet *tolstyj żurnal* trzymał rękę na pulsie. Inna rzecz, że był do tego w pewnym sensie przymuszony. Mechanizmy wolnego rynku sprawiały bowiem, iż nakłady leciały na łeb na szyję (w styczniu 1988 nakład „Znaku” wynosił 15 tysięcy egzemplarzy; w grudniu 1989 – 10 tysięcy, a miesiąc później – w styczniu 1990 – zaledwie 6,5 tysiąca. W roku 1991 redakcja w ogóle zrezygnowała z podawania wysokości nakładów). Sam tytuł i towarzysząca mu legenda już nie wystarczały... Jacek Żakowski pamięta, co w połowie 1989 roku mówił Krzysztof Kozłowski, zastępca redaktora naczelnego „Tygodnika Powszechnego”: „»Tygodnik« padnie dwa miesiące po upadku ustroju, który przez lata zwalczał, bo pasożyt zawsze ginie razem z nosicielem”. Taki też mógł być los niskonakładowego „Znaku”, który przez lata wychowywał swoich czytelników do wolności.

W marcu 1991 roku na okładce miesięcznika pojawił się tytuł: „Czy przetrwamy upadek komunizmu?”. Chodziło, oczywiście, o Polskę i o chrześcijaństwo w naszej Ojczyźnie – ale to pytanie można było przecież odnieść także do „rzeczy mniejszych”. Ono jakoś dotyczyło wszystkich, którzy przyłożyli rękę do zwycięstwa nad komunizmem (np. pracowników wielkich kombinatów, takich jak stocznie czy huty), a teraz muszą się odnaleźć w nowej, całkowicie nieznanej rzeczywistości. Ono w pewnym sensie dotyczyło również „Znaku”...

Lata dziewięćdziesiąte to w miesięczniku okres wielkiej rotacji kadrowej, czas poszukiwania nowych redaktorów i wzajemnego „do-



cierania się”. Nie wszyscy, którzy zaczynają tu pracować, pozostaną na dłużej. Przez redakcję przechodzą zatem między innymi: Zbigniew Baran, Krzysztof Gurba (w stopce redakcyjnej zaledwie przez kilka miesięcy 1991 roku), Krystyna Czerni i Izabella Sariusz-Skąpska. Poważnym wzmocnieniem intelektualnym jest pojawienie się w redakcji trojga filozofów, profesorów uniwersytetu: Elżbiety Wolickiej (KUL), ojca Jana Andrzeja Kłoczowskiego, dominikanina, i Karola Tarnowskiego (obaj: PAT). Wszyscy troje (Tarnowski już od lat sześćdziesiątych) byli dotąd stałymi współpracownikami „Znaku”. W stopce pojawiają się również – i są w niej do dzisiaj – tłumaczka (romanistka) Dorota Zańko i polonista Łukasz Tischner (przez wiele lat pełniący obowiązki sekretarza redakcji). Wkrótce dołączy do nich Wojciech Bonowicz.

Pod rządami Jarosława Gowina (który – w związku z częstą nieobecnością Stefana Wilkanowicza – już jako sekretarz redakcji faktycznie kierował miesięcznikiem) „Znak” zaczyna się coraz bardziej zmieniać. Ta zmiana oznacza na przykład nową szatę graficzną. Ale w pewnym sensie „nowe” staje się również wnętrze pisma. Miesięcznik – zawsze ogromnie ceniony za głębokość spojrzenia i swoją niezależność – zaczyna być teraz coraz częściej traktowany jak „niezbędnik polskiego inteligenta”. Ukazują się bowiem zeszyty, bez których nie sposób się obejść, zajmując się określoną dziedziną wiedzy. Tak jest zwłaszcza z numerami poświęconymi dziedzictwu kolejnych epok historycznych: antyku, średniowiecza, oświecenia itp., oraz z monografiami wyznań chrześcijańskich (*Co to jest prawosławie?*, *Co to jest protestantyzm?*). Nic dziwnego, że poszczególne numery „Znaku” są zadawane studentom jako lektura obowiązkowa. Ale to ma też swoje złe strony. No bo jak przekonać czytelnika – zainteresowanego na przykład problematyką religijną albo kulturą – żeby kupił zeszyt pt. *Kosmos. Chaos. Fizyka?*

Lekarstwem na taki stan rzeczy ma być poszerzenie działu *Tematy i refleksje*, wprowadzenie doń nowych rubryk (m.in.: o. Kłoczowski – *Lapidarium*; Anna i Zbigniew Baranowie, potem Piotr Mucharski, a wreszcie Tadeusz Nyczek – *Kronika krakowska* itp.) czy interesująca próba uruchomienia stałego dodatku: „Znak-Kultura”, stanowiącego niemalże osobne „pismo kulturalne” w miesięczniku filozoficz-



no-religijnym. Jednocześnie redakcja miesięcznika daje dowody, że trzyma rękę na pulsie i dotyka tematów gorących – zabiera głos w sporze o aborcję (1991 – numer o świętości życia); tuż po pielgrzymce Ojca Świętego do Polski (1991) pyta, czy zawiedliśmy Papieża; próbuje wykreślić granice pomiędzy Kościołem i demokratycznym państwem (1992); podejmuje namysł nad sensem cierpienia i śmierci, problematyką wychowania, samotnością... Rozpoczyna też dyskusję wokół dylematów moralnych, przed którymi stają wierni Kościoła katolickiego (szerokim echem odbija się numer o antykoncepcji).

O czytelnika trzeba teraz walczyć. Wydawaniu pisma towarzyszą zatem działania promocyjne – głównie audycje radiowe... Częściowo udaje się również wprowadzić w życie stary pomysł Stefana Wilkanowicza („akcja kasetkowa”): niektóre zeszyty, na przykład monografie baroku czy romantyzmu, mają swoją wersję mówioną. Wypowiedzi autorów tych numerów, nagrane na kasetach magnetofonowych, trafiają następnie do nauczycieli, którzy zaczynają postrzegać „Znak” jako cenną pomoc dydaktyczną.

Oczywiście, poczta wciąż dostarcza ważne (często bardzo długie) teksty, które jednak nie mieszczą się w obecnej formule miesięcznika. Szkoda je odrzucić, nie sposób w całości wydrukować. Na szczęście ktoś przypomina sobie o marzeniu Hanny Malewskiej: żeby miesięcznikowi towarzyszył rocznik pn. „Zeszyty Naukowe »Znaku«”. Tak właśnie powstaje inicjatywa wydawania serii „Znak-Idee”, do której redagowania zaproszeni są również specjaliści spoza redakcji, na przykład biskup Józef Życiński. W latach 1989–1995 ukazało się siedem zeszytów „Idei”, poświęconych filozofii (m.in. metafizyce, filozofii przyrody i filozofii wolnego rynku, a także konkretnym osobom: Edycie Stein i Henrykowi Elzenbergowi).

Innym „dzieckiem” „Znaku” był kwartalnik „Polska w Europie”. Zawierał on „wypisy” z miesięcznika ułożone pod szczególnym kątem: ich tematem było społeczeństwo obywatelskie, demokracja, dialog kultur, wspólna Europa... Niestety, kwartalnik ten nie przyjął się na polskim rynku prasowym – zniknął po czterech numerach i już nigdy się nie odrodził.

W nowe czasy miesięcznik wchodził, przeprowadziwszy się pod nowy adres. Na początku lat dziewięćdziesiątych redakcja przenio-



šla się bowiem z ulicy Siennej na ulicę Kościuszki 37, do wyremontowanego przez SIW Znak tzw. Dworku Łowczego, pałacyku wzniesionego w połowie XVII wieku, który został wydawnictwu wydzierżawiony przez miejscową parafię. Kiedyś był to budynek mieszkalny, potem mieściły się w nim: karczma, fabryka wódek, wytwórnia artykułów chemicznych, warsztat stolarski, organmistrzowski i warsztat szklarski. Jak pisze autor specjalnej publikacji poświęconej dziejom dworku, kwaterowały tutaj wojska szwedzkie, pruskie, austriackie i radzieckie. W roku 1945 znajdował się tu radziecki szpital polowy – leżał w nim ranny ojciec Michaiła Gorbaczowa. Kiedy I sekretarz KPZR był w Krakowie (1988 r.), zapragnął odwiedzić remontowany właśnie budynek. Świadkiem tego był nocujący w pokoju gościnnym (w oficynie) Krzysztof Śliwiński, który przywitał się z Gorbaczowem i poprosił go o złożenie autografu na... okładce miesięcznika.

Dworek i towarzyszący mu ogród to miejsce bardzo urokliwe. Niestety – inaczej niż kamienica przy Siennej – nieco oddalone od Rynku. Z tego powodu redakcja „Znaku” przestała być miejscem ważnych spotkań, tak bardzo inspirujących dla ich uczestników. Ale był i inny tego powód – nowy, „kapitalistyczny” rytm pracy. Kierowana przez Gowina redakcja „Znaku” zaczęła teraz przypominać klasztorne lektorium – miejsce skupienia, namysłu, cichej pracy. Oczywiście, Jarosław Gowin doceniał wymianę poglądów, dyskusję, zaciekle spór – ale nie w godzinach pracy. Z jego inicjatywy co miesiąc (wieczorem, w tzw. czasie wolnym) organizowano specjalną debatę na gorący temat, tzw. polowanie na idee. Te spotkania miały duże znaczenie formacyjne. One również tworzyły środowisko.

Bo Gowin chciał wokół miesięcznika stworzyć (a może raczej: odtworzyć) środowisko opiniotwórcze. To dlatego – jak tylko został redaktorem naczelnym – radykalnie poszerzył zespół miesięcznika, doprosił doń nowych ludzi. Obok dotychczasowych założycieli i redaktorów w ciele tym (jak dotąd, czysto honorowym) znaleźli się zatem: Tadeusz Gadacz, ks. Michał Heller, ks. Wacław Hryniewicz, ks. Jan Kracik, ks. Józef Tischner i ks. Tomasz Węclawski. To nazwiska wiele mówiące w polskim Kościele, gwarancja tego, że „Znak” – pokazując różne stanowiska – nadal będzie pozostawał w kręgu katolicyzmu otwartego.



Piątą dekadę zakończyły obchody 50-lecia „Znaku”. W kwietniu 1996 roku zorganizowano w Krakowie kilkudniowe sympozjum, na którym rozmawiano o „chrześcijaństwie przyszłości” (wykłady wygłosili m.in.: Sergiusz Awierincew i Nikolaus Lobkowicz), o wychowaniu, wyobraźni religijnej i przyszłości Kościoła w Polsce. Pół roku później z okazji swoich „urodzin” „Znak” pielgrzymował do Rzymu – cała redakcja została wówczas przyjęta przez papieża Jana Pawła II. W tej pielgrzymce nie mógł, niestety, uczestniczyć sędziwy współzałożyciel pisma profesor Stanisław Stomma. Jednak były redaktor naczelny wciąż utożsamiał się z miesięcznikiem. I nadal widział w nim jeden ze „z n a k ó w (...), które zdradzają głębszy sens bytu” i są pomocne „w odkrywaniu tajemnic ducha”. To właśnie Stomma przekazał redakcji przejmujące życzenia na kolejne 50-lecie. „Życzę – pisał – wiele niepokoju ducha, bo niepokój duchowy ma sens dynamiczny, przełamuje inercję i naprzód nas gna. Ale razem z tym życzę wiele pokoju ducha. Życzę ogromnego rozmachu, impetu, ale zarazem wiele głębokiego umiaru. Niech czytelnicy »Znaku« odczuwają głos pisma »jak pacierz, co płacze, i piorun, co błyska«”.

Te życzenia pozostają aktualne także i dzisiaj...

JANUSZ PONIEWIERSKI, ur. 1958, członek redakcji „Znaku”, autor książek *Pontyfikat. 1978–2005* i *Kwiatki Jana Pawła II*.



Mirosława Grabowska

## „Jako błyskawica”

Problemy z polityczną  
instytucjonalizacją  
„Solidarności”

Możemy się pocieszać, że po „Solidarności” została – jak w wierszu Słowackiego – „siła fatalna”, która nas, zjadaczy chleba, usiłuje przerobić w anioły.

Jak to możliwe, że „Solidarność” – wielomilionowy ruch społeczno-polityczny i organizacja związkowa, która walczyła z systemem komunistycznym na tyle skutecznie, że doprowadziła do kompromisu ze stroną partyjno-rządową oraz do wyborów 4 VI 1989 r., które wygrała, utworzyła pierwszy niekomunistyczny rząd w bloku sowieckim i rozpoczęła budowę nowego systemu, demokratycznego i rynkowego – obecnie, po ponad ćwierć wieku od zwycięskiego strajku w Stoczni Gdańskiej i po 17 latach od początku polskich przemian, nie istnieje jako zinstytucjonalizowana siła polityczna<sup>1</sup>? Czy – jak w wykorzystanym w tytule wierszu Juliusza Słowackiego – „Solidarność” nie zostawiła „żadnego dziedzica”, a imię jej „przeszło jako błyskawica i będzie jak dźwięk pusty trwać przez pokolenia”?

<sup>1</sup> Jest to poprawiona i skrócona wersja referatu wygłoszonego na konferencji poświęconej „Solidarności” zorganizowanej przez Instytut Socjologii UW i Instytut Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie, 22–23 IX 2005 r.



## I

W odpowiedzi można przywołać słynne powiedzenie, że rewolucja zjada swoje dzieci. Tak było po wielkich rewolucjach 1789 i 1917 roku, i tak było po rewolucjach antykomunistycznych roku 1989. Zwycięskie obozy rewolucyjne dzieliły się i rozpadały: rozpadł się polski obóz solidarnościowy, czeskie Forum Obywatelskie i słowackie Społeczeństwo Przeciw Przemocy, estoński Front Ludowy i słoweńska koalicja DEMOS.

System komunistyczny był w zamyśle totalny. Dlatego opozycja, jeśli istniała, musiała być wewnętrznie zróżnicowana. Wobec upaństwowienia gospodarki, zrośnięcia aparatu partyjnego z państwowym, ambicji panowania nad całością życia społecznego, wszystko, co było niezależne, prowokowało reakcję systemową. Czy był to strajk o charakterze ekonomicznym, niezależne działania Kościoła, protesty intelektualistów, demonstracje studentów czy jawne działania opozycyjne – godziło to w system, wymagało więc pryncypialnej odpowiedzi, w którą zaangażowane były siły represji, władze różnego szczebla, pion propagandy. Strona antykomunistyczna konstituowała się w znacznej mierze „dzięki” stronie komunistycznej – jej represyjności, systemowości, totalności. Co nie znaczy, że była jednolita. Dobrze to widać w drugiej połowie lat 70. w zróżnicowaniu środowisk opozycji demokratycznej (KOR – ROPCiO – KPN). Także w samej „Solidarności” Alaine Touraine, wybitny francuski socjolog badający ten ruch w okresie 1980–1981, wyróżnił trzy nurty: związkowy, narodowy i demokratyczny.

Zatem pierwsza odpowiedź brzmiałaby następująco: w takim stopniu, w jakim rewolucje roku 1989 osiągnęły swój cel – obaliły system komunistyczny – zarazem zniszczyły podstawy swojej jedności. Rozpad „Solidarności” był nie tylko możliwy, ale i konieczny: siły antykomunistyczne, zjednoczone wspólną walką z *ancien régime*, po zwycięstwie różnicowały się, artykułowały swoje własne, bardziej partykularne cele, rywalizowały ze sobą, a nawet się zwalczały.





## II

Jeśliby nawet zgodzić się z tą linią argumentacji, to przecież po-  
stawia ona znaczny niedosyt. „Solidarność” stanowiła opozycję  
szczególną: masową i zorganizowaną, zasobną i funkcjonującą de-  
mokratycznie, zakorzenioną w tradycji, wspieraną przez Kościół,  
kochaną przez społeczeństwo. Jak to możliwe, że zatraceniu uległa  
taka siła?

Na to pytanie socjologowie udzielają cząstkowych odpowiedzi,  
które określiłabym hasłem „komunistyczne dzieło zniszczenia”.  
Wprawdzie system komunistyczny nie był w stanie przekonać ludzi  
do siebie, ale był w stanie rozbić „Solidarność” – unicestwić jej struk-  
tury organizacyjne i zasoby, rozproszyć ludzi, zohydzić jej dobre imię,  
odebrać nadzieję.

Postrzeżenie „Solidarności” śledzić można w badaniach CBOS.  
W 2000 r. większość badanych (69%) była przekonana o pozytywnej  
roli odegranej przez „Solidarność”<sup>2</sup>. W roku 2005 takie oceny –  
w kontekście zbliżających się obchodów 25. rocznicy powstania „So-  
lidarności” – były jeszcze lepsze: 70–73% badanych oceniało jej dzia-  
łalność w latach 1980–1981 pozytywnie<sup>3</sup>. Ale jednocześnie w latach  
1994–2001 ponad połowa badanych sądziła, że wprowadzenie stanu  
wojennego było słuszne, a jego celem było uniknięcie obcej inter-  
wencji (25–28%) lub zapobieżenie wojnie domowej (17–19%). Nie-  
co rzadziej wskazywano obronę ówczesnego systemu i utrzymanie  
się PZPR przy władzy (12–19%), znacznie rzadziej – zlikwidowanie  
„Solidarności” i opozycji (4–7%)<sup>4</sup>. Zatem i „Solidarność” była po-  
zytywna, i stan wojenny słuszny. Świadomość społeczna nie musi  
być i nie jest logiczna. Tu istotne jest jednak, że postrzeżenie przy-  
czyn stanu wojennego i w konsekwencji jego akceptacja pozostaje  
w zgodzie z tezami strony komunistycznej.

<sup>2</sup> *Dwadzieścia lat NSZZ „Solidarność”*, opracował Michał Wenzel. Komunikat CBOS nr 2386 (29 VIII 2000).

<sup>3</sup> *Dwadzieścia pięć lat po sierpniu*, opracował Michał Strzeszewski. Komunikat CBOS nr 3390 (29 VIII 2005).

<sup>4</sup> *Dwadzieścia lat po wprowadzeniu stanu wojennego*, opracował Michał Strzeszewski. Komunikat CBOS nr 2615 (11 XII 2001).



Wreszcie, koronnym argumentem na rzecz tezy o komunistycznym dziele zniszczenia jest fakt, że po zalegalizowaniu „Solidarności” tylko część jej członków reaktywowała swoje członkostwo: o ile w czasie I Krajowego Zjazdu Delegatów w 1981 r. liczbę członków szacuje się na około 9,56 mln, to w czasie II Zjazdu w 1990 r. – na około 4,5 mln. Te pięć milionów ludzi mniej uznać można za „czystą stratę” lat 1982–1989.

### III

Także druga odpowiedź pozostawia niedosyt i prowadzi do kolejnych pytań. Łatwo się zgodzić, że „Solidarność” A.D. 1989 była „po przejściach”. Ale wraz z powstaniem rządu Tadeusza Mazowieckiego solidarnościowe elity uzyskały możliwości legalnego działania. Poja-

**Członkowie pierwszej „Solidarności” nie zapomnieli ani nie przekreślili swojej przynależności.**

wia się zatem pytanie trzecie o to, co przetrwało, o dziedzictwo tzw. pierwszej „Solidarności”, z okresu 1980–1981<sup>5</sup>, oraz pytanie czwarte o wykorzystanie tego dziedzictwa, choćby i uszczuplonego.

Powtórzmy pytanie: co przetrwało? Po pierwsze, pamięć. W 1995 r. 28% czyli 8,4 mln deklarowało przynależność do pierwszej „Solidarności”, a w 2005 r. – 24% czyli 7,2 mln. Oznacza to, że – biorąc pod uwagę wymieralność, emigrację itp. – członkowie pierwszej „Solidarności” nie zapomnieli ani nie przekreślili swojej przynależności. Ale czy ma to jakieś pozasentymentalne znaczenie? Wydaje się, że tak.

Po drugie bowiem, członkowie pierwszej „Solidarności” oceniają komunistyczną przeszłość bardziej krytycznie, obecny ustrój jako lepszy niż poprzedni i ostatnich kilkanaście lat bardziej pozytywnie niż

<sup>5</sup> Odpowiadając na to pytanie, wykorzystuję dane z czterech akademickich badań sondażowych na reprezentatywnych próbach losowych dorosłych mieszkańców Polski: badania Instytutu Socjologii UW z 1995 r. (N=1585) i 2001 r. (N=1651) oraz Polskiego Generalnego Sondażu Wyborczego Instytutu Studiów Politycznych PAN z 1997 r. (N=2003) i 2005 r. (N=2402). Wszystkie analizy przeprowadzono dla badanych urodzonych w 1962 roku lub wcześniej – w latach 1980–1981 mieli oni co najmniej 18–19 lat.



reszta. Na przykład, w 1997 r. 69% członków „Solidarności” sądziło, że obecny ustrój jest lepszy niż poprzedni, w 2005 r. – 49%, ale odpowiednie odsetki dla tych, którzy do „Solidarności” nie należeli, wynosiły 52% i 32%. W 2005 r. dobrze oceniło ostatnich 16 lat 44% członków „Solidarności”, ale 34% nie-członków. Trudno nie zauważyć, że wraz z upływem czasu narasta krytycyzm i rozczarowanie. Jednak to członkowie pierwszej „Solidarności” cenią sobie przemiany ostatnich lat – to oni stanowili społeczną bazę polskiej transformacji.

Po trzecie, członkowie pierwszej „Solidarności” doceniają demokrację w stopniu wyższym niż pozostali. Na przykład, w 1995 r. 41% członków „Solidarności” oceniło, że demokracja ma przewagę nad innymi formami rządów i 64% uznało, że warto jej bronić, a odpowiednie odsetki dla nie-członków wynosiły 33% i 54%; w 2001 r. odsetki te wyniosły 42% i 62% dla członków „Solidarności”, a 36% i 56% dla nie-członków.

Po czwarte, członkowie pierwszej „Solidarności” uczestniczą w wyborach na ogół w wyższym stopniu niż pozostali, co można uznać za praktyczne docenienie demokracji. Tylko w wyborach 1989 r. oraz w okresie eseldowskiej hossy w wyborach 2000 i 2001 r. członkowie „Solidarności” wzięli udział w stopniu porównywalnym z resztą. W pozostałych wyborach uczestniczyli częściej od 7 (1990) do 14 punktów procentowych (2005).

Po piąte, w okresie 1989–2005 zachowania wyborcze członków pierwszej „Solidarności” charakteryzowały się znaczną, choć nie idealną konsekwencją i wiernością. W 1989 r. członkowie „Solidarności” poparli stronę solidarnościową. W 1990 r. głosowali na Lecha Wałęsę. W 1993 r. ich głosy rozłożyły się na „Solidarność” i partie prawicy (m.in. Katolicki Komitet Wyborczy „Ojczyzna”, PC, BBWR). W wyborach 1995 r. preferowali Lecha Wałęsę stojącego w szranki z Aleksandrem Kwaśniewskim. W 1997 r. poparli AWS (w 46%). Jednak w 2000 r. Kwaśniewskiemu udało się pozyskać poparcie większości członków „Solidarności”, choć częściej niż inni głosowali oni na Andrzeja Olechowskiego i Mariana Krzaklewskiego. Także w 2001 r. choć częściej niż inni głosowali oni na PO, PiS i UW, to największa ich część oddała swój głos na koalicję SLD–UP. Dopiero w 2005 r. PiS zdołało skupić głosy 47% członków „Solidarności”.



Ten szkic do portretu pozwala sformułować wniosek, że na poziomie jednostek, ich świadomości i postaw, „Solidarność” jeszcze nie umarła. Solidarnościowe elity i przywódcy polityczni dostali na początek wielki kapitał – zbiorowość ludzi naznaczonych chwalebny doświadczeniem historycznym i symbolicznym, odrzucającą przeszłość i opowiadającą się za zmianami, prodemokratyczną i głosującą na „swoich” (jeśli ci „swoi” dali jej szansę). Czegóż więcej można oczekiwać?

#### IV

Pozostaje pytanie czwarte o to, jak przywódcy strony solidarnościowej ów kapitał wykorzystali.

Trzeba jednak zacząć od tego, że warunki działania były obiektywnie trudne ze względu na bezprecedensowy zakres, głębokość i tempo zmian. Claus Offe ukuł pojęcie *triple transition*, na co składa się demokratyzacja, urynkowienie i budowanie państwa. A do tego trzeba jeszcze dodać zmianę sojuszy wojskowych i otwarcie na wpływy z Zachodu. Niezmiernie trudno jest nie tylko zarządzać zmianami tak kompleksowymi i szybkimi, ale choćby znaleźć się wobec nich – solidarnościowym elitom nie było łatwo.

Owe bezprecedensowe zmiany miały miejsce po komunizmie, w warunkach „silnej obecności” partii komunistycznych i ich zasobów (miliony członków, w tym dziesiątki tysięcy zajmujących kluczowe pozycje w gospodarce, administracji, aparacie ścigania, sądownictwie, wojsku – rozbudowana organizacja – określona tożsamość ideowa). Charakterystyczne, że w większości krajów postkomunistycznych sukcesorki partii komunistycznych przetrwały i zwykle utrzymała się jedna taka partia, która odznaczała się stosunkowo dobrą organizacją, licznym członkostwem i posiadaniem „naturalnego” elektoratu, co dawało jej znaczącą przewagę nad partiami nowo powstającymi.

Bowiem sile partii postkomunistycznych towarzyszył „wielki brak” innych partii. Zacznijmy od tego, że w Polsce instytucja partii politycznej nie była doceniana. Partie nie stanowiły dorob-



ku opozycji demokratycznej drugiej połowy lat 70. ani „Solidarności” z lat 1980–1981. W debatach i dokumentach opozycji z okresu 1982–1989 mówiło się o legalizacji „Solidarności”, a nie o partiach. Obrady Okrągłego Stołu doprowadziły do wyborów 4 VI 1989 roku, w których rywalizowały ze sobą nie partie, a dwa obozy: obóz władzy i drużyna Lecha Wałęsy. Przyszłemu Sejmowi nie dowierzano, o czym świadczy fakt, że wybitni przywódcy „Solidarności” – Władysław Frasyniuk, Zbigniew Bujak i sam Lech Wałęsa – do wyborów nie stanęli. Wydawało się, że to „Solidarność” będzie współrządziła, a nie Sejm i partie. Wynik wyborów – upadek listy krajowej oraz zdobycie przez kandydatów „Solidarności” już w pierwszej turze większości miejsc możliwych do zdobycia w Sejmie i w Senacie – oznaczał zwycięstwo „Solidarności”. Jego rezultatem było utworzenie przez solidarnościową opozycję koalicji z partiami do niedawna satelickimi – ZSL i SD – i powołanie rządu Tadeusza Mazowieckiego. W ciągu pół roku obóz solidarnościowy – niezorganizowany jednak w partię czy partie – zdobył władzę.

Ta historyczna rekonstrukcja ma dowieść, że solidarnościowe elity nie stawiały na partie polityczne. Całe ich myślenie i działanie koncentrowało się na „Solidarności” – było w tym coś z fiksacji. W przeszłość, ku „normalnej” demokracji parlamentarnej nie wybiegano. Ale tak być nie musiało. Na Węgrzech w styczniu 1989 r. parlament uchwalił prawo, które umożliwiała zakładanie partii, w lutym KC Węgierskiej Socjalistycznej Partii Robotniczej zaakceptował system wielopartyjny. Do czerwca powstało kilkadziesiąt partii. Rozpoczęte wtedy obrady Okrągłego Stołu doprowadziły do wyznaczenia wolnych i demokratycznych wyborów na wiosnę 1990 r. W październiku parlament uchwalił prawo o funkcjonowaniu i finansach partii, gwarantujące pomoc finansową zarejestrowanym partiom w zależności od ich liczebności. Zatem na Węgrzech już pod koniec 1989 r. było wszystko: perspektywa całkowicie wolnych i demokratycznych wyborów, prawo regulujące funkcjonowanie i finansowanie partii oraz partie polityczne.

Tymczasem elita pezetpeerowska postawiła na partię. Na XI Zjeździe PZPR, 29 I 1990 roku, nastąpiło jej samorozwiązanie, ale towarzyszyło mu powołanie do życia Socjaldemokracji Rzeczypospolitej



Polskiej, której PZPR przekazała majątek. Wprawdzie komisja rządowa doprowadziła do przejścia większości majątku PZPR przez państwo, ale SdRP zdołała utrzymać jakąś jego część, która zapewniła jej lepsze warunki materialne, niż miały wszystkie powstające od jesieni 1989 roku partie postsolidarnościowe.

Nieliczne, istniejące już wtedy partie (KPN, PPS, UPR) podjęły legalną działalność. Ale partie postsolidarnościowe dopiero powstawały – powstawały pod presją demokratyzacji i przyszłych wyborów, w sytuacji głębokiego konfliktu dotyczącego przemian w Polsce, na który nakładały się bardzo ostre konflikty środowiskowe i personalne (obóz Wałęsy *versus* obóz Mazowieckiego). I przede wszystkim powstawały w warunkach radykalnej nierównowagi systemowej, charakterystycznej dla wszystkich krajów postkomunistycznych.

Partie postkomunistyczne posiadały zasoby materialne, finansowe i organizacyjne oraz sprawdzonych członków i doświadczonych działaczy. Ponadto w SdRP zostawali ludzie gotowi brać udział w demokratycznej rywalizacji. Tym samym dokonała się jakaś selekcja. Nowo powstające partie rozpoczynały niemal od zera: w najlepszym przypadku „od góry”, od reprezentacji parlamentarnych, w gorszym – od grup o charakterze towarzysko-ideowym rozrastających się w oparciu o kontakty osobiste. Nie jest to efektywna strategia budowania organizacji. Jeśli działacze ugrupowań postsolidarnościowych mieli jakieś doświadczenie, to z działania w opozycji, w niewielkich, z konieczności ekskluzywnych grupkach. No i nie dokonał się proces pozytywnej selekcji: do polityki prowadziła droga przez kooptację. Liderzy wyłonieni w związkowych wyborach 1981 roku ulegli rozproszeniu: część wyemigrowała, część zajmowała się czym innym, niektórzy zostali przy działalności związkowej – nikt zresztą o nich nie zabiegał, bo prościej było zajrzeć do kalendarzyka.

W rezultacie partie postkomunistyczne poprzez rozbudowane struktury własne i organizacji stowarzyszonych (związki zawodowe, organizacje młodzieżowe, kobiece itd.) były zakorzenione w społeczeństwie i miały identyfikujących się z nimi ludzi. Partie nowo powstałe miały nikłe struktury i były słabo obecne na poziomie lokalnym, a ich elity nie były lojalne, doprowadzając do podziałów, powstawania nowych partii itp., itd. Nowe partie były więc słabo



rozpoznawalne w skali społecznej i dlatego, że były młodsze, i dlatego, że były nieobecne na poziomie lokalnym, a „migotliwe”, wciąż zmieniające się na scenie krajowej. Partie postkomunistyczne niejako zastały swój segment rynku wyborczego (złożony choćby z ludzi partii komunistycznej i ich rodzin), a będąc jedynymi partiami tego typu nie miały konkurencji. Partie nowo powstałe nie mogły mieć swojego tradycyjnego czy naturalnego elektoratu, a rywali było wielu: o ten sam segment rynku wyborczego rywalizowały liczne partie, wszystkie równie słabe. Tę sytuację nierównowagi w zasobach i niezrównoważonej rywalizacji nazwałam postkomunistycznym przechyłem<sup>6</sup>. Wynikał on z tego, że budowanie demokracji i nowych partii dokonywało się po komunizmie. Ale przykład węgierski przekonuje, że można było „od początku” działać inaczej – budować, poprzez wyprzedzającą legislację, silniejsze i trwalsze partie oraz bardziej zrównoważony system partyjny.

Zatem choć prawdą jest, że elity solidarnościowe działały w wyjątkowo trudnych warunkach, to pojawia się pytanie, czy nie mogły działać lepiej. Wszak przywódca polityczny nie wybiera sobie ani warunków, w których przychodzi mu działać, ani rywali, z którymi musi się zmagać. To jest mu dane i zadane. Fakt, że obecnie „Solidarność” nie istnieje jako zinstytucjonalizowana siła polityczna, stanowi ocenę działania solidarnościowych elit. Nie wypada ona korzystnie.

Czego zabrakło? W płaszczyźnie politycznej zabrakło jednoznacznie określonego celu, jakim było zbudowanie wielopartyjnego systemu demokratycznego. W Polsce w 1989 roku oczywiście było – w dużej mierze dzięki Leszkowi Balcerowiczowi – że modelem docelowym jest gospodarka rynkowa. Natomiast demokracja parlamentarna z wieloma partiami nie stanowiła *matter of course*.

Dobrze określony cel mobilizowałby do stworzenia – szybciej i lepszych – warunków prawnych dla powstawania nowych partii poli-

---

<sup>6</sup> Zob. M. Grabowska, *Podział postkomunistyczny. Społeczne podstawy polityki w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 2004, s. 255.



tycznych. A-partyjna strategia elit solidarnościowych może być zrozumiała do 1989 r. – to „Solidarność”, a nie nieistniejące partie polityczne, była jedynym gwarantem kompromisu ze stroną partyjno-rządową i rozpoczęcia przemian. Ale jesienią 1989 r. stawało się jasne, że przemiany nie ograniczą się do Polski. W listopadzie runął mur berliński. W styczniu przestała istnieć PZPR. Można i trzeba było zrobić następny krok, „przyspieszyć”, jak radził Lech Wałęsa, czego jednak nie dokonał. Krótka ustawa o partiach politycznych z 27 lipca 1990 r. była tak liberalna, że mogła pełnić funkcje informacyjno-rejestracyjne, ale nie regulacyjne czy kontrolne. Solidniejsze podstawy prawne funkcjonowania partii w Polsce stworzyła dopiero Konstytucja (1997) i ustawa o partiach politycznych z 27 czerwca 1997 r. (w istotny sposób znowelizowana w 2001 r.). Ośmioletnie opóźnienie dowodzi, że partie nie stanowiły priorytetu elit postsolidarnościowych.

**Partie nie stanowiły priorytetu elit postsolidarnościowych.**

ale nie regulacyjne czy kontrolne. Solidniejsze podstawy prawne funkcjonowania partii w Polsce stworzyła dopiero Konstytucja (1997) i ustawa o partiach

politycznych z 27 czerwca 1997 r. (w istotny sposób znowelizowana w 2001 r.). Ośmioletnie opóźnienie dowodzi, że partie nie stanowiły priorytetu elit postsolidarnościowych.

Cel i możliwości formalne to tylko punkt startu. Co dalej? Jasne jest, że same możliwości prawne nie wystarczą – wszak trzeba było budować partie polityczne z niczego. Powinno to polegać i na wyrównywaniu szans konkurentów, i na różnorodnym zasilaniu partii nowo powstających. Odbieranie partiom systemu komunistycznego własności (posiadanej bezprawnie), dotacji budżetowych i zasilania z działalności gospodarczej przedstawiane bywało jako „nasza” zemsta. Rządziej odwoływano się do kategorii prawnych, a w ogóle nie – do wyrównywania szans podmiotom politycznym, które miały rywalizować w wyborach. Tymczasem bez jakiegoś zniwelowania przewagi partii postkomunistycznych nad nowo powstającymi sytuacja przypominała rywalizację zawodowego sportowca na długotrwałym dopingu z amatorem.

Nie wystarczyło jednak „odebrać” tym pierwszym – trzeba było „dać” tym drugim. Ale skąd wziąć, by dać? W systemie komunistycznym wszelkie zasoby należały lub były kontrolowane przez struktury partyjno-państwowe. Dlatego w społeczeństwach postkomunistycznych zasobów „do przejścia” praktycznie nie było. W Polsce istniały dwa potencjalne rezerwuary zasobów (materialnych, organizacyjnych i ludzkich): Kościół i „Solidarność”. Kościół nie wsparł





partii politycznych, co trudno kwestionować. Ale partii (w liczbie pojedynczej lub mnogiej) nie wsparła także „Solidarność”, jedyna siła zorganizowana – jak partia komunistyczna – w skali kraju. Po 1989 r. „Solidarność” nie miała spójnej strategii wobec partyjnego pluralizmu: stanowiła zaplecze drużyny Lecha Wałęsy, ale jej nie kontrolowała, dystansowała się od partii, ale w 1991 r. wystawiła swoją wyborczą reprezentację, weszła do Sejmu i przyczyniła się do skrócenia jego kadencji, wspierała powstanie AWS, by wycofać się na pozycje czysto związkowe. Ostatnio wspiera PiS.

Można rozumieć ambiwalentną postawę władz związku. Nie było, jak się wydaje, społecznego przyzwolenia na przekształcenie „Solidarności” w partię. Ale była potrzeba wpływania na politykę. Można to robić albo poprzez konsekwentną, jawną i zobowiązującą współpracę z partią lub partiami, albo poprzez utworzenie i wywianowanie nowej partii. Formą pośrednią, długo praktykowaną na przykład w Wielkiej Brytanii czy Szwecji, było zbiorowe członkostwo: członkowie związków zawodowych (i innych organizacji) automatycznie stawali się członkami partii. Choć obecnie nie jest to automatyczne, to struktura organizacyjna Labour Party pozostaje złożona, a w latach 90. około połowa środków finansowych tej partii pochodziła ze źródeł związkowych.

Skoro już wspomniano o pieniądzach dla partii, to trzeba stwierdzić, że i tę sprawę zaniedbano. Początkowo sytuację regulowała liberalna ustawa o partiach politycznych z 1990 r. oraz ordynacje wyborcze (od 1993 r.) określające, która partia dostanie jak dużą dotację stanowiącą rodzaj rekompensaty za koszt kampanii wyborczej. Dopiero nowela z 2001 r. ustawy o partiach politycznych (z 1997 r.) zagwarantowała partiom subwencje z budżetu na cele statutowe. Obecnie obowiązujące regulacje prawne dotyczące finansów partyjnych kształtowały się więc do 2001 r. I znowu mówić można o wieloletnim opóźnieniu.

Podsumowując: elity solidarnościowe i postsolidarnościowe nie zagwarantowały partiom politycznym stabilnych podstaw prawnych ani środków niezbędnych do powstawania i sprawnego funkcjonowania partii nowych, które – w warunkach wyrównanego startu – byłyby w stanie podjąć skuteczną rywalizację z partią postkomuni-



styczną. Nie sposób określić, ile w tych zaniedbaniach było niedocenywania sił komunistycznych, które upadek systemu przeżyły, ile niezrozumienia systemu demokracji parlamentarnej, a ile innych powodów (przeciążenia problemami, konfliktów między różnymi środowiskami postsolidarnościowymi itp., itd.).

Do tych zaniedbań i zaniechań dodać trzeba jeszcze jedno o charakterze społeczno-politycznym. Scharakteryzowałam członków pierwszej „Solidarności” jako ludzi pamiętających o swojej przynależności, odrzucających przeszłość i opowiadających się za zmianami, prodemokratycznymi i głosujących na „swoich”. Dlaczego tak rzadko zwracano się do nich? Dlaczego tak rzadko ich mobilizowano, na przykład w kampaniach wyborczych?

To, że podział na stronę postkomunistyczną i postsolidarnościową negowały elity SdRP i SLD, wynikało z powodów biograficznych, ideowych i pragmatycznych – leżało to w ich interesie. Ale elity solidarnościowe i postsolidarnościowe? Część z nich świadomie odrzuciła projekt, w ramach którego postkomunistyczny podział stanowiłby narzędzie opisu społeczeństwa i mobilizacji politycznej. Inna część najwyraźniej uznała, że ów podział nie istnieje. Kolejna część nie miała pomysłu, jak ów podział wmontować w politykę. Wreszcie część wykorzystywała go nieudolnie. Prawdą jest, że odwoływanie się do tego podziału utrudniały konflikty i rywalizacja pomiędzy ugrupowaniami po stronie postsolidarnościowej. W sytuacji rywalizacji politycznej i wyborczej raczej szuka się różnic i wydobywa to, co dzieli, niż odwołuje się do wspólnych korzeni i projektuje wspólne działanie. Ale poza trudnościami „obiektywnymi” istniały też deficyty w sferze „subiektywnej”: brak wiedzy, pomysłów, umiejętności...

Można uznać, że obecnie, po wyborach 2005 roku problem postkomunistycznego przechyłu i „niemożności” politycznej instytucjonalizacji sił postsolidarnościowych stracił znaczenie. Wypracowano regulacje prawne, a partiom zagwarantowano środki budżetowe. Partia postkomunistyczna osłabiła się sama – w życiu politycznym i społecznym żadna przewaga ani upośledzenie nie są dane raz na zawsze. System partyjny jest dziś bardziej zrównoważony, a rywalizacja wyborcza – bardziej *fair* niż dziesięć lat temu. Do Sejmu po raz



drugi weszło sześć tych samych partii co w poprzednich wyborach, w tym dwie o solidarnościowych korzeniach. Gdzież więc problem?

Otóż dzisiejszym problemem są nowe podziały polityczne, powstałe w kampaniach wyborczych roku 2005 i po wyborach: ostry i pogłębiający się podział między zwyciężkim PiS a PO oraz koalicja PiS z „Samoobroną” i LPR. Ten nowy układ polityczny gwałci podział na stronę postkomunistyczną i postsolidarnościową. PiS usiłuje, z jednej strony, wypchnąć z obozu postsolidarnościowego Platformę, a z drugiej – włączyć doń swoich koalicjantów. Dotychczas „Samoobrona” i LPR konsekwentnie lokowały się poza tym podziałem. „Samoobrona” realizowała w gruncie rzeczy strategię antysystemową (którą dobrze charakteryzuje nostalgia za PRL i pokrzykiwanie, że wszyscy rządzą i wszyscy kradli). LPR równie zajadle krytykowała, wręcz odrzucała III RP (mimo że wśród polityków Ligi byli działacze opozycji demokratycznej i „Solidarności”). Czy zatem taka „inżynieria polityczna” może się udać?

Dla mnie jako socjologa pojawia się ciekawy problem teoretyczny: na ile wiążące okażą się solidarnościowe tradycje i doświadczenia biograficzne, a na ile polityczny konstrukt – koalicja sił postsolidarnościowych z siłami a- i anty-solidarnościowymi realizująca polityczną strategię braci Kaczyńskich. Osobiście wątpię, aby ten konstrukt „się przyjął”, aby dziedzicami Sierpnia i „Solidarności” stali się ludzie Andrzeja Leppera i Romana Giertrycha. Pamiętać jednak trzeba, że w wyborach parlamentarnych 2005 roku PiS zyskało poparcie 47% członków pierwszej „Solidarności” i że od wyborów – mimo brutalnie prowadzonej inżynierii politycznej – utrzymuje wysokie poparcie społeczne. Dlatego tak po ludzku – już poza polityką i socjologią – żałuję, że zmarnowana została ostatnia chyba szansa zinstytucjonalizowania sił postsolidarnościowych. Możemy się pocieszać, że po „Solidarności” została – jak w wierszu Słowackiego – „siła fatalna”, która nas, zjadaczy chleba, usiłuje przerobić w anioły.

MIROSŁAWA H. GRABOWSKA, dr hab., socjolog, pracuje w Instytucie Socjologii UW i w Instytucie Studiów Politycznych PAN. W latach 1975–1989 związana z opozycją demokratyczną. Laureatka Nagrody im. ks. Józefa Tischnera za rok 2004. Wydała ostatnio: *Podział postkomunistyczny. Społeczne podstawy polityki w Polsce po 1989 roku* (2004).



Michał Bardel

## Wokół pojęcia wspólnoty

Zainicjowana Tischnerowską *Etyką solidarności* próba rozświetlenia fenomenu Solidarności, odszukanie warunków możliwości powstania takiej wspólnoty, może być istotnym dopełnieniem teoretycznych analiz niemieckiej fenomenologii, a zarazem ważną, bo sięgającą istoty, częścią debaty między indywidualizmem a komunitaryzmem.

Odkąd, począwszy od lat 70. ubiegłego stulecia, na gruncie filozoficznym rozgorzała trwająca do dziś, i wciąż niezwykle ożywiona, dyskusja nad filozofią liberalną i społeczną praktyką liberalnej demokracji, do słownika podstawowych pojęć zarówno filozofii jak i socjologii trafiło hasło „wspólnota”. Wokół tego pojęcia koncentruje się wyrosła z krytyki liberalnego indywidualizmu myśl komunitarian (Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael J. Sandel, Michael Walzer, Amitai Etzioni i in.) postrzegających człowieka jako jednostkę z istoty swojej zakorzenioną w rozmaitych,

splecionych ze sobą i zachodzących na siebie wspólnotach (rodzina, miasto, Kościół, państwo), a tym samym w naturalny sposób predestynowaną do rozwijania samej siebie poprzez uczestnictwo w działaniach mających na celu dobro wspólne. Praktyka liberalnej demokracji – zdaniem przynajmniej niektórych komunitarian – mimo swoich istotnych osiągnięć (takich jak np. obrona praw jednostki), prowadzi do atomizacji społeczeństwa, niszczenia naturalnych, przyrodzonych jednostce więzi, osłabiania instynktu wspólnotowej solidarności, zamykania się w sferze partykularnych celów i am-



bicji, na gruncie polityki zaś zastąpienia ideału dobra perspektywą interesu. Błędem byłoby jednak postrzegać dążenia komunitarian jako próby wyrugowania liberalnej demokracji, odrzucenia liberalnych celów społecznych – ich celem wydaje się raczej uszlachetnianie liberalnej demokracji mające na celu przywrócenie jedności do jej naturalnego, wspólnotowego miejsca.

Wydaje się zatem czymś zupełnie naturalnym, że współczesne próby opisanego wspólnoty, podania jej definicji, zrodziły się w ramach liberalno-komunitariańskiej debaty. Wedle Etzioniego, wspólnota stanowi sieć powiązanych wzajemnie afektywnych relacji między jednostkami, które łączy poczucie zobowiązania i identyfikacji wobec określonych wartości, norm, historii i tradycji. Do definicji tej dodaje się często także wymóg istotnej wrażliwości na potrzeby tworzących wspólnotę osób. Przyjrzyjmy się bliżej tej definicji, by dostrzec nie tyle jej braki (na te narażone bywają niemal wszelkie definicje pojęć filozoficznych), ile szeroki zakres niesłuchania istotnych pytań, wątpliwości i trudności, jakie niesie ze sobą pojęcie wspólnoty.

### Wspólnota jako sieć relacji

Z pewnością nie każdy typ relacji zachodzącej między dwoma osobami lub ich większą liczbą spełnia wymogi wspólnototwórcze. Nawet jeśli ograniczymy się do relacji afektywnych, już pobieżna tylko analiza każe nam część z nich zdecydowa-

nie wykluczyć. Uczuciowa relacja nienawiści między kibicami drużyn piłkarskich czy wzajemna niechęć kierowców i rowerzystów działają raczej antywspólnotowo i atomizująco. Może więc wyłącznie pozytywne emocje biorą udział w zawiązywaniu się (*resp.* podtrzymywaniu przy życiu) wspólnot? Znów, czy wszystkie? A co zrobić z takimi wspólnotami jak ludzkość, gdzie bezpośrednie relacje afektywne dotyczą wyłącznie nikłego procenta członków wspólnoty? Wreszcie, czy aby stać się wspólnotą wzajemna relacja afektywna nie wymaga jeszcze jakiegoś dodatkowego aktu społecznego (np. zawarcia małżeństwa, podpisania deklaracji, zaprzysiężenia itp.)? Czy nie zasługują na miano wspólnoty grupy społeczne związane wyłącznie takim aktem? (Toenniesowska dychotomia wspólnot i stowarzyszeń w badaniach fenomenologów nie jest bynajmniej traktowana jako aksjomat – zob. Czesław Porębski o metafizyce wspólnoty Hildebranda, s. 31-43).

### Wspólnota jako zobowiązanie wobec wartości

Rola wartości w kształtowaniu wspólnot była przedmiotem badań dwudziestowiecznej fenomenologii (m.in. Maxa Schelera, Edith Stein czy Dietricha von Hildebranda), a i w innych tradycjach nie podobna znaleźć filozoficznej rozprawy dotyczącej pojęcia wspólnoty, w której wartości nie pojawiałyby się jako warunek nieodzowny. Jednak i tu napotykamy



wątpliwości. Wokół jakich to wartości konstytuują się wspólnoty? Kto pełni rolę arbitra w ich doborze i określaniu – jednostka czy cała wspólnota? Czy wartości krystalizują się w efekcie debat wspólnotowych, czy też „elita” danej wspólnoty przenosi na grunt intersubiektywny swoją własną subiektywną aksjologię, gromadząc wokół niej „zwolenników”? Czy także wartości negatywne (nienawiść, pogarda, strach) mają moc budowania wspólnot? Czy istnieje tzw. „wartość własna więzi”, dzięki której jednostki wchodzące w relację wspólnotową wzbogacają się moralnie o pewien naddatek niedostępny w istnieniu izolowanym? Wreszcie o jakich wartościach (w sensie moralnym) może być mowa przy zawiązaniu spółki akcyjnej?

### **Identyfikacja jednostki z wartościami wspólnoty**

Uzgodnienie moralnej tożsamości jednostki z tożsamością wspólnoty samo w sobie nie byłoby dla jednostki specjalnie wartościowe, gdyby wspólnota nie dawała dodatkowego oparcia w trwaniu przy określonych wartościach, nie mobilizowała do niego, a wreszcie – nie pokazywała nowych dróg, na których owe wartości mogą się lepiej i właściwiej realizować, niż wówczas, gdyby jednostka funkcjonowała w izolacji od wspólnoty. Tu jednak powraca wątpliwość dotycząca ew. wspólnot budowanych na wartościach negatywnych: jeśli przyjąć ich istnienie, owa identyfikacja z wartościami wspólno-

ty pogłębiałaby tylko demoralizację jej członków.

Powracające pytanie o wspólnoty skupione wokół negatywnych wartości wydaje się czymś więcej niż szukaniem dziury w całym. Owa negatywność bowiem nie jest przecież przez samych członków „wspólnoty” wprost reflektowana – przeciwnie: to, co stanowi dla oceniających obserwatorów anty-wartość, dla samych zainteresowanych jest po prostu wartością, dobrem, wokół którego się koncentrują. Wydaje się zatem, że subiektywne, a nawet intersubiektywne warunki budowania wspólnoty ludzi odwołujących się do określonej wartości (np. nienawiści do kibiców Legii) i utożsamiających się z nią, spełniane są tu w takim samym stopniu, jak we wspólnocie miłości. Dopiero surowe oceniające spojrzenie z zewnątrz pozwala dostrzec negatywność, przewrotność takiej „wartości”. Ale czy kształtująca się wspólnota przejmuje się takim zewnętrznym, oceniającym spojrzeniem? I do kogo miałyby to spojrzenie należeć? Wreszcie, jeśli przyjmujemy do wiadomości, że wspólnota może się kształtować wyłącznie wokół prawdziwych (tj. moralnie wzniosłych) wartości, w jaki sposób zdołamy się ochronić przed próbami pokrętnego usprawiedliwiania wątpliwych wartości (np. nienawiści rasowej, religijnej) przez wskazywanie na fakt istnienia silnych wspólnot, które je pielęgnują?

Część z powyższych pytań znajdzie odpowiedź w kolejnych artykułach tego numeru. Nie przypadkiem nawiązują one wprost do badań nie-



mieckich fenomenologów – to właśnie w tym nurcie z początkiem XX wieku wypracowana została bodaj najpełniejsza i najciekawsza filozofia wspólnoty. Na szczególną uwagę zasługuje tu niewątpliwie *Metafizyka wspólnoty* Hildebranda, której obszerny fragment także znalazł się w niniejszym numerze (zob. s. 44-70). Powodów wyróżnienia akurat tego myśliciela jest kilka: Hildebrand był nie tylko uczonym, teoretykiem, ale czynnym politycznie oponentem: głoszone przez niego antyhitlerowskie poglądy kilkakrotnie naraziły go na bezpośrednie zagrożenie życia. Ponadto w gronie uczniów Edmunda Husserla, niejednokrotnie od niego słynniejszych, stosunkowo najintensywniej poświęcił się zagadnieniu wspólnoty, wypracowując obszerną i kompletną teorię. Wreszcie, co może dziś wydawać się najistotniejsze: znajdujemy u Hildebranda wskazówki, pozwalające nam uchwycić prawdziwy rdzeń wspólnoty niemieckiej. Pojawia się więc szansa, że dzięki jego analizom zbliżymy się choć trochę do zrozumienia pozytywnego fundamentu narodu niemieckiego, a to – być może – będzie miało swój pozytywny skutek w szukaniu głębszego porozumienia z Niemcami.

### Wspólnota solidarna

Sformułowane wyżej pytania stają się jeszcze bardziej wyraziste, kiedy

z uniwersalnego, definicyjnego wymiaru rozważań o wspólnotie przeniesiemy je i zaaplikujemy do bardzo konkretnego, modelowego zjawiska wspólnoty, jakim była polska Solidarność<sup>1</sup>. Jednym z cudów Solidarności – o którym pisze poniżej Adam Workowski (s. 88-105) – było wytworzenie się wspólnoty, w której różnica między interesami jednostki a dobrem wspólnym została przełamana, w której moc wspólnotowa rosła w miarę zwiększania się autonomii i autentyczności samych tworzących ją jednostek. Wydaje się zatem, że zainicjowana Tischnerowską *Etyką solidarności* (zob. artykuł Dobrosława Kota, s. 72-87) próba rozświetlenia fenomenu Solidarności, odszukania warunków możliwości powstania takiej wspólnoty, może być istotnym dopełnieniem teoretycznych analiz niemieckiej fenomenologii, a zarazem ważną, bo sięgającą istoty, częścią debaty między skrajnym indywidualizmem a komunitaryzmem. Niniejszy numer „Znaku” w całości poświęcony został takiej próbie, choć – czego nie da się ukryć – stanowi ona zaledwie przyczynek do dalszej dyskusji.

MICHAŁ BARDEL, ur. 1976, dr filozofii, wykładowca w Wyższej Szkole Europejskiej i Collegium Civitas, p. o. redaktora naczelnego „Znaku”.

<sup>1</sup> W tekstach filozoficznych podejmujących problem solidarności często nie sposób odróżnić historycznego fenomenu „Solidarności” od idei Solidarności. W obu wypadkach stosujemy więc pisownię bez cudzysłowu i wielką literą.

J a n P a w e ł I I

## SŁUGA MIŁOSIERDZIA



VI Dzień Papieski 15 października 2006

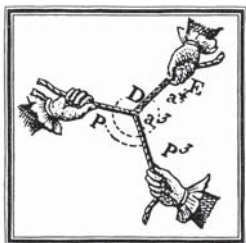


[www.dzielo.pl](http://www.dzielo.pl)

Wpłać na stypendia  
Daj szansę zdolnej młodzieży  
z ubogich rodzin

K o n t o : 8 1 1 3 2 0 1 1 0 4 2 9 7 9 6 0 2 3 2 0 0 0 0 0 0 1





Czesław Porębski

## Wartości i wspólnoty

O moment jedności łatwiej wtedy, gdy połączone jakąś więzią wspólnotową osoby znajdują się w polu oddziaływania wartości. Hildebrand uznaje za ogólną prawdę metafizyczną to, że każda prawdziwa jedność ma w tle świat wartości i jest jak gdyby refleksem całego tego świata. Na tym właśnie polega wartość jedności.

### „Metafizyka wspólnoty”

Zestawiając „wartości i wspólnoty”, określamy bardzo rozległe pole problemowe. Pojawiają się na nim zagadnienia różnej natury, oprócz ściśle aksjologicznych także ontologiczne i antropologiczne. Wiele z tych zagadnień dostrzegł i w interesujący sposób opracował jeden z przedstawicieli tradycji fenomenologicznej w filozofii europejskiej, uczeń i przyjaciel Maksa Schelera – Dietrich von Hildebrand (1889-1977), który akurat w dziedzinie filozofii wspólnoty podążał zdecydowanie własną drogą.

Kwestie dotyczące wspólnoty były dla niego szczególnie ważne. Powracał do nich, prowadząc badania w innych zakresach, a także



w swojej publicystyce filozoficznej, którą traktował jako oręż walki politycznej z narodowym socjalizmem. Od samego początku był bowiem Hildebrand nieprzejednanym wrogiem Hitlera i jego ruchu, który też od samego początku umieszczał go na swoich listach proskrypcyjnych. Uwagi na temat istoty wspólnoty można więc znaleźć właściwie w całej, także publicystycznej twórczości Hildebranda<sup>1</sup>.

Tu ograniczymy się do przypomnienia książki, w której Hildebrand wypowiada się na ten temat najpełniej: *Metaphysik der Gemeinschaft* („Metafizyka wspólnoty”). Jej pierwsze wydanie ukazało się w Augsburgu w roku 1930, drugie w Ratyźbonie w roku 1935, a trzecie – jako tom IV „Dzieł zebranych” – tamże, w roku 1975. Trzeba od razu dodać, że temat „wartości i wspólnoty” jest jednym z centralnych przedmiotów całego dzieła. Poniższe uwagi, streszczając dla przykładu kilka ważnych wątków rozważań Hildebranda na ten właśnie temat, stanowią wprowadzenie, a przede wszystkim zachętę do lektury całej książki, która, przełożona przed laty przez Juliusza Zychowicza, znajdzie może – chciałoby się mieć nadzieję – swojego polskiego wydawcę i dotrze w końcu do polskiej publiczności. Znajomość też Hildebranda może czytelnikowi polskiemu pomóc w zrozumieniu na przykład tego, co jest obiektem sporów o właściwe ujęcie komunitaryzmu.

### ***Virtus unitiva* wartości**

Jak powiedzieliśmy, relacja między wartościami a wspólnotami jest jednym z głównych tematów *Metafizyki wspólnoty*. Znajduje się tam więc mnóstwo najrozmaitszych tez, wyjaśniających uwag, spostrzeżeń odnoszących się do tej relacji. Dla uzyskania wstępnej orientacji w tym bogactwie treści wystarczy jednak skupić się na kilku najważniejszych intuicjach, które wyznaczają i organizują główny tok wywodów Hildebranda.

---

<sup>1</sup> Zob. na temat Josef Seifert (Hg.), *Dietrich von Hildebrands Kampf gegen den Nationalsozialismus*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1998.



Jedna z tych intuicji sprowadza się do przypisania wartościom (pozytywnym) swoistej mocy jednoczenia, którą Hildebrand konsekwentnie nazywa *virtus unitiva*.

Owa jednocząca czy też zespalająca moc wartości daje znać o sobie już nawet wtedy, gdy ktoś samotnie, w oderwaniu od innych osób, wchodzi w pole oddziaływania wartości. Autentyczny kontakt z wartością niejako otwiera: nie tylko na ową wartość, ale także na innych. Osoba znajdująca się w zasięgu oddziaływania wartości odrzuca to wszystko, co izoluje ją od wartości, także tych tkwiących w innych osobach.

Hildebrand mówi, że każdy ma w sensie duchowym dwie strony: „zewnątrzną” i „wewnętrzną”. Gdy ktoś jest zamknięty w kręgu ciasnego egoizmu, pychy, próżności, wyniosłości czy powierzchownego życia towarzyskiego, wtedy obcuje z innymi tylko w ten sposób, że ujawnia wobec nich ową stronę „zewnątrzną”, „publiczną”, „na wynos”. Prawdziwy kontakt z wartością przebija ten pancierz „strony zewnętrznej” i sprawia, że do głosu może dojść „strona wewnętrzna”. Niekiedy zmiana taka może, pozornie paradoksalnie, skłaniać ludzi do szukania samotności. Nie jest to jednak wtedy li tylko poszukiwanie odosobnienia, izolacji, sposobów odgradzenia się od innych. Należy w takim szukaniu samotności dostrzec raczej potrzebę skupienia się na tym, co wewnętrznie ważne, a co ukazując się w świetle wartości, każe człowiekowi szukać autentycznej więzi z innymi.

Ta zespalająca moc wartości ujawnia się jeszcze wyraźniej, gdy w polu oddziaływania wartości znajduje się nie pojedyncza osoba, a jakaś mniejsza lub większa wspólnota osób. Nawet krótkotrwałe wspólne doświadczanie oddziaływania wartości pozwala odczuć jednoczącą moc tej wartości, jak to widać wtedy, gdy zupełnie obcy sobie ludzie, przypadkowo zgromadzeni i tworzący tzw. publiczność znajdują się w obrębie wpływu wartości estetycznych, na przykład dzieła muzycznego.

Gdy wspólnota jest trwalsza i głębsza, *virtus unitiva* wartości ujawnia się tym wyraźniej. Najdobitniej daje ona znać o sobie we wspólnotach, które Hildebrand nazywa wspólnotami „wynikającymi z naznaczonego miłością wzajemnego wejrzenia”. Mówiąc inaczej, chodzi tutaj o wspólnoty, których podstawą są różne odmiany miłości.



Każda wspólnota tego rodzaju ma najpierw podstawę w wartości dostrzeżonej w drugiej osobie. „Zadaniem” każdej wspólnoty ugruntowanej w miłości jest znalezienie właściwej, tzn. adekwatnej dla danego rodzaju miłości, odpowiedzi na wartość drugiej osoby.

Wspólnoty takie związane są ze światem wartości także w inny sposób: Hildebrand mówi o „zgodnej inkorporacji osób w jednej lub kilku sferach wartości”. Zwrot ten odnosi się do tego obszaru wartości, który obu osobom jest szczególnie bliski, w którym są niejako osadzone są „u siebie” i na którym najłatwiej spotkać się ich „naznaczonym miłością wejrzeniem”. Wspólne uprawianie tego obszaru wywołuje nie tylko ten skutek, że osoby zbliżają się do siebie, gdyż mają ze sobą „wiele wspólnego”, ale i ten, że *virtus unitiva* sfery wartości, w której „inkorporowane” są osoby, ulega spotęgowaniu. Hildebrand dodaje, uściślając, że *virtus unitiva* danej sfery rośnie tym bardziej, im wyższy jest stopień inkorporacji osób w tej sferze, a ponadto im wyższa jest ta sfera wartości; inkorporacja w wyższej sferze wartości pogłębia zespolenie osób.

Jak wartości pozytywne, ujawniając *virtus unitiva*, zespalają osoby we wspólnoty, tak wartości negatywne stają na przeszkodzie zjednoczeniu, a istniejące wspólnoty osłabiają i rozrywają. Właściwa jest im jakaś *virtus divisiva* czy *virtus disruptiva* (Hildebrand nie używa tych terminów). Z pozoru może się wydawać, że wspólnota jest w stanie zawiązać się także wokół wartości negatywnych: bandy przestępców, grupy mafijne czy terrorystyczne zdają się wykazywać wiele cech charakterystycznych dla wspólnot. „Zbliżenie”, do jakiego dochodzi na gruncie wartości negatywnych, na przykład podzielanej nienawiści, nigdy jednak nie jest autentycznym spotkaniem i zespoleniem osób, a twory w ten sposób powstałe nigdy nie są autentycznymi wspólnotami.

## Wartość wspólnoty

Pewien rodzaj związku wspólnot z wartościami jest więc oczywisty. Wspólnoty stwarzają niejako otoczenie właściwe dla dostrzeżenia pewnych wartości, udzielenia na nie w pełni adekwatnych odpowie-



dzi, a także wzmacniają oddziaływanie na świat osób poszczególnych wartości, całych sfer wartości i wreszcie całego świata wartości.

Ten ostatni punkt wymaga wyjaśniającego dopowiedzenia. Hildebrand w takimże samym odniesieniu wszystkich ludzi do całego świata wartości widzi obiektywną podstawę jednej z najważniejszych wspólnot – wspólnoty wszystkich ludzi, ludzkości. Podstawa ta istnieje i wszyscy ludzie są w niej „inkorporowani”, nawet jeśli subiektywnie nie zdają sobie z tego sprawy. Tak więc, gdyby zdarzyła się taka sytuacja, że cała ludzkość składałaby się z osób, które nic by o sobie nie wiedziały, to jednak ludzkość istniałaby jako wspólnota osób w jednaki sposób usytuowanych w odniesieniu do świata wartości.

Można jednak postawić pytanie, czy wspólnota jako taka, a więc nie jako miejsce dostrzegania i realizacji wartości, nie jako środowisko, w którym mogą w pełni rozwijać się i nawzajem doceniać różne osoby, lecz właśnie wspólnota jako taka, ma wartość. Czy w samym łączeniu się ludzi we wspólnoty tkwi coś istotnie wartościowego? Hildebrand, by unaocznić sens tego pytania, każe czytelnikowi wyobrazić sobie świat, w którym istnieją tylko osoby doskonałe, powiedzmy, świat złożony z samych tylko świętych, i pyta, która z postaci tego świata byłaby wartościowsza: czy ta, w której osoby z założenia doskonałe (a więc takie, których na mocy tego założenia zespolenie nie może aksjologicznie wzbogacić) pozostają w izolacji, czy też ta, w której dochodzi do powstania wspólnoty tych osób? Odpowiedź: wartościowszy byłby świat, w którym powstałaby wspólnota osób doskonałych. Oto argumentacja Hildebranda: Istnieje coś takiego jak wartość własna więzi. Łatwo to sobie uzmysłowić, jeżeli wyobrazimy sobie parę kochających się osób, które jednak swojej wzajemnej miłości nie ujawniają, pomiędzy którymi nie dochodzi więc do wytworzenia się więzi charakterystycznej dla wspólnoty miłości. Gdy tej sytuacji przeciwstawimy sytuację, w której dochodzi do wytworzenia takiej więzi, widać, że do ich przeżywanego w samotności miłości dochodzi coś obiektywnie wartościowego.

Ale co właściwie? Na czym polega ta własna wartość więzi?

Hildebrand mówi najpierw o tym, że takie wypełnienie przestrzeni międzyosobowej dodatkową treścią powstałe dzięki wytworzeniu więzi jest swego rodzaju realizacją czy „obiektywizacją” najistotniej-



szej materii miłości, którą upatruje w dobroci (*Güte*). Każda wspólnota, w której pojawiają się jakieś ślady miłości, byłaby więc nosicielem tej dodatkowej wartości, właśnie wartości obiektywizacji owej *Güte*.

Ażeby dokładniej określić inną składową tego wartościowego naddatku, który wspólnota jako taka wnosi, Hildebrand odwołuje się do wspomnianego już pojęcia „inkorporacji”. Z chwilą, gdy osoby inkorporowane w jakiejś sferze wartości spotykają się ze sobą w tej sferze już nie jako pojedyncze osoby, lecz jako wspólnota, oddziaływanie tej sfery ulega rozszerzeniu i spotęgowaniu: wypełnia ono prócz życia poszczególnych osób także przestrzeń pomiędzy nimi, przestrzeń publiczną, która też staje się terenem tworzenia dobra. Hildebrand twierdzi, że można mówić o jak gdyby nowym zwycięstwie dobra, które bierze swój początek w danej sferze wartości.

Do tego dochodzi inna obiektywna wartość, mianowicie wartość momentu jedności. Hildebrand uważa, że w każdej dziedzinie bytu jedność jest czymś pierwotnie wartościowym. Takie wartości jak harmonia, porządek czy właściwe uformowanie są pochodne w stosunku do wartości jedności. Dotyczy to także osób, jak również ich związków. Dlatego uważamy, że osoby, które cierpią skutkiem rozproszenia uwagi, zainteresowań i dążeń, potrzebują skupienia, wewnętrznej „rekolacji”, o którą łatwiej, gdy osoba taka znajdzie się w polu oddziaływania wartości. Na płaszczyźnie społecznej podobnie: o moment jedności łatwiej wtedy, gdy połączone jakąś więzią wspólnotową osoby znajdują się w polu oddziaływania wartości. Hildebrand uznaje za ogólną prawdę metafizyczną to, że każda prawdziwa jedność ma w tle świat wartości i jest jak gdyby refleksem całego tego świata. Na tym właśnie polega wartość jedności.

Więc wspólnotowa ma jeszcze inny rodzaj wartości, który Hildebrand nazywa *bonum*: dla osób złączonych we wspólnotę więź raz powstała nabiera różnorodnego aksjologicznego znaczenia. Może być oparciem i zachętą do trwania przy wartościach dla wspólnoty konstytutywnych. Może nieść pociechę w chwilach trudnych i może też stanowić źródło radości i dodatkowej energii życiowej. Przede wszystkim zaś – twierdzi Hildebrand – więź wspólnotowa jest dla osób nią złączonych źródłem szczęścia, inaczej niedostępnym.



## Rodzaje wspólnot i zasady ich jedności

Dotychczasowe uwagi odwoływały się *implicite* do kilku ważnych tez, które Hildebrand w swojej książce szerzej rozwija i uzasadnia: (1) jest wiele wspólnot, (2) jest wiele rodzajów wspólnot, (3) w odniesieniu do większości rodzajów wspólnot wartości mają istotne – konstytutywne – znaczenie, (4) konstytutywne znaczenie wartości w przypadku każdego rodzaju wspólnot przedstawia się odmiennie.

Choć mogą się wydać zupełnie oczywiste, tezy (1) i (2) są wyrazem pewnego stanowiska, które nie jest bynajmniej powszechnie akceptowane. Teza (1) neguje na przykład pogląd, wedle którego jakaś jedna wspólnota na tyle swoim znaczeniem i wartością przeraża inne wspólnoty, że są one tylko jak gdyby stopniami do niej prowadzącymi i stąd czerpią swoje znaczenie i wartość. W istocie istniałaby więc tylko ta jedna szczególnie wartościowa wspólnota. Teza (2) wyklucza natomiast wcale często spotykany pogląd, który głosi, że istnieje jakiś jeden szczególnie ważny wymiar wszystkich różnych wspólnot, który pozwala je sprowadzić niejako do wspólnego mianownika i ukazać ich zasadniczą jednorodność.

Rozwinięcie tez (3) i (4) wypełnia dużą część *Metafizyki wspólnoty*. Hildebrand zajmuje się tymi kwestiami także w publikowanym w tym numerze rozdziale 12 tej książki. Ograniczymy się zatem do kilku uwag.

Poszukując fundamentu wspólnot – zasady ich jedności – Hildebrand powraca do wspólnot szczególnie go interesujących, wspólnot ugruntowanych w miłości. Najpełniejszą postać wspólnoty te osiągają wtedy, gdy kulminują w charakterystycznym dla danego rodzaju miłości zespoleniu dwóch osób. O wspólnotach tego rodzaju możemy jednak mówić już „wcześniej”, nie dopiero wtedy, gdy osiągają ową kulminację. Kiedy ten moment przekształcenia pewnej relacji między dwiema osobami nietworzący jeszcze wspólnoty we wspólnotę właśnie następuje? Odpowiedź brzmi: już wtedy, gdy dochodzi do sytuacji „utożsamienia” własnego życia z życiem drugiego człowieka, utożsamienia na tyle głębokiego, że bieżące wydarzenia obchodzą obie te osoby już nie jako dwa odrębne „ja”, ale jako „my”. Wydarzenia życiowe niejako zmieniają adresata: są skie-



rowane do owego „my”. To utożsamienie z życiem drugiego musi przy tym wystąpić po obu stronach.

Można wskazać co najmniej trzy powody, dla których Hildebrand rozważania nad zasadami jedności wspólnot rozpoczyna od wspólnot ugruntowanych w miłości. Pierwszy jest biograficzno-bibliograficznej natury: Hildebrand przez całe życie zafascynowany był fenomenem miłości, i to do tego stopnia, że poświęcił mu odrębne obszernie dzieło. Dwa pozostałe powody są bardziej rzeczowe. Po pierwsze, Hildebrand uważał, że w każdej autentycznej wspólnotcie, nawet tak odległej od klasycznych wspólnot miłości jak spółka akcyjna, jest pewien ślad miłości (w przypadku spółki akcyjnej wyrażający się m.in. w szacunku dla partnerów i respektowaniu porządku prawnego, w ramach którego spółka działa). Po drugie, wspólnoty miłości służą Hildebrandowi jako kontrastujące tło: przez porównanie z nimi widać lepiej swoistość innych wspólnot i jednoczących je zasad.

Nie wszystkie wspólnoty wymagają na przykład dla ich powstania i trwania niejako osobistego „naznaczonego miłością wejrzenia”. W wypadku wielu rodzajów wspólnot sytuacja taka jest wręcz niemożliwa. Niektóre wspólnoty nie wymagają nawet wzajemnej znajomości członków. Dlatego jakiś rodzaj głębokiego zaangażowania („utożsamienie”) w istnienie innych osób nie może być jedynym czynnikiem „wspólnototwórczym”.

## **Jakie to czynniki?**

W wypadku różnego rodzaju wspólnot w grę wchodzi różne czynniki. W wypadku stowarzyszeń czynnikami takimi są akty społeczne (w rozumieniu Reinacha) powołujące te stowarzyszenia. Ktoś, kto odmawia stowarzyszeniom rangi wspólnot i uznaje je za fikcje, nie dostrzega performatywnego charakteru aktów społecznych, które, jak np. przyrzeczenie czy zobowiązanie, w istotny sposób modyfikują rzeczywistość społeczną. Z drugiej strony Hildebrand nie neguje tego, że stowarzyszenia są wspólnotami *sui generis*, szczególnie „bezkwistymi”, gdyż w ich wypadku związek ze światem wartości jest szczególnie słaby, dla samego zaś ich powstania – nieistotny.





W ten sposób Hildebrand wyznacza niejako spektrum możliwości: od wspólnot ugruntowanych w miłości po owe „bezkrywiste” wspólnoty, jakimi są stowarzyszenia. Pomiędzy nimi mieszczą się wspólnoty takie, jak krąg życiowy czy ludzkość, a także klasyczne wspólnoty rodziny, narodu czy państwa.

Z interesującego nas w tej chwili punktu widzenia można uznać, że skrajnie przeciwstawne są z jednej strony: ludzkość, a z drugiej – stowarzyszenie i krąg życiowy. Te dwa ostatnie rodzaje wspólnot – jakkolwiek skądinąd bardzo różne: stowarzyszenie jest szczególnie sztuczną, krąg życiowy najnaturalniejszą ze wspólnot – mają jedną ważną cechę wspólną: dla ich powstania świat wartości nie jest istotny. Stowarzyszenie powstaje dzięki właściwie dokonaniu aktowi społecznemu, którego ewentualne związki ze światem wartości (np. przez motywacje uczestników tego aktu) są nieistotne. Moc konstytucyjna aktu społecznego tkwi w nim samym, a nie w czymś poza nim. W przypadku kręgu życiowego jest podobnie: jego powstanie nie zawiera żadnych odniesień do wartości. Możemy sobie wyobrazić krąg życiowy, który łączy rozbitków ocalałych z katastrofy na tej samej bezludnej, ale nadającej się do życia wyspie. Krąg życiowy swe powstanie zawdzięcza więc okolicznościom zewnętrznym, aksjologicznie neutralnym.

W przypadku ludzkości, jak już o tym była mowa, sprawa przedstawia się przeciwnie: tu konstytucja wspólnoty następuje przez odniesienie do całego świata wartości, i to zanim jeszcze pojawią się jakieś przeżycia i postawy osób, które staną się członkami tej wspólnoty. Tak więc zasadą jedności ludzkości jest obiektywna inkorporacja wszystkich ludzi w (cały) świat wartości. Świat wartości jednoczy ludzi niejako odgórnie.

W przypadku tzw. klasycznych wspólnot mamy do czynienia z różnymi kombinacjami wartości, ich jednoczącego wpływu i innych czynników „wspólnototwórczych”. O skomplikowanej współgrze różnych czynników tworzących razem wspólnotę miłości była już mowa. Osobnym przypadkiem jest wspólnota małżeńska, dla powstania której nie wystarcza samo „naznaczone miłością wejrzenie”, ale potrzebny jest szczególny akt społeczny.

A zatem poza stowarzyszeniami i kręgami życiowymi wspólnoty wszystkich pozostałych rodzajów powstają przy jednoczącym



współdziałale wartości. Wartości nie tylko „współfundują” wspólnotę, ale w czasie jej trwania nadają sens wspólnie podejmowanym wysiłkom. Pozwala to mówić o właściwym danej wspólnocie obszarze sensu (*Sinnbereich*) czy „zakresie treściowym”. Przytoczmy określenie tego pojęcia: „Jest to jak gdyby wyraziście uformowany, międzyosobowo realizowany, ujmujący w siebie i »porządkujący« ludzi całościowy gest zwrócony ku wartościom, które »unoszą się« ponad wspólnotą – które ten zakres treściowy poniekąd »wytworzyły« i którym on »służy«”<sup>2</sup>.

Pojęcie to pozwala Hildebrandowi dopełnić jego rozważania nad zasadami jedności wspólnot. W osobnym rozdziale pojawiają się związane formuły określające zakresy treściowe podstawowych rodzajów wspólnot. Ludzkość jest określona jako w wspólnota tych wszystkich, którzy obiektywnie i formalnie w ten sam sposób przyporządkowani są światu wartości. Rodzina to klasyczna wieloosobowa wspólnota miłości i życia. Naród jest wspólnotą kultury. Dla zakresu treściowego państwa charakterystyczne jest to, że jest najważniejszym prawnym ujęciem *bonum commune*. Krąg życiowy określa się jako wspólnotę zewnętrznej solidarności życiowej, zaś stowarzyszenie jako wspólnotę wyłącznie formalną.

## Czy istnieje jedna hierarchia wartości wspólnot?

Na pytanie o to, czy istnieje jedna hierarchia wartości wspólnot, często udziela się odpowiedzi pozytywnej. Przekonanie, że taka hierarchia istnieje, jest częścią szerszego poglądu, wedle którego istnieje prosta zależność między wartością wspólnoty a jakimś jej jednym łatwo uchwytym wymiarem. Wymiarem takim może być na przykład sam czysto ilościowy zakres wspólnoty. Powiada się wtedy, że wspólnoty mniejsze są też mniej wartościowe i dlatego interes rodziny musi być podporządkowany interesowi plemienia, interes plemienia – interesowi narodu, interes narodu – interesowi ludzkości.

---

<sup>2</sup> Dietrich von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1975, s. 158 (przekład Juliusza Zychowicza).



Przeciwko takiej koncepcji Hildebrand zgłasza wiele zastrzeżeń. Zwraca uwagę m.in. na to, że do istoty licznych, bardzo wartościowych wspólnot należy to, że mogą one obejmować tylko niewiele osób. Takimi wspólnotami są na przykład dwuosobowe wspólnoty miłości czy wspólnoty rodzinne. I nie jest bynajmniej tak, że wartości realizowane w tych wspólnotach są obiektywnie mniej ważne od wartości realizowanych, dla przykładu, przez liczące bardzo wielu członków stowarzyszenia.

Pewna wersja tej koncepcji zwraca uwagę na to, że w przeciwieństwie do „prywatnego” charakteru małych wspólnot, wspólnoty rozleglejsze ogniskują się wokół spraw „publicznych”, powszechnych, a przez to bardziej wartościowych. I tę wersję Hildebrand odrzuca, twierdząc, że we wspólnotach mniejszych chodzi tak samo o dobra absolutne, jak we wspólnotach większych. Dobra osiągalne we wspólnotach większych, które jakoby zawierają w sobie wspólnoty mniejsze, nie pokrywają się ze sobą. Już w samym wyobrażeniu, że wspólnoty większe obejmują niejako w całości wspólnoty mniejsze, tkwi bowiem zasadniczy błąd. Błąd ten nie pozwala niektórym dostrzec, że na przykład wspólnota rodzinna, i tylko ona, otwiera dostęp do takich sfer wartości, które w ogóle nie wchodzą w zakres tematyczny państwa.

Podobnie mylny jest pogląd, który decydującego o wartości wymiaru wspólnoty upatruje w jej trwałości: im trwalsza wspólnota, tym miałaby być bardziej wartościowa. Pogląd taki miałby i tę absurdalną konsekwencję, że wartość długo istniejącej spółki akcyjnej trzeba by w hierarchii wartości wspólnot umieścić wyżej niż wartość krótkotrwałej wspólnoty inkorporowanej w wysokich wartościach.

Inne błędne kryterium uzależnia wartość wspólnoty od tego, w jakim stopniu wartość własna wspólnoty daje się oddzielić od pojedynczej osoby i jej wartości. Wedle tego kryterium państwo byłoby dlatego bardziej wartościowe od rodziny, że jego wartość własna jako związana z przestrzeganiem prawa jest właśnie bardziej niezależna od jednostki, jest bardziej bezosobowa, w większej mierze czyściej „wspólnotowa”.

Zdaniem Hildebranda



W rzeczywistości jednak wspólnota stoi pod względem wartości tym wyżej, im „kongenialniejszy” jest jej zakres treściowy z zakresem jednostki. Im głębszy, istotniejszy zakres treściowy, tym bardziej zbliża się on do tego, co również dla jednostki jest głównym tematem<sup>3</sup>.

Formuła ta nie jest bynajmniej ostatecznym rozstrzygnięciem omawianej kwestii. Jest zaledwie początkiem właściwego rozstrzygnięcia. Potrzebne są najpierw dalsze rozróżnienia. Pierwsze z nich oddziela wspólnoty posiadające wartość własną od takich, które tej wartości nie posiadają. Wspólnotami tego drugiego rodzaju są wszystkie wspólnoty interesów.

Drugie *distinguo* jest bardziej złożone. Pozwala ono dostrzec w każdej wspólnocie obdarzonej wartością własną kilka wymiarów aksjologicznych. Inaczej mówiąc, każe ono w odniesieniu do każdej takiej wspólnoty postawić szereg pytań, m.in. o to, na ile wspólnota realizuje wartość jedności, na ile wspólnota jest ugruntowana w miłości, „w imię” jak wysoko usytuowanej wartości osoby są zjednoczone w danej wspólnocie, jak wysokie są wartości, które ta wspólnota *de facto* urzeczywistnia, jak dalece wspólnota wspiera i rozwija wartość jednostki, w jakim stopniu wyznaczona przez zakres treściowy wspólnoty realizacja wartości pozwala jednostkom ujawniać ich istotę i pozytywnie wpływać na innych członków wspólnoty.

Odpowiedź na pytanie o wartość wspólnoty jest więc możliwa dopiero pod warunkiem określenia miejsca danej wspólnoty w tej wielowymiarowej przestrzeni porównań wyznaczonej przez wymiary aksjologiczne wspólnot. Jest oczywiste, że w wielu wypadkach wspólnoty będą pod pewnymi względami stać niżej, pod innymi zaś – wyżej, tak że żadne „proste” porównanie nie okaże się możliwe.

Szczegółowe rozważania na ten temat zawiera czwarta, końcowa część *Metafizyki wspólnoty*. Przytoczmy tu na zakończenie i dla przykładu fragment rozważań na temat państwa na tle innych wspólnot:

Wartość więzi nie jest w państwie szczególnie wyrazista. To obiektywne zwycięstwo miłości odgrywa w nim rolę nieporównanie mniejszą niż w ludzkości i wszystkich wspólnotach miłości. Pod tym względem ludzkość, małżeństwo, rodzina, nie mówiąc o Kościele, mają nad państwem znaczną przewagę warto-

<sup>3</sup> Tamże, s. 285.

ści. Ale więc zawiera również obiektywne zwycięstwo miłości w wymaganym zgodnie z sensem „braniu na serio” drugiego człowieka jako „istoty prawej” oraz w braniu na serio jego uprawnionych interesów i jego roszczeń do sfery publicznej. Bezpośrednio i wyraźnie jest tu co prawda dana nie miłość, lecz szacunek, ale i w nim przecież zawiera się także moment miłości<sup>4</sup>.

CZESŁAW POREŃBSKI, ur. 1945, prof. filozofii w Instytucie Europeistyki UJ, wykładowca w Wyższej Szkole Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera, *visiting professor* w International Academy of Philosophy w Lichtensteinie.

<sup>4</sup> Tamże, s. 309.

## PROFESJONALNE POKAZY SLAJDÓW



*Prezentujemy nie tylko krajobrazy, kulturę materialną i duchową oraz zwyczaje ludzi żyjących w danym regionie ale opowiadamy o*

*miejscach i sprawach, których osobiście doświadczyliśmy podczas naszych podróży. Prezentacja w technice diaporamy, komentarz, muzyka etniczna.*

- NAMASTE INDIA! - Indie kraj wielu religii
- TYBETAŃSKIE POGRANICZE INDII
- ZANSKAR - SZLAKIEM HIMALAJSKICH KARAWAN
- NEPAL - KRÓLESTWO U STÓP HIMALAJÓW
- MONGOLIA - W KRAJU CZYNGIS-CHANA
- SYBERYJSKIE WĘDRÓWKI - JAKUCJA
- IRAN - BŁĘKITNY ODCIEN ORIENTU
- POLSKA WSCHODNIA - EGZOTYKA ZA PROGIEM

## TERRA - VI FESTIWAL SLAJDÓW PODRÓŻNICZYCH



2-3 grudnia 2006  
kino Luna  
ul. Marszałkowska 28  
Warszawa

*W programie opowieści z Tybetu, Peru, White, Boliwii, Papui i Nowej Gwinei, Norwegii, Etiopii, Himalajów i o tajemniczycy sowach z Polski. Program na stronie festiwalu [www.terra.waw.pl](http://www.terra.waw.pl)*

**TERRA INCOGNITA**  
Agencja Podróżnicza  
ul. Wolska 115 A/6  
01-235 Warszawa  
tel. + 22 836 65 51  
[info@terra.waw.pl](mailto:info@terra.waw.pl)  
[www.terra.waw.pl](http://www.terra.waw.pl)



Dietrich von Hildebrand

## Metafizyka wspólnoty

### Fragmenty<sup>1</sup>

Im bardziej wspólnota jest rzeczywiście wspólnotą, im bardziej jest autentyczną całością, w której ludzie są prawdziwie zespoleni, tym ważniejsza jest w jej obrębie konstytutywna funkcja wartości. Można wręcz powiedzieć, że tylko twory wspólnotowe ukonstytuowane na zasadzie sfery wartości są wspólnotami w pełnym znaczeniu.

## I. Wspólnota jako realna całość

### Odgraniczenie wspólnoty od jedności nierealnych

Spróbujmy teraz określić najogólniejsze cechy charakterystyczne wspólnoty w węższym znaczeniu. Przede wszystkim należy się zorientować, czy i o ile wspólnota – np. rodzina, państwo, naród, ludzkość – jest realną całością i stanowi w swojej całości nową jednostkę. Aby sobie to w pełni uświadomić, trzeba wyraźnie odróżnić po-

<sup>1</sup> Na artykuł poniższy składają się dwa rozdziały z Hildebranda *Metafizyki wspólnoty*: mocno skrócony rozdział 11 i prawie cały rozdział 12. Wprowadzenie do podstawowych kategorii Hildebrandowskiej metafizyki wspólnoty znajdzie Czytelnik w artykule Czesława Porębskiego (zob. s. 31-43) – przyp. red.



dany tutaj typ jedności od innych jej typów. Tak np. wspólnota nie jest jedynie „jednością zbiorczą” w rodzaju „wszyscy ludzie powyżej 180 cm wzrostu” albo „wszyscy blondyni”. Subiektywnie możemy zbierać przedmioty z różnych punktów widzenia w jedność, której jednak nie odpowiada żaden realny związek tych przedmiotów, lecz jedynie pewna wspólna cecha. Blondyni nie stanowią nowej całości, której byliby częściami czy członkami. Jako tacy nie mają oni ze sobą nic wspólnego; można ich tylko subiektywnie wyodrębnić na podstawie pewnej szczególnej wspólnej cechy. Ta wspólna cecha może nawet czasem wymagać takiego subiektywnego wyodrębnienia dla pewnych celów, ale nie ma to oczywiście wpływu na zasadniczy charakter tego rodzaju jedności.

Różnicę między takim subiektywnym wyodrębnieniem a realną jednością można łatwo dostrzec. Ale najważniejszą rzeczą nie jest to, że w podanym wyżej przykładzie chodzi o całkiem tylko zewnętrzną wspólną cechę. Kiedy mówimy o „psychopatach”, mamy do czynienia z cechą wspólną o wiele bardziej istotną, która jak najbardziej uprawnia nas do wyodrębnienia tej grupy osób. Pomimo to nikomu nie przyjdzie na myśl twierdzić, jakoby psychopaci stanowili pewną wspólnotę, jakoby byli zespoleni w pewną realną jedność, jak są zespolone pojedyncze osoby np. w rodzinie czy państwie.

Realna jedność stanowiąca „korpus wspólnoty” jest jednak całkiem różna nie tylko od dowolnego rodzaju jedności zbiorczej *cum fundamento in re* (na podstawie rzeczowej), lecz także od autentycznej jedności *g a t u n k o w e j*. Obiektywna, ale idealna jedność gatunkowa nie zespala jako taka egzemplarzy danego gatunku w nową realną całość. Ogół wszystkich pinii jako egzemplarzy tego gatunku drzewa jest całkiem różny od jedności w postaci lasu piniowego, którego realnymi składnikami są pojedyncze pinie. Nie istnieje taki indywidualny twór, który składałby się ze „wszystkich pinii”. Stosunek gatunku do pojedynczego egzemplarza jest zasadniczo różny od stosunku realnej indywidualnej całości do składających się na nią części. Pojęciu obejmującemu jedność gatunkową odpowiada ontycznie istotność idealna, w której „mają udział” wszystkie egzemplarze tego gatunku, ale nie indywidualna realna całość, której częściami czy składnikami byłyby poszczególne egzemplarze.



Kiedy natomiast mówimy o wspólnocie, mamy zawsze przed oczami twór realny, składający się z osób jako realnych „części”. Naród, np. angielski, nie jest ani istotnością idealną, ani myślowo tylko zebranych w całość zakresem egzemplarzy gatunku, lecz czymś indywidualnym, realnym, co się „składa” z określonych osób. Rodzina Napoleona nie jest jakąś ideą czy też gatunkiem, lecz indywidualnym, realnym tworem, który składa się z rodziców Napoleona i jego rodzeństwa.

Jedność ta nie jest też jak gdyby „rzutowana” przez nas w byt, lecz istnieje bez jakiegokolwiek „widza” i niezależnie od tego, czy ktoś ją sobie uświadamia. Wspólnoty nie są jednościami, które istnieją tylko w naszym „wyobrażeniu” i którym w rzeczywistości odpowiada jedynie suma pojedynczych osób – jak np. umowne „jednostki podziału” bytu, które nie ingerują twórczo w byt. Miesiąc może nam się jawić doznaniowo jako autentyczna realna całość, w rzeczywistości wszakże jest to odcinek czasu, który wprawdzie z ważnych przyczyn wyodrębniamy, ale który obiektywnie nie stanowi sam w sobie o s o b e g o tworu, czyli jedności. Ostatni dzień miesiąca obiektywnie nie jest oddzielony od przedostatniego mniej niż od pierwszego dnia następnego miesiąca. Kiedy np. obchodzimy urodziny przyjaciela, to wydaje nam się, jakby w tym dniu rozpoczynał się nowy okres jego życia. Tymczasem jedność tych okresów, która sprawia, że dzień ten jawi się nam jako coś w rodzaju skoku, istnieje jako taka tylko w naszym wyobrażeniu.

Otóż trzeba sobie w pełni uświadomić, co następuje: w przypadku konkretnej rodziny czy państwa, zakonu, narodu, mamy do czynienia nie z taką przez nas samych ustanowioną jednostką podziału, którą tylko zwyczajowo hipostazujemy jako twór realny, ale która w istocie nie ma obiektywnej realności, lecz z tworam i autentycznie obiektywnymi, które w swojej jedności są niezależne od naszego wyobrażenia.

## **Wspólnota jako obiektywna, realna jednostka**

Należy przy tym rozumieć, że wspólnoty są realnymi jednościami, które stanowią obiektywny *corpus*. Nie wystarczy uznać za jedy-





ny realny fundament pojęcia wspólnoty relacje przeżywane między osobami. Jedność wspólnoty nie polega tylko na związku, jaki konstytuuje się w aktualnej styczności czy w najlepszym razie w przeżywanej relacji. Osoby stanowią tutaj obiektywną realną całość, której są członkami – ich związek jako członków całości jest w porównaniu z ich związkiem w przeżywanej relacji czymś odrębnym.

Tutaj nasuwa się przede wszystkim pytanie: jakiego rodzaju jest stosunek pojedynczych osób jako członków do tego nowego realnego tworu, który nazywamy wspólnotą? Z jednej strony: czy osoba funkcjonuje jako część konstytuująca? – z drugiej zaś: jaką rangę zajmuje pod względem ontycznym wspólnota w stosunku do pojedynczej osoby?

### Trzy główne typy całości

Pytania te skłaniają nas do tego, by najpierw rzucić spojrzenie na różnego rodzaju typy całości w królestwie bytów w ogóle, gdzie w każdym z typów jedność całości tworzy się w bardzo różny sposób.

Zacniemy od przykładu z dziedziny rzeczy materialnych. Z różnych kawałków metalu można, poprzez ich stopienie, wytworzyć jeden większy. Powstaje wtedy nowa, większa całość w miejsce różnych mniejszych tworów. Musimy powiedzieć: „w miejsce”, bowiem mniejsze jedności jako takie przestają przy tym istnieć. Dlatego nie możemy nazwać tych mniejszych kawałków częściami dużej bryły metalu. Były one bowiem poprzednio równie samoistnymi jednościami jak później całość i nie wykazywały jakiegokolwiek niesamodzielnosci, potrzeby uzupełnienia czy charakteru cząstkowego. Mogły istnieć same dla siebie i nie miały w sobie nic, co by nam pozwalało mówić, że są one „częściami”. Tak samo nie można po rozbiciu dużej bryły nazywać kawałków częściami, są one bowiem równie samoistnymi jednościami jak owa bryła, tylko w mniejszych rozmiarach. Nie można powiedzieć ani że całość jest przed częściami, ani że części są przed całością, ponieważ chodzi tu tylko o „części potencjalne” – zarówno dopóki całość istnieje, jak też przedtem i potem.



Radykalnym przeciwieństwem tego jest całość, jaką stanowi organizm istot żywych. Całość zawiera tu w sobie względnie samodzielne jednostki niższego stopnia w rodzaju organów, członów, które można określić jako autentyczne części całości. Każdy z członów, czyli organów, jest względną jednością samą w sobie. Tak np. wątroba jest jednością stosunkowo samodzielną; różni się zdecydowanie od serca, podobnie jak dłoń od ramienia itp. Ale jednostki te pomimo ich względnej samoistności można z uwagi na ich ogólny charakter ontyczny określić wyraźnie jako „części”. Po pierwsze bowiem nie mogą one istnieć same dla siebie: z chwilą sztucznego oddzielenia ich od organizmu giną jako żywe twory, przestają istnieć właśnie jako te względnie samodzielne jednostki. Po drugie, ich niewątpliwą cechą jest potrzeba uzupełnienia i rzeczywista niesamoistność: wskazują one wyraźnie na całość, w której jedynie i w oparciu o którą mogą przejawiać swoją szczególną egzystencję. Całość jest tutaj rzeczywiście przed częściami, tzn. jednostka całości stanowi ontycznie warunek jednostki części, czyli warunek ich istnienia jako tworów specyficznych.

Trzeci główny typ całości występuje wreszcie tam, gdzie mamy przed sobą prawdziwą jedność składającą się z ontycznie samych w sobie samoistnych jednostek jako jej autentycznych części. Pewna liczba dźwięków następujących po sobie w określonej kolejności może utworzyć melodię. Poszczególne dźwięki są same w sobie autentycznymi samoistnymi całościami, ale połączone za pomocą pewnej zasady jednostki mogą utworzyć autentyczną nową jedność: melodię. Przy tym nie zanikają one jako samoistne jednostki. Funkcjonują jako części całości, ale to one tworzą całość i są jej podstawą, a nie odwrotnie. Części są tutaj przed całością.

## **Wspólnota a organizm: rozgraniczenie i analogia**

Ten trzeci typ całości obejmuje również wspólnotę. Poszczególne osoby są samoistnymi jednostkami. Każda z nich stanowi nawet „świat sam w sobie”. Są one najrzeczywistszą i najbardziej typową substancją w sferze znanego nam doświadczalnie skończonego bytu.



Mogą jednak, skupione przez twórczą zasadę jedności, utworzyć nową realną jedność. Są autentycznymi częściami wspólnoty, ale fakt, iż konstytuują nową jedność jako części, w niczym nie narusza ich istotnego charakteru, który jest im właściwy jako samodzielnymi jednościom. W przeciwieństwie do odpowiedniego stanu rzeczy, jaki istnieje w sferze organizmu, konstytuują one wspólnotę i nie są w swoim istnieniu utrzymywane przez całość.

Dlatego nie można stawiać wspólnot – takich jak państwo, rodzina, ludzkość – na jednym poziomie z organizmami<sup>2</sup>. Stanowią one bowiem typ całości zupełnie różny od organizmu. Pojedyncza osoba pod względem czysto ontycznym góruje tutaj zawsze nad wspólnotą – już choćby przez to, że jest substancją w sensie prototypowym, gdy tymczasem wspólnoty w ogóle nie są substancjami. Wprawdzie nie można tworów wspólnotowych, jak już powiedzieliśmy, określać jako przypadłości. Mają one istnienie zbliżone do substancji i nie dają się wtłoczyć w alternatywę „substancja – przypadłość” (chyba że określimy „przypadłość” całkiem formalnie jako „wszystko, co nie jest substancją”).

Pomimo to porównanie z organizmem pod względem tych analogii może być użyteczne, a nawet potrzebne, jeśli zwraca naszą uwagę na istotne momenty mające znaczenie także w naszym kontekście. Tak np. pozwala ono stwierdzić, że wiele wspólnot stanowi jedność „organiczną”, ale nie „mechaniczną”. Otóż sposób, w jaki samoistne twory konstytuują nową całość, może być bardzo różny. Może mieć charakter mechaniczny, tzn. poszczególne części mogą być zestawiane czysto ilościowo. Jakkolwiek części te łączy jakiś konkretny zamysł i narzucona im zostaje z zewnątrz pewna forma, to jednak sposób ich połączenia ma charakter zewnętrzny. To, co taki twór ma w sobie z sensownej formy, jest typowo sztywne.

W przeciwieństwie do tego sposób, w jaki dźwięki tworzą melodię, jest typowo organiczny. Dźwięki nie są zestawiane ze sobą po prostu z zewnątrz, lecz łączą się w wewnętrznie celowej kolejności, celowo zróżnicowanej rozciągłości czasowej i z bardzo specjalną

<sup>2</sup> Jedyny wyjątek w tej kwestii Hildebrand czyni dla wspólnoty nadprzyrodzonej (*corpus Christi mysticum*), ponieważ jednak w dalszej części rozdziału zajmuje się wyłącznie wspólnotami naturalnymi, fragment ten pomijamy – przyp. red.



funkcją każdego oddzielnego dźwięku. Powstająca jedność melodii jest przecież sensowna nie tylko w przeciwieństwie do jedności czy-

**Wspólnotom brak istnienia wewnętrznego, którym (obok istnienia zewnętrznego) charakteryzuje się osoba.**

sto przypadkowej, całkowicie pozbawionej sensu, lecz ponadto jest ona sensowna „morficznie”, podobnie jak organizm. Tak samo rodzi-na stanowi jedność organiczną, czyli morficzną. Poszczególne osoby nie są w niej skupione mechanicznie, jak np. żołnierze w wojsku, lecz

organicznie. Łączą się one w całość w sposób wewnętrznie celowy. Całość ta ma rzeczywiste „oblicze”: nie jest to jedynie celowe s k u p i s k o osób z narzuconą z zewnątrz formą.

## **Wewnętrzna i zewnętrzna strona wspólnot**

Wspólnotom brak istnienia wewnętrznego, którym (obok istnienia zewnętrznego) charakteryzuje się osoba. Istnienie wewnętrzne mają tylko należące do wspólnoty pojedyncze osoby. Niewątpliwie jednak wspólnoty są tworam, które obok strony zewnętrznej posiadają również stronę wewnętrzną. Podobnie jak dom jako twór duchowo określony ma stronę zewnętrzną i stronę wewnętrzną w sensie przestrzennym, jak las można ujmować zarówno w aspekcie zewnętrznym, jak i wewnętrznym, tak też ma się rzecz ze wspólnotą. Barwa, dźwięk, relacje takie jak podobieństwo, stany rzeczy, jak np. czerwień róży – wszystko to nie ma strony wewnętrznej, wszystkiemu temu brak metafizycznego wymiaru. Tak samo rzecz materialna nie ma w tym metafizycznym sensie wymiaru wewnętrznego. Wnętrze metalowej kuli jest w sensie metafizycznym tym samym co jej strona zewnętrzna.

Przy żadnym tworze nieosobowym nie możemy jednak w tak pełnym sensie mówić o stronie wewnętrznej – obok zewnętrznej – jak przy wspólnotach. Chcąc się przyjrzeć temu szczególnemu tworowi, jakim jest wspólnota, możemy to uczynić od dwóch stron. Możemy spojrzeć na wspólnotę – np. państwo i jego cechy szczególne – jak gdyby od zewnątrz. Jesteśmy wtedy niejako widzami – jakkolwiek widzami w pełni rozumiejącymi, „współ-żyjącymi” z przed-



miotem. Ale patrzymy na niego jak na jakiś twór innego rodzaju, np. dzieło sztuki czy jakiś organizm, i ujmujemy jego istotę w aspekcie zewnętrznym.

Zupełnie inny sposób uobecniania występuje wtedy, gdy będąc członkiem jakiejś wspólnoty, dostrzegamy swoją do niej przynależność, przez co jawi się ona naszemu spojrzeniu w swojej specyficy. Przyglądamy się jej wtedy niejako w aspekcie wewnętrznym. W obu aspektach – zewnętrznym i wewnętrznym – istota wspólnoty ukazuje się jako istota jednego i tego samego tworu. Co więcej, identyczność tego, co nam się w każdym aspektów jawi, można stwierdzić z perspektywy przedmiotu. Możemy od wewnątrz i od zewnątrz dotrzeć do tego samego punktu, w którym ujawnia się identyczność tego, co mamy przed sobą w obu aspektach.

## II. Zasady jedności wspólnot

W ostatnim rozdziale ujrzeliśmy wspólnotę jako realną indywidualną całość *sui generis* składającą się z osób, a przy tym jako twór, który ma stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Musimy jednak zapytać: które elementy są obdarzone taką „mocą”, że potrafią zespolić osoby w tego rodzaju nową całość? Jak się konstytuują relacje materialne między osobami, to w ogólnych zarysach już widzieliśmy: dochodzą one do skutku we wzajemnym wejrzeniu w siebie pewnych postaw dotyczących innych osób. Obecnie nasuwa się pytanie o ukonstytuowanie tego całkowicie nowego tworu: wspólnoty. Przede wszystkim możemy tutaj tak samo zapytać: które postawy dotyczące innych osób potrafią konstytuować nie tylko relację, lecz także wspólnotę?

Trwałą zespajającą relację nie tylko należy jako taką wyraźnie oddzielić od tworu, który nazwaliśmy wspólnotą: ponadto nie musi ona wcale tego tworu ustanawiać. Dwie osoby pozostające wobec siebie w stosunku koleżeńskim nie tworzą przecież jeszcze na tej podstawie jakiejś nowej istoty, nie są jeszcze przez to złączone jako „elementy” w nową całość, jak członkowie rodziny złączeni są w rodzinę, a członkowie narodu – w naród. Nawet o parze przyjaciół nie



możemy po prostu powiedzieć, że stanowią oni nowy *corpus*. O parze przyjaciół w ścisłym sensie tego słowa, przy czym przez „parę” rozumiana jest nowa całość, możemy mówić tylko tam, gdzie występuje całkiem szczególny rodzaj więzi. Jeśli zatem stawiamy pytanie: jakie materialne uczestnictwo w istnieniu jest wystarczające dla powstania wspólnoty? – albo: jaka postawa dotycząca innych osób jest zdolna ukonstytuować nie tylko zespalającą relację, lecz wspólnotę? – to widzimy, że nie każda wzajemna miłość prowadząca do powstania relacji może ukonstytuować w pełnym sensie tego słowa wspólnotę. Kiedy jednak dochodzi do owego najwyższego stopnia zespolenia, który nazwaliśmy duchowym zjednoczeniem, to wyrasta stąd zawsze nie tylko relacja, ale nowy *corpus* wspólnotowy. Obie osoby

**Jaki stopień zespolenia jest potrzebny do tego, aby wzajemne wejrzenie w siebie miłości doprowadziło do ustanowienia wspólnoty?**

są wtedy tak ze sobą związane i tak wyodrębnione z ogółu pozostałych ludzi, że konstytuują trwale nowy, osobny *corpus*. Ale ten najwyższy formalnie i materialnie stopień zespolenia nie jest konieczny do tego, aby wzajemne wejrzenie w siebie miłości jako takie doprowadziło do powstania dwuosobowej wspólnoty.

Zapewne nie wszystkie dwuosobowe wspólnoty miłości, przy których możemy mówić o parze w pełnym sensie tego słowa, zawierają w sobie zjednoczenie. Pozostaje zatem pytanie: jaki stopień zespolenia jest potrzebny do tego, aby wzajemne wejrzenie w siebie miłości doprowadziło do ustanowienia wspólnoty?

## **Formalne utożsamienie własnego życia dwóch osób**

Odpowiedź wynika ze wskazania na pewien typ głębokiej i ścisłej więzi osobowej, który można scharakteryzować jako coś w rodzaju wstępnego stopnia zjednoczenia, a zarazem jako jego odbicie na mniej wysokim poziomie. Nazwiemy go „formalnym utożsamieniem obcego własnego życia z własnym”. Wszędzie tam, gdzie nie następuje wprawdzie jeszcze zjednoczenie w autentycznym sensie, ale gdzie ktoś tak „utożsamia” swoje życie z życiem drugiego człowieka, że wydarzenia adresowane są ogólnie już nie do samego tylko „ja”



lecz do „my” – co musi mieć miejsce nie tylko z jednej strony, lecz obustronnie – pojawia się charakterystyczny stopień więzi, który już sam z siebie prowadzi do utworzenia tego, co nazwalibyśmy *corpus*.

Występuje to w sposób typowy przy każdym prawdziwym wzajemnym zakochaniu. Jeśli nawet pod względem materialnym brak warunków do zjednoczenia, to jednak we wzajemnym wejrzeniu w siebie ma tu miejsce bardzo swoiste „wyodrębnienie” z reszty osobowego środowiska. Świat w pewnym sensie ginie z oczu i konstytuuje się jakaś intymna, obejmująca obie osoby własna przestrzeń. Osoby te jak gdyby „podają sobie obie ręce” i tworzą w ten sposób zwartą jedność. Każda z nich utożsamia swe własne życie w decydującym punkcie formalnie z życiem osoby kochanej tak, że strumień życia z jego wydarzeniami nie jest już adresowany, jak dotychczas, do wyizolowanego własnego życia, lecz do obu osób wspólnie. „Sprawa” tego drugiego człowieka staje się po prostu własną sprawą. W miejsce wyizolowanego „ja” – jako oczywistego punktu odniesienia życia – weszło ostro odgraniczone, wyraźne „my”.

Druga osoba nie jest już tylko – choćby bardzo wyrazistym – punktem „dla” życia własnego wśród innych tego rodzaju punktów, lecz stanowi w całkiem określonym sensie jego **p r z e c i w n y b i e g u n**. Podobnie zasadniczy i ogólny punkt odniesienia życia jak własne „ja”. Wyrażenie „przeciwny biegun” wskazuje już na to, że struktura „ja-ty” jest tak samo wyraźnie akcentowana, ale pozostaje w pełnej jedności i harmonii z dobitnym charakterem „my”. Zasadnicze „ja-ty” polega tutaj na czystym stosunku wzajemnym osób, zasadnicze „my” na stosunku do strumienia życia, jak i do wszelkiego bytu w ogóle – w obu wypadkach w przeciwieństwie do wyizolowanego „ja”. Ponieważ struktura ta musi mieć miejsce obustronnie, następuje przynajmniej formalnie utożsamienie własnego życia obu osób.

Nietrudno zauważyć, że to formalne utożsamienie własnego życia dwóch osób trzeba jeszcze wyraźnie odróżniać od zjednoczenia. Może ono bowiem występować nawet tam, gdzie sfera wartości, w której obie osoby są inkorporowane w swojej miłości, jest stosunkowo peryferyjna i w żaden sposób nie może sprostać formalnej intencji miłości. Cały wymiar głębi związku, który przy zjednoczeniu pozostaje niezbędny, tutaj nie jest konieczny. Dokonuje się jednak coś, co jak



powiedziano, jest formalnie nie tylko stopniem wstępnym, lecz także „odbiciem zjednoczenia”.

Możemy więc powiedzieć, że wzajemne wejrzenie w siebie miłości potrafi również samo z siebie prowadzić do utworzenia dwuosobowej wspólnoty; następuje to jednak tylko wtedy, jeśli zostaje osiągnięty szczególnie wyraźny stopień zespolenia.

Że nie może to być jedyna droga, na której konstytuują się wspólnoty, widać bez trudu. Pomijając przecież to, że przy klasycznych typach wspólnoty chodzi przeważnie o twory wieloosobowe, jest rzeczą oczywistą, że większość wspólnot takich jak państwo, naród, rodzina, stowarzyszenie, partia polityczna itd., nie wymaga tego rodzaju wzajemnego związku swoich poszczególnych członków. Przecież nawet nie wszystkie one wymagają wyraźnej wzajemnej *z n a j o m o ś c i* członków, nie mówiąc już o wspólnocie miłości, a tym bardziej o formalnym utożsamieniu własnego życia poszczególnego członka z własnym życiem innych członków w podanym właśnie sensie. Ukazuje nam to wyraźnie, że dla ukonstytuowania wspólnot wchodzi w grę zupełnie jeszcze inne czynniki poza oznajmianymi zespalającymi postawami dotyczącymi innych osób. Muszą istnieć jakieś czynniki wspólnototwórcze, które nie polegają na owym materialnym uczestnictwie w istnieniu innych osób, jakie wynika ze wzajemnie *o z n a j m i a n e j* miłości.

## **Wspólnototwórcza zdolność aktu społecznego**

Przed wszystkim czynniki takie znajdujemy już w sferze przeżyć związanych z innymi osobami – w *a k t a c h* *s p o ł e c z n y c h*. Również wśród nich musimy odróżniać takie, które są jedynie kontaktem aktualnym, jak komunikowanie, pytanie, które zatem nie ustanawiają żadnej trwałej relacji między osobami, od takich, które wychodząc poza zawartą w ich spełnieniu styczność z drugą osobą, konstytuują trwałą spójnię. Jeśli np. ktoś angażuje służącego, to zaistniały w ten sposób akt społeczny zawarcia umowy między tymi dwiema osobami konstytuuje określoną trwałą obiektywną relację, która istnieje dopóty, dopóki nie zostanie rozwiązana przez nowy akt społeczny.





To, że relacje konstytuujące się w spełnieniu aktów społecznych nie stanowią jedynie fikcji o zabarwieniu konwencjonalnym, że zatem nie są one jedynie tworam i istniejącymi wyłącznie w „wyobrażeniu” danych osób, lecz obiektywnymi rzeczywistościami szczególnego rodzaju, które po swoim ukonstytuowaniu mają całkowicie autonomiczną w stosunku do osób egzystencję, wykazał ponad wszelką wątpliwość Adolf Reinach w swojej klasycznej pracy *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*. Podobnie jak zobowiązanie i roszczenie konstytuują się w przyrzeczeniu jako autentyczne twory obiektywne, których moc wiążąca ma swoją podstawę w twórczej istocie samego aktu przyrzeczenia, tak też ma się rzecz w odniesieniu do innych relacji osobowych, o ile powstają one w wyniku aktów społecznych, a zwłaszcza w wyniku umów.

Pewne akty społeczne mogą jednak same z siebie konstytuować nie tylko relacje osobowe, lecz prawdziwe wspólnoty. Tak jest np. w wypadku, kiedy pewna liczba osób specjalnym aktem społecznym zakłada stowarzyszenie. W spełnieniu aktu społecznego i tylko jego mocą powstaje wówczas prawdziwy twór wspólnotowy. Stowarzyszenie jest całością, która skupia poszczególnych członków w nową jedność. Bezkrwistość i nikłość tej wspólnoty nie powinny nam przesłaniać tego, że jest to jednak – co prawda w najszerszym sensie tego słowa – rzeczywista wspólnota. Jakkolwiek wielki byłby kontrast np. w stosunku do wspólnoty miłości, to przecież stowarzyszenie jest w tym najszerszym sensie wspólnotą, która jako taka skupia różne osoby w jedność *sui generis*. Twierdzenie, iż jedność ta jest czysto konwencjonalną fikcją, oznaczałoby ten sam błąd nominalistyczny co poczytywanie zobowiązania i roszczenia, jakie wynikają z obietnicy za czystą fikcję kontrahentów.

Stosunek aktu społecznego do tworu wspólnotowego, który akt ten powołuje do życia, jest zasadniczo inny od tego, który istnieje między wzajemnymi postawami dotyczącymi innych osób, jaki prowadzi do zjednoczenia czy do formalnego utożsamienia, a wynikającymi z nich wspólnotami miłości. Akt społeczny pozostaje niejako poza wspólnotą, którą powołuje do życia. „Stwarza” on twór wspólnotowy, wydaje go świadomie na świat. Natomiast postawa miłości sama tworzy serce wspólnoty miłości, jest w niej zawarta jako



**Akt społeczny tworzy całkowicie nowy, transcendentny twór, natomiast postawa wobec innych osób buduje od wewnątrz twór wspólnotowy.**

jej jądro, wspólnota zaś jest jak gdyby otoczką, która się wokół tego jądra utworzyła, albo osłoną powstałą ze wzrostu obu postaw z głębi samej osobowej relacji. Akt społeczny tworzy całkowicie nowy, względem niego samego transcendentny twór, natomiast postawa wobec innych osób buduje od wewnątrz twór wspólnotowy, jak komórka zarodkowa organizm.

W pewnym spełnianym wspólnie przez więcej osób akcie społecznym dany jest więc drugi typ konstytucji wspólnoty. Ale i „dzieło” tego aktu społecznego reprezentuje niewątpliwie tylko jeden typ wspólnoty wśród wielu innych, a do tego jeszcze bardzo nikły. Jeśli wyłączymy dwuosobową wspólnotę miłości oraz wynik tego aktu społecznego: stowarzyszenie w najszerszym sensie tego słowa, to pozostaje jeszcze większość klasycznych typów wspólnoty. Oprócz wzajemnego wejrzenia w siebie miłości i aktu społecznego muszą oczywiście istnieć dalsze czynniki mogące konstytuować wspólnotę, przy czym niewątpliwie będzie tu chodzić w pierwszym rzędzie o momenty osobowe.

## Krąg życiowy

Przyjrzyjmy się najpierw pewnemu bardzo prymitywnemu tworowi wspólnotowemu, który zdaje się wyrastać z czynników czysto zewnętrznych: owemu tworowi, z którym spotykamy się wszędzie tam, gdzie osoby mniej lub bardziej sobie obce zostają przez zewnętrzne warunki życiowe, a w szczególności przez momenty geograficzne w ten sposób skupione w całość, że niejako „należą do siebie”, czyli że życie zewnętrzne jest adresowane jakoś do nich wspólnie. Nazwijmy ten rodzaj wspólnoty „kręgiem życiowym” – nadając tym słowom znaczenie terminu specjalistycznego. Pomyślmy np. o grupie ludzi żyjącej na małej wyspie, tak że każdy z nich wie wprawdzie o istnieniu innych, ale nie zna ich jednak wszystkich szczegółowo. Sytuacja geograficzna decyduje całkiem z zewnątrz o tym, że ludzie ci obiektywnie coś się wzajemnie „obchodzą”, a także subiektywnie



mają świadomość wzajemnej przynależności najprymitywniejszego rodzaju. Ich życie zewnętrzne jest w swoich najogólniejszych zarysach wspólne. Wytwarza się zupełnie od zewnątrz jakies prymitywne wspólnotowe „bycie razem”<sup>3</sup>.

Wspólnota taka – w zupełnym przeciwieństwie do dwuosobowej wspólnoty miłości i do stowarzyszenia – powstaje nie wskutek szczególnych postaw dotyczących innych osób, lecz w wyniku zewnętrznego faktu współżycia, który wszakże jednostka musi sobie jakoś uświadamiać. Ta najniższego rzędu, najbardziej „nieduchowa” wspólnota tworzy się niejako przez „zrośnięcie” od zewnątrz. A jednak i ona posiada też stronę wewnętrzną, a nie tylko zewnętrzną; w przeciwnym razie nie byłaby rzeczywistą wspólnotą, która jako taka ze swej istoty musi mieć stronę zewnętrzną i wewnętrzną. Tylko że strona zewnętrzna jest tu jak gdyby przed wewnętrzną – co więcej: zewnętrzny czynnik wyraźnego faktycznego współistnienia stwarza ponad głowami osób sytuację, która stanowi podstawę dla prymitywnego „my” w świadomości osób. Chodzi przy tym o bardzo sformalizowany i spłycony odpowiednik formalnego utożsamienia własnego życia osób, które poznaliśmy jako podstawę dwuosobowej wspólnoty miłości.

Taka wzajemna przynależność uwarunkowana zewnętrznymi jedynie czynnikami wchodzi jednak w grę tylko jako *constituens* tak nikłej wspólnoty, jaką jest krąg życiowy. Natomiast ciągle jeszcze bez odpowiedzi pozostaje pytanie o to, co stanowi *constituens* klasycznych typów wspólnoty, jak rodzina, państwo, naród, ludzkość itp. Jeśli chcemy zrozumieć zasadę jedności tych wspólnot, a tym samym najbardziej centralną i najważniejszą *virtus unitiva*, jaka pro-

---

<sup>3</sup> Jeśli w innych kontekstach mówimy o „wspólnotach życia”, to chodzi tam o momenty zasadniczo odmienne od charakteru tego „nagiętego” kręgu życiowego. Tak np. wspólnotę małżeńską i rodzinną należy pojmować jako prototypowe „wspólnoty życia”. Cechą charakterystyczną jest przy tym to, że chodzi o wspólnotę „życia” wyrastającą z duchowej idei, przez nią wymaganą i ukształtowaną. Jakkolwiek występuje przy tym rozszerzenie na sferę witalną, a zwłaszcza na spokrewnioną z „czystym” kręgiem życiowym sferę życia zewnętrznego, to jednak dominuje tutaj zdecydowanie pierwiastek wewnętrzny i materialno-duchowy. Inaczej ma się rzecz przy wspólnotach takich jak plemię i lud, które – każda na swój sposób – tworzą pod względem typologicznym „formy pośrednie” między całkowicie przenikniętymi duchem „wspólnotami życia” a „czystym” kręgiem życiowym i w silnie zmodyfikowanej i osłabionej postaci łączą cechy ich obu.



wadzi do ukonstytuowania wspólnoty, musimy sobie przypomnieć ową *virtus unitiva* w a r t o ś c i, którą poznaliśmy już wcześniej.

## Moc wspólnototwórcza pewnych sfer wartości

Widzieliśmy, że w każdej autentycznej wartości zawarta jest *virtus unitiva* działająca w czysto ontycznym i w psychologicznym kierunku; że wartość ta zespala jakoś osoby, które znalazły się w sferze jej oddziaływania; że każde głębokie przeżycie wartości, nawet przeżywanej samotnie, prowadzi wprost ku innym osobom i mniej lub bardziej burzy oddzielającą od nich ścianę. Tym bardziej – jak widzieliśmy następnie – w s p ó l n e przeżywanie wartości łączy osoby subiektywnie i obiektywnie; każda autentyczna wartość zbliża ku sobie osoby, które razem znajdują się w jej „sferze działania”. Ale więź ta nie oznacza jeszcze bynajmniej utworzenia nowej wspólnoty. Kiedy kilka osób zachwyca się wspólnie jakimś wielkim dziełem sztuki, dzieło to „łączy” je wprawdzie obiektywnie i subiektywnie, ale nie tworzą one jeszcze wskutek tego wspólnoty.

Otóż należy zbadać, czy albo pod jakimi warunkami *virtus unitiva* może prowadzić nie tylko do nawiązania więzi między ludźmi, lecz do utworzenia wspólnoty. Że jest to przynajmniej w sensie najistotniejszego w s p ó ł d z i a ł a n i a możliwe, wynika z omówionego wyżej przypadku wspólnoty, wyrastającej ze wzajemnego wejrzenia w siebie miłości. Nietrudno bowiem spostrzec, że tutaj *virtus unitiva* inkorporującej sfery wartości jest niejako duszą powstania i spoistości wspólnoty.

Możemy sprecyzować nasze pytania następująco:

1. Czy każdej sferze wartości jako takiej właściwa jest jakaś *virtus unitiva*, która sprawia, że może ona funkcjonować jako zasada jedności wspólnoty?

2. Jaki sposób przyporządkowania sferze wartości czy jaka styczność względem osób są potrzebne do tego, aby dana sfera wartości mogła w stosunku do nich przejawić swoją moc wspólnototwórczą?

Wprawdzie każdej wartości jako takiej właściwe jest *virtus unitiva*, która prowadzi do wytworzenia więzi, ale to jeszcze nie znaczy,



jakoby każda wartość jako taka była w stanie ukonstytuować *corpus* wspólnoty. Chodzi tu przy tym wyraźnie nie tylko o różny stopień owej *virtus unitiva*, lecz o jej zasadniczo nowy rodzaj, ponieważ sam tylko subiektywny i obiektywny związek osób z jednej strony i złożony z osób *corpus* wspólnotowy z drugiej strony nie tylko różnią się stopniem, lecz stanowią coś całkiem różnego pod względem strukturalnym. Przede wszystkim nie należy błędnie ujmować wspólnoty jako po prostu wyższego stopnia więzi w porównaniu z samą tylko relacją, przy czym elementem nowym we wspólnocie w porównaniu z relacją miałyby być większa bliskość i ścisłość związku.

„Bliskość” związku dwóch osób jest oczywiście całkiem innym wymiarem niż ten, który każe nam odróżniać relację od styczności, a twór wspólnotowy od relacji. Fakt, że mamy przed sobą *corpus*, który składa się z różnych osób, którego członkami są jednostki, oznacza naturalnie postęp w pewnym kierunku – jest wyjściem poza związek osób o charakterze relacji. Nie oznacza on jednak, jakoby te osoby musiały być ze sobą związane ścisłej i głębszej niż w samej tylko relacji. Dwoje przyjaciół nie zawsze tworzy *corpus* wspólnotowy, gdy tymczasem obywatele tego samego państwa do takowego należą. Związek wzajemny tych przyjaciół może być przy tym o wiele bliższy i głębszy niż więź łącząca obywateli państwa. Mogą oni również obiektywnie być „wzajemnie u siebie” w sposób o wiele głębszy i istotniejszy. Ten stan rzeczy ulega niekiedy zaciemnieniu wskutek tego, że dwie osoby, które tworzą *corpus* wspólnotowy jedynie na podstawie swej relacji, mogą to czynić tylko o tyle, o ile ich relacja ma charakter bardzo zażyły.

**Dwoje przyjaciół nie zawsze tworzy *corpus* wspólnotowy, gdy tymczasem obywatele tego samego państwa do takowego należą.**

Jeśli stawiamy sobie pytania: kiedy wzajemne wejrzenie w siebie miłości jako takie prowadzi do utworzenia wspólnoty?, kiedy dwoje związanych miłością ludzi nie tylko stoi obok siebie, lecz tworzy „parę”, nową całość?, kiedy wytwarzają oni nową realną jedność? – to należy odpowiedzieć, że nie jest do tego wprawdzie potrzebne zjednoczenie, ale konieczny jest wysoki stopień więzi. Ten związek subiektywnie i obiektywnie bliskiej więzi osób z jednej strony oraz stanowienia wspólnoty z drugiej strony ogranicza się jednak wyłącz-



nie do wspólnoty dwuosobowej, przy której *corpus* jest ugruntowany na wzajemnym wejrzeniu w siebie miłości. Tutaj, ale tylko tutaj, utworzenie wspólnoty idzie w parze z osiągnięciem szczególnie wysokiego stopnia subiektywnej i obiektywnej więzi, czyli ze wzajemną bliskością osób.

*Virtus unitiva* potrzebna do utworzenia wspólnoty – jako różna od tej, która nawiązuje tylko między osobami jakąś więź albo łączy je poprzez relacje – nie charakteryzuje się więc po prostu wyższym stopniem nasilenia, lecz stanowi rodzaj czegoś nowego. Funkcja momentu, który działa we wspólnocie jako zasada jedności, jest zupełnie nowa, swoista. Potwierdza się zatem, że pytanie, czy każda sfera wartości ma w sobie ów szczególny rodzaj *virtus unitiva*, który prowadzi do utworzenia wspólnoty, jest w pełni uzasadnione; chociaż w każdej wartości zawiera się ogólnie pewna *virtus unitiva*, to jednak nie jest z góry powiedziane, jakoby każda wartość czy nawet każda sfera wartości była zdolna kontynuować *corpus* wspólnotowy, czyli stanowić właściwy fundament zakresu treściowego wspólnoty i funkcjonować jako jej zasada jedności.

Jeśli się wglębimy w ten problem, to okaże się istotnie, że nie każda sfera wartości wchodzi w grę jako zasada jedności wspólnoty. W grę wchodzi tylko takie sfery wartości, które w całkiem określony sposób zwracają się przede wszystkim do osoby, które wykazują pewne odniesienie do istotnego przeznaczenia osoby albo które – jak również możemy powiedzieć – wykazują dla człowieka jako takie, pomijając ich wartościowość, jeszcze pewien rodzaj klasycznej „niezbędności”, jak np. sfera prawa, sfera aksjologiczna miłości w jej różnych kategoriach, sfera aksjologiczna kultury itd.

Poziom sfery wartości jako taki nie ma tutaj zasadniczego znaczenia. Na przykład sfera sztuki ma niewątpliwie bardzo wysoką rangę – nawet wyższą niż sfera kultury – a jednak nie stanowi sama w sobie jako taka wystarczającej zasady jedności dla wspólnoty.

Z tym wiąże się ściśle wymaganie, aby była to sfera wartości, która nie tylko łączy osoby – co przecież czyni każda wartość jako wartość – lecz także stwarza pewną sytuację międzyosobową, w której osoby jako takie wzajemnie w szczególny sposób się obchodzą i są sobie obiektywnie wzajemnie przyporządkowane. Nie będziemy tu omawiać szeroko problemu, które sfery wartości wchodzi dla tej



funkcji w grę. W tym miejscu wystarczy uświadomić sobie jasno, że moc wspólnototwórcza nie jest właściwa każdej sferze wartości jako takiej, lecz tylko tym, które poza swoją naturą jako wartości jeszcze w pewien szczególny sposób obchodzą daną osobę albo stwarzają „twórczą” sytuację międzypersonalną.

Ale oto nasuwa się dalsze pytanie, i to zasadniczej wagi: jaki rodzaj inkorporacji osób w poszczególne sfery wartości jest wymagany, aby sfery wartości, same w sobie zdolne do tworzenia wspólnot, skupiały dane osoby w realne twory wspólnotowe?

Otóż inkorporacja na zasadzie przyporządkowania, uwarunkowanego wyłącznie obiektywną naturą człowieka, wystarczy dla utworzenia wspólnoty, o ile chodzi o świat wartości jako całość, a przede wszystkim o uosobienie wszystkich wartości – o Boga.

Natomiast przy poszczególnych sferach wartości, np. przy moralnej, potrzeba o wiele większego stopnia inkorporacji albo też innego jej rodzaju. W tych przypadkach nie wystarczy czysto obiektywne przyporządkowanie ludzi danej sferze wartości. Co więcej, wymagane warunki nawet wtedy nie są jeszcze całkiem spełnione, gdy poszczególne osoby, każda dla siebie, subiektywnie wyraźnie skłaniają się ku danej sferze i przez to zostają w nią w nowy sposób inkorporowane. Istotny warunek ogólny utworzenia wspólnoty: międzypersonalna „aktualność” – pozostaje ciągle niespełniony; sfera wartości nie ma jej w sobie.

## **Obiektywna „aktualność” pewnych sfer wartości a wstępnie ukształtowane sytuacje**

Moc wspólnototwórcza sfery wartości dochodzi do głosu dopiero wtedy, gdy owa sfera wartości w pewnym szczególnym sensie ma obiektywną aktualność dla pewnej liczby ludzi, a przy tym zwraca się obiektywnie w wyraźny sposób do nich jako jedność. Świat wartości jako całość czy uosobienie wszystkich wartości: Bóg jest zawsze „aktualny” i przemawia obiektywnie do wszystkich ludzi łącznie.

Dlatego nie potrzebuje żadnej specjalnej „sytuacji”, z której by ta aktualność dopiero wynikała. Sytuacją stwarzającą aktualność jest



tu sytuacja metafizyczna człowieka w ogóle, w której znajduje się on obiektywnie, dlatego że jest człowiekiem, i której w swoim ziemskim bytowaniu nigdy nie może opuścić. Stąd więc wszyscy ludzie już jako ludzie tworzą jedną wspólnotę: ludzkość.

Natomiast w niemal wszystkich pozostałych wypadkach znajdujemy inny stan rzeczy. Prawie wszędzie potrzebna jest specjalna sytuacja, poprzez którą pewna sfera wartości staje się obiektywnie aktualna, czyli, jak to możemy również powiedzieć: potrzeba specjalnych czynników, dzięki którym pewne osoby zostają przyporządkowane jakiejś konkretnej sferze wartości czy inkorporowane w nią. Takim czynnikiem sytuacjotwórczym w pełni obiektywnego rodzaju jest np. owa czysto faktyczna więź, którą poznaliśmy jako krąg życiowy. Fakt, że pewni ludzie w sensie kręgu życiowego, a więc wyłącznie wskutek trwałego faktycznego przebywania ze sobą, jakoś do siebie przynależą, że się wzajemnie w najprymitywniejszym sensie „coś” obchodzą, i to jako „obcy”, stwarza sytuację międzyosobową, która w szczególny sposób obiektywnie aktualizuje sferę wartości z dziedziny prawa. Gdyby chodziło o pewną liczbę pustelników, tak odizolowanych jeden od drugiego, że każdy byłby całkowicie sam dla siebie, bez jakiegokolwiek kontaktu z innymi, wtedy dziedzina prawa oczywiście nie byłaby aktualna. Również w obrębie rodziny czy kręgu przyjaciół sfera prawa nie jest w sposób istotny aktualna – o ile osoby te w praktyce nie popadają w konflikt z celami tych wspólnot i nie wychodzą wskutek tego poza ich „zaczarowany krąg”.

Możemy więc powiedzieć, że sytuacja międzyosobowa, jaka powstaje na zasadzie kręgu życiowego, oznacza przyporządkowującą inkorporację danych ludzi w pewną szczególną sferę wartości: w sferę prawa. Wskutek tego dostają się oni w taki sposób we wspólnototwórczy krąg oddziaływania tej sfery, że jest ona w stanie ukonstytuować odpowiadający jej twór, a mianowicie państwo.

Nie oznacza to jeszcze, jakoby mocą aktualizacji sfery prawa czy mającej w niej swoją kulminację „sprawy publicznej” miało się bez spełnienia dalszych warunków konstituować państwo. Muszą tu ponadto zacząć funkcjonować – w ramach szerokiej możliwości modalnego zróżnicowania – pewne akty społeczne. Nie mają one





jednak, jak przy stowarzyszeniu, znaczenia właściwego czynnika konstytuującego wspólnotę. Dane osoby mogą tutaj spowodować przez akty społeczne powstanie wspólnoty tylko dzięki temu, że jest ona wstępnie ukształtowana w obiektywnej sytuacji. Zasadą, rzeczywiście ontycznie jednoczącą i konstytuującą wspólnotę, jest *virtus unitiva* sfery wartości prawa.

W pewnym sensie coś podobnego można powiedzieć również o wspólnototwórczej funkcji sfery wartości kultury, skoro pełnia potrzebnej do tego aktu a l n o ś c i wymaga co najmniej elementarnie wspólnotowego współżycia pewnej liczby ludzi.

Może się wydawać, jakbyśmy tym sposobem popadali w pewien *circulus vitiosus*. Sfera wartości utrzymująca wewnątrznie spistość takiej wspólnoty jak państwo miałyby przejawiać swoją wspólnototwórczą moc dopiero wtedy, kiedy na gruncie istniejącego już ciała wspólnotowego, a mianowicie kręgu życiowego, staje się aktualna. Dla wyjaśnienia powstania wspólnoty zakłada się więc już istnienie takiej. Czy nie tkwi w tym *petitio principii*? Po co mówić jeszcze o wspólnototwórczej mocy sfery wartości, jeśli może ona przejawiać tę rzekomą moc dopiero na gruncie istniejącej już wspólnoty?

Ale ten *circulus vitiosus* zachodzi tu tylko pozornie, bowiem *corpus* wspólnotowy, jaki przedstawia sobą państwo, jest w stosunku do kręgu życiowego tworem całkowicie nowym. Chodzi tu przecież nie o pytanie, jak twory wspólnotowe w ogóle mogą powstawać, lecz jak wyrastają p e w n e wspólnoty, takie jak: państwo, naród, rodzina itp., czyli co je wewnątrznie konstytuuje i utrzymuje. To, że określone sfery wartości stanowią zasady jedności tych wspólnot, nie jest bynajmniej sprzeczne z tym, że w każdym przypadku zakładane są już inne, niższe twory wspólnotowe. Istnienie niższego tworu wspólnotowego stwarza jedynie sytuację, która stanowi warunek powstania całkiem nowego tworu. Ale sytuacja ta jest tylko „możliwością”: kształtującą i urzeczywistniającą, przenoszącą w „akt” zasadą jest sfera wartości. To ona, a nie zakładana wspólnota, jest konstytutywną zasadą jedności.

Trzeba więc stwierdzić, że obiektywna aktualność pewnych sfer wartości, dzięki której przejawiają one swoją moc wspólnototwórczą, zasadza się często na istnieniu innych prymitywnych tworów wspól-



notowych. Możemy też powiedzieć, że na zasadzie czysto faktycznej prymitywnej więzi powstają pewne przyporządkowania osób sferom wartości, dzięki którym wchodzą one w „sferę” wspólnototwórczego działania tych sfer wartości.

## Ideały i ich historyczna „godzina”

Są wszakże jeszcze inne możliwości co do sposobu, w jaki osoby mogą się dostać w strefę działania sfery wartości czy w jaki sfera ta

**Ogół zwolenników jakiegoś ideału nie stanowi bynajmniej *eo ipso* wspólnoty – nawet wtedy, gdy dane osoby wiedzą o tym, że mają takie same poglądy.**

może uzyskać międzypersonalną, wspólnototwórczą aktualność. Myślimy o przypadkach, w których różne osoby tak się fascynują jakąś sferą wartości, że pewną jej treść obierają sobie za *id e a l*. Decydujące znaczenie przypada tutaj nie warunkom czysto obiektywnym – faktycznej więzi w ramach kręgu życiowego czy pokrewieństwa itp. – lecz subiektywnemu od-

daniu się poszczególnych osób danej sferze wartości. Ale samo to nie wystarcza jeszcze do utworzenia wspólnoty. Wyrastająca tutaj wspólna inkorporacja w pewną sferę wartości łączy wprawdzie osoby obiektywnie, a ewentualnie również subiektywnie, ale *corpus* wspólnotowy jeszcze się na tej podstawie nie tworzy. Widzieliśmy już nieraz, że ogół zwolenników jakiegoś ideału (np. „wszyscy demokraci”) nie stanowi bynajmniej *eo ipso* wspólnoty – nawet wtedy, gdy dane osoby wiedzą o tym, że mają takie same poglądy.

Samo tylko subiektywne oddanie się osób pewnej sferze wartości nie czyni jako takiej tej sfery międzypersonalną. Potrzebny jest jeszcze dalszy element.

Najpierw jednak należy tu wymienić czy wyłączyć pewien typ wspólnototwórczej aktualności, który tylko pozornie należy do naszego kontekstu. Myślimy o przypadku, w którym chodzi o ideały nawiązujące do sfery wartości *wiecznie aktualnej* – jak wszystkie ideały religijne, o ile odpowiadają one obiektywnej prawdzie religijnej, a nie zawierają elementów idolatrycznych. Oczywiście mamy wtedy, np. w „ideale” jakiegoś zakonu, coś nie tylko *ma-*



terialnie, lecz także formalnie zupełnie różnego od innych ideałów. W ideale – zgodnie z właściwym znaczeniem tego słowa – zawiera się zawsze pewne, niepodyktowane wyłącznie przez obiektywny *logos* wydzielenie obiektywnych typów wartości. Ten niejako subiektywny element przy „ideałach” prawdziwie religijnych zupełnie nie wchodzi w rachubę. Uprzywilejowanie pewnej szczególnej wartości wynika przy nich z przyczyny czysto obiektywnej. Dlatego istotna jest tutaj prawdziwa „świadomość powołania”. Przy tych „ideałach” wspólne subiektywne oddanie się im pewnej liczby osób – ale tylko takie, gdzie każda z nich wie o tak samo ukierunkowanej postawie innych – może samo z siebie aktualizować wspólnototwórczą moc danej sfery wartości.

Całkiem inaczej ma się jednak rzecz przy ideałach we właściwym sensie tego słowa. Nawet jeśli pochodzą one z autentycznej sfery wartości, co przecież pod względem formalnym jest przy właściwych ideałach oczywiste, nie mają same z siebie wspólnototwórczej aktualności, lecz muszą być specjalnie „wprowadzane” w ten sposób istnienia przez jakieś szczególne momenty. Pomyślmy o pewnych epokach kulturalnych, które miały jakiś swoiście żywy ideał. Nie mamy przy tym na uwadze faktu, że wielu ludzi wierzy wtedy w ów ideał i jest nim przenikniętych, lecz że jakoś przychodzi jego szczególna „godzina”. Jeśli sobie uprzytomnimy ideał kulturalny humanizmu w dobie renesansu, ideał wolności w XVIII wieku, wtedy ten swoisty sposób międzyosobowej obiektywnej aktualności ideałów stanie się widoczny. Są one naturalnie osadzone w pewnych subiektywnych elementach wyciskających indywidualne piętno i nie funkcjonują już jako czysto obiektywne elementy sfer wartości. Ideały te stanowią w owych okresach jakby społeczną atmosferę i używają pewien rodzaj obiektywnej aktualności, niezależnej od swobodnego nastawienia jednostki.

Trzeba tu jednak rozróżnić trzy aktualizujące momenty, które to pojawiają się mniej lub bardziej oddzielnie<sup>4</sup>, to znów współdziałają i oddziałują na siebie wzajemnie na sposób komponentów. W jed-

<sup>4</sup> Przypadek całkowicie wyizolowanego oddziaływania jednego z tych momentów wystąpi bardzo tylko rzadko – jeśli w ogóle.



nym przypadku ta historyczna aktualność, podobnie jak omówiona wyżej, może być w rozmaity sposób uzasadniona pośrednio pewnymi sytuacjami zewnętrznymi. Takim przypadkiem jest np. sytuacja, jaka powstała we Francji jako skutek absolutnych rządów Ludwika XIV i Ludwika XV, w wyniku pychy i egoizmu tych władców, ucisku ludu itd. Spowodowała ona szczególną aktualność idei wolności, czyli sfery wartości zewnętrznej wolności oraz najbardziej elementarnych „praw człowieka”. Albo pomyślimy o historycznej aktualności, jaką w renesansie czy w humanizmie uzyskały pewne ideały antyczne – aktualności pozostającej częściowo w związku przyczynowym z zewnętrznymi momentami historycznymi, np. ekspansją islamu.

Drugi przypadek, który oczywiście nie musi koniecznie wiązać się z pierwszym, to aktualizacja pewnego ideału wywołana pojawieniem się wielkich osobowości, w których niejako „ucieleśnia się” pewna sfera wartości. Tak np. w osobie Goethego zaktualizował się historycznie ideał swoistego wolnego i rozległego świata kultury.

Wreszcie trzeci przypadek polega na samym po prostu objawieniu się tajemniczego dziejowego „logosu”. Wszędzie tam, gdzie pewien krąg idei staje się jakoś aktualny, przy czym aktualność jego nie tłumaczy się zasadniczo żadną zewnętrzną sytuacją czy wystąpieniem jakiejś wielkiej osobowości, dominuje ten właśnie moment. Jeśli pomyślimy o imponującym procesie rozkwitu duchowego, jaki dokonał się w V w. przed Chr. w Atenach, o owym zbudzeniu się do pełnej duchowej dojrzałości, który przez postacie w rodzaju Fidiasza, Sofoklesa, Sokratesa, Platona nie tylko zostaje „sprawiony”, lecz jest przez nie również jako rozległy proces z tajemniczym, z wnętrza tryskającym historycznym źródłem „reprezentowany”, to tego rodzaju sam moment objawienia się wewnętrznego dziejowego logosu wyraźnie się nam uwidocznia.

Nie omawiając szczegółowo tej niezwykle trudnej problematyki o fundamentalnym znaczeniu zarówno dla historii duchowej, jak i dla filozofii kultury, a zwłaszcza nie analizując sposobu wzajemnego oddziaływania na siebie wymienionych momentów, możemy tylko ująć to, co tutaj należy zrozumieć: że istnieje taka historyczna aktualność pewnych ideałów oraz poprzez nie pewnych sfer warto-



ści, która wymyka się dowolnemu uznaniu jednostki. Ideał, który w tym sensie nie jest historycznie żywy, nie może też zostać dowolnie zaktualizowany przez wielu nawet ludzi, którzy go sobie jako ideał „wybierają”.

Jeśli wielu ludzi skłania się ku takiemu historycznie aktualnemu ideałowi, „wiedząc” przy tym o sobie w tym względzie, to ta sfera wartości skupia ich w *corpus* wspólnotowy. O ile świadomie wspólne ukierunkowanie wielu osób na pewien ideał, który nie jest historycznie aktualny, osoby te wprawdzie łączy, ale samo z siebie nie skupia ich w *corpus* wspólnotowy, to wspólne ukierunkowanie na ideał historycznie aktualny jest w stanie tego dokonać. Możemy też powiedzieć, że wskutek inkorporacji w sferę wartości, która jakoś stała się historycznie aktualna, osoby te są w taki sposób wystawione na działanie jej mocy wspólnototwórczej, że zostają skupione w *corpus*.

## Idole i nienawiść stwarzają tylko więź techniczną

Należy tu jeszcze podkreślić, że oczywiście ogromne znaczenie ma okoliczność, czy ideały leżące u podstaw wspólnoty sposobu myślenia zawierają w sobie autentyczne wartości czy też mieszają takie wartości z antywartościami, czy wreszcie reprezentują czysto negatywne idole, a więc są m a t e r i a l n i e wyłącznie antywartościami, które tylko f o r m a l n i e występują jako wartości. Im pełniej ideał leżący u podstaw wspólnoty sposobu myślenia stanowi adekwatne ujęcie obiektywnych wartości, tym istotniejszy i bardziej realny jest *corpus* wspólnotowy, jaki dana wspólnota reprezentuje. Z drugiej strony jednak *virtus unitiva* wartości jest tak wielka, że już samo tylko f o r m a l n e ujęcie świata wartości, jakie występuje w idole, o ile jest aktualne, wystarcza do utworzenia corpusu. Tak np. możliwa jest autentyczna, mająca cechy corpusu wspólnota sposobu myślenia ukierunkowana na idole bolszewickie, jakkolwiek nie ma ona tej pełnej swoistej zwartości, jaka może się wytworzyć na gruncie prawdziwych ideałów.

**Ludzie, którzy się spotykają w nienawiści i czują się „zespoleni” tą wspólną nienawiścią, tkwią pod tym względem w złudzeniu.**



Natomiast rzeczywistość więzi – choćby nawet nietworząca wspólnoty – nie może *r e a l n i e* dojść do skutku na gruncie antywartości. Ludzie, którzy się spotykają w nienawiści przeciwko innemu człowiekowi i czują się „zspoleni” tą wspólną nienawiścią, tkwią pod tym względem w złudzeniu. W rzeczywistości zamykają się oni w nienawiści jako takiej nie tylko wobec osoby nienawidzonej, lecz całkiem ogólnie. „Twardnieją” i zamykają swoje „wnętrze”. Ich wewnętrzny kurcz oznacza izolację. Dlatego ten, kto nienawidzi, w rzeczywistości odłącza się również od osoby, z którą „rozumie się” we wspólnej nienawiści. W „złem” istnieje tylko pozorne porozumienie, bowiem bezpośrednio działanie zła izoluje człowieka i zamyka w sobie. Oczywiście może istnieć w złem pewna więź techniczna: można się w złem łączyć, aby przez wspólne działanie osiągnąć jakieś cele. Ale obiektywnie osoby takie nie zbliżają się przez to ku sobie i autentyczne *d o z n a n i e* głębokiej więzi jest u nich wykluczone.

W jeszcze większym stopniu dotyczy to naturalnie utworzenia wspólnoty. Żadna antywartość jako taka nie może tu być rzeczywistą zasadą jedności. Co prawda, drogą aktu społecznego może się ukonstytuować dla celu o jawnie negatywnej wartości twór zawierający w sobie elementy więzi, ale rzeczywistą konstytutywną zasadą jedności wspólnoty jest wtedy akt społeczny, nie zaś owa antywartość. Tak np. w przypadku bandy rozbójniczej wspólne przeciwstawianie się normie moralnej nie powoduje rzeczywistej więzi, lecz raczej nawet „oddzielenie”, które idzie tylko w parze z pewną więzią techniczną.

Wzajemna solidarność, jaką można spotkać w pewnych bandach rozbójniczych, np. u trzynastowiecznych włoskich brygantów, w rzeczywistości też przecież wynika ze wspólnego nastawienia na pewne wartości czy też idole uważane formalnie za wartości. Zatem wspólny opór przeciwko domniemanej niesprawiedliwości mieszczańskiego społeczeństwa jest rzeczywiście wiążącym elementem, ponieważ porozumienie dotyczy tu czegoś, co przynajmniej formalnie pojmowane jest jako „wartość”. U „szlachetnych zbójców” w rodzaju Karola Moora<sup>5</sup> wspólne ukierunkowanie na pewien idol przeważa nad

<sup>5</sup> Postać ze *Zbójców* Schillera.



wszystkim innym; stąd pochodzi występująca w takich przypadkach wspólnotopodobna więź. Obiektywnie wszakże więź ta cierpi bardzo wskutek tego, że to, co w idolu materialnie antywartościowe, przeciwdziała zespalającej mocy formalnego charakteru wartościowo pozytywnego. W każdym razie może tu powstać *corpus* wspólnotowy – jakkolwiek nieporównanie „wątleszy” niż wspólnoty, w których *virtus unitiva* autentycznych wartości rozwija swe pełne specyficzne działanie.

## Obszar sensu wspólnot

Na zakończenie trzeba jeszcze dodać następujące uwagi: zarówno ostatnie, jak i wszystkie wcześniejsze rozważania odsłaniały coraz wyraźniej jedną bardzo ważną rzecz – dominującą rolę, jaką w sferze konstytucji wspólnoty odgrywa *virtus unitiva* wartości. Coraz dobitniej pokazywało się, że im bardziej wspólnota jest rzeczywiście wspólnotą, im bardziej jest autentyczną całością, w której ludzie są prawdziwie zespoleni, tym ważniejsza jest w jej obrębie konstytutywna funkcja wartości. Można wręcz powiedzieć, że tylko twory wspólnotowe ukonstytuowane na zasadzie sfery wartości są wspólnotami w pełnym znaczeniu. O ile stowarzyszeniom ukonstytuowanym przez sam tylko akt brakuje wymiaru, który dopiero sprawia, że dany twór rzeczywiście zawiera w sobie osoby, a nie tylko utrzymuje je razem niejako za pomocą narzuconej na nie „siatki”, o tyle kręgowi życiowemu brak autentycznej jedności duchowej, należącej do pełnej istoty wspólnoty. Stanowi on jakby sam tylko materialny twór łączący.

Odpowiada temu fakt, że właśnie oba te typy pozbawione są pewnej fundamentalnej pełni wewnętrznej, która pozostaje w jednoznacznym stosunku funkcjonalnym do wspólnototwórczej sfery wartości i stanowi klasyczne znamię pełnego charakteru wspólnoty. Mamy tu na myśli swoisty obszar sensu, który napełnia i kształtuje od wewnątrz prawdziwą wspólnotę. Trzeba mu się jeszcze krótko przyjrzeć, ponieważ ma on niewątpliwie duże znaczenie – zarówno jeśli chodzi o istotę autentycznej wspólnoty, jak i w związku z jej konstytucją. Jest to jak gdyby wyraziście uformowany, międzyosobowo



realizowany, ujmujący w siebie i „porządkujący” ludzi całościowy gest zwrócony ku wartościom, które „unoszą się” ponad wspólnotą – które ten obszar sensu poniekąd „wytworzyły” i którym on „służy”. Stanowi on niejako wewnętrzne życie wspólnoty, jest aurą wypełniającą jej międzyosobową przestrzeń wewnętrzną, a zarazem decyduje o charakterze jej strony zewnętrznej. Oczywiście można również powiedzieć, że jako forma kształtuje on wspólnotę od wewnątrz i utrzymuje ją w całości, ale nie jako instancja i z o l o w a n a od wartości, lecz jako coś przez nie odpowiednio „wytworzonego” i przetworzonego.

Obszaru sensu nie należy mylić z „celem” w ścisłym znaczeniu tego słowa, bo przecież chodzi tu o immanentny „temat”, o cały obszar sensu, który jest żywy we wspólnocie, o to, w czym każdy żyje i się porusza, jeśli żyje we wspólnocie. Przy wielu prawdziwych wspólnotach, jak ludzkość, dwuosobowa wspólnota miłości (pomiłując małżeństwo) itp., w ogóle nie ma sensu mówić o jakimś celu, a przecież właśnie te wspólnoty charakteryzują się szczególnie wyraźnym i ważkim obszarem sensu.

*Tłum. Juliusz Zychowicz*

DIETRICH VON HILDEBRAND, 1889-1977, niemiecki filozof i teolog, uczeń Edmunda Husserla, w czasie II wojny światowej aktywny publicysta antyhitlerowski. Po polsku ukazały się: *Przemienienie w Chrystusie* (1982), *Koń trojański w Mieście Boga* (2000), *Spustoszona winnica* (2000).



## **KONKURS NA PRACĘ DOKTORSKĄ DOTYCZĄCĄ NAUK HISTORYCZNYCH**

Narodowe Centrum Kultury ogłasza I edycję ogólnopolskiego konkursu na najlepszą pracę doktorską dotyczącą nauk historycznych.

Pierwszą nagrodą jest publikacja pracy nakładem Narodowego Centrum Kultury. Bieżąca edycja konkursu obejmuje prace doktorskie obronione w roku akademickim 2004/2005 i 2005/2006 z następujących dziedzin:

- historia i nauki polityczne,
- historia i polityka społeczna,
- stosunki międzynarodowe,
- nauki o państwie i prawie,
- historia prawa,
- historia gospodarcza,
- historia języka polskiego,
- historia państwa polskiego.

Prace należy składać lub przysyłać listownie do dnia 13 X 2006 na adres Narodowego Centrum Kultury. Komplet dokumentów musi zawierać:

- 1 egzemplarz pracy w formie wydruku,
- 1 egzemplarz pracy w formie elektronicznej (.doc),
- streszczenie pracy (maks. 4 strony),
- wypełniona karta zgłoszenia do konkursu,
- kopie dokumentów potwierdzających nadanie stopnia doktora,
- kopie recenzji,
- ewentualnie inne, niezależne opinie (np. rady wydziału, rady instytutu naukowo-badawczego).

Karta zgłoszenia oraz regulamin konkursu dostępne są na stronie:

[www.nck.pl/?kd](http://www.nck.pl/?kd)

Rozstrzygnięcie konkursu nastąpi w dniu 8 XII 2006

Szczegółowe informacje: [www.nck.pl](http://www.nck.pl)

Kontakt: Martyna Woropińska, tel. 022 21 00 136,

e-mail: [mworopinska@nck.pl](mailto:mworopinska@nck.pl)

Adres, pod który należy nadsyłać prace:

Narodowe Centrum Kultury

Dział Rozwoju Kultury

ul. Senatorska 12, 00-082 Warszawa



Dobrosław Kot

## Solidarność bez solidarności<sup>1</sup>

Paradoksalnie można powiedzieć, że celem solidarności jest doprowadzić do takiej sytuacji, w której solidarność nie będzie potrzebna. Solidarność jawi się jako mechanizm funkcjonowania wspólnot, który pozwala naprawiać i uzdrawiać to, co chore. Można spojrzeć zatem na dzieje wspólnot jako na przeplatanie się kolejno: solidności, kryzysu solidności i solidarności, która ma pierwotny stan solidności przywrócić.

Dla Polaków solidarność to ważna rzecz. To idea, do której nadzwyczaj chętnie się odwołujemy. Sądzimy – zapewne nie bez racji – że mamy do niej szczególne prawo. To u nas był Sierpień roku osiemdziesiątego, to nasz Papież owe wydarzenia zapowiedział, to polski filozof Józef Tischner wydarzenia te opisał, zanalizował i w formie *Etyki solidarności* pokazał światu. Lubimy uważać się za twórców

<sup>1</sup> Tekst poniższy jest w pełni mojego autorstwa i tylko ja ponoszę za niego intelektualną odpowiedzialność. Jednakże muszę dodać, że powstał w wyniku wielu dyskusji i rozmów, które toczyły się podczas seminarium odbywającego się w Instytucie Myśli Józefa Tischnera. Jego uczestnikom – Michałowi Bardelowi, Czesławowi Porębskiemu oraz Joli i Adamowi Workowskim – zawdzięczam wiele myśli, które znajdują się w niniejszym szkicu.



solidarności i jednocześnie największych od niej specjalistów. Eksportujemy tę ideę poza granice naszego kraju. Kto inny, jak nie my, może światu o solidarności opowiadać? Domagamy się od innych, by byli solidarni (przede wszystkim wobec nas). Kto inny ma większe moralne prawo, by do solidarności wzywać? I wreszcie, to my potrafimy dostrzec, które z rozgrywających się wokół nas wydarzeń i procesów na miano solidarności zasługują.

Dlaczego zatem jest tak, że będąc największymi od solidarności ekspertami wykazujemy wobec tej idei daleko idącą bezradność? Spontanicznie chrzcimy solidarnością wszelkie odruchy dobrej woli i wszelkie działanie płynące „prosto z serca”. Po śmierci Jana Pawła II – solidarność; po katastrofie hali na Śląsku – solidarność; tsunami – solidarność; górnicy – solidarność; lekarze – solidarność. W trosce o to, by nie przeoczyć rozmaitych przejawów solidarności, zapominamy o tym, że zbyt rozciągnięte znaczeniowo pojęcie traci jakąkolwiek możliwość nazywania rzeczywistości. Jeśli bowiem do wspólnego worka wrzucimy każdy odruch serca, każde współczucie, litość, miłosierdzie, każdą pomoc czy poczucie jedności, wówczas stracimy możliwość zrozumienia tego, czym solidarność w swojej istocie jest.

Skąd bierze się nasza bezradność i czy w ogóle można tu mówić o jakiejś bezradności? Pierwsze trudności pojawiają się, kiedy chcemy w miarę precyzyjnie uchwycić konkretną ideę. Czy solidarność jest wydarzeniem, cechą danej wspólnoty, czy też wartością, jaką pewne wspólnoty posiadają? Czy może raczej należy ją rozumieć jako ideę organizującą życie grupowe, zasadę etyczną albo wreszcie imię dla wspólnot szczególnego rodzaju bądź też nazwę więzi i relacji, które w tychże wspólnotach występują? Pytania te, pozornie czysto akademickie, mają fundamentalne znaczenie dla samej rzeczywistości. Albowiem poprzez bezradność intelektualną docieramy do bezradności znacznie poważniejszej: w naszym kraju pieczęć ideowa Sierpnia '80 jest coraz słabiej widoczna. Mówiąc zyczajnie, nie jesteśmy społeczeństwem solidarnym. Skoro wszyscy tak dobrze solidarność rozumiemy i tak bardzo jej pragniemy, dlaczego znajdujemy się od niej tak daleko? Oczywiście naiwnością byłoby twierdzić, że nasza nie-solidarność jest pochodną tylko i wyłącznie niezrozumienia czy też niewystarczającego przemyślenia



wydarzeń sprzed ćwierćwiecza. To prowadzioby do dość absurdalnego wniosku, że samo odpowiednie przemyślenie historycznego doświadczenia pozwoli wypracować mechanizmy wzniecania i utrzymywania atmosfery Sierpnia.

Sprawa jest jednak poważniejsza. Można bowiem postawić zasadne pytanie, czy istnieje jakieś sensowne powiązanie pomiędzy spontanicznością ruchu społecznego a spokojnym, codziennym trwa-

**Czy istnieje sensowny program „solidarności na czas spokoju”, niebędący ze swej natury jakąś formą utopii społecznej?**

niem danej wspólnoty. Czy można utrzymać daną społeczność w stanie przenikniętej troską o innych euforii czy też naturalnym biegiem rzeczy te emocje muszą kiedyś opaść? Czy możliwa jest solidarność bez tych emocji i czy istnieje sensowny program „solidarności na czas

spokoju”, niebędący ze swej natury jakąś formą utopii społecznej? To pytania ważne i wielokrotnie już formułowane. Nie stawiam sobie za cel udzielić na nie zadowalających odpowiedzi. Postaram się natomiast wskazać na pewne trudności, które sprawiają, że pytania owe dalej bez odpowiedzi pozostają.

## **Solidarność w cieniu**

„Brakuje nam wyczerpujących opisów etycznego aspektu najważniejszych rewolucji społecznych, wyznaczających drogi i bezdroża rozwoju nowożytnej Europy”, pisał Józef Tischner w tekście *Perspektywy nowego ethosu pracy*, znanego głównie z publikacji w zbiorze *Polska jest Ojczyzną*. W tym zdaniu, rozpoczynającym cały artykuł, widać z jednej strony pewną kokieterię względem czytelnika, z drugiej jednak – szczere wyznanie. Kokieteria wynika z tego, że pisząc te słowa, Tischner był już autorem *Etyki solidarności*. Miał więc za sobą ni mniej, ni więcej, tylko właśnie wyczerpujące opisy etycznego aspektu solidarności. Z drugiej strony pobrzmiwa w tym zdaniu wyznanie, że sama *Etyka solidarności* nie rozwiązuje wszystkich problemów. Ta pokora daje do myślenia. Warto w tym kontekście przyrzec się opisom Tischnera, mając cały czas na uwadze dwuznaczność cytowanego zdania.



Często patrzy się na *Etykę solidarności* jako na wyczerpującą analizę fenomenu: opis doświadczeń roku osiemdziesiątego i osiemdziesiątego pierwszego, pogłębiony przez filozoficzną analizę i budujący jednocześnie intelektualne zręby projektu społecznego, pomysłu na wspólnotę i na Polskę. Lektura tekstów Tischnera chyba nie potwierdza aż tak szeroko zarysowanych ram filozoficznej analizy. Artykuły składające się na *Etykę solidarności* nie są wolne od elementu doraźności. Tischner w tych tekstach sam przyznaje, że oto bacznie obserwuje rozgrywające się na jego oczach wydarzenia i próbuje je zrozumieć, nazywając pewne procesy i mechanizmy. Historia tej książki potwierdza te intuicje. Tischner nie buduje jakiegś zwartej teorii, przyglądając się Sierpniowi z perspektywy końca roku 1981. Oddaje do druku swoje homilie i artykuły z „Tygodnika Powszechnego” w zasadzie w niezmienionej formie. Zapewne nie dlatego, że kolejne odsłony „karnawału solidarności” Tischnera nic nie nauczyły, lecz dlatego, że traktował swoją pracę jako swoiste filozoficzne relacje z centrum wydarzeń, a nie jako samodzielną, domkniętą teorię. Dlatego też *Etyka solidarności* pełna jest elementów, które czasem trudno połączyć w spójną całość.

Już na samym początku analiz, w drugim rozdziale poświęconym wspólnocie, Tischner zapowiada te trudności. Pyta, co oznacza słowo solidarność. I odpowiada, że nie jest to ani pojęcie, ani też gotowy system etyczny. To raczej idea, która oświeciła nam bieżące wydarzenia. Sama nie potrzebuje uzasadnień i nie poddaje się – w przeciwieństwie do pojęć – precyzyjnej analizie. Ważne jest, że dzięki tej idei możemy zrozumieć to, co rozgrywa się na naszych oczach. To dość ważna deklaracja. Wynikać z niej może choćby to, że nie dowiemy się zbyt wiele o samej solidarności. Poznamy raczej to, na co pada owo „światło idei”. Tak więc książka – nieco wbrew tytułowi – poświęcona jest temu, co dzięki solidarności ujrzęło światło dzienne.

Obok pojęcia „idei” na określenie solidarności pojawia się u Tischnera jeszcze jedno słowo: „cnota”. Tischner lokuje więc swoje rozważania w dziedzinie etyki. Dlaczego akurat „solidarność” – pyta dalej. I zaraz odpowiada: na to nie ma uzasadnienia; akurat słowo „solidarność”, bo tak jest dobrze. Kontekst historyczny gruntuje tę



intuicję. Słowo solidarność już padło, trzeba je podjąć, a nie szukać innych, być może lepiej nazywających to, co wydarzyło się w Sierpniu. Zwłaszcza że Tischner nie jest zainteresowany ani samym słowem, ani samą ideą. Jego uwaga skupia się na wydobytych przez tak, a nie inaczej nazwane wspólnotowe doświadczenie fenomenach.

Józef Tischner zaczyna więc swoje myślenie od faktu. Tym faktem jest rzeczywista solidarność ludzi. Fakt ten odsyła do idei, która domaga się wprawdzie pewnego rozjaśnienia, ale to ona jest pewnikiem tych rozważań. Do opisanie tej sytuacji Tischner używa dwu metafor biblijnych. Pierwsza to słowa św. Pawła: „Jedni drugich ciężary noście”. Druga to przypowieść o miłosiernym Samarytanie. W obydwu pojawia się motyw pochylenia się człowieka nad cierpieniem drugiego. Aby się pochylić i wziąć cudzy ciężar na ramiona, trzeba najpierw zauważyć wokół siebie potrzebujących. A potem dostrzec, że cierpienie drugiego nie jest jego prywatną sprawą, tylko również moim kłopotem.

Idea solidarności wydobywa na jaw wiele innych, ukrytych prawd. Jest światłem, które oświecła rzeczy pozostające wcześniej w mroku. Dzięki solidarności okazuje się, że ludzie są ze sobą powiązani rozmaitymi relacjami. Nie jest tak, że jakaś relacyjna ontologia domaga się solidarności. Etyka solidarności może natomiast domagać się jakiegoś filozoficznego namysłu. Kierunek jest więc odwrotny. Nie etyka jest konsekwencją jakiejś ontologii, ale ontologia może się odsłonić dzięki etyce. Widać tu wyraźne wpływy Lévinasa z jego etyką jako filozofią pierwszą. Na swej drodze człowiek – podobnie jak przywołany kilkakrotnie miłosierny Samarytanin – spotyka cierpiących. Ludzie cierpią albo z powodu jakiegoś nieszczęścia, jakim może być choroba czy zrządzenie losu, albo z powodu zła, jakie wyrządzili im inni. To drugie cierpienie jest możliwe do uniknięcia, dlatego właśnie jego bezsensowność wywołuje w człowieku chęć pomocy. Tischner podkreśla, że solidarność rodzi się z bólu, który odczuwamy, pochylając się nad cierpieniem. Solidarność jest solidarnością przede wszystkim ze skrzywdzonymi.

Odpowiedź człowieka jest odpowiedzią etyczną. Tischner wielokrotnie to podkreśla, sytuując ideę solidarności właśnie w tym kontekście. Etyczność solidarności pociąga za sobą pewne konsekwen-



cje. Solidarność musi narodzić się wewnątrz człowieka. Nie można jej narzucić z zewnątrz. Rodzi się w sumieniu, ono zaś jest najbardziej wewnętrzną, najbardziej intymną sferą człowieka. Wydaje się, że można tu wskazać na wyraźne powinowactwo tak rozumianej idei sumienia z wcześniejszą Tischnerowską koncepcją Ja aksjologicznego czy też późniejszą – Ja agatologicznego. Wprawdzie Tischner nigdy nie dokonał „przetłumaczenia” tych pojęć, ale usilne podkreślanie tego faktu jest dość znamienne. Tischnerowi zależy, by solidarność rodziła się w najgłębszych sferach podmiotowości. Nie można jej narzucić, nie można do niej przymusić. Musi być własną odpowiedzią człowieka na głos wołającego. Solidarność jest solidarnością sumień, a więc swoistym zjednoczeniem tych najbardziej własnych z ludzkich głosów.

Sumienie nie jest jednak tym, co wszyscy mają. Są ludzie bez sumienia – z nimi solidarność jest niemożliwa. Sumienie można samodzielnie w sobie zabić, można też je obudzić czy odtworzyć. Jest więc zależne od ludzkiej wolności. Człowiek w sposób wolny wybiera siebie. Wybiera to, co w nim najprawdziwsze. I tak samo może w sposób wolny to człowieczeństwo w sobie zabić. Sumienie jest też śladem Boga w naszym wnętrzu. Bóg, który nie przemawia przez sumienie – pisze Tischner – jest bożkiem, a nie Bogiem. Akcentowanie roli sumienia ma jeszcze jeden wymiar.

Warto się na chwilę zatrzymać nad zagadnieniem uwewnętrznienia solidarności. Wydaje się, że wobec takiego postawienia sprawy trudno wyobrazić sobie odgórne zadekretowanie zasady solidarności. Przykładem takiej zewnętrznej idei rządzącej relacjami społecznymi jest sprawiedliwość. Powinniśmy być sprawiedliwi niezależnie od naszych sumień i niezależnie od własnych poglądów na sprawiedliwość. Czy solidarność narzucona od zewnątrz nie przestaje być solidarnością? Jeśli nie jest solidarnością sumień, lecz jedynie zewnętrzną zasadą, to niejako zaprzecza samej sobie. Ta wątpliwość może mieć poważne konsekwencje dla rozważań mających na celu zbudowanie wspólnoty opartej na zasadach solidarności. Etyczny charakter tej idei stawia autentycznej wspólnotie solidarnych wysokie wymagania. Solidarność „z obowiązku” wydaje się solidarnością pozorną.



Zakorzeniając fenomen solidarności w najgłębszych sferach podmiotowości, Tischner zauważa też kolejny „fakt”, który oświetla i wydobywa na jaw ukryte relacje i zależności: w solidarności ludzie stają w prawdzie. Tischner pisze, że wychodzą z kryjówek. Są sobą, bez udawania. Wcześniej grali różne role, solidarność zaś pomogła im stanąć przed innymi bez maski. Ludzie solidarni chcą być nazwani własnym imieniem. Ten fakt nie może być chyba obserwowany we wspólnocie pozornie solidarnej, o czym była mowa wyżej. Ludzie udający solidarność, solidarni z innymi tylko z przymusu czy dobrego obyczaju, nie wychodzą z kryjówek. Przeciwnie, nie są sobą, gdyż byłiby sobą, właśnie nie będąc solidarnymi z cierpiącymi.

Umiejscowienie rozważań o solidarności w kontekście sumienia ma jeszcze jedną konsekwencję. Być solidarnym to nie tylko razem nieść pomoc potrzebującym. To także móc liczyć na drugiego człowieka. To zakładać, że w drugim jest coś stałego, że ten nigdy nie zawiedzie. Tym fundamentem stałości może być sumienie. Polegać na kimś to wierzyć w jego stałość. Wierzyć, że drugi człowiek mnie nie zawiedzie. Warto byłoby się przy innej okazji przyjrzeć temu, w jakiej mierze ta intuicja wspólna jest z Ricoeurowską ideą tożsamości, związaną z pewną ciągłością wyznaczaną właśnie przez dotrzymywanie obietnic. W rozdziale o zdradzie Tischner formułuje

**Człowiek solidarny to przede wszystkim człowiek wierny.**

podstawową zasadę solidarności – wierność. Człowiek, biorąc na siebie ciężary innych, nie tylko pomaga znosić cierpienie. On przede wszystkim staje się powiernikiem cudzej nadziei. Nadziei na to, że można przewyciężyć kłopoty, że można zaradzić cierpieniu. Tej nadziei nie można zawieść. Człowiek solidarny to przede wszystkim człowiek wierny. Zespolenie wiernością buduje zaufanie. Tylko wtedy mogę złożyć swoją nadzieję w czyjeś ręce, kiedy ufam, że ten ktoś mnie nie zawiedzie. Ufam, że ma sumienie i to sumienie zobowiąże go do wierności.

Warto zauważyć, że cały czas Tischner próbuje opisać pewne zjawisko – mające podstawę w pewnym fakcie społecznym – za pomocą narzędzi poręcznych w opisie relacji dialogicznych: jeden człowiek spotyka drugiego, bierze na barki jego ciężary, między nimi jest wierność i zaufanie. Ta relacja dialogiczna nie potrzebuje nawet





wspólnotowego tła. Przecież miłosierny Samarytanin nie ma obok siebie nikogo, z kim mógłby być solidarny na rzecz pokrzywdzonego. Nie ma też nikogo, na kogo mógłby w razie potrzeby liczyć. Co więcej, wydaje się, że mimo to – a może właśnie dlatego – jest on solidarny. Czy zatem Tischnerowską solidarność da się wyprowadzić z ewangelicznej przypowieści? Czy te narzędzia, tak poręczne w opisie dość intymnej sytuacji, będą równie skuteczne przy opisie fenomenów społecznych? I wreszcie pytanie zuchwałe: w jakiej mierze to, co opisuje Tischner, można dalej nazywać solidarnością?

## Solidarność i solidność

W koncepcji solidarności z *Etyki solidarności* ważną rolę odgrywają przyimki. To za ich pomocą solidarność spina ludzi ze sobą. Tischner dokonuje tu ciekawej operacji, łamiąc nasze językowe przyzwyczajenia. Uderzeni niezwykłością użytych przyimków zatrzymujemy się na tych fragmentach tekstu. Dzięki temu Tischner ma pewność, że ich nie przeoczymy. Potocznie mówimy o solidarności z kimś, mając na myśli tego, który potrzebuje pomocy i z którym my właśnie się solidaryzujemy.

U Tischnera jest inaczej. Pisze on o solidarności z kimś, dla kogoś, do wszystkich. Solidarność jest najpierw dla. Jest potrzebujący pomocy i człowiek solidarny jest właśnie dla niego. Wokół potrzebującego tworzy się wspólnota ludzi, którzy chcą pomóc. To jest solidarność z kimś. Ja z tobą jesteśmy solidarni dla niego. Jednak fundamentem solidarności jest owo dla. Samarytanin był solidarny, mimo że działał w pojedynkę. Wspólnota rodzi się potem. Wreszcie do: solidarność jest adresowana do wszystkich. W gramatyce solidarności nie ma przyimka przeciw. Solidarność nie jest wspólnotą przeciw komukolwiek, lecz zawsze dla kogoś, adresowaną do wszystkich. Mimo że nie można być solidarnym z ludźmi bez sumienia – choć ci mogą przecież kiedyś swoje sumienia odzyskać – to przecież nie jest adresowana przeciw nim.

Wydawać by się mogło, że Tischner rozumie solidarność jako pomoc cierpiącemu, która na dodatek tworzy wokół cierpiącego



wspólnotę. Solidarny dla kogoś brzmi nieco dziwacznie. Tischner, wprowadzając ten przyimek, sprawia, że – chcąc nie chcąc – na owych dla się zatrzymujemy. „Ja jestem dla kogoś” to coś więcej niż „Ja jestem z kimś”. Wymiana przyimków odsłania nam istotę relacji między ludźmi. Być z kimś – nawet solidarnym – to za mało. Trzeba być dla kogoś.

Tak wytyczone tory, wskazujące na wyraźne powinowactwo solidarności i miłosierdzia, nagle gwałtownie skręcają. Tischner nie idzie tropem podjętej intuicji, ale bierze się za opis innego faktu, innego doświadczenia. Doświadczenia, które wydaje się wywracać dotychczasowe analizy. Dokonuje się to już w pierwszym rozdziale zatytułowanym *Solidarność sumień*. Pisze mianowicie, że źródłem i podstawą solidarności jest to, o co każdemu człowiekowi w życiu chodzi. Dalej wymienia proste obowiązki: nauczanie, sianie, pracę na uniwersytecie. Celem solidarności jest sprawienie, by to wszystko było takie, jak być powinno: by książka była książką; uniwersytet – uniwersytetem; prawda – prawdą. Solidarni powinni być zespoleni prostym obowiązkiem, a nie strachem – czyli jakimś p r z e c i w.

We wcześniejszych analizach, zakorzenionych w opowieści o Samarytaninie, solidarność jawiła się jako odpowiedź na zło, które zostało wyrządzone człowiekowi. Tu pojawia się nieco bezosobowa kategoria „prostego obowiązku”. Jeśli solidarność była solidarnością dla kogoś, tu znika owo dla. A mówiąc precyzyjnie: „dla kogoś” zostaje przekształcone w „dla czegoś”. Można być solidarnym z kimś dla jakiejś sprawy, niekoniecznie dla cierpiącego człowieka. Wcześniej Tischner akcentował nie tylko osobowego adresata solidarności – to przecież od krzyku poranionego zaczyna się cały ruch solidarności – ale nawet rodzaj jego cierpienia. Solidarność była przede wszystkim pomocą temu, kto został skrzywdzony, w mniejszym zaś stopniu temu, kto cierpi wskutek nieszczęścia – choroby, wypadku, zrzędzenia losu. Tu nagle pojawia się więc nieoczekiwane nowe oblicze solidarności. Powodem ruchu solidarnych ludzi może być zwyczajne „to, o co każdemu w życiu chodzi”. To rodzi pewne pytania, zwłaszcza jeśli przyjmemy za dobrą monetę wcześniejsze nowotestamentowe odniesienia. Czy takie postawienie sprawy nie rozmywa idei solidarności? Czy nie zmienia ruchu solidarnych ludzi



w grupę interesów, choćby jak najszlachetniejszych? Skoro może im chodzić o sianie i oranie, rzetelne nauczanie, gaszenie pożarów, to wspólnota organizuje się wokół wartości i pewnych dóbr, a nie wokół cierpiącego lub cierpiących. Tischner podkreślał, że wspólnota jest wtórna względem owego dla kogoś. Czy zespolona prostym obowiązkiem wspólnota nadal jest wspólnotą solidarnych? Czy każda wspólnota musi być budowana na solidarności? Wydaje się, że dochodzi tu do głosu pewien spór, który podskórnie toczy się między fenomenologiczną etyką wartości a radykalną filozofią dialogu, a istotą tego sporu jest odpowiedź na pytanie, czy człowiek staje wobec człowieka czy wobec wartości? Niedawno Jacek Filek wskazywał na to pęknięcie w myśli Tischnera. Być może *Etyka solidarności* jest początkiem tego napięcia. Wydaje się, że samym jądrem tego zagadnienia jest pytanie: czy można zbudować wspólnotę tylko na relacjach dialogicznych? Czy nie trzeba jej zakotwiczyć w nieosobowych wartościach, by była trwała i przekraczała ramy bezpośrednich, dialogicznych spotkań poranionych i miłosiernych Samarytan?

Wspólnota z tych fragmentów, w których Tischner pisze o tym, „o co każdemu w życiu chodzi”, zupełnie oddala się od potocznych rozumień słowa „solidarność”. Kto, z kim i dla kogo jest solidarny? Solidarnie sięję w porze zasiewu? Solidarnie uczyć dzieci w szkole? Do opisu tak funkcjonującej wspólnoty lepiej pasuje chyba słowo „solidność”. Czy da się jakoś pogodzić solidność z solidarnością?

Wydaje się, że można pokusić się w tym miejscu o pewną dialektykę wspólnoty. Trzeba jednak sięgnąć do przyczyn solidarności, przyczyn Sierpnia '80. Nie czas i miejsce, by dokonywać tu historycznych i politologicznych analiz. Warto natomiast przypomnieć diagnozę samego Józefa Tischnera. Wedle niego ruch solidarności nie był zjednoczeniem szeregow do walki z kimś, lecz ruchem, który chciał w ostatecznym rozrachunku doprowadzić do tego, by prawda była prawdą, sprawiedliwość sprawiedliwością oraz – nade wszystko – by polska praca przestała być chora. Tak więc stan, w którym wydarzyła się solidarność, był zaprzeczeniem solidności, chorobą solidności. Praca, która kształtuje tak wiele relacji międzyludzkich, była chora. Chorowała na kryzys zaufania, na nadmierną podejrzliwość, na wyzysk i złe zorganizowanie. To powodowało cierpienie



pojedynczych ludzi i całych grup społecznych. Ludzie nie mogli robić tego, „o co im w życiu chodziło”. Nie mogli osiągać tego, co było dla nich ważne i najważniejsze. To cierpienie domagało się pewnej pomocy, uzdrowienia.

W tej sytuacji można było albo nic nie robić, albo rozpocząć walkę. Dość łatwo możemy sobie wyobrazić rewolucję (abstrahując od jej politycznych skutków), która byłaby wymierzona przeciw tym, którzy winni byli chorobom polskiej pracy. Polacy poszli trzecią drogą, drogą solidarności. Celem ich było przywrócenie stanu solidności. Paradoksalnie więc można powiedzieć, że celem solidarności jest doprowadzić do takiej sytuacji, w której solidarność nie będzie potrzebna. Solidarność jawi się więc jako mechanizm funkcjonowania wspólnot, który pozwala naprawiać i uzdrawiać to, co chore. Wówczas potrzebne jest szczególnie zaangażowanie ludzi, sięgające najgłębiej jak to tylko możliwe – zaangażowanie sumień.

Można spojrzeć zatem na dzieje wspólnot jako na przeplatanie się kolejno: solidności, kryzysu solidności i solidarności, która ma pierwotny stan solidności przywrócić. Taka interpretacja radzi sobie częściowo z dziwnym napięciem między solidnością a solidarnością (przypominam, że u Tischnera cały czas mowa jest o solidarności). Można jednak takiej interpretacji postawić kilka zasadniczych pytań. Wśród nich ważne miejsce zajmie pytanie: czy wspólnota solidnych nie potrzebuje sumień? Albo też: co musi się wydarzyć we wspólnocie solidnych, by pojawiły się wzmiankowane wyżej kryzysy, by zaufanie zastąpione zostało podejrzliwością, a dialog pracy wyzyskiem? Fakt kryzysu wskazuje na odejście od etosu. Skoro zaufanie zostało zastąpione przez podejrzliwość i pojawiły się rozmaite choroby, to oznacza, że w danej chwili konkretna wspólnota nie jest wspólnotą sumień. Jest więc nie tylko nie-solidna, ale też nie-etyczna. Dopiero solidarność pozwala, odkrywając poziom etyczny, uzdrowić zastaną sytuację. Na czym polega mechanizm tego uzdrowienia? Etos pozwala stanąć w prawdzie: ludzie wychodzą z kryjówek, potrafią też zobaczyć ukryte więzi, które ich łączą. Solidność i skupienie na tym, „o co każdemu chodzi”, może doprowadzić – czasem w sposób nieświadomy i niekontrolowany – do uśpienia sumień. Dla ludzi prawda o prawdziwych więziach międzyludzkich staje się za-



kryta, nie organizuje już życia społeczności. Nie czujemy wspólnoty z potrzebującymi, gdyż robimy to, o co nam, a nie im, chodzi. Łatwo jest nawet przestać zauważać potrzebujących. Czy taki stan jest genetyczną chorobą solidności czy też niekoniczną, choć możliwą patologią? To osobna kwestia.

**Solidarność jawi się jako swoiste pogotowie ratunkowe dla chorujących wspólnot.**

Solidarność jawi się tu jako swoiste pogotowie ratunkowe dla chorujących wspólnot. Ta choroba może polegać nawet na tym, że wspólnota nie wie, że jest wspólnotą. Na co dzień nie potrzebujemy pogotowia, przypominamy sobie o nim, kiedy dzieje się coś złego. Ta medyczna metafora jednak kuleje. Pogotowie ratunkowe jest ingerencją z zewnątrz. Solidarność zewnętrzna na niewiele się tutaj przyda. Solidarność, która przecież dotyka tego, co najbardziej własne w człowieku, musi narodzić się od wewnątrz. Chory musi wiedzieć, że coś mu dolega, by zechciał podjąć leczenie. Skoro zaś jego choroba polega właśnie na odejściu od etosu, w jaki sposób może chcieć do etosu powrócić? Solidarność zatem to nie pomoc wyspecjalizowanych służb, lecz swoisty mechanizm samouzdrawiający wspólnot, które potrafią nazywać własne choroby. Tischner nie musi tego mechanizmu uzasadniać. On jest faktem.

## Solidarność bez sumień

Jeżeli zgodzimy się, że powyższe analizy jakoś oddają podstawowy sens solidarności z rozmyślań Tischnera, łatwo zauważyć, że wiele z tego, co w dobrej wierze nazywamy dziś solidarnością, nie zawiera w sobie tych elementów, które wyłuskał z wydarzeń Sierpnia Tischner. Wydaje się, że można przyjąć, iż solidarność bez tych istotnych elementów jest tak ułomna, że używanie tego pojęcia staje się pewnym nadużyciem. Czy solidarność może zostać zadekretowana przez prawo i stać się obecną w zewnętrznych względem sumienia przepisach? Byłaby to solidarność bez sumienia, jakaś forma pomocniczości państwa, wpisana w system transferów podatkowych. Narzucona bogatym opiekuńczość względem biednych. Taki solidaryzm może



zapewne być lekarstwem na ludzkie biedy, lecz nie będzie to jednak w żadnym razie solidarność sumień, gdyż ta rodzi się w człowieku, a nie przychodzi z zewnątrz. Lekarstwo to będzie działało jedynie na objawy choroby, wspólnota zaś nadal pozostanie chora.

W tym miejscu pojawia się dość naturalna wątpliwość: czy trwanie we wspólnocie sumień jest możliwe jako permanentny stan i czy na takim doświadczeniu można wznosić jakiś system? Wszak celem solidarności jest doprowadzenie do sytuacji, w której nadzwyczajny przecież stan solidarności stanie się niepotrzebny. Jeśli więc w tej sytuacji państwo rości sobie prawa do władania sumieniami swych obywateli, może to budzić pewne podejrzenia. Co więcej, państwo chcące budować swoje zręby na solidarności dość szybko zauważa wokół siebie przeciwników solidarności. Wtedy solidarność staje się ostrzem zwróconym w stronę tych przeciwników. Solidarność nie jest już byciem dla kogoś, ale p r z e c i w k o m u ś – solidarni przeciwko wrogom solidarności. W Tischnerowskiej gramatyce solidarności nie było miejsca na przyimek p r z e c i w. Narzucanie solidarności ma podobny skutek jak domaganie się od kogoś solidarności. „Bądź ze mną solidarny” może być zarówno aktem desperacji poranionych, jak brutalnym narzędziem walki o własne interesy.

Dość łatwo można potraktować powyższe uwagi jako przypis do dzisiejszej sytuacji politycznej. Mechanizm zawłaszczania dobrze kojarzących się pojęć jest dość znany i nie potrzebuje szerszego komentarza. Nie o to tu jednak chodzi. Jeśli słowo solidarność ma coś znaczyć, nie może być traktowane czysto instrumentalnie.

Z problemu łatwego rozciągania słowa solidarność zdawał sobie sam Tischner, i to już w czasach, kiedy powstawała *Etyka solidarności*. Słowo, które uczynił przedmiotem analiz, odpowiedziały mu aktualne wydarzenia. Jednak dość wcześnie zauważył pokusę swojej totalizacji idei solidarności. I zrobił wiele, by tej pokusie nie ulec. Wiele doświadczeń, opisywanych w *Etyce solidarności*, analizowanych jest bez użycia słowa „solidarność”. Tischner po prostu zdaje sprawę z tego, co mu światło tej idei rozjaśniło: w kwestii dialogu, pracy, wyzysku, demokracji, wychowania. A nawet tam, gdzie dostrzega on ważne związki między solidarnością a badanym problemem, często ucieka od samego słowa.



W rozdziale o wychowaniu pokazuje wychowywanie jako powiernictwo nadziei. Dziecko składa w ręce ojca swoje nadzieje, zadaniem wychowawcy jest rozbudzić własne nadzieje dziecka. Przebudzić młodego człowieka po to, by ten mógł pielęgnować swoje nadzieje. I Tischner kończy ten szkic zdaniem: „Etyka solidarności staje się na tym tle etyką przebudzenia”. Nie zależy mu, jak widać, na pieczętowaniu każdego doświadczenia etykietką „solidarność”. Chętnie porzuca to słowo, jeśli znajdzie inne, odpowiednie i opisujące istotę danego zjawiska. Prawdą jest, że etyka przebudzenia w tym ujęciu w oczywisty sposób wyrasta z solidarności sumień: bez tego fundamentu etycznego wychowanie staje się tresurą albo zniewalaniem. Ale jednocześnie czujemy pewną niezgrabność w sformułowaniu: „wychowawca wychowuje solidarnie”. Stan solidarności wychowanków i wychowawców rezerwujemy dla sytuacji wyjątkowych, kiedy jedni stają z drugimi w szeregu, by zaradzić jakiejś chorobie i cierpieniu. Na co dzień jednak wychowywanie nie jest chorobą, nie jest cierpieniem. Jest piękną relacją powiernictwa nadziei i określanie go słowem „solidarność” nawet wyłącznie na gruncie języka pachnie nadużyciem. Tischner unika takich nadużyć. I dlatego rozważając problematykę wychowania, woli mówić o „etyce przebudzenia” niż „etyce solidarności”.

Za inny przykład może posłużyć historia tytułu przywoływanego wcześniej tekstu z książki *Polska jest Ojczyzną*. Po raz pierwszy został on opublikowany na jesieni 1981 pod tytułem *Perspektywy etyki solidarności*. Tak właśnie zatytułowany trafił do kilku wydawnictw podziemnych. Dopiero w paryskim wydaniu książkowym ten sam tekst pojawił się w roku 1985 jako *Perspektywy nowego ethosu pracy*. Ta zmiana jest znamienna. Tischner widocznie uznał, że pierwotny tytuł wprowadza w błąd – w tekście jest sporo o kryzysie zaufania, o chorobie polskiej pracy polegającej na braku porozumienia. Można chyba powtórzyć za szkicem o wychowaniu, że w kontekście pracy etyka solidarności staje się nowym etosem pracy. Warto zauważyć, że niezmiennikiem tych wszystkich rozważań jest nie tyle samo pojęcie solidarności, ile pojęcie etyki i etosu.

I wreszcie bodaj ostatni akord Tischnerowskich zmagania z ideą solidarności. W roku 1996 Józef Tischner wygłosił odczyt pod oko-



licznosciowym tytułem *Etyka solidarności po latach*. Podkreślił nieusuwalną wieloznaczność pojęcia, a następnie podjął się próby opi-

**Podczas gdy w prawdziwej solidarności nie było żadnych granic i żadnego przeciww, solidarność frakcyjna zawęża swoje obowiązki do pewnej grupy.**

sania etosu solidarności, badając przyczyny jego rozkładu. Wnioski rysują się dość ponure: solidarność należy do przeszłości, a zmiany, które nastąpiły po Okrągłym Stole, obróciły pewne szczątki solidarności w jej własną karykaturę. Główną przyczyną rozkładu tego etosu jest faktyczna zamiana „solidarności ludzkiej” na „solidarność frakcyjną”. Podczas gdy w praw-

dziwej solidarności nie było żadnych granic i żadnego przeciww, solidarność frakcyjna zawęża swoje obowiązki do pewnej grupy. Grupa wymaga pewnej konsolidacji, by odróżnić się od innych, wrogich grup. Solidarność jest więc po to, by podkreślać różnice, by wprowadzać podziały. Partykularyzm solidarności sprawia, że obraca się ona w swoje przeciwieństwo.

Tischner w latach dziewięćdziesiątych nie podjął się wyznaczenia perspektyw etosu solidarności, nie pokazał wyzwania, które właśnie przed etyką solidarności stoją. Diagnostował czas przemian i pokazywał rozmaite rafały, ale nie robił tego pod szyldem solidarności. Można na kilka sposobów to tłumaczyć. Wydaje się, że sam Tischner miał poczucie swoistości tego fenomenu i wydarzeniowego charakteru idei solidarności. Przytoczone wyżej przykłady jego ostrożności w posługiwaniu się tym pojęciem chyba pokazują, że czuł to ograniczenie. Solidarność traktowana jako remedium na wspólnotowe bóle zaprzecza samej sobie. Narzędzie jest zawsze zewnętrzne, solidarność rodzi się spontanicznie wewnątrz wspólnoty. Solidarność, traktowana instrumentalnie, zamienia się w wytrych, którym nieudolnie próbuje się otwierać różne zamki. Rozmaite aplikacje solidarności dobitnie pokazują, jak aspektowo i instrumentalnie jest ona traktowana.

Wartość, jaką dla Polaków nadal ma słowo „solidarność”, staje się dla samej solidarności dość szkodliwe. Tak wiele zjawisk chcielibyśmy objąć tym ważnym słowem, że jego znaczenie coraz bardziej się rozmywa. Pęcznieje i traci jakiegokolwiek kontury. Wydaje się, że program solidarności zbudowany na podstawie sondy ulicznej – indywidual-





nych przeświadczeń na temat tego, czym w swej istocie solidarność jest – byłby nie tylko powierzchowny, cząstkowy i karykaturalny, ale zapewne obnażyłby swą podstawową słabość: nikt rozsądny nie zdobyłby się na uczynienie go podstawą życia społecznego.

Można zaryzykować przewrotną tezę: solidarność, aby odsłonić nam swoją istotę, powinna chyba uwolnić się od samego słowa „solidarność”. Słowo, które w Sierpniu '80 było zwyczajnie dobre, jak pisał Tischner, dziś chyba straciło swą szczególną nośność. Obarczono je zbyt dużym brzemieniem, by mogło się spod niego podnieść.

DOBROŚLAW KOT, filozof, asystent w Katedrze Filozofii Akademii Ekonomicznej w Krakowie, wicedyrektor Instytutu Myśli Józefa Tischnera.



Adam Workowski

## Wspólnota solidarna

Analiza fenomenologiczna

Lektura pism fenomenologów pozwala lepiej zrozumieć polskie doświadczenie „Solidarności”. „Solidarność” mogła się wydarzyć dlatego, że wolne i samodzielne osoby zbudowały wspólnotę, opierając ją na uniwersalnych wartościach etycznych. Wspólnota oparta na solidarności ze skrzywdzonymi miała w sobie niezależność i siłę, która przemieniała sumienia, przywracała ludziom poczucie godności i pobudzała ich dobrą wolę.

Życie współczesnego człowieka jest pełne podskórnego napięcia. Marzymy o wspólnocie i bliskości z innymi ludźmi, ale zazdrośnie bronimy własnej niezależności. Bezskutecznie usiłujemy zachować harmonię między pragnieniami jednostki i wymaganiami społeczności. W poczuciu bezradności niektórzy chcieliby powrócić do bezpieczństwa organicznych wspólnot, w których jednostka była tylko członem całości, inni zaś godzą się na życiowe ryzyko i projektują nowe wspólnoty, w których bliskość jest co prawda nie-trwała, ale pozostawia jednostce swobodę i niezależność. Większość z nas jednak godzi się na nieunikniony konflikt i poszukuje złotego środka między dążeniem do dobra własnego a dobrem społeczności.



Doświadczenie „Solidarności” z sierpnia 1980 wydaje się tej bezradności zaprzeczać. Sierpniowe wydarzenia połączyły w sobie rozkwit wspólnoty z przywracaniem autentyczności i godności jednostki. Wciąż jednak nie potrafimy dobrze opisać tamtego doświadczenia. Dla entuzjastów „Solidarność” była cudem albo karnawałem, czyli świętem, podczas którego odwróceniu uległa naturalna hierarchia wartości; dla sceptyków była mitem, który przenosił realne zdarzenia do krainy doskonałości, gdzie nie ma sporów i konfliktów. Jedni i drudzy zgadzają się jednak, że „Solidarność” zawiesiła na chwilę twarde prawa obowiązujące w życiu społecznym.

## Próba Tischnera

Poważną próbę zrozumienia i opisu praw rządzących wspólnotą „solidarną” podjął Józef Tischner w *Etyce solidarności*.

Dobrosław Kot dowodzi słusznie<sup>1</sup>, że w *Etyce solidarności* pojawiają się przynajmniej dwa rozumienia solidarności – samarytańska pomoc bliźniemu i robienie tego, co do nas należy (lub tego, o co nam w życiu chodzi). Można mówić tu o solidarności odświętnej i codziennej, do której bardziej pasuje nazwa **s o l i d n o ś c i**. Te znaczenia pojęcia solidarności wydają się prowadzić do różnych wizji wspólnoty. Owa „dwuznaczna” solidarność obejmuje zbyt wielki zakres zjawisk: od pomocy ofiarom tragedii, aż do sprawnego obsłużenia klienta w supermarkecie. Zdaniem Kota pojęcie solidarności, które ma opisywać tak odmienne typy zjawisk, staje się niespójne.

**Solidarność jest syntezą samarytańskiego wychyle-  
nia ku bliźniemu i odzyskiwania własnej auten-  
tyczności.**

Zamierzam bronić tezy Tischnera, przyjmując hipotezę, że podział solidarności na dwie sfery: „altruistyczną”, opisaną przez przypowieść o dobrym Samarytaninie, i „egoistyczno-kooperacyjną”, opisaną przez formułę: „każdy robi swoje”, wcale nie rozbija pojęcia solidarności, ale przeciwnie – pozwala uchwycić jej **i s t o t ę**. Solidarność jest **s y n t e z ą** obu wymiarów: samarytańskiego wychyle-

<sup>1</sup> Zob. tekst *Solidarność bez solidarności* w niniejszym numerze.



nia ku bliźniemu i odzyskiwania własnej autentyczności. Jednostka w „byciu dla innych” odsłania własną twarz – „siebie samą”.

Czy jednak postulat „robić swoje” naprawdę dotyczy egzystencjalnej autentyczności czy po prostu międzyludzkiej kooperacji? Na k o o p e r a c j ę wskazują konkretne przykłady Tischnera, który opisuje codzienne czynności: „trzeba siać, orać” itd. Natomiast całość *Etyki solidarności* skłania do mówienia o a u t e n t y c z n o ś c i. Wydaje się, że „Solidarność” była potężnym doświadczeniem osobistym, nie zaś tylko wspólnym działaniem na rzecz bliźniego. „Solidarność” sprawiała, że nawet w zwykłych obowiązkach zawodowych ludzie odnajdywali samych siebie.

Stawka sporu o rozumienie *Etyki solidarności* jest bardzo wysoka. Jeśli opis Tischnera był błędny, istota solidarności nadal pozostaje w mroku. Ale czy obrona wizji Tischnera i przyjęcie hipotezy, że solidarność była syntezą życia dla innych i rozkwitu autentyczności jednostki, nie jest uprawianiem mitologii? Otrzymujemy wizję społeczności, w której znika antagonizm między dobrem jednostki a dobrem społeczności. Przypomina to nieco „wspólnoty organiczne”, w których jednostka czuje się członem żywej całości. Lecz Tischner nie zgadza się, aby solidarność miała być powrotem do wspólnoty „organicznej”. Stale odwołuje się do pojęcia sumienia, a sumienie jest znakiem radykalnej indywidualności jednostki, której nie da się zredukować. W innych typach społeczności jednostka zwykle musi wybierać między dobrem osobistym a dobrem członka wspólnoty. „Altruistycznie” poświęca się wspólnocie lub „egoistycznie” dba o własne interesy. Albo może szukać rozsądnego kompromisu równoważącego oba dążenia. Czy zatem przedstawiona wizja solidarności nie jest utopijna?

Nie musimy popadać w pesymizm. Jeśli bowiem opis Tischnera jest słuszny, oznacza to, że kiedyś wydarzyła się wspólnota „Solidarności”, w której doszło do połączenia dobra jednostek i dobra wspólnoty. A jeśli się wydarzyła, to znaczy, że wspólnoty solidarne mogą istnieć!

Będziemy poszukiwali ogólnej teorii (modelu) wspólnoty, która spełnia wymogi solidarności. Jeśli uda się znaleźć taką teorię, będzie to dowód, że „wspólnota solidarna” nie jest mitem, ale realną moż-



liwością życia społecznego. Prowadziłoby to do wniosku, że ruch „Solidarności ‘80” nie był unikalnym cudem, ale wydarzeniem, które może się powtórzyć. Nie trzeba podkreślać, jak ważne są te rozważania z praktycznego punktu widzenia.

Poszukiwanie teorii wspólnoty solidarnej zaczniemy od rozważenia wstępnej wątpliwości: dlaczego poszukiwana wspólnota musi być nazywana „solidarną”? Pytanie jest pozornie absurdalne. Przecież punkt wyjścia do badań stanowi opis ruchu „Solidarności” dokonany przez Tischnera! Jednak pojawiają się poważne głosy, że ruch społeczny z sierpnia 1980 został dość przypadkowo nazwany właśnie „Solidarnością”, Tischner zaś istotnie zmienił naturalny sens potocznego terminu „solidarność”.

W „zwykłym” użyciu terminu solidarność wcale nie jest jasny i jednoznaczny. Określamy nim wspólnotę postaw i zachowań, którą ktoś nazwał „płynięciem w jednej łodzi”, ale również ponoszenie ofiar na rzecz innych ludzi, nie z powodu osobistej sympatii, lecz z racji nieszcześćia, jakie ich spotkało. Obrazy dobrego Samarytanina i „jedni drugich ciężary noście” z *Etyki solidarności* odwołują się do tych zwykłych znaczeń terminu. Dlatego solidarność w ujęciu Tischnera mieści się w zakresie znaczeniowym zwykłego pojęcia solidarności. Tischner nie zmienia sensu terminu, tylko go zacieśnia. Jego rozumienie solidarności jest też solidarnością z zwykłym znaczeniu. Według Tischnera jednak solidarność nie ogranicza się do wspólnego działania albo sympatii i udzielania pomocy potrzebującym, ale wymaga pełnego zaangażowania i radykalnej przemiany własnego życia.

Spróbujmy wstępnie opisać wspólnotę solidarną. Oczywiście nie będziemy poszukiwali jej wśród wszystkich typów społeczności. Istnieją wspólnoty „intymne” (np. wspólnota miłości), które z natury rzeczy są solidarne oraz „związki oparte na interesach”, które ze swej istoty wykluczają solidarną ofiarność. Interesuje nas społeczność, która jest (1) naturalna, a nie tworzona sztucznie, (2) trwała w czasie, (3) na tyle duża, żeby istniały w niej nie tylko bezpośrednie, ale również pośrednie relacje między jednostkami, wreszcie, (4) jednostka w takiej społeczności nie jest samotnym atomem ani trybikiem w społecznej maszynie. Obdarzona została sumieniem, wolnością i swobodą działania.



Nie znamy na razie koniecznych warunków powstania wspólnoty solidarnej. Na razie możemy co najwyżej, odwołując się do doświadczeń „Solidarności ‘80”, zarysować ogólną wizję takiej wspólnoty.

We wspólnocie solidarnej dobro osoby jest równoważne z dobrem zbiorowości. Wspólnota jest wyjątkowa, bo jej rozkwit idzie w parze z rozwojem i doskonaleniem się jednostki, ale i realna, a nie idealna – możliwe są w niej braki i kryzysy. Ludzie we wspólnocie kierują się dobrem innych, przede wszystkim bardziej potrzebujących, ale ta ofiarność zarazem pomaga im w jednostkowym rozwoju. Jednostki są silnie powiązane ze wspólnotą, pozostają jednak „żywymi” ludźmi, podatnymi na ludzkie słabości. Pamiętamy cały czas, że „cud” Sierpnia polegał na zbudowaniu niezwyklej wspólnoty zwykłych ludzi.

## Propozycja fenomenologii

Tischner pisał, że idea solidarności formowała sumienia, dawała poczucie bliskości i przywracała ludziom autentyczność. Poszukiwana teoria wspólnoty solidarnej powinna zatem opisywać bardziej jej ducha niż zewnętrzne procesy społeczne. Z tego powodu sięgam do dzieł fenomenologów: Schelera, Stein i Hildebranda, które z trzech powodów zasługują na baczną uwagę.

Po pierwsze, fenomenologowie nie skupiają się na przeżyciach jednostek ani na działaniach grup społecznych. Zatem nie uprawiają psychologii ani socjologii, lecz opisują ducha wspólnoty. Wymiar duchowy jest dostępny tylko od strony poznającego podmiotu. Takie badanie wymaga zachowania ostrożności, żeby nie stracić kontaktu z rzeczywistością. Dlatego fenomenologowie starają się pozostać wierni doświadczeniu i unikać tworzenia metafizycznych konstrukcji.

Po drugie, choć dzieła fenomenologów powstały niemal sto lat temu, nie są ani trochę anachroniczne, bo podejmują problemy zadziwiająco podobne do naszych. W międzywojennych Niemczech indywidualizm (liberałów) zderzał się z tęsknotą za wspólnotą orga-



niczną (którą później doprowadził do karykatury faszyzm). W naszych czasach, po kompromitacji kolektywizmu, wydaje się, że na placu boju pozostał jedynie indywidualizm. Lecz wielu ludzi powraca do marzenia o ożywieniu dawnej „organicznej” wizji wspólnoty, w której jednostka jest przede wszystkim jej członem.

Trzeci powód czytania tekstów fenomenologicznych wydaje się najważniejszy. W ich wizji autonomiczne jednostki kształtują wspólnotę wedle zasady społecznej solidarności (Scheler). Nie jest to tylko zbieżność terminów. Fenomenologowie również próbowali zbudować teorię wspólnoty, która godzi samodzielność osób z niezależnością wspólnoty<sup>2</sup>.

## Klasyfikacje społeczności

W poszukiwaniu wspólnoty solidarnej, która pozwala pogodzić autentyczność jednostki i dobro społeczności, posłużę się klasyfikacjami wprowadzonymi przez fenomenologów. Przede wszystkim odróżniali oni wspólnotę od społeczeństwa. Społeczeństwo jest zbiorem jednostek, które łączą się, żeby chronić własne interesy. Jednostki są odpowiedzialne tylko za siebie, a nie za całe społeczeństwo. To sprawia, że w społeczeństwie nie działa zasada solidarności. Scheler uznaje, iż społeczeństwa pojawiają się wtedy, gdy między ludźmi przestaje istnieć wzajemne zaufanie (to stwierdzenie może być historycznie słuszne, ale nie dowodzi jeszcze istnienia ogólnego prawa). Jeśli nawet odrzucimy ten kontrowersyjny pogląd, to nie ulega wątpliwości, że w realnym społeczeństwie istnieje naturalny antagonizm interesu jednostkowego i ogólnego. Taki antagonizm znika we wspólnotach.

Fenomenologowie dzielą wspólnoty na witalne (życiowe) i solidarne. Istnieją poważne różnice między nimi. Wspólnota

<sup>2</sup> Biorę pod uwagę tylko trzech twórców fenomenologii: Maxa Schelera, Edith Stein i Dietricha von Hildebranda. Zdaję sobie również sprawę, że istnieją między nimi poważne różnice w opisach wspólnoty, sądzę jednak, iż identycznie opisują wspólnotę nazywaną przeze mnie solidarną. Ośmielam się zatem traktować ich teorie łącznie, bo godne uwagi wydają mi się bardziej podobieństwa niż różnice w opisach fenomenologicznych.



życiowa przypomina organizm, którego narządami są jednostki. Jednostki są współodpowiedzialne za innych, do siebie nawzajem odnoszą się za pośrednictwem wspólnoty. Witalna wspólnota sprzyja kolektywizmowi i obniżaniu znaczenia jednostki.

Wydaje się, że w naszych czasach wspólnoty witalne zanikają lub przeradzają się w nowoczesne społeczeństwa, w których zamiast bliskich relacji między ludźmi zaczynają dominować stosunki instrumentalne i przedmiotowe. Mimo to fenomenologowie zgodnie twierdzą, iż każde społeczeństwo wyrasta na podłożu jakiejś wspólnoty. Ludzie muszą uczestniczyć w jakichś wspólnotach (np. rodzinnych), żeby być w stanie stworzyć społeczeństwa (np. oparte na umowach społecznych). Zatem dopóki będą istniały ludzkie społeczności – nie znikną również wspólnoty.

Wspólnota solidarna natomiast składa się z autonomicznych osób odpowiedzialnych za siebie i za całą wspólnotę. Taka wspólnota unika skrajności – nie stawia na indywidualizm (jak społeczeństwo) ani nie stawia wyłącznie na wspólnotę (jak wspólnota witalna). Przyjęcie równowagi dwóch elementów: jednostki i społeczności pozwala tu wytworzyć zarówno silną wspólnotę, jak i mocne związki międzyludzkie. Według Edith Stein warunkiem powstania wspólnoty jest prowadzenie wspólnego życia, które wyklucza przedmiotowe i instrumentalne traktowanie innych ludzi

Fenomenologowie uznają, że kolektywizm i indywidualizm źle opisują osobę ludzką, traktując ją jako samotny atom albo jako trybik w maszynie społecznej. We wspólnocie solidarnej osoba jest samodzielnym podmiotem, który dla pełnego rozwoju potrzebuje związków z innymi ludźmi.

Zazwyczaj przeciwstawiamy dobro ogółu i dobro jednostki. Działamy dla siebie albo dla społeczności. Działanie dla innych może prowadzić do jakiejś formy samorealizacji, ale zwykle wymaga poświęcenia własnego dobra. Czy zatem możliwe są wspólnoty solidarne, w których dobro społeczności pociąga za sobą korzyści dla jednostki?

Taka zbieżność może istnieć wtedy, gdy jeden z członów relacji traci swoją samodzielność. Może być tak, że jednostka odnajduje siebie we wspólnocie, albo tak, że społeczność istnieje tylko po to, by służyć interesom jednostek. Fenomenologowie odrzucają obie te





możliwości: twierdzą, iż zarówno osoba, jak i wspólnota, mają w sobie samodzielność i niezależność, odrzucają też jednak i inne dogmatyczne założenie, wedle którego między jednostką a społecznością istnieje gra o „sumie zerowej” – czyli siłę i niezależność wspólnoty uzyskuje się kosztem osłabienia jednostek (i na odwrót). Wspólnota staje się solidarna wtedy, gdy istnieje sprzężenie zwrotne i siły wspólnoty i jednostek wzmacniają się nawzajem.

## Sposób istnienia wspólnoty

Według fenomenologów wspólnota nie jest rzeczą materialną ani przeżyciem psychicznym, lecz istnieje na sposób duchowy. Duchowość rozumieją oni jednak w różny sposób.

Dla Hildebranda istnienie wspólnoty ma w sobie coś z paradoksu. Wspólnota nie jest samodzielną substancją, istnieje jednak po części niezależnie. Nie jest osobą, ale posiada również stronę wewnętrzną (która cechuje twory duchowe, w przeciwieństwie do materialnych). Edith Stein idzie znacznie dalej, przypisując wspólnotcie nie tylko strumień świadomości, ale też charakter i duszę. Takie określenia użyte odnośnie wspólnoty wydają się dziwne i nieco egzotyczne, ale w ujęciu Stein wskazują jedynie, że wspólnota jest bytem duchowym, który istnieje na tyle samodzielnie, że może ponosić odpowiedzialność za swoje działania. Max Scheler idzie najdalej, śmiało uznając, iż niektóre typy wspólnot trzeba nazwać osobami zbiorowymi (*Gesamtpersonen*), bo stanowią centrum aktowe analogicznie do indywidualnych osób.

Hildebrand ostro protestował przeciw nadaniu wspólnotom statusu osoby. Jego argumenty wydają się mocne. Jeśli wspólnota jest osobą, to jako substancja nie może składać się z osób indywidualnych, które również są substancjami. Zatem wspólnota jest zupełnie niezależna od jednostek albo zawiera jednostki, pozbawiając je samodzielności. Oba rozwiązania były niemożliwe w świetle tradycyjnej ontologii, zarazem jednak nabierały złowieszczonego i groźnego znaczenia w latach 30., kiedy w Niemczech szybko rozkwitało państwo hitlerowskie.



Wbrew pozorom spór fenomenologów nie był zbyt radykalny i wynikał raczej z różnic w rozumieniu pojęcia osoby. Osoba była dla Hildebranda wzorcowym przykładem substancji, lecz dla Scheclera stanowiła niesubstancjalne centrum aktów. Pozwoliło to Scheclerowi wyróżnić osobę jednostkową i zbiorową, które były niezależnymi centrami aktów.

Mimo różnic wszyscy omawiani autorzy uważają, że wspólnota solidarna jest duchowa (lub osobowa), trwała i samodzielna w istnieniu na tyle, żeby stanowić centrum działania i moc ponosić za nie odpowiedzialność. To najbardziej kontrowersyjna teza fenomenologicznego myślenia o wspólnotcie.

Czy wspólnota nie buduje swojej samodzielności kosztem jednostek? Czy rozwojowi jednostki nie sprzyja raczej krucha i duchowo niestabilna wspólnota, która opiera swoją trwałość na instytucjach i stanowionym prawie? Takie pytania świadczą, że wciąż obracamy się w logice antagonizmu, wedle którego przyrost siły w jednym miejscu oznacza jego ubytek w innym. Jednak wspólnota solidarna czerpie swoją siłę od jednostek silnych, samodzielnych i zaangażowanych.

Fenomenologowie twierdzą, że dobro osoby przewyższa dobro nawet najlepszej społeczności. Jednak przyjmują, iż im wyższa wartość łączy ludzi we wspólnotę – tym bardziej pokrywają się dobro osoby z dobrem członka wspólnoty.

We wspólnotcie solidarnej osoby są powiązane wzajemnie nie tylko subiektywnie, ale również obiektywnie. W innym przypadku istnienie wspólnoty byłoby uzależnione od zmiennych uczuć i zaangażowania jednostek. Tymczasem wspólnota istnieje na tyle niezależnie, że może przetrwać śmierć albo zniknięcie jednostek i pokoleń; również charakter wspólnoty jest tylko pośrednio zależny od jednostek.

## Konstytucja wspólnoty

Wspólne przeżycia. Dla fenomenologów podłożem każdej wspólnoty są indywidualne osoby. Osoba to byt samodzielny, wolny i świadomy, który otwiera się na świat rzeczy i na obiektywny



świat wartości. Dzięki swojej otwartości może wchodzić w bliskie relacje z innymi osobami. Fenomenologowie twierdzą, że osoby mogą mieć wspólne przeżycia (np. gdy oddział wojskowy cierpi po śmierci ukochanego przywódcy). To potwierdza nasze naiwne przekonania, że wspólnoty mogą radować się albo smucić.

**Świadomość wspólnotowa.** Stein sądzi, że może istnieć wspólnotowy strumień świadomości ufundowany na indywidualnych świadomościach. Jeszcze dalej posuwa się Scheler, który przekonująco argumentuje, iż w strumieniu świadomości osoby mogą pojawiać się nie tylko jej przeżycia własne, ale również przeżycia pochodzące od innych. Uważa za przesadę twierdzenie, że nie można samemu przeżywać cudzych przeżyć.

Wiemy, że istnieją różne typy społeczności. Fenomenologowie opisują te społeczności zazwyczaj z perspektywy jednostek. Zdają sobie jednak sprawę, iż życie we wspólnotach nie da się zredukować do zbioru bezpośrednich relacji jednostkowych, bo w większości społeczeństw nie wszyscy ludzie znają się nawzajem. Ludzie mogą żyć po prostu obok siebie (krąg życiowy) albo budują społeczeństwo, w którym dominują relacje typu przedmiotowego.

**Wspólne wartości.** Do wytworzenia wspólnoty potrzebne jest coś więcej niż życie obok siebie (krąg życiowy) albo instrumentalne relacje z innymi ludźmi w społeczeństwie. Trzeba prowadzić wspólne życie z ludźmi, które zdaniem fenomenologów wymaga „zadomowienia” (inkorporacji) we wspólnej sferze wartości. Wspólne życie pojawia się wtedy, gdy ludzie znajdują się w przestrzeni wspólnych wartości cementujących wspólnotę i nadających sens przeżyciom i działaniom jednostek. Jest wiele typów wartości i odpowiednio wiele sposobów prowadzenia wspólnego życia. Można łączyć się w stowarzyszenia i rozwijać podobne zainteresowania. Jednak ważniejsze są wspólnoty, które zwykle powstają w sposób naturalny i ogarniają całość osoby, a nie tylko pewien wymiar jej istnienia. Do takich wspólnot należą również wspólnoty solidarne.

**Wzory i przywódcy.** Tu pojawia się problem. Dla fenomenologów wartości mają istnienie obiektywne i trwałość w czasie. Zatem nie wiemy, co sprawia, że akurat „tu i teraz” pewne wartości stają się spoiwem ludzkiej wspólnoty. Scheler rozwiązuje ten pro-



blem, wskazując, że wartości mogą być ważne dla wspólnoty dopiero wtedy, kiedy zostają wcielone w konkretne wzory. Każda wspólnota wytwarza wzory – zwykle ucieleśnione w konkretnych osobach: istniejących, przeszłych, a nawet fikcyjnych, które ukonkretniają wartości wspólnoty i wpływają na działanie i wyobraźnię jednostek.

Wzór wspólnotowy zwykle nie jest przywódcą politycznym, bo wpływa na całego ducha, a nie tylko na wolę i postępowanie jednostki. Według Schelera każdej sferze wartości odpowiada pewien model wzorca: święty, mędrzec, bohater itd. Wspólnoty przyswajają i ukonkretniają wybrany model, który będzie decydował o tym, jakie wartości będą żywe i aktualne we wspólnocie. Bez wcielania i twórczego przetwarzania wzorców wspólnota kostnieje albo rozpada się i zanika.

Wzajemne działanie jednostki i wspólnoty. Jednostka i wspólnota wpływają na siebie nawzajem. Jednostki rozwijają wspólnotę przez kształtowanie i przyswajanie wzorów. Natomiast wspólnota tworzy przestrzeń duchową, która pozwala jednostkom zrozumieć sens ich działań i przeżyć. Im mocniejsza wspólnota, tym bardziej zanurzone w niej jednostki skłaniają się do widzenia świata i własnego losu z perspektywy wspólnoty. Jednostki potrafią dokonywać czynów solidarnych i mocno współodczuwać z innymi ludźmi. Jednak chwilowa solidarność zwykle nie tworzy trwałych więzi, bo uczucia i postawy jednostek często się zmieniają. Więzy duchowe we wspólnocie solidarnej są względnie niezależne, a przez to trwalsze od postaw i emocji jednostek. Co prawda jednostki budują specyficzny charakter wspólnoty, ale nie w sposób bezpośredni. Charakter wspólnoty wcale nie jest zestawieniem typowych właściwości członków wspólnoty. Większy wpływ na ten charakter mają jednostki nietypowe – przywódcy, a nawet ci, którzy znajdują się na marginesie wspólnoty.

Wspólnota solidarna istnieje względnie samodzielnie i dlatego może ponosić odpowiedzialność za swoich członków. Dynamika istnienia wspólnoty zależy od zaangażowania jednostek, które ofiarowują wspólnocie część własnego życia i duchowej energii. Czy jednak ofiarność jednostki nie obraca się przeciw niej? Przecież im mocniej zanurza się we wspólnocie, tym bardziej poddaje się jej działaniu. Czy taki proces nie prowadzi, koniec końców, do utraty samodzielności przez jednostkę?



Takie rozumowanie jest błędne. Wspólnota nie działa na jednostkę jak mechaniczna siła, która zniewala albo popycha do czegoś. Swoją moc wspólnota zawdzięcza działaniu wartości, które nie popychają, lecz przyciągają jednostkę, pozostawiając jej wolność wyboru, jako że wartość dotyka rdzenia jednostki, ale jej nie zniewala. Dostrzegamy teraz jak istotne było założenie, że solidarną wspólnotę budują osoby wolne i otwarte na wezwanie wartości. Wbrew oczekiwaniom – im silniejsza wspólnota, tym bardziej rośnie wolność jednostek.

**Im mocniej jednostka wpływa na tożsamość wspólnoty, tym bardziej się w nią angażuje i tym bardziej wspólnota zakorzenia się we wnętrzu jednostki i kształtuje jej tożsamość.**

## Kształtowanie tożsamości

Siła wspólnoty zależy od jednostek, które w niej uczestniczą, nadają jej życie i kształtują ducha. Jednak im mocniej jednostka wpływa na tożsamość wspólnoty, tym bardziej się w nią angażuje i tym bardziej wspólnota zakorzenia się we wnętrzu jednostki i kształtuje jej tożsamość.

Pojawia się tutaj kolejna poważna trudność. Z jednej strony, wpływ wspólnoty zależy od wolności jednostki, a zatem nie osłabia jej samodzielności. Z drugiej strony, jeśli uczestnictwo we wspólnocie kształtuje tożsamość (a zatem sam rdzeń) jednostki, to wpływ wspólnoty musi być potężny. Jeśli bowiem relacja zmienia tożsamość członków relacji, oznacza to, że ich samodzielność staje się wątpliwa.

Musimy rozważyć bliżej pojęcie tożsamości. Jeśli wyobrażamy sobie tożsamość jako stały i niezmienny rdzeń rzeczy, to tożsamości dwóch odrębnych rzeczy są oczywiście różne. Co najwyżej jedna z nich może być podporządkowana drugiej. Jednak współczesna filozofia uznaje, że tożsamość osoby nie polega na zachowaniu niezmiennych własności, ale raczej stałej relacji do wartości. Osoba zachowuje tożsamość, gdy odnajduje się w przestrzeni moralnej, w której istnieje mocne odróżnienie dobra od zła – a pewne wartości są dla niej tak ważne, że stają się celem dążenia i zarazem źródłem moralnym, z którego czerpie ona siłę.



Jeśli wspólnota jest tworem duchowym (osobowym), to również do niej można zastosować nowoczesne rozumienie tożsamości. Analogicznie do jednostek również wspólnoty istnieją w pewnej przestrzeni moralnej. Wartości konstytuujące wspólnotę (oczywiście ukonkretnione przez wzory) można uznać za odpowiednik źródeł moralnych w tożsamości jednostki.

Jeśli zatem tożsamość rozumiemy na „sposób nowoczesny” (powiązany z przestrzenią aksjologiczną) – to pojawia się możliwość „nakładania” się i „przenikania” tożsamości. W naszym przypadku odsłania się możliwość radykalnego wzajemnego oddziaływania jednostki i wspólnoty. Dobra wspólnotowe mogą okazać się źródłem moralnym dla jednostki, a zatem kształtować jej tożsamość. Z drugiej strony, charyzmatyczne osobowości mogą odnawiać wartości i przez to odnawiać życie wspólnoty. Pamiętamy, że przenikanie tożsamości dokonuje się przez wolne przyjęcie wartości, bowiem nie działają tu przyczyny sprawcze, ale przyciąganie dobra. Wolność zapobiega sytuacji, w której jednostki tworzą masę poruszaną przez przypadkowe zdarzenia i pokusy.

We wspólnocie solidarnej silne oddziaływanie wartości przy zachowaniu wolności jednostki stanowi podstawę wzajemnych związków między ludźmi. Jednostki mogą mieć bezpośrednie relacje emocjonalne, ale częściej są powiązane tylko pośrednio przez udział we wspólnej przestrzeni duchowej tworzonej przez wartości wspólnotowe. Połączenie więzów subiektywnych i obiektywnych sprzyja stabilności wspólnoty (Hildebrand).

## **Podziały we wspólnocie solidarnej**

Od strony duchowej wspólnota przypomina jądro otoczone łupiną. Jądro tworzy elita, która buduje ducha wspólnoty i przez swoje zaangażowanie udziela jej swojej siły duchowej. Pozostałą część wspólnoty stanowią „konformiści”, którzy biernie przejmują wspólnotowe sposoby życia, i „outsiderzy”, którzy korzystają z zasobów materialnych i duchowych wspólnoty, lecz nie czują się za nią odpowiedzialni. Od siły i zaangażowania elity zależy spójność wspólnoty,



a zatem stopień wciągnięcia do życia wspólnoty jednostek biernych i buntowniczych.

Jak wyjaśnić istnienie elit, skoro we wspólnocie solidarnej osoby mają identyczną godność? Wydaje się, że hierarchia wynika z istnienia wzorców wspólnotowych. Co prawda Scheler przyjmuje dość utopijne założenie, że we wspólnocie solidarnej wszystkie jednostki w pełni uczestniczą w życiu wspólnoty, ale bardziej realistycznie myśli Stein, która przyjmuje podział na centrum i peryferie, wedle stopnia uczestnictwa jednostek w życiu wspólnoty. W centrum każdej wspólnoty znajdują się osoby kształtujące życie wspólnoty przez kultywowanie, rozwijanie, a nawet wprowadzenie nowych wzorów. Zatem również we wspólnocie solidarnej tworzą się elity. Racją istnienia elity jest ochrona wartości, które konstytuują wspólnotę. Wzory osobowe i przywódcy pozwalają przyswajać i na nowo ukonkretniać wartości wspólnotowe, dzięki czemu wspólnota może się rozwijać. Charyzma przywódców nie wynika jedynie z magnetyzmu osobowości, lecz także z posiadania wartości szczególnie cenionych przez wspólnotę.

**Każda wspólnota ma swoją wielkość i miarę zależną od wartości, jakie realizuje.**

Każda wspólnota ma swoją wielkość i miarę zależną od wartości, jakie realizuje. Zajmuje przez to określone miejsce w rzeczywistości duchowej. Przywódcy mają za zadanie chronić to miejsce. Jeżeli nie potrafią realizować wartości albo wprowadzają fałszywe wzory, przestają być przywódcami i zamieniają się w zwodzicieli. Zwodziciela najłatwiej poznać po tym, że radykalnie przemienia wartości wspólnoty, nie licząc się z tradycją, albo nie respektuje naturalnych ograniczeń własnej wspólnoty, np. gwałcąc normy wspólnoty ludzkości lub ograniczając wolność i autonomię osób.

## Upadki wspólnoty solidarnej

Stajemy przed kolejnym dylematem. Społeczności oparte na wartościach „materialnych” nie są solidarne, a wspólnota solidarna, ufundowana na wartościach „wysokich”, stawia ludziom ogromne wymagania i wydaje się zapominać o zwykłych, codziennych ludzkich sprawach.



Czy zatem członek wspólnoty solidarnej powinien być aniołem pozbawionym przyziemnych potrzeb? Niektórzy twierdzą, że solidarność obejmuje tylko więzi duchowe, pozostawiając sprawy materialne w rękach polityków i ekonomistów. Jednak teoria wspólnoty solidarnej odrzuca takie wyjaśnienie, stanowczo przyjmując, że solidarność obejmuje całość spraw ludzkich. Wiadomo, iż różne sfery naszego życia mają swoje specyficzne prawa, ale nie są „nieprzepuszczalne”, bo w każdej działa c a ł y człowiek, którego nie da się zredukować do pełnionej funkcji.

Wedle fenomenologów wspólnota solidarna dostarcza wzorców kształtujących ducha jednostek. Jednak każdy wzorzec musi brać pod uwagę realne uwarunkowania ludzkiego życia, w którym duch wiąże się z ciałem. Jeśli podzielimy jednostkę na idealnego ducha i ociężałą cielesność, wtedy istnienie jednostki stanie się nieautentyczne. Zatem wymaganie solidarności powinno ogarniać całość jej życia.

Możemy się zgodzić, że jednostka oprócz solidarności z innymi, musi również zadbać o swoje sprawy. Nie jesteśmy aniołami i nie jesteśmy w stanie żyć jedynie w świecie wyższych wartości. Lecz możliwe spory o sprawy życia codziennego nie muszą niszczyć więzi solidarności.

Jednak można pytać dalej. Czy wspólnota solidarna może obejmować osoby niesolidarne? Czy jeśli ktoś wykroczy przeciw wartościom przestaje należeć do wspólnoty?

Możliwe są dwie sytuacje: upadek i zdrada. Jednostka, która u p a d a, nie odrzuca wartości wspólnotowych, ale nie potrafi im sprostać. Mocno odczuwa wartości i dlatego zachowuje jasną świadomość upadku, uznaje swoją winę i stara się poprawić. Co więcej, do istoty wspólnoty solidarnej powinna należeć pomoc w trudnościach i upadkach. Dzięki temu wspólnota solidarna może „wchłonać” i przemienić ludzi, którzy nie są solidarni (nigdy nimi nie byli albo być przestali).

Drugi przypadek dotyczy z d r a d y. Jednostka świadomie niszczy fundamenty wspólnoty solidarnej, która opiera się na wierności i na zaufaniu. Co dzieje się ze wspólnotą, w której ludzie zaczynają się zdradzać? Niekiedy zdrada jest widoczna, a niekiedy ukrywana. W pierwszym wypadku ujawnia się bezpośrednio brak wierności, czyli





podstawowej więzi między członkami wspólnoty. W drugim – wspólnota pozornie trwa, a choroba zdrady toczy wyłącznie jednostki. Czasem mamy do czynienia z cyniczną grą jednostek podszywających się pod solidarność albo z głębokim rozbiciem tożsamości, gdy osoba może działać szczerze i ofiarnie na rzecz wspólnoty, a zarazem przyczyniać się do jej rozbicia.

Zdrada jednostek jest chorobą śmiertelnie groźną dla wspólnoty, bo narusza jej podstawowe więzi, które opierają się na wzajemnej wierności i autentyczności istnienia jednostek.

Niszczenie wspólnoty może być winą jednostek, ale również jej samej. Wspólnota ginie, gdy przestaje być miejscem zakorzenienia w wartościach, miejscem, w którym biją źródła moralne. Gdy wzory obecne we wspólnocie tracą

**Wspólnota solidarna jest zarazem mocna i trwała, ale też krucha, bo niszczy ją nieautentyczność i niewierność.**

swoją siłę i zdolność przyciągania, jednostki wybierają inne wzory albo, deklarując przywiązanie dla dawnych wartości, przestają je realizować. W życie społeczne wkrada się obłuda. Narastanie nieautentyczności to najważniejszy symptom rozpadu wspólnoty, ponieważ wspólnota solidarna jest zarazem mocna i trwała, potrafi przetrwać wiele burz, ale jest też krucha, bo niszczy ją nieautentyczność i niewierność.

Zwykle o rozkładzie wspólnoty nie świadczą żadne spektakularne wydarzenia. Po prostu zanika więź wartości, która fundowała wspólnotę. Gdy pojawiają się symptomy rozpadu wspólnoty solidarnej, powraca odwieczny antagonizm między jednostką a wspólnotą. Jednostka obawia się, że im mocniej odda się wspólnocie, tym bardziej zatraci swoją samodzielność i w geście samoobrony pragnie odzyskać dystans i niezależność. Ale oto znajdujemy się w zakłętym kręgu: im mocniejsze pragnienie samodzielności, tym wspólnota staje się słabsza i bardziej abstrakcyjna. Proces rozpadu solidarności nabiera rozpędu. Nawet dobra wola i heroiczny wysiłek nie pomagają w przywróceniu delikatnych więzi wspólnotowych.



## Tischner a fenomenolodzy

Lektura pism fenomenologów pozwala lepiej zrozumieć polskie doświadczenie „Solidarności” (w interpretacji Tischnera) i pokazać, na czym polega jego uniwersalne znaczenie. „Solidarność” mogła się wydarzyć dlatego, że wolne i samodzielne osoby zbudowały wspólnotę, opierając ją na uniwersalnych wartościach etycznych. Wspólnota oparta na solidarności ze skrzywdzonymi miała w sobie niezależność i siłę, która przemieniała sumienia, przywracała ludziom poczucie godności i pobudzała ich dobrą wolę.

Jak przedstawiają się główne różnice między teoriami fenomenologów i analizami Tischnera? Tischnera łączy z fenomenologami przekonanie, że więzi wspólnotowe muszą być oparte na wartościach duchowych. Jednak fenomenolodzy akcentują przede wszystkim rolę wartości ucieleśnionych we wzorach, które kształtują świadomość jednostek. Natomiast Tischner podkreśla rolę spotkań z cierpiącymi ludźmi, kiedy naocznie współdoświadczamy wartości, które trzeba uratować. Dla fenomenologów solidarność jest *g o t o w o - s c i ą* do działania na wzór Samarytanina. Tischner sądzi, że solidarność to przede wszystkim konkretne *d z i ą l a n i e* na rzecz cierpiących. Mówiąc jeszcze inaczej, dla fenomenologów żywe wartości wspólnoty pozwalają nam *z o b a c z y ć* potrzebujących i poczuć więź z nimi. Gdy tymczasem dla Tischnera dopiero zobaczenie biedy i wspólne działanie pozwalają zbudować wspólnotę solidarności.

Z kolei analizy Tischnera z *Etyki solidarności* wzbogacają teorię fenomenologów o dwa ważne spostrzeżenia. Po pierwsze, warunkiem życia we wspólnocie solidarnej jest odkrycie w drugim człowieku bliźniego, który może potrzebować pomocy. Po drugie, społeczność staje się solidarna, otwierając się na uniwersalne wartości etyczne, a nie przez kultywowanie tradycyjnych więzów. Poczucie uczestnictwa we wspólnocie ludzkiej nie niszczy dawnych przywiązań, ale pozwala przełamać własne ograniczenia, zobaczyć siebie w prawdzie i odzyskać poczucie własnej godności. Jest to możliwe dzięki temu, że osoba może uczestniczyć w wielu wspólnotach, które przenikają się i wpływają na siebie nawzajem.



Widać jasno, iż doświadczenie „Solidarności ’80” jest świetną ilustracją teorii wspólnoty solidarnej tworzonej przez fenomenologów na początku XX wieku. Można jednak wnioskować odwrotnie: istnienie „Solidarności” p o t w i e r d z a teorie fenomenologów! Czy to jednak nie pociągałoby za sobą przyjęcia kontrowersyjnych tez Schelera czy Stein? A czy dziś można poważnie głosić, że wspólnota ma duszę i charakter – a co gorsza, że istnieje jako osoba? Wiemy, że takie tezy są absurdalne w świetle współczesnych koncepcji osoby i wspólnoty. Lecz jakże ubogie są te koncepcje w porównaniu z bogactwem analiz fenomenologicznych. Może więc warto byłoby spojrzeć oczami fenomenologów na współczesne spory o rozumienie osoby i wspólnoty?

ADAM WORKOWSKI, dr filozofii, adiunkt w Katedrze Metafizyki PAT, wykładowca Collegium Civitas w Warszawie, członek redakcji „Logosu i Ethosu”.



Czytelników pragnących zapoznać się źródłowo z klasyką fenomenologicznych koncepcji wspólnoty odsyłamy do dzieł **Dietricha von Hildebranda** (*Metaphysik der Gemeinschaft*, Regensburg 1975), **Edith Stein** (*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1970) oraz **Maxa Schelera** (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1980). O Europie jako wspólnocie w oparciu o badania fenomenologów pisał w „Znaku” (579/2003) **Czesław Porębski**.

Z myślą komunitarian zapoznać się warto, korzystając z antologii **Pawła Śpiewaka**, *Komunitarianie. Wybór tekstów* (Warszawa 2004) oraz sięgając do klasyki tego nurtu: **Michaela Sandela** *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge 1982), **Michaela Walzera** *Spheres of Justice* (New York 1983), **Michaela Taylora** *Anarchy and Cooperation* (New York 1976) oraz wydanej po polsku książki **Alasdaira MacIntyre’a** *Dziedzictwo cnoty* (Warszawa 1996).

Badania nad fenomenem polskiej Solidarności warto rozpocząć od lektury **ks. Józefa Tischnera** *Etyki solidarności* (Kraków 2005), a także specjalnego numeru „Znaku” *Idea solidarności* (543/2000), w którym znaleźć można artykuły m.in. Charlesa Taylora, Jacka Salija OP, Chantal Delsol, Zbigniewa Stawrowskiego i Dariusza Gawina.

Interesującym uzupełnieniem powyższych lektur mogą stać się wydane w tym roku po polsku: **Mikołaja Bierdiajewa** *Filozofia nierówności* (Kęty 2006) oraz **José Ortegi y Gasseta** *Rozmyślenia o Europie* (Warszawa 2006) – obydwie te pozycje rekomenduje w niniejszym numerze Czesław Porębski (s. 189–191).



Kazimierz W. Rogoziński

## Posolidarnościowa wizja pracy

Byliśmy naiwni, sądząc, że demokrację da się zaprojektować od nowa i oprzeć ją na sztucznie tworzonych partiach (także „kanapowych”). Błąd polegał na tym, że nadal tkwiąc w schematach klasowego myślenia o pracy, zaczęliśmy eliminować zastane – i sprawdzone – struktury samorządowe z pracy wyrosłe, zamiast stymulować ich rozkwit.

Zakrojone na dużą skalę – choć skala często bywa substytutem poziomu – obchody 25-lecia „Solidarności” poprzedziła śmierć jej duchowego Patrona. Niestety, nigdy już nie dowiemy się, jak On podsumowałby nasze posolidarnościowe ćwierćwiecze. Zrządzeniem losu oszczędzona nam została konieczność udzielenia odpowiedzi na kłopotliwe pytanie, jakie z pewnością skierowałby do nas: I co zrobiliście z tą piękną ideą, która wyniosła naród polski ponad inne narody, nie tylko po wschodniej stronie „żelaznej kurtyny”?

Z okazji wspomnianych obchodów pojawiło się sporo okolicznościowych opracowań, a ich przedmiotem był oczywiście „fenomen polskiej »Solidarności«”. Zaobserwować można jednak, że sedno dyskursu zaczyna ulegać zmianie, przesuając się od ujęć w ro-



dzaju: „drugi sierpniowy cud nad Wisłą”, ku wyjaśnieniu powodów zmarnowania dziejowej szansy. Dystans czasowy pozwala rozważnie rozkładać akcenty, starannie dobierać argumenty. Stąd zasadniczym celem, jaki sobie stawiam, jest również pytanie o aktualność tamtego przesłania „Solidarności”: czym miałyby się stać „Solidarność”, by nie być wypreparowanym ze znaczeń reliktem, ale nadal aktualną Solidarnością? Wiem, że tak sformułowany problem jest mało oryginalny<sup>1</sup>, bo wielu zastanawia się nad przyczynami, które sprawiły, że owo narodowe poruszenie zakończyło się niepowodzeniem. Albo inaczej stawiając kwestię: czy biorąc za punkt wyjścia diagnozę Jadwigi Staniszkis (trafnie identyfikującej zjawisko „Solidarność” jako „samoograniczającą się rewolucję”) i uwzględniając perspektywę ćwierćwiecza, nie byłoby zasadne dodać nowsze określenie: „»Solidarność« jako samolikwidująca się ewolucja”?

## Praca kluczem do zrozumienia „Solidarności”

W tym ze wszech miar przyczynkarskim artykule postaram się sformułować odpowiedź, sprowadzając – że się tak wyrażę – ideał na ziemię, osadzając cały wywód na jednym kluczowym pojęciu: p r a c y. Moim – ekonomisty – zdaniem jest to uzasadnione nie tylko tym, że wtedy, pamiętnego sierpnia, chodziło o przywrócenie kogoś do p r a c y; także o godziwe wynagrodzenie za p r a c ę; a nade wszystko o wyrastające z solidaryzmu p r a c y poczucie odpowiedzialności za innych strajkujących i szerzej rozumiane społeczeństwo. Pewnie legendzie „Solidarności” to niczego nie ujmie, jeśli przypomnimy, że pośród negocjowanych w sierpniu 21 postulatów MKZ najwyżej trzy, może cztery, wypada uznać za wykraczające poza –

---

<sup>1</sup> Na próbie znalezienia przekonującej odpowiedzi na tak sformułowane pytanie zasadał się pomysł pierwszej z trzynastu etiud filmowych *Solidarność, Solidarność*, tej narkęconej przez Juliusza Machulskiego. Pytanie, z którym nie może sobie poradzić bohater nowelki, brzmi mniej więcej tak: Czy w ogóle pozostało z „Solidarności” coś jeszcze, co do dziś nie przestało być aktualne?



uksztaltowane ustrojową patologią pracy – materialne warunki egzystencji „świata pracy”.

Jest jeszcze jeden powód tłumaczący przyjęty w tym artykule punkt widzenia. W słuszności spojrzenia na „Solidarność” przez pryzmat pracy utwierdza mnie prawomocność następującej tezy: nie można zrozumieć „Solidarności”, a zwłaszcza jej późniejszej ewolucji i sytuacji, w jakiej się obecnie znajduje, bez odwołania się do *Laborem exercens*. Zarówno data powstania tej encykliki, jak i okoliczności jej promulgacji potwierdzają, że wyrażony został w niej duch Solidarności<sup>2</sup> w niemal czystej postaci, bo u samych swych źródeł. Sądzę, że tylko z tą encykliką w ręku wypada odprawiać dziś egzekwie nad „Solidarnością”<sup>3</sup>. Obie, Solidarność i encyklika, na trwałe wpisały się w naukę społeczną Kościoła powszechnego. Znaczenia tej drugiej nie sposób przecenić, biorąc choćby pod uwagę liczbę komentarzy, jakimi obrosła. Natomiast zamysł uczynienia z „pracy” kluczowej kategorii analitycznej pozwala lepiej zrozumieć następujący ciąg przekształceń: „Solidarność” (ruch społeczny) – Solidarność (idea) – solidarność (postawa), do którego będę się tu odwoływał.

## Ideał sięgnął wyżyn

Patrząc z naszej rodzimej perspektywy, wypada stwierdzić, że przez niemal siedemdziesiąt pięć lat – jakie upłynęły od opublikowania przez Stanisława Brzozowskiego *Kultury i życia* – nic równie znaczącego się nie ukazało. Czytając oba teksty, ma się niemal zmysłowe doznanie, jak język polski syci się świeżością sformułowań i bogactwem znaczeń. Oba dzieła łączy zresztą podobna myśl przewodnia: wyprowadzić pracę ze zniewalających ją stosunków produkcji, by

<sup>2</sup> W prowadzonym tu wywodzie odróżniał będę uniwersalny wymiar Solidarności międzyludzkiej od jej historycznego, polskiego odpowiednika: „Solidarności”. Natomiast „solidarność” służyć będzie do wyrażenia postaw, które wyróżnia orientacja na współpracę, a nie na wyniszczającą konkurencję.

<sup>3</sup> Mam świadomość tego, że upraszczam. Godzi się przywołać drugiego z wielkich nieobecnych i wziąć do drugiej ręki *Etykę solidarności*, ale nie czuję się kompetentny wkraczać w sferę intensywnie eksplorowaną przez reprezentantów nauk humanistycznych.



zajaśniała pełnym blaskiem tkwiących w niej możliwości<sup>4</sup>. Dlatego też można zaryzykować stwierdzenie, że Papież podejmuje i rozwija myśl tak dobitnie wyrażoną przez Stanisława Brzozowskiego:

Nie kreślę tu utopii ani obrazu przyszłości, nie daję żadnych przewidywań ani przepowiedni prócz tego pewnika, że istota ludzka jest twórcza, jest głęboka, że wydarcie jej spod władzy wyrównującego ekonomizmu będzie niesłychanym pogłębieniem duszy. Już idzie czas, gdy kwestie kultury, kwestie ducha będą najważniejszymi...<sup>5</sup>

Nie będę uzasadniał ani rozwijał tego, co uznać wypada za główne przesłanie *Laborem exercens*<sup>6</sup>. Jest nim jasno i dobitnie wypowiedziany – a ściśle się wyrażając – przypomniany

**Praca przystoi człowiekowi, bo tylko w ten sposób może on dowieść, że jest twórczy.**

sąd<sup>7</sup>, że praca człowieka, będąc udziałem w boskim tworzeniu (stwarzaniu), jest jednocześnie filarem jego godności. Praca przystoi człowiekowi, bo tylko w ten sposób może on dowieść,

że jest twórczy („... człowiek, stworzony na obraz Boga, poprzez swoją pracę uczestniczy w dziele swego Stwórcy”, LE 25. „Każda istota ludzka odzwierciedla działanie samego Stwórcy wszechświata”, LE 4. W odróżnieniu od podejścia marksistowskiego w encyklice wyeksponowany zostaje podmiotowy, a nie przedmiotowy wymiar pracy. „Ostatecznym bowiem »celem pracy«: jakiegokolwiek pracy spełnianej przez człowieka (...) pozostaje zawsze sam człowiek”, LE 7).

Po dwudziestu pięciu latach podobnie jak Jan Paweł II pozostajemy przekonani o tym, że „Ten na wskroś pozytywny i twórczy, wychowawczy i zasługujący charakter ludzkiej pracy...” (LE 11) nadal „musi stanowić podstawę również współczesnego myślenia...” (tamże). Z przytaczanej tu encykliki, wyraźnie inspirowanej ruchem „Solidarności”, do dziś tchnie duch Solidarności. Znajdujemy w niej wyraźne nawiązywanie do nabrzmiałych „kwestii socjalnych”, któ-

<sup>4</sup> O Stanisława Brzozowskiego ambiwalentnym stosunku do marksizmu pisze ze znawstwem Andrzej Walicki we wstępie do: S. Brzozowski, *Kultura i życie*, Warszawa 1973.

<sup>5</sup> Tamże s. 57.

<sup>6</sup> Cytowane w tekście fragmenty encykliki oznaczone będą jako LE.

<sup>7</sup> Przypomnieć choćby wypada, jak pracę rozumiał św. Bernard z Clairvaux. Był on wyrazicielem - wyrastającej z tradycji benedyktyńskiej - optymistycznej wizji pracy, z wyraźnie zaznaczonym pierwiastkiem nie tylko sprawczym, lecz będącym również źródłem piękna (praca jako *exornatio mundi*).





rzym odniesienie do polskiego Sierpnia '80 oraz do *Rerum novarum* nadaje odpowiednią perspektywę historyczną. To zrozumiałe, że mamy do czynienia nie z „filozofią pracy” (jak u Brzozowskiego), ale z „ewangelią pracy”, ponieważ starotestamentowa wykładnia pracy dopełniona zostaje zarówno przypowieścią o winnicy Pańskiej, jak i Pawłowym wezwaniem: „jeden drugiego ciężary noście”<sup>8</sup>.

Głębokie uwrażliwienie na kwestię socjalną sprawia, że encyklika Jana Pawła II jest w zasadzie adresowana do pracobiorców. To „świat pracy” był – i nadal pozostaje – jej głównym adresatem<sup>9</sup>, choć – jak to wyraźnie potwierdzone zostało przez burzliwą historię ruchu – znaczenie tamtej sierpniowej „Solidarności” przesunęło się dziś na „S” w skrócie NSZZ. Okopawszy się na branżowych pozycjach, „Solidarność” przekształciła się w związek zawodowy broniący grupowych interesów. A przecież mogło być inaczej...

### **„Trzecia droga”, głupku?**

W okresie solidarnościowego przesilenia dzięki odkryciu siły podmiotowości zbiorowej przez moment zamajaczyła przed nami „trzecia droga”. Nie daje mi spokoju pytanie, dlaczego tak szybko z niej zrezygnowaliśmy. To oczywiste, że na wyuczonych na marksizmie-leninizmie ekonomistów nie można było wtedy liczyć. Łącznie z politykami od początku traktowali oni ruch „Solidarność” jako wybryk Historii i byli przekonani, że raczej wcześniej niż później uda się obie ponownie wtłoczyć w koleiny wytyczone przez materializm historyczny. Ale dlaczego tak łatwo z kontynuacji tamtych doświadczeń zrezygnowali opozycyjni intelektualiści? Skoro czuli za sobą wyraźne wsparcie Kościoła, to dlaczego nie dostrzegli, że pojawiała się jedyna, niepowtarzalna szansa realizacji nauki społecznej Kościoła w kraju uchodzącym za najbardziej katolicki w Europie? Zabrakło wiary i odwagi. Porażający swą siłą okazał się argument,

<sup>8</sup> To do tych słów nawiąże ks. Tischner i uczyni je wykładnią *Etyki solidarności*, Kraków 1981, s. 9.

<sup>9</sup> Z tego też powodu jedyny w encyklice fragment poświęcony pracodawcy „pośredniemu” i „bezpośredniemu” (17) znalazł się w rozdziale IV, *Uprawienia ludzi pracy*.



że nie można po nieudanym eksperymencie z komunizmem rozpoczynać eksperymentu z solidaryzmem, bo społeczeństwo tego nie wytrzyma. Dziś widać chyba wyraźnie, że pozostawiona samej sobie milcząca większość zdolna była wytrzymać o wiele więcej.

Wobec narzuconej przez tryumfujący liberalizm p o p r a w n o - ś c i p o l i t y c z n e j, tym bardziej warto zwrócić uwagę na swego rodzaju nadgorliwość w likwidowaniu w Polsce czegokolwiek, co wyrastając z ruchu „Solidarności”, nawiązywałoby do idei Solidarności. Oto dwa reprezentatywne przykłady. Po pierwsze, znamienne jest to, że w III Rzeczypospolitej nie odrodziła się autentyczna spółdzielczość. Słowo „autentyczna” sygnalizuje proces polegający najpierw na konieczności oczyszczenia spółdzielczości ze skutków jej uspołecznienia na bolszewicki sposób i następnie – powrót do jej podstawowych założeń ideowych. Wyrażone one zostały *expressis verbis* w pierwotnej nazwie „współdzielczość”, jaką ruch ten sam się określał. Późniejsze przekształcenia w samej organizacji pracy sprawiły, że „kooperacja” zaczęła znaczyć coś zupełnie innego. Wyspecjalizowani w wykonywaniu uproszczonych czynności robotnicy właśnie dzięki kooperacji mogli przewyciężyć podział pracy i mieć świadomość, że tworzą jedność. Jednak było to raczej złudzenie, gdyż każdy z nich w dowolnym momencie mógł zostać wymieniony na kogoś (coś) innego. W źródłowym znaczeniu „współdzielczość” zakładała coś odmiennego; to mianowicie, że każdy spółdzielca – wnosząc do kooperatywy swą własność – pozostawał niezależnym podmiotem. Z powodu nieporozumień narosłych wokół spółdzielczości trzeba przypomnieć, że jej siła i oryginalność wyrażały się w dążeniu nie tylko do celów ekonomicznych, ale i społecznych, statutowo uznawanych za równorzędne tymi pierwszymi. Paradoksem współczesnej gospodarki Polski jest to, że to właśnie spółdzielczość pozostaje reliktem PRL. Są nią przede wszystkim mastodonty spółdzielczości mieszkaniowej, w których biurokratyczne struktury podporządkowały sobie wywłaszczonych najemców (z posiadaczami spółdzielczego prawa własności włącznie). W tym regresie wyjątkiem nie są bynajmniej spółdzielcze kasy oszczędnościowe im. Franciszka Stefczyka, bowiem spektakularny skok (*nomen omen*), jaki w ostatnich latach wykonały, nie zo-



stał spowodowany rewitalizacją idei spółdzielczości, tylko „księgowotwórczą” interpretacją przepisów o podatku dochodowym.

Przykład drugi. Pozostawione na pastwę procesów globalizacyjnych rzemiosło nie doczekało się żadnego wsparcia. Zapatrzeni na wzorce gospodarowania wypracowane za Atlantykiem, bez najmniejszego sprzeciwu pogodziliśmy się z tym, że *small business* powinien zastąpić rzemiosło, które, jako że pochodzi z innej epoki, jest archaiczne, mało elastyczne, a więc i nieinnowacyjne. Przypisanie mu tej ostatniej cechy (nad której wątpliwej proveniencji zasadnością nie chciałbym się tu rozwodzić) spowodowało, że nie znalazło się dla niego (nawet skromne) miejsce w żadnym programie strategicznego rozwoju Polski po 1990 roku. A przecież tam tkwiły największe pokłady przedsiębiorczości. Przypominanie, czym było rzemiosło, rzemieślnicza formuła samozatrudnienia i kształcenia, jak funkcjonował samorząd rzemiosła... za bardzo trąciło historią, a my chcieliśmy być tacy nowocześni. Dziś widać, że byliśmy naiwni, sądząc, że demokrację da się zaprojektować od nowa i oprzeć ją na sztucznie tworzonych partiach (także „kanapowych”). Błąd polegał na tym, że nadal tkwiąc w schematach klasowego myślenia o pracy, zaczęliśmy eliminować zastane – i sprawdzone – struktury samorządowe z pracy wyrosłe, zamiast stymulować ich rozkwit. Więc jak powstać miała „trzecia droga”, skoro zniwelowano istniejące nasypy, którymi mogłaby zostać poprowadzona?

## Praca z syndromem bezrobocia w tle

Warto – przyjmując perspektywę Hannah Arendt z *Kondycji ludzkiej* – zastanowić się nad tym, jakie po upływie ćwierć wieku są szanse, by *homo faber* ponownie zajął należną mu pozycję, to znaczy tę, którą piastował, zanim został zdetronizowany przez *animal laborans*. Czy w fazie – a może szerzej rzecz ująwszy – cywilizacji postindustrialnej, *homo faber* przywracany do roli wytwórcy ponownie stanie się twórcą? Jeśli era industrialna przeszła do historii gospodarczej świata, to czy tym samym pojawiły się warunki, w których w sposób naturalny ujawnić się może twórczy atrybut pracy?



Jedno się potwierdza. Dokonująca się za sprawą IT rewolucja technologiczna prowadzi do sukcesywnego wypierania *animal labo-rans* z materialnych procesów produkcji. Zgodnie z opracowaną kiedyś przez Jeana Fourastiégo teorią, eliminowane z sektora agrarnego i przemysłowego nadwyżki pracowników powinny trafiać do sektora trzeciego (tercjalnego). Ale tu pojawia się istotny problem, to bowiem, co wydawało się oczywiste jeszcze dziesięć lat temu, dziś takim być przestaje – a to za sprawą plagi bezrobocia. Świadom złożoności pojawiających się tu kwestii, chciałbym je nieco rozjaśnić, wprowadzając podział na bezrobocie strukturalne i systemowe.

Z bezrobociem strukturalnym będziemy mieli do czynienia w każdej rozwijającej się gospodarce. Jest bowiem oczywiste, że pewne działy gospodarki będące w zaniku, muszą ograniczać zatrudnienie (stąd występujące na rynku pracy pojęcie zawodów „wschodzących” i zanikających). Trudniejsze do akceptacji wydaje się – integralnie wpisane w podstawy liberalnej gospodarki rynkowej – bezrobocie systemowe. Wywołujące to zjawisko procesy innowacji technologicznych i globalizacji utrudniają zbilansowanie podaży z popytem na krajowym rynku pracy. Spadek popytu na pracę powoduje ograniczanie miejsc dla pracowników najemnych.

Zaczęły więc dawać o sobie znać negatywne skutki postępu technicznego prowadzące ku mechanizacji, automatyzacji, komputeryzacji itp. procesów produkcji. Niełatwo się z nimi pogodzić, tym bardziej, że nasilający się proces substytucji pracy ludzkiej swoim zasięgiem objął już sektor trzeci. O jego nasilaniu przypominają nam coraz częstsze protesty zwalnianych grupowo pracowników bankowości, telekomunikacji, kolei, usług komunalnych, szpitali i szkół. Świadczą one o jednym: uwalnianych nadwyżek zdolnych do pracy nie chce już wchłaniać sektor usług. Czy jest jakaś alternatywa? Nie ma jej i nie będzie dopóty, dopóki nie dokonamy korekty scenariusza rozwoju społecznego. Polegać ona powinna na zdjęciu z sektora usług ciężącego na nim odium, jako niechlubnej spuścizny po PRL. Na inny jeszcze sposób proletariacki rodowód „Solidarności” tłumaczy, dlaczego w jej programach nie znalazło się uznanie innych niż produkcyjne metody wytwarzania bogactwa narodu.



Na początku trzeciego tysiąclecia wypada stwierdzić, że zakres dokonujących się przekształceń jest rzeczywiście szeroki. Wywodzące się z gospodarki megatrendy nie tylko nie wyhamowują, lecz – co gorsza – z całym impetem uderzają również w gospodarstwa domowe. Zapowiedziana przed ćwierć wiekiem przez Alvina Tofflera „prosumpcja”<sup>10</sup>, którą „sternicy świadomości” lansują jako wyższe stadium rozwojowe, napiera jako samoobsługa już nie tylko konsumpcji, ale i rozwoju społecznego. Także przewidywania socjologów i politologów (Zbigniew Brzeziński, Ralf Dahrendorf) zaczynają się spełniać. Praca (zwłaszcza stała i regularna) staje się przywilejem elit. Pomyśleć, że dotyczy to tak pogardzanej niegdyś, bo podejmowanej pod przymusem aktywności produkcyjnej człowieka. Zasygnalizować tu wypada (i niestety do tego się ograniczyć) występowanie zjawiska dywersyfikacji społecznego stosunku do pracy. Przybiera ono – w uproszczeniu – postać alternatywy: atrakcyjna praca dla wybrańców, praca niechciana dla reszty. Ta ostatnia, jak wyżej wspomniałem, w coraz mniejszym stopniu dotyczy produkcji, a w coraz większym do usług. Usługowe odium zawisło zwłaszcza nad pracami pośledniejszymi, których wykonywanie popada w kolizję z wypracowanym w epoce industrialnej sposobem skalowania prestiżu społecznego. Nadal jesteśmy przekonani, że postawienie robotnika przy maszynie lub automacie nobilituje go jako człowieka, natomiast zawodowe zajmowanie się dzieckiem, chorym czy – w inny jeszcze sposób – potrzebującym jest poniżej godności<sup>11</sup>.

## Czas wolny w królestwie szczęśliwości

Z perspektywy sprzęgnięcia się myśli ekonomicznej z koncepcją rozwoju cywilizacji wyraźnie rysują się jeszcze inne dwa – trudne do

<sup>10</sup> A. Toffler, *Trzecia fala*, tłum. E. Woydyłło, Warszawa 1985.

<sup>11</sup> To, że bycie usługodawcą wiąże się z psychicznymi oporami, potwierdzają choćby następujące dane. We Francji, mimo dziesięcioprocentowego poziomu bezrobocia wakuje 280 000 etatów dla usługodawców („Rzeczpospolita” z 1 III 2005). Ta niechęć Francuzów do pracy w zawodach usługowych (hotelarz, kelner, kucharz, ekspedientka itp.) stała się powodem rozluźnienia siedmioletniego rygorystycznego embarga na zatrudnienie usługodawców z krajów nowo przyjętych do Unii Europejskiej.



przewyciężenia – podziały (mające niekiedy znamiona aporii). Jeden zasadza się na zdecydowanym stawianiu pracy produkcyjnej nad pracą nieprodukcyjną, czyli *de facto* usługową; drugi kładzie się cieniem na samym stosunku do pracy jako takiej. Co się tyczy tej ostatniej kwestii, to schemat myślowy jest stary jak świat, wszak już starożytni bardziej sobie cenili to, co zwane było *otium* i *schola*. Karol Marks, tak głęboko wnikający w zrozumienie natury pracy, tego myślenia i wartościowania nie zmienił; przejęliśmy je, uznając za coś oczywistego. „Nie-wczas”, „*nec-otium*”, „*a-schola*”? Ależ nie, nie powinno być dla nich miejsca w zbudowanym na ziemi królestwie szczęśliwości. Celem był i pozostaje czas wolny<sup>12</sup>, a zasadniczym środkiem umożliwiającym jego wykorzystanie – uspołecznienie środków produkcji. I choć komunistyczno-socjalistyczna droga („druga”) nie zaprowadziła nas do wymarzonej krainy szczęśliwości, cel udało się osiągnąć! Rzeczywiście, przymus pracy został uchylony, jednak jego miejsce zajął inny przymus – konsumpcji. Historia wydaje się zataczać koło, co poświadcza wyłanianie się nowej klasy niewolników skazanych na zabijanie czasu, który – by spotęgować efekt ironii – nazywa się czasem wolnym.

Uznać to wypada za skutek znamienny. Natomiast dla prowadzonych tu wywodów staje się on przesłanką następującej tezy: już

**Przymus pracy został uchylony, jednak jego miejsce zajął inny przymus – konsumpcji.**

nie tyle mechanizacja, ile zautomatyzowane procesy produkcji zmierzać będą do systematycznego eliminowania człowieka z procesów produkcji. Kiedyś ponizające dla człowieka było przekształcenie go w *animal laborans* i postawienie przy taśmie produkcyjnej. Nadchodzi wyzwolenie, jego miejsce zajmują roboty. Ów trend określany eufemistycznie jako substytucja pracy żywej sprawia, że to konsumpcja staje się jedyną formą ekspresji. Wątku zaczynającego się od pytania: jaki to będzie miało wpływ na *conditio humana*, nie będę podejmował, wszak zajmujemy się pracą, a nie konsumpcją.

<sup>12</sup> Oczywiście w znaczeniu *free time* (czas wolny), a nie *leisure* ani żadne *Musse*.



## Usługowa przedsiębiorczość

Zasadniczo zmienia się sposób wydatkowania pracy, a wraz z nią kontekst interpretacyjny. Jest tylko jeden sposób pozwalający nadać pracy, tak podkreślany przez obu krakowskich autorów, pierwiastek twórczy. Taki charakter ma praca przedsiębiorcy (dawniej rzemieślnika czy kupca), który z powodu prowadzonej i zarządzanej przez siebie działalności gospodarczej był nie tylko przedsiębiorcą szefem, ale i „patronem” dla zatrudnianych pracowników najemnych. W tym wypadku w jedno stapiają się kwalifikacje zawodowe, kompetencje menedżerskie, talent, odwaga ponoszenia ryzyka na własny rachunek, a nade wszystko poczucie odpowiedzialności za powierzonych jego pieczy pracowników i za ład, który swoją działalnością powinien zaprowadzać w najbliższym otoczeniu. Dopiero w tej formie organizacyjnej ziścić się może w pełni postulat bycia aktywnym, twórczym, ale i odpowiedzialnym podmiotem. Tylko że takiej postawy nie da się wpisać w socjalną encyklikę, która w wymiarze społecznym odwołuje się do mentalności klasowej i grupowej. Nie uda się jej też zrealizować w liberalnej gospodarce rynkowej, w której działanie podmiotów gospodarczych, uczestników gry rynkowej, objaśnia się przez odwołanie do darwinizmu. Poprawność naukowa i polityczna wymaga, aby w opisie funkcjonowania tych podmiotów stanowczo unikać określeń zaczynających się od przedrostka „współ-”. Jak w fizyce ciała stałego wszystko podlega sile ciężenia, tak gospodarkę rynkową napędza tylko konkurencja. W ujawnianiu się tak rozumianej przedsiębiorczości na szeroką skalę przeszkodą są regulacje prawne i cała kodyfikacja normująca i normalizująca (ISO!) tzw. obsługę biznesu.

Wymagania odnoszące się do pracy zostały za sprawą *Laborem exercens* ustawione bardzo wysoko, wraz z nimi rosną oczekiwania co do samych warunków organizacji t a k i e j pracy. Jestem przekonany, że najbliższej ich spełnienia są organizacje/firmy usługowe. Będziemy musieli pogodzić się z tym, że 80-90 procent owych przedsiębiorców podejmie pracę w sektorze usług.



## Przydatność wiedzy o usługach

Po erze industrialnej otrzymaliśmy w spadku gospodarkę podzieloną na dwa sektory („produkcja rolna” jest bowiem tylko werbalnym potwierdzeniem przekształcenia przyrody ożywionej w materialny zasób surowców), a więc produkcję przemysłowo-rolną i usługową<sup>13</sup>. Wszystko, o czym pisałem wcześniej, chciałbym potraktować teraz jako generalną przesłankę następującego wniosku: jeśli poszukuje się istotnych cech pracy po to, by nadając im aktualność, móc je spożytkować w przyszłości, to sięgnąć trzeba do wiedzy o usługach. Na zakończenie postaram się raz jeszcze wykazać, dlaczego musimy odrzucić teorię pracy wbudowaną w industrialny paradygmat, a przy okazji nowemu pojęciu Solidarność nadać wymiar nie klasowy, ale publiczny.

Produkowanie (jako *pro-ducere*<sup>14</sup>) będące przetwarzaniem zasobów materii prowadzi do wytwarzania rzeczy, przedmiotów i obiektów, które w zróżnicowanym czasie ich trwania wypełniają środowisko życia człowieka<sup>15</sup>. Produkowanie zakłada konsumowanie wyrobów. Jak już wspomniałem, to właśnie konsumowanie staje się współcześnie najważniejszą formą „aktywności” określającą człowieka: „Powiedz mi, co konsumujesz/kupujesz, a powiem ci, kim jesteś”<sup>16</sup>.

Współczesne społeczeństwa, a nie tylko gospodarka, zgłaszają oczywiście zapotrzebowanie na pracę, ale pracę innego rodzaju niż ta, której cechy i rozumienie ukształtowane zostały w epoce industrialnej. Jak ją nazwać, by wyeksponować różnice? Można ją ująć jedynie opisowo, raz jeszcze świadomie odwołując się do jej usługowego kontekstu, a wtedy zjawi się ona jako „aktywność pracopodobna będąca świadczeniem”(APS). Jest oczywiste, że będzie ona

<sup>13</sup> Szersze uzasadnienie zajmowanego tu stanowiska przedstawiam w artykule *Spór o istnienie usług*, „Wiadomości Statystyczne”, 2002/2.

<sup>14</sup> Przypomnieć wypada, że łacińskie *pro-duco* oznacza nie tylko „wytwarzam”, ale przede wszystkim: „wyprowadzam”, „wydobywam” – to, co wcześniej w materii już tkwiło.

<sup>15</sup> Odwołując się do klarownej klasyfikacji, można je nazwać następująco: a) *Verbrauchsgüter*, b) *Gebrauchsgüter* i c) *Dauergüter*.

<sup>16</sup> Ujmuję „aktywności” konsumpcyjne w cudzysłów, by uświadomić, że popełniamy tu jakieś nadużycie, zrównując pseudowybory, przyswajanie i reaktywne zachowania z innymi formami aktywności wytwórczej.





przede wszystkim wykonywana w ramach zarejestrowanego przedsiębiorstwa usługowego, ale spełniać się będzie także w działalności wolontariuszy, stymulować powstawanie organizacji usługowych *non profit*. Ale zawsze jej wzorem będzie praca usługodawcy, której *ex definitione* przypisany został potencjał twórczy.

APS byłaby więc pracą nie mniej twórczą niż praca przedsiębiorców. Różnica między pracą usługodawcy (pracobiorcy, wolontariusza) a pracą przedsiębiorcy sprowadzałaby się jedynie do odmiennych warunków ich wydatkowania. Ta pierwsza mogłaby się spełniać poza ściśle określoną działalnością gospodarczą, a więc w różnego typu organizacjach nieposiadających formalnie statusu przedsiębiorstwa.

Jeszcze jedna uwaga odnośnie do sformułowania: „świadczanie pracy”<sup>17</sup>. Wyrażać ma ono, że nie chodzi tu o jakiegokolwiek wydatkowanie pracy, ale o wykonywanie jej właśnie jako „świadczania”. Musimy pamiętać, że usługa powstaje dzięki intencjonalnemu nastawieniu stron, więc czasownikiem opisującym ową aktywność mogłoby być – dla odmiany – słowo: *in-venio*, a jej wynikiem wyświadczenie usługi rozumianej jako określone „dobro”<sup>18</sup> dla konkretnego nabywcy. Owo wyświadczenie jest tu często ważniejsze niż czynność/praca sprawcza do niego przypisana, a niekiedy ważniejsze niż sam efekt. Z tego też powodu nie można powiedzieć o usłudze, że tak po prostu jest, jak jest szafa czy nawet człowiek. Pojawiającą się tu różnicę najlepiej wyrazić można, używając niemieckiego zwrotu *es gibt*, bo rzeczywiście usługa jest darzeniem; natomiast istnienie uczestników relacji usługowej jawi się jako dawanie (darzenie dobrem) i bycie obdarowanym.

## Solidarność w nowym kontekście

Raz jeszcze, powołując się na *Laborem exercens*, powiedzieć można, że człowiek dzięki pracy dopełnia i rozwija dzieło Stwórcy (o któ-

<sup>17</sup> Zainteresowanych odsyłam do: K. Rogoziński, *Usługi rynkowe*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Poznaniu, 2000, wydanie II, s. 36-37.

<sup>18</sup> Cudzysłów tym razem ma sygnalizować pojawiające się tu przesunięcie znaczeń – z ekonomicznego na aksjologiczne.



rym wiedział On, „że było dobre”). W ten sposób, na miarę swych ludzkich możliwości, pomnaża dobro i odsłania ukryte w całym stworzeniu zasoby i wartości (LE 25). Właśnie ze względu na tę zdolność powiększania „dobro-stanu” przez człowieka za błędne wypada uznać stanowisko Hannah Arendt odnoszące się do kwestii publicznego objawiania (się) „dobra”. W cytowanej tu już wcześniej książce nader ortodoksyjnie – rzecz można: bardziej po purytańsku niż katolicku – interpretuje ona kategorię dobra, w szczególnie sposób podkreślając jego prywatność. Jest ono czymś, co nie powinno się publicznie ujawniać ani tym bardziej manifestować. Jej stanowiska łączącego dobro z cnotą skromności nie da się pogodzić z celowo podejmowaną, choć niekoniecznie opłacaną APS. Tym bardziej że impulsem do jej wydatkowania jest wezwanie płynące od Innego. Niekiedy jest to niemy przekaz, czasem wypowiedziane życzenie, natomiast w gospodarce rynkowej najczęściej wyrażone zostaje ono w formie zlecenia. Odpowiedź, jaka pada ze strony usługodawcy, przybiera postać APS. W ten sposób możliwe staje się przewartościowanie pojęcia „dobra” i potraktowanie go jako jedyne „zasobu”, który ludzkość może pomnażać w nieskończoność i niewyczerpywalnie nim dysponować. Oznacza to również, że w odróżnieniu od ciężarów fiskalnych i ograniczeń formalnych narzucanych na produkcję i konsumpcję zachowania określone jako APS powinny być chronione, pielęgnowane i stymulowane. Albowiem tylko w ten sposób powiększać się może zasięg i znaczenie „sfery publicznej” – synonimu „dobra wspólnego”. Troska o nią powinna być tym większa, że najpierw okaleczył ją socjalizm przez planowe uspołecznienie; teraz, ograniczona przez budżet, została zredukowana znaczeniowo do finansów publicznych, a ponadto ciągle trwa jej dewastacja. Nadzieją jest APS, dzięki niej bowiem rozrastać się będzie mogło to, co tę sferę treściowo wypełnia – dobrostan społeczności.

Zatem czyż rozwoju sfery publicznej – solidarnie wypełnianej dobrem – nie można uznać za wymierny sprawdzian żywotności „Solidarności”?

KAZIMIERZ W. ROGOZIŃSKI, prof. ekonomii, kieruje Katedrą Usług Akademii Ekonomicznej w Poznaniu.



Halina Bortnowska

\* \* \*

### Czyje lustro?

Gniewa mnie i śmieszy uparcie powtarzane zdanie, że twórcy teczkowych dokumentów pisali w nich prawdę, bo jakoby p i s a l i d l a s i e b i e.

Czy w ogóle łatwo widzieć i pisać prawdę, choćby rzeczywiście „dla siebie”? Myślę, że oni patrzyli na swoich rozmówców oczami, w których tkwiły okruchy diabelskiego lustra. Według Andersena (prolog do *Królowej Śniegu*) to było tak. Sam diabeł zrobił lustro, w którym wszystko, co dobre i ładne, rozplywało się w nicłość. A to bez wartości, ohydne, odbijało się wyraźnie. Diabelscy uczniowie biegali po świecie z tym lustrem, aż wpadli na pomysł, by polecieć do nieba i zabawić się kosztem jego mieszkańców. Ale po drodze lustro wypadło im z rąk na ziemię i rozprysło się na „tysiące milionów okruchów”. To było najgorsze, bo kawałki mniejsze od ziarnka piasku rozsypały się daleko. Jeśli wpadły do oka, człowiek widział tylko to, co złe. A gdy okruch utkwiał w sercu, zmieniał je w lód. W powietrzu wciąż unoszą się maleńkie okruchy lustra.

\*

Na człowieka, który ma być zabity albo bezwzględnie użyty jako narzędzie, nie chcemy patrzeć tak, by naprawdę dostrzec jego czło-



wieczeństwo. Pierwsza pokusa: podtrzymywać złudzenie nieograniczonego panowania nad nim jak nad marionetką. I zaraz druga: kłamać najpierw przed sobą, wmawiać sobie: naprawdę mam w rękach narzędzie odpowiednie i bezgranicznie podatne. I przekonać o tym zwierzchników.

Jeśli ktoś ma zamiar kłamać, to swoją konstrukcję myślową najczęściej utrwała – notuje, aby w dalszym biegu sprawy konsekwentnie się nią posługiwać. Teczki wręcz musiały zawierać zapisy właśnie takich konstrukcji, na użytek własny i ewentualnie przełożonych.

Rozbudowane kłamstwo było też narzędziem manipulacji psychiką osoby mianowanej TW czy OZI i innych poddawanych obróbce. Autentyczne drobne informacje i mozaikowe obrazy z nich utworzone służyły konkretnym celom – może do pozyskiwania dalszych kamyczków, może do przedstawienia w jakimś procesie i wreszcie do budowania poczucia pewności funkcjonariuszy. Oni muszą wierzyć w to, co sami wymyślą, polegać na tym, co skonstruują (i zapiszą). Mają do tego materiał, ale jest on przez nich przetwarzany.

W świecie świadomego, systematycznego kłamstwa człowiek czuje się jednak niepewnie. Epimenides kłamca nie powie – zgodnie z prawdą – kim jest. On tego już nie wie. Chcąc czuć się dobrze, sam uwierzył w swoje kłamstwa. I tak przeniósł się w świat zakłamania, życia opartego na kłamstwie, takiego, w którym kłamstwo jest głębą i powietrzem. To przerażające. Klimat z zapomnianej powieści Bernanosa *Pod słońcem szatana*. Albo od innej strony: Le Carré – *Russia House*. I Lemowy *Pamiętnik znaleziony w wannie*. Nieszczęśni zgwałceni czy uwiedzeni rozmówcy zarejestrowani jako „TW” też na pewno chcieli uczynić swoje położenie bardziej znośnym: coś sobie wmówić, coś zapomnieć, w coś niby uwierzyć, ale wiarą z gatunku myślenia życzeniowego, wymuszoną na sobie jak akceptacja niedopasowanej protezy. Gdy się tak miotali, coraz głębiej wnikały w ich wnętrza okruchy diabelskiego lustra. Jeśli zabrakło odporności, jeśli to wszystko nie skończyło się w porę, jeszcze w porę...

Nie powinno ustać poszukiwanie tych, co znaleźli się jakby „nigdzie” albo nagle to odkrywają, są w tę pustkę pchnięci. Trafić tam do nich to wędrować jak Gerda nieuchwytnym tropem Kaja. By unicestwić diabelskie lustro – choćby tylko jeden jego diabelski przetrwalnik – potrzeba łez takich jak jej łzy.



## Sen

Na żółtawej kartce krótka notatka. Moje pismo, widzę rzędkę wyrazów dłuższych, krótszych, ale nie widzę, co to za słowa.

Ubieram się w jakiś strój: spódnice, bluzę, ale nie rozpoznaję wzoru na tkaninie, tylko kolory: pomarańczowy, fiolet, granat. Linie coś przedstawiają, ale nie wiem co.

Idę ścieżką okoloną dość wysoką trawą. Ścieżkę przecina rów. Trzeba przejść na drugą stronę. Nie widzę dna, nie wiem, jak jest głęboko i co tam jest.

Ręce wyciągają się ku mnie i z tej, i z tamtej strony. Więc przejdę, pójdziemy dalej.

\*

Ciepła łapka psa. Zmierzwione futro, skóra pełna czucia. Dotyka się jej jak siebie-nie-siebie. Istota tak bliska, że jej utrata będzie małym umieraniem.

Bez psa w człowieku za mało cielesności.

Tego kiedyś nie będzie. Najpierw właśnie tego. Albo tak mi się zdaje, bo dopiero zapoznając się z przemijaniem.

Przemijanie było. Ale omijane. Teraz wciska się w każde doznanie: to, co chwytam, jeszcze jest, ale muszę to już żegnać. Zapamiętać z wdzięcznością i oderwać się od tego, bo potem czasu na to zabraknie.

## Susza

Kamienie wyległy na drogi i ścieżki. Wygrzewają swoje obłe kształty nieprzykryte piachem i żwirem. O te większe można się potknąć. Mniejsze chrzęszczą pod stopami, ocierają się o siebie. Gdy zmierzchni przyda trochę chłodu – będzie tarło kamieni. Chcą się mnożyć, będzie ich przybywać, póki trwa susza.

\*

Do wodnego oczka codziennie trzeba dolewać wody. Dzięki temu wciąż kwitną białe lilie wodne, a ich liście jaskrawo lśnią i odbijają



promyki słoneczne jak zielone, okrągłe lustra. W oczku żyją czerwone karasie i teraz chyba tylko jedna żaba. Od czasu do czasu słyszę krótki basowy rechot.

## Wyznanie Güntera Grassa

Jedna jedyna: Julia Hartwig. Ona pierwsza potrafiła spojrzeć na tę sprawę jako na sprawę Drugiego Człowieka. Poradziła, by czekać; czekać, aż wielki pisarz sam, swoim własnym pisarskim sposobem powie nam, chyba nie wszystko, lecz na pewno to, do czego to wyznanie miało nas przygotować.

Na razie to wyznanie zasmuca i niepokoi, narażając na kakofonię przedwczesnych deklaracji, oskarżeń i pretensji.

Sprawa z Grassem wdarła się w moje próby pisania o lustracji i na pewno na tym właśnie tle ją oglądam. Ten mój protokół różnych sierpniowych godzin musi zawierać znaki zapytania, które pewnie znikną, nim przyjdzie kolej na drugi powakacyjny numer „Znaku”. Czasem zapominam o tym czasowym dystansie – dziś odprawiana „różna godzina” jest teraz, jej owocem jest komunikat-sygnal mający natychmiastowość e-maila czy notatki w blogu. Ale czasem, jak w tej chwili, wyraźnie czuję pętlę czasu: odbiorcy będą to czytać – jeśli będą! – już jakby w innej epoce. Będą już wiedzieć, kim okaże się Grass obierający cebulę. Na razie wolno mi mieć nadzieję, że to, co powie, będzie godne niepokoju, jaki wzniecił.

Czekać pomoże mi Myśliwski, zdolny tak wiele rozważyć przy luskaniu fasoli, taką dający próbę człowieczeństwa i mistrzostwa.

Co się takiego dzieje, że w pewnej chwili człowiek zaczyna pragnąć swego całościowego odbicia – repliki swoich kolei losu, hologramu, który musi być wierny? Nie miałby sensu, gdyby coś było z niego wycięte. Kiedyś przemilczane przed sobą – teraz domaga się wypowiedzenia; wyparte – chce pamięci, bo jednak było. Pragnienie, by o wszystkim opowiedzieć, staje się silniejsze, gdy monotonna czynność – jakieś wybieranie maku z popiołu, luskanie grochu, nawlekanie grzybów do suszenia – otwiera kanalik dla strumienia świadomości, dla banieczek pamięci, dalekich skojarzeń... Zobaczyć, kim się było. Swój spór z rzeczami zastanymi, z tym, jak jest, jak się odpowiadało na podstawowe pytania.



Dziś w radiu (audycja: *Wybieram Dwójkę*) ze wzruszeniem i namysłem wysłuchałam starego słuchowiska *Spowiedź w Saint-Germain-des-Prés*. To dobrze pamiętane opowiadanie Malewskiej znów dało mi do myślenia. Ciężko chory król, tytularny opat sławnego benedyktyńskiego klasztoru, w swojej spowiedzi zdaje się szukać chyba tego właśnie – całościowego oglądu siebie, nie przez wyliczenie grzechów z ostatniego miesiąca, lecz przez nazwanie pola swojej odpowiedzialności, a więc tego, o co chodziło w – sporze z Polską? Z Polakami? Sporze o Polskę? Czy raczej: sporze o człowieczeństwo w byciu Polakiem?

Może coś takiego przeżywa też – przy całej różnicy kontekstów – Günter Grass. Nikomu się nie spowiada. Obiera cebulę. Tajemniczą jarzynę, zwinięte w pięć liście-łuski nasycone obronną substancją, materiał na zupełną dobrą po przepieciu, na sos, na umajenie bałtyckiego śledzia.

Co powiesz przy tej czynności o niewiadomym nam, ciemnym czasie młodości, z którego wyłoniłeś się już tak dawno, by być świadkiem i partnerem myślenia – na przykład o Gdańsku? Teraz możesz pomóc opowiadać o tym, co, mimo iż wykreślone, odrzucone z życia, przecież w nim było obecne, choćby jako coś, przed czym trzeba przestrzec.

## Tora ku pamięci

Wydarzenie dziwne, tak przejmujące, że nie potrafię się z nim uporać. Zapewne dlatego, że jest to początek, a co ja jeszcze mogę zaczynać, kończąc 75 lat?

Szczęśliwie ten właśnie początek, nie tracąc swojej nowości, spleta się z wątkami już obecnymi od dawna.

Któregoś sierpniowego dnia, niespodziewanie, otrzymałam przesyłkę wysłaną do mnie na adres Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka. To pięciotomowy pomnikowy egzemplarz *Tory*, przetłumaczony na polski, udostępniony teraz szerzej, jako dar dla osób uznanych za „strażników pamięci” o ofiarach kieleckiego pogromu z roku 1946.

Otrzymanie i posiadanie w swoim domu takiej książki to wielkie, oczywiste i odczuwalne Błogosławieństwo. Pragnę przekazać je z cza-



sem synowi. Póki zdołam, będę do tej Tory zaglądać, czytać tak, jak teraz jeszcze potrafię, litera po literze, a każda z nich tu jest święta.

Jest czas studiowania, rozumienia, interpretowania, wyprowadzania wniosków. To czas, gdy Księga sądzi, nawraca, gdy idąc za tym, co zdaje się mówić, dostrzega się obłok przewodni.

Jest też pokorny czas zbierania w siebie kropel, jedna po drugiej, gdy Księga sama jest znakiem obecności i nieodwołalnego przymierza...

Ten egzemplarz został mi dany ku pamięci Mojżesza Morawca zamordowanego w Kielcach. Jeden dobry uczynek już tej pamięci został poświęcony: to ofiarowanie Księgi w czyjeś ręce. Ktoś udzielił mi błogosławieństwa, ktoś działający ku czci tamtych zabitych.

Nie przekleństwo, lecz najczystsze, najwznioślejsze, odważne dobro ma ich upamiętniać.

HALINA BORTNOWSKA, publicystka, działaczka społeczna, animatorka grupy „Wirydarz” przeciw antysemityzmowi i ksenofobii (<http://wirydarz.org>), a także warsztatów dziennikarskich Stowarzyszenia Młodych Dziennikarzy POLIS. Wydała: *Już – jeszcze nie. Caloroczne rekonstrukcje z Ludźmi Adwentu* (2005).

Więcej na ten temat w  **wp.pl** w serwisie **media.wp.pl**





Paweł Marczewski  
**Łagodny uniwersalizm  
 sumienia**

**Wokół myśli Lorda Actona  
 i encykliki *Redemptoris missio***

Po ogłoszeniu dogmatu o nieomyślności papieża Lord Acton był przekonany, że Kościół, z którym wiązał tak wielkie oczekiwania, zmierza w złym kierunku i przestaje bronić sprawy wolności. O tym, jak bardzo się mylił, świadczy najdobitniej encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio*. Zawarte w niej nauczanie rozbrzmiewa bowiem echem jego myśli.

Myśliciele polityczni, dla których wolność stanowiła sprawę najważniejszą, rzadko byli w stanie sformułować jej jednoznaczną i wyczerpującą definicję. Alexis de Tocqueville, niezrównany w tropieniu przejawów wolności w życiu społecznym, przyznawał z pewnym zakłopotaniem, że zapytany o to, czym ona jest, zmuszony jest odpowiedzieć: „nie wiem”. Lord John Emerich Edward Dalberg Acton, wielki entuzjasta pisarstwa Tocqueville’a, twierdził, że w dziejach sformułowano dwieście różnych sposobów jej rozumienia. I choć sam starał się przybliżyć, co ma na myśli, kiedy pisze o wolności (do jego definicji jeszcze powrócimy), to w jego pismach znajdziemy raczej pewien zespół warunków, które muszą zaistnieć, aby ów upragniony stan mógł się urzeczywistnić. Co więcej, Acton zaznaczał, że



– po pierwsze – wolność jest raczej kwestią moralną niż polityczną, po drugie zaś – jako taka wymyka się wszelkim spekulacjom, wszelkim próbom teoretyzowania czynionym w oderwaniu od wcielonego w życie kodeksu moralnego.

Zarówno Tocqueville, jak i Acton nie znaleźli bezpośrednich kontynuatorów. Brak prostej recepty na szybkie osiągnięcie wolności nie czynił z nich dobrego materiału na trybunów ludowych. Leszek Kołakowski zauważył kiedyś, że marksizm kuśił dzięki swojej prostocie. Najważniejsze tezy Marksa dawały się streścić w cienkiej broszurce, można je było przyswoić podczas krótkiego zebrania i ruszyć w świat uzbrojonym w kilka praktycznych zasad, pozwalających walczyć z uciskiem. Tymczasem autor *O demokracji w Ameryce*, podobnie jak jego wierny czytelnik – Lord Acton, nie oferują prostych recept. Mnożą wymagania, nie proponując przy tym łatwego sposobu uczynienia im zadość. Dlatego też żaden z nich nie stał się prekursorem jakiejś szkoły patrzenia na rzeczywistość polityczną i społeczną. I – mimo iż Tocqueville prowadził ożywioną korespondencję z wieloma swoimi współczesnymi, zaś Acton (pomimo groźby ekskomuniki) nigdy nie porzucił Kościoła – obaj pozostali samotnikami.

Lord John Emerich paradoksalnie nigdzie nie czuł się tak samotny, jak w Stolicy Apostolskiej. Następcą świętego Piotra był wówczas Pius IX, który w 1864 ogłosił *Syllabus errorum*, będący potępieniem nie tylko nowoczesności, ale przede wszystkim wolności sumienia. W dwa lata później rozpoczęto przygotowania do soboru, który miał uchwalić dogmat o nieomyślności papieża. W styczniu 1862 roku Acton zanotował: „Wolność jest niesłychanie zaraźliwa”<sup>1</sup>. W kilka lat później ta błogosławiona „epidemia” wydawała się bliska stłumienia...

## Samotna forteca wzniesiona przez wspólnotę

Choć Lord Acton podkreślał, że wolność należy zawsze ujmować w odniesieniu do konkretnych przejawów moralności, i przytaczał

---

<sup>1</sup> Cyt. za: J.R. Frears (red.), *Selected Writings of Lord Acton*, Indianapolis 1998, t. III, s. 490.



kuriozalną liczbę dwustu różnych jej definicji, sam pokusił się o zaproponowanie kolejnej. Jego definicja jest krótka: wolność to rządy sumienia<sup>2</sup>. A zatem, rozważając kwestię wolności, musimy pamiętać o zasadniczej roli sumienia stanowiącego jej podstawę i gwarancję. Wydawać by się mogło, że Acton proponuje równie prosty przepis na osiągnięcie wolności, co autor *Manifestu komunistycznego*. Marksowskie klasowe przebudzenie zostaje tu zastąpione odwołaniem się do sumienia. Prostota tej recepty jest jednak pozorna – propozycja staje się o wiele bardziej złożona, gdy zastanowimy się, jak Lord Acton pojmuje rolę wewnętrznego głosu odzywającego się w człowieku.

Wśród jego zapisków znajduje się stwierdzenie, że „jednostkowe poczucie dobra i zła zależy od innych ludzi”<sup>3</sup>. W zapiskach tych można również znaleźć określenie sumienia jako „idei nieredukowalnej fortecy, w której człowiek w pełni kształtuje swój charakter i rozwija moc opierania się wpływowi i prawu tłumów”<sup>4</sup>. Z jednej strony więc sumienie jawi się jako wytwór stosunków międzyludzkich, zależny od naszych relacji z innymi. Nie pojawia się samo z siebie, jednostka nie może samodzielnie doprowadzić go do perfekcji. Potrzebuje do tego wspólnoty, pewnych wzorów postępowania, autorytetów. Z drugiej strony jednak osąd sumienia dokonuje się zawsze w samotności. Jest ono w pełni suwerenne i „każdy człowiek musi być osądzany wedle swego kodeksu”<sup>5</sup>. Wewnętrzny głos jest zatem rozpięty między wspólnotą, w jakiej żyje człowiek, a pełną autonomią osądu moralnego. Acton pisze: „Sumienie: czy decyzja należy do mnie, czy do społeczności? Jeżeli do mnie, nie ma autorytetów. Jeżeli do niej, nie ma wolności. Potrzebny pośrednik. Jest nim Kościół. Podtrzymuje zarówno wolność, jak i autorytety”<sup>6</sup>. Kościół pozwala uniknąć sprzeczności – podtrzymując określone autorytety, udzielając im swej sankcji, zapewnia podstawę, na której wykształcają się sumienia. Jednocześnie czyni sumienie ostatnią instancją odwoławczą dla poszukującego odpowiedzi człowieka.

<sup>2</sup> Tamże, s. 491.

<sup>3</sup> Lord Acton, *Historia wolności*, tłum. A. Branny, A. Gowin, P. Śpiewak, Kraków 1995, s. 204.

<sup>4</sup> Cyt. za: J.R. Frears (red.), dz. cyt., s. 502.

<sup>5</sup> Lord Acton, *Historia wolności*, wyd. cyt., s. 204.

<sup>6</sup> Tamże.



Zdaniem Lorda Actona, sumienie wprowadzie działa samo za siebie, ale nie oznacza to, że także istnieje samo z siebie. Musi ono zostać wykształcone, odpowiednio uformowane. Jednostka musi odkryć je w sobie, nauczyć się słuchać jego głosu. Co za tym idzie, istniał czas, kiedy ludzie decydowali nie na podstawie wewnętrznych nakazów, lecz szukali drogowskazów na zewnątrz. Przedstawione przez Actona dzieje wolności w czasach starożytnych stanowią ilustrację mozolnego odkrywania sumienia i pokazują, że błędy starożytnych stają się udziałem wrogów wolności także dzisiaj.

Perykles „był pierwszym mężem stanu, który podjął się rozwiązania problemu, przed jakim stanął świat polityki wobec gwałtownego osłabienia tradycji”<sup>7</sup>. Olimp nie skrywał już politycznych autorytetów, boska sankcja nie była już zdolna uprawomocnić politycznego porządku. Tradycja, stanowiąca do tej pory punkt odniesienia pozwalający wydawać sądy, odeszła w zapomnienie. Ateński polityk wprowadził nową zasadę, wedle której to lud stał się źródłem „wiedzy dobrego i złego”. Władza orzekania została przekazana w ręce wszystkich obywateli. Zniesiono dawne przywileje majątkowe i starano się zrównoważyć wpływy grup zamożnych i ubogich obywateli. Oddając jednak władzę w ręce ludu, Perykles otworzył drogę do wytworzenia się tyranii większości. Jak pisze Acton, „dla tych, któ-

**Teoria sumienia jest  
główną zasadą chroniącą  
przed absolutyzmem, ale  
i jedyną obroną przed  
demokracją.**

ry zostali pokonani w wyborach, nie było rątku”<sup>8</sup>. Ciemniźcielami nie była już wąska grupa posiadających ziemię bogaczy, lecz wszyscy obywatele, obdarzeni suwerenną władzą i wolni od dyktowanych przez tradycję wskazań na to, co dobre i złe. Równowaga między wolnością a autorytetem została zachwiana. Lud okazał się większym tyranem niż nawet najbardziej surowy władca.

Lekcja płynąca z błędu Peryklesa była dla Actona niesłuchanie istotna. W swoich zapiskach notował, iż teoria sumienia jest główną zasadą chroniącą przed absolutyzmem, ale i jedyną obroną przed demokracją<sup>9</sup>. Absolutną demokrację zaliczał zaś w poczet fałszywych

<sup>7</sup> Tamże, s. 43.

<sup>8</sup> Tamże, s. 45.

<sup>9</sup> J.R. Frears (red.), dz. cyt., s. 505.



przyjaciół wolności; tych, którzy kradną owoce płynące z jej zwycięstw<sup>10</sup>. Obalając autorytety, domagające się do tej pory absolutnego posłuszeństwa, Grecy wykonali krok w kierunku osiągnięcia wolności. Owoce tego zwycięstwa zostały zagarnięte przez obdarzony suwerenną władzą lud stający się źródłem nowego absolutyzmu. Ubodzy Ateńczycy ani myśleli wsłuchiwać się w wewnętrzny głos sumienia, stali się owym głosem sami za siebie. O tym, co dobre, a co złe, nie orzekł *daimonion*, ale chór na agorze.

Lord Acton pisze, co może się wydać dość paradoksalne, że „teoria sumienia faworyzuje monarchię”<sup>11</sup>. I choć autor ten wypowiada się z całą mocą przeciwko absolutyzmowi wąskiej elity, monarchia okazuje się dlań jednak mniejszym złem w porównaniu z tyranią większości. Dzieje się tak, gdyż pojedynczy władca posiada sumienie, którego brakuje ludzkiemu zgromadzeniu. Tłum będący prawodawcą nigdy nie odwoła się do swego wnętrza, podczas gdy władca jest do tego niejako predysponowany przez swoją samotność i odpowiedzialność, jaka na nim spoczywa. Jak zauważa w swoich zapiskach Acton, „im mniejsza jednostkowa odpowiedzialność, tym mniejsze wpływy sumienia”<sup>12</sup>. Za decyzje podejmowane kolektywnie nikt nie odpowiada, a zatem i sam proces rozważania wszelkich za i przeciw jest o wiele mniej absorbujący.

Oczywiście, nie każdy władca słuca głosu sumienia. Każda monarchia przeczy duchowi samorządności. W eseju *Historia wolności w czasach starożytnych* greckie doświadczenie z tyranią ludu zostaje dopełnione przestrożą przed absolutną monarchią, jaka stała się udziałem Izraela<sup>13</sup>. Lord Acton przypisuje upadek tego królestwa zalewowi „azjatyckiego despotyzmu”, triumfowi władzy ludzkiej nad „rządami Bożymi”. Prorocy występowali przeciw monarchii jako „obcej pierwotnemu duchowi wspólnoty” ufundowanej na „kodeksie, który nie został ustanowiony przez człowieka”. Nakazy Najwyższego składały się na treść sumienia Narodu Wybranego, dzięki czemu wznosił on „fundamenty, na których wyrosła twierdza wolności”.

<sup>10</sup> Tamże, s. 500.

<sup>11</sup> Tamże, s. 505.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Lord Acton, *Historia wolności*, wyd. cyt., s. 38-39.



Wizja ludu, wyłaniająca się z dziejów Izraela, jest dalece odmienna od tej, jaką wywołuje ateńskie zgromadzenie obywateli. Hebrajczycy nie czynią siebie prawodawcami, lecz wsłuchują się w głos Pana, rozlegający się w ich wnętrzach. Na przeszkodzie staje im władza świecka, tyrania wąskiej elity kapłanów i księży. Nie tyle tracą się w nadanej im władzy dokonywania politycznych wyborów, ile zostają odcięci od źródła wiedzy pozwalającego im orzekać o tym, co dobre i złe.

Suma doświadczeń Greków i Hebrajczyków składa się na przestrożę Actona udzieloną współczesności. Z jednej strony zagrożeniem jest głuchy na boskie przykazania świecki absolutyzm (także zeświecczony absolutyzm Kościoła przejawiający się w dogmacie o nieomyślności papieża), z drugiej zaś – lud stanowiący sam o sobie i będący swoim własnym prawodawcą. Obie tyranie, mniejszości i większości, mają jedną cechę wspólną: zagłuszają głos sumienia, pozbawiając tym samym człowieka daru wolności.

## **Pochwała różnorodności**

Wedle Johna Emericha Actona wolność nie jest człowiekowi przyrodzona. Nie oznacza to, że ktoś może być jej z jakichś powodów pozbawiony lub że pewna grupa ludzi nie ma do niej dostępu. Dla Actona nie istnieje jednak „ginekologiczna gwarancja”, jak ironicznie nazwał Peter Sloterdijk zapis z Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela mówiący o tym, iż „ludzie rodzą się i pozostają wolni i równi z punktu widzenia prawa”. Próby ufundowania wolności, po pierwsze: na naturalnym porządku, po drugie zaś: na wyrażającym je prawie pozytywnym, są dla Lorda Actona szalbierstwem. Wolności nie da się ludziom „zapisać”, niczym jakiegoś spadku pozostawionego przez bogatego i nieco roztrzępanego wuja. Wymaga ona solidnej podstawy sumienia, sumienie zaś działa jedynie w sytuacji delikatnej równowagi między wspólnotą a jednostką, między tradycją i autorytetami a wewnętrznym głosem.

Pomny doświadczeń Greków i Hebrajczyków, Acton stara się zbudować propozycję takiego porządku społecznego, gwarantujące-



go podtrzymywanie owej równowagi. Podaje szereg warunków, które muszą zostać spełnione, aby została ona zachowana. Zasadniczą kwestią jest dla niego różnorodność: sumień, sposobów myślenia i rządzenia, obyczajów.

W eseju *O narodzie* lord John Emerich Acton napisał: „Wolność jest matką różnorodności, ta zaś ze swej strony ubezpiecza wolność, stwarzając organizacyjne mechanizmy jej realizacji”<sup>14</sup>. Państwo wielonarodowe, o ile potrafi uszanować wielość różniących się między sobą wspólnot, które zamieszkują jego terytorium, jest najbardziej predysponowane do kultywowania wolności. Acton wypowiada się z całą mocą przeciwko ogólnym prawom, powstałym w oderwaniu od konkretnych przejawów życia społecznego. Abstrakcyjny kodeks stanowi doskonałe narzędzie dla rozciągania władzy biurokracji i absolutystycznego rządu. Kodeksy są bezsilne w sytuacji, kiedy w państwie tętni życie zbiorowe, którego zróżnicowane formy rodzą się spontanicznie i wynikają z naturalnej odmienności narodowych obyczajów. Jak pisze Acton, „ten rodzaj narzucania odgórnie przyjętych ustaleń, tak charakterystyczny dla rządów absolutnych, nieuchronnie ściąga na siebie niezadowolenie, a w ostatecznej konsekwencji – przeciwdziałanie”<sup>15</sup>. Wszelka ingerencja władzy roszczącej sobie prawo wyłączności do regulowania spraw zbiorowych spotyka się w państwie wielonarodowym z niesłychanie silnym oporem. W obliczu zróżnicowania przekonań żywionych przez poszczególne ugrupowania, wobec wielości rozmaitych zobowiązań, jakie stawiają przed sobą ich członkowie, wszelkie próby ingerowania w sferę wolności osobistej kończą się fiaskiem. Warto jednak zastrzec, że dzieje się tak jedynie w sytuacji, gdy żadna z odmiennych grup nie stanowi w państwie większości. Takie sytuacje są jednak stosunkowo rzadkie – zazwyczaj jeden naród rości sobie prawo do wyłączności dysponowania danym terytorium, do całkowitej swobody ustalania praw w jego obrębie. Dlatego też Acton wprowadza dodatkową gwarancję dla zachowania wolności w obrębie pluralistycznego państwa – ochronę mniejszości.

<sup>14</sup> Tamże, s. 120.

<sup>15</sup> Tamże, s. 121.



We wspomnianym już eseju *Historia wolności w czasach starożytnych* czytamy: „Najbardziej niezawodnym wskaźnikiem oceny, czy dany kraj cieszy się prawdziwą wolnością, jest stopień bezpieczeństwa, w jakim żyją mniejszości”<sup>16</sup>. Wśród zapisków lorda znalazła się notatka przybliżająca sposób, w jaki rozumiał on wolność – wśród szeregu warunków jej zaistnienia „bezpieczeństwo mniejszości” znalazło się na pierwszym miejscu<sup>17</sup>. O tym, jak ważne jest, aby mniejszość miała możliwość wsłuchać się w swój wewnętrzny głos oraz działać i podejmować decyzje w zgodzie ze swoim sumieniem, przekonało Actona nie tylko omówione wyżej doświadczenie Greków, ale także powikłane koleje idei narodu. Choć zrodziła się ona z protestu przeciw absolutyzmowi, przyjęła dwie całkowicie odmienne formy. Pierwsza wykształciła się na podłożu Rewolucji Francuskiej i oparta została na zasadzie „ponadczasowej nadrzędności woli ogółu”, druga zaś głosiła „podpadający pod ogólną teorię wolności postulat wolności narodowej”<sup>18</sup>. Choć obie przeciwstawiają się władzy absolutystycznej, to jedna walczy z nią, stawiając postulat jedności narodowej, druga zaś pragnie różnorodności. Wedle modelu francuskiego Naród jest monolitem, stanowi ucieleśnienie przemawiającej jednym głosem woli powszechnej Jana Jakuba Rousseau. Artykuł trzeciej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela głosi: „Źródło wszelkiego zwierzchnictwa spoczywa całkowicie w Narodzie. Żadne ciało, żadna jednostka nie może wykonywać władzy, która nie pochodziłaby wyraźnie od Narodu”<sup>19</sup>. Zapis ten był wprawdzie reakcją na oderwaną od społeczeństwa władzę absolutną, lecz była to reakcja historyczna. Naród, pisany wielką literą, jest tu jednością, nie ma mowy o narodach czy ludach. Nietrudno dostrzec, że brak tu miejsca dla samorządności poszczególnych wspólnot charakteryzujących się odmiennymi obyczajami. Nie mają one prawa same o sobie stanowić, samodzielnie wyznaczać sobie celów i zobowiązań, kultywować odmiennych postaw politycznych. Dotyczy to także jednostek, podda-

<sup>16</sup> Tamże, s. 38.

<sup>17</sup> J.R. Frears (red.), dz. cyt., s. 489.

<sup>18</sup> Lord Acton, *Historia wolności*, dz. cyt., s. 118.

<sup>19</sup> Cyt. za: B. Lesiński, J. Walachowicz (red.), *Historia ustroju państwa w tekstach źródłowych*, Warszawa-Poznań 1992.





nych całkowicie zwierzchnictwu ogółu. Zwierzchnictwo to jest w dodatku – jak pisze Acton – „ponadczasowe”, co oznacza, że poddani mu ludzie zostają pozbawieni możliwości czerpania nauki z historii, która była dla lorda nauczycielką sumień. Dostarczała pełnych cierpienia doświadczeń i pozwalała naprawiać błędy. Człowiek poddany ponadczasowej tyranii większości zostaje trwale pozbawiony możliwości wyrwania się na wolność. Alternatywą jest tu idea narodu ufundowana na różnorodności, na spontanicznie wytworzonych w historii różnicach między poszczególnymi wspólnotami narodowymi.

Szczególna rola w kultywowaniu pluralizmu przypada wedle Actona Kościołowi. Jest on dla tegoż myśliciela politycznym wzorcem. Wśród notatek lorda Johna Emericha Actona znalazł się następujący zapis:

Niemal wszystkie składowe nowoczesnej wolności znalazły w nim [Kościół] swe prefiguracje: wybory, reprezentacja, równość, tradycja, brak arbitralnej władzy, lokalna samorządność, jałmużna, ukarana ludzkość, wolność dla nie-wolników, brak legislatywy, sąd w oparciu o zasadę równości<sup>20</sup>.

Wspólnota wiernych była nie tylko źródłem instytucji zbudowanych w oparciu o zasadę samorządności, ale i miejscem formowania się opinii. W czasach braku powszechnej oświaty to Kościół był miejscem, w którym ludzie mogli sami o sobie stanowić. Czyniąc sumienie ostateczną instancją przy wydawaniu sądów i podejmowaniu decyzji, był on szkołą samodzielnego, niezależnego myślenia. Acton uważa, że twierdzenie, iż wolność jest zjawiskiem dawnym, despotyzm zaś nowym, jest błędne. W rzeczywistości wolność pojawiła się na świecie po długich wiekach gromadzenia się błędów i doświadczeń składających się na cywilizację, w ramach której mogła zaistnieć wolność. A jednak myśliciel ten dostrzega zasadę wolności już u początków istnienia chrześcijaństwa, notując: „Wczesne chrześcijaństwo pragnęło zaledwie jednej wolności – matki wszystkich innych – wolności religijnej”<sup>21</sup>. Kościół jest wzorcem dalekim od ideału, niejednokrotnie wiązał się zbyt ściśle z państwem, przyczyniając się do

<sup>20</sup> Cyt. za J.R. Frears (red.), dz.cyt., s. 612.

<sup>21</sup> Tamże, s. 617.



zachwiania równowagi między autorytetem a jednostkowym osądem, sprzeniewierzając się „rządom sumienia”. Całkowity rozdział Ko-

**Kościół otwiera państwo na zasadę, którą nazywam „łagodnym uniwersalizmem sumienia”, wzbogacając politykę o niezbędny komponent moralny.**

ścioła od państwa byłby zgubny, oznaczałby bowiem wyrzeczenie się przez wspólnotę wiernych wpływu na politykę, a co za tym idzie – zdjęcie z polityki ograniczeń stawianych przez moralność, a jednak władza świecka powinna być oddzielona od religii. Acton buduje tu swoistą zasadę *checks and balances*. Eklezja zapewnia ochronę sferze wolności politycznej, instytucje państwowe chronią zaś wspólnotę wiernych przed „nieusprawiedliwionymi innowacjami i arbitralnym odbieraniem praw”<sup>22</sup>.

Kościół otwiera państwo na zasadę, którą nazywam „łagodnym uniwersalizmem sumienia”, wzbogacając politykę o niezbędny komponent moralny. Na czym polega ów łagodny uniwersalizm? Lord Acton był przekonany, że religia jest źródłem „propozycji o charakterze ogólnym” i z zasady obce jej są konkretne miejsce i czas<sup>23</sup>. Jej propozycje możliwe są do zaakceptowania dla ludzi wszystkich ras czy stanów. Myślenie religijne operuje szerokimi kategoriami, abstrahuje od wszelkich partykularyzmów, „przyzwyczajają człowieka do zmiany teorii, teorii obowiązujących dla człowieka jako człowieka, niezależnie od płci, barwy skóry czy wieku”<sup>24</sup>. Nie oferuje jednak gotowych rozwiązań, które możliwe są do wprowadzenia w życie bez względu na różnicowanie obyczajów, sposobów życia, przekonań. Nigdy też nie opowiada się za władzą określonej grupy jako jedyną prawomocną (w *Politycznych rozważaniach o Kościele* czytamy: „Równie jasne jest, że o ile Kościół postuluje jedną określoną zasadę, którą winna się kierować każda władza, o tyle nigdy nie twierdził, że jej realizacja może się dokonać w ramach takich a nie innych struktur politycznych”<sup>25</sup>). Monarchię popiera jedynie o tyle, o ile suwerenny w swych decyzjach władca kieruje się wska-

<sup>22</sup> Tamże, s. 611.

<sup>23</sup> Tamże, s. 602.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Lord Acton, *Historia wolności*, wyd.cyt., s. 170.



zanimi wewnętrznego głosu i nie sprzeciwia się zasadzie wolności. Podobnie demokracja znajdzie w oczach Kościoła uznanie jedynie o tyle, o ile nie represjonuje wolności sumienia i zapewnia bezpieczeństwo mniejszościom.

Czyniąc rozporządzenia każdej władzy podrzędnymi wobec nakazów sumienia, Kościół chroni różnorodność, nie pozwalając przy tym na zamknięcie się poszczególnych grup w zaścianku. Kultuwyje różnorodność także w swoim obrębie, równoważy ścierające się w ramach wspólnoty wpływy, kierując się zasadą równowagi sił. „Łagodny uniwersalizm sumienia”, który wyraża się w nauczaniu Pisma Świętego, głosi, iż wszyscy ludzie obdarzeni są sumieniem, lecz nie wszystkie sumienia mówią jednym głosem. Uczynienie z tej prawdy zasady rządzącej życiem politycznym Acton uznaje za zasadniczy wkład Kościoła w historię wolności.

### **Portret misjonarza. Echa myśli Lorda Actona w encyklice *Redemptoris missio***

Przez szereg lat Lord Acton prowadził ożywioną działalność redaktorską i publicystyczną. Po I Soborze Watykańskim, podczas którego uchwalono dogmat o nieomyślności papieża, wiele się jednak dla niego zmieniło. Jak zauważa Arkady Rzegocki, John Emerich Acton po 1870 roku pisał o wiele rzadziej i z mniejszą polemiczną pasją<sup>26</sup>. Jego poglądy zawsze miały wielu przeciwników, jednak nawet w najbardziej zaciekłym sporze pisarz ten czuje, że nie jest osamotniony, że jego myśl znajduje odbiorców, chociażby najmniej przychylnych. Ogłoszenie dogmatu oraz wisząca nad lordem groźba ekskomuniki sprawiły, że jego głos przycichł i pojawił się w nim ton rezygnacji. Acton był bowiem przekonany, że instytucja, z którą wiązał tak wielkie oczekiwania, zmierza w złym kierunku i przestaje bronić sprawy wolności. O tym, jak bardzo się mylił, świadczy najdobitniej encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio*. Zawarte w niej naucza-

---

<sup>26</sup> Por. A. Rzegocki, *Wolność i sumienie. Fenomen liberalnego katolicyzmu w myśli Lorda Actona*, Kraków 2004, s. 26-57.



nie przerywa samotność, w jakiej przez lata pogrążony był Lord Acton, i rozbrzmiewa echem jego myśli.

W rozdziale 39 tego dokumentu, poświęconego misyjnemu posłannictwu Kościoła, czytamy:

Wszystkie formy działalności misyjnej odznaczają się świadomością, że służą rozwojowi wolności człowieka. (...) Wolność religijna, nieraz jeszcze ograniczana czy uszczuplana, jest podstawą i gwarancją wszystkich swobód, które zapewniają dobro wspólne ludzi i ludów.

Papież traktuje zatem misjonarzy jako krzewicieli wolności, niosących Dobrą Nowinę, do której prawo ma każdy człowiek. Przypomnijmy w tym miejscu, że John Emerich Acton uznawał wolność religijną za matkę wszystkich rodzajów wolności. Swoboda wyznania stanowiła dlań najważniejszą gwarancję przestrzegania praw mniejszości i stanowiła podstawę postulowanych przezeń rządów sumienia. Obawiał się jednak inkwizytorskich zapędów Kościoła, sojuszu tronu z ołtarzem i ewangelizowania szerokich rzesz ludzi na siłę, bez uwzględnienia prymatu ich wewnętrznego głosu nad wszelkimi zewnętrznymi autorytetami. Propozycja Jana Pawła II jest jednak daleka od wszelkich zapędów, które omawiany tu myśliciel nazwałby zapewne absolutystycznymi.

Po pierwsze, działalność misyjna – wedle następcy świętego Piotra – polega przede wszystkim na dawaniu świadectwa. W *Redemptoris missio* czytamy:

Z poszanowaniem dla wszelkich przekonań i wszelkiej wrażliwości winniśmy przede wszystkim potwierdzić z prostotą naszą wiarę w Chrystusa, jedyne-go Zbawiciela człowieka, wiarę, którą otrzymaliśmy jako dar z wysoka bez żadnych naszych zasług (nr 11).

Dojrzała, niezachwiana wiara nie oznacza tu braku pokory, postawy triumfu, nieomyślności. Różnorodność przekonań zostaje doceniona i uznana. Próby dotarcia do różnorodnych wspólnot z Dobrą Nowiną nie mogą odbywać się wedle zasady ujednolicania, którą Acton krytykował w idei narodu ujętej na modłę francuską. Dawanie świadectwa, dostarczanie przykładu swoim życiem nie dopuszcza żadnych teoretycznych spekulacji, abstrakcyjnych myślowych



konstruktów sformułowanych w oderwaniu od wielości form życia społecznego. Dlatego właśnie misjonarz musi opuścić swoją wspólnotę i całkowicie zanurzyć się w innej międzyludzkiej rzeczywistości, doświadczyć związanych z nią problemów i trosk.

Po drugie, Jan Paweł II pozostaje w zgodzie z Lordem Actonem, jeśli chodzi o zasadniczą rolę sumienia jako gwarancji wolności. Stanowisko to zostaje przez głowę Kościoła doprecyzowane w następujący sposób:

**Jan Paweł II pozostaje w zgodzie z Lordem Actonem, jeśli chodzi o zasadniczą rolę sumienia jako gwarancji wolności.**

Kościół zwraca się do człowieka w pełnym poszanowaniu jego wolności: misja nie uszczupla wolności, ale działa na jej korzyść. K o ś c i ó ł p r o p o n u j e , n i c z e g o n i e n a r z u c a [podkreślenie – JPII]: szanuje ludzi i kultury, zatrzymuje się przed sanktuarium sumienia (nr 39).

Świadectwo misjonarza może zostać odrzucone. Człowiek ma prawo odmówić przyjęcia nauczania Kościoła, jeżeli tak podpowiada mu sumienie. Wewnętrzny głos zostaje tu uświęcony i ustanowiony ostatecznym probierzem ludzkich decyzji.

Lord Acton doskonale zdawał sobie sprawę, że głoszenie nadrzędnej roli sumienia może być poczytane za pięknoduchostwo lub nawet pustosłowie w sytuacji, gdy ludzie żyjący w danej wspólnocie przymierają głodem oraz nie umieją czytać i pisać. W sytuacji fizycznej opresji ze strony wszechobecnej władzy oraz fatalnych warunków bytowania wewnętrzny głos jest słabo słyszalny. Jan Paweł II podkreśla w *Redemptoris missio* – cytując dokument konferencji plenarnej Rady Episkopatów Ameryki Łacińskiej – że „ubodzy zaskubają na szczególną uwagę, niezależnie od sytuacji moralnej czy osobistej, w jakiej się znajdują” (nr 60). Autor *Politycznych rozważań o Kościele* był przekonany, że o ile Stary Testament przyniósł prawo własności, które broniło ludzi przed zakusami żarłocznego państwa, to Nowy Testament uzupełnił je nakazem solidarności z ubogimi. Papież podkreśla ten ewangeliczny nakaz: „Kościół, wierny duchowi Błogosławieństw, jest wezwany do dzielenia się swoimi dobrami z wszelkiego rodzaju ubogimi i uciśnionymi” (nr 60). Zwraca też uwagę na rolę misjonarzy w krzewieniu oświaty. Zaznacza jednak,



że Kościół jest przede wszystkim wychowawcą sumień, te zaś są zagłuszane nie tylko przez skrajną biedę, ale i nierozumnie używane bogactwo. Wewnętrzny głos milknie zarówno w slumsach, jak i wśród błyszczących wieżowców. Jak pisze Jan Paweł II: „Protagonistą rozwoju jest człowiek, a nie pieniądz czy technika (nr 58). Dlatego też następca świętego Piotra przywołuje hasło: „By walczyć z głodem, zmien życie” i zwraca uwagę na konieczność powrotu do życia skromniejszego, mniej podporządkowanego konsumpcji. Tylko wtedy bogaci będą mogli naprawdę stać się „braćmi ubogich”. Wedle Johna Emericha Actona skrajna nędza jest grzechem popełnianym przez tych, którzy są na nią ślepi i nie chcą jej przeciwdziałać. I choć bronił on prawa własności, przyznawał jednak, że w ostateczności nędzarze mogą rościć pewne pretensje do takiej części majątku bogaczy, która pozwoliłaby im wydobyć się z upadającego ubóstwa. Acton był też przekonany, że własność, choć niezwykle istotna, nie jest zasadniczym celem człowieka, nie ma charakteru uświęconego. W swoich zapiskach zanotował: „Kiedy bogaty człowiek ubożeje, jest to nieszczęście, ale nie moralne zło”<sup>27</sup>.

W nauczaniu Jana Pawła II, podkreślającym godność osoby, niezbywalne prawo jednostki do samostanowienia i wolności od wszelkiego ucisku, rozbrzmiewają mniej lub bardziej dalekie echa myśli Lorda Actona. Przez wiele lat myśliciel ten pozostawał samotnikiem, trapionym przez poczucie porażki. Pozostawione przezeń dziedzictwo okazało się jednak niesłychanie aktualne, a próby mądrego pogodzenia Kościoła z nowoczesnością znalazły godnego kontynuatora w Biskupie Rzymu, który wprowadził wspólnotę wiernych w dwudziesty pierwszy wiek.

PAWEŁ MARCZEWSKI, ur. 1982, socjolog, historyk idei. Należy do Stowarzyszenia Naukowego Collegium Invisibile. Stały współpracownik „Przeglądu Politycznego”, publikował też w „Res Publice Nowej” oraz „Gazecie Wyborczej”.

---

<sup>27</sup> J.R. Frears (red.), dz. cyt., s. 572.



Janina Ochojska-Okońska  
**Palestyna – ziemia  
ojców**

Nie można zniechęcać się porażkami w budowaniu mostów. My, którzy jesteśmy na zewnątrz, ale i również w pewien sposób wewnątrz tego problemu, powinniśmy interesować się sytuacją po obu stronach i właśnie budować mosty, mosty nadziei i solidarności. Jakakolwiek poprawa sytuacji Palestyńczyków wpłynie również pozytywnie na Izraelczyków.

Złożoność kwestii izraelsko-palestyńskiej najpełniej wyjaśnił mi Abu Jusuf przed swoim sklepikiem, w którym sprzedaje „mydło i powidło” w obozie Dehaishe:

Wiem, że w czasach niewoli babilońskiej Pan Bóg obiecał Izraelczykom powrót do ziemi ojców. W 1948 roku, kiedy usuwano Palestyńczyków z ich ziemi i ich domów, żeby zrobić miejsce dla innych, nadzieja Izraelczyków na spełnienie tej obietnicy zaczęła stawać się rzeczywistością. Cieszę się, że Izraelczycy wrócili do ziemi obiecanej, bo to znaczy, że Pan Bóg dotrzymuje swoich obietnic. Ale wiem też, że na tej samej ziemi ten sam Pan Bóg umieścił również Palestyńczyków. Więc może Bóg chce, żebyśmy żyli wspólnie na jednej ziemi?...

Abu Jusuf wypowiedział te słowa, kiedy odwiedzałam jeden z obozów dla uchodźców na terenie Autonomii Palestyńskiej, dokąd pojechałam, żeby zobaczyć, jakiej pomocy PAH może udzielić Palestyn-



czyk. Wyjazd ten był spowodowany docierającymi do nas informacjami o stale pogarszającej się sytuacji ludności palestyńskiej, zwłaszcza po styczniowych wyborach parlamentarnych, w których zwyciężył Hamas. Spędziłam w Palestynie 18 dni, odwiedzałam obozy dla uchodźców, spotykałam się z międzynarodowymi i lokalnymi organizacjami, byłam w dużych miastach oraz miasteczkach i wsiach. Spotkania, rozmowy oraz to, co zobaczyłam, pozwoliło mi wyrobić sobie opinię na temat sytuacji i problemów Palestyńczyków. Jeśli chodzi o stronę izraelską, to poza spotkaniami z dwiema organizacjami nie miałam okazji poznać problemów życia osadników izraelskich. Moja relacja jest więc siłą rzeczy jednostronna – piszę o tym, co widziałam i co słyszałam, posiłkując się informacjami potwierdzonymi przez niezależne źródła.

Abu Jusuf pochodzi z Daraben, wioski oddalonej o 13 km od Jerozolimy, i mieszka w obozie Dehaishe koło Betlejem. W 1948 roku, kiedy rozpoczęło się wysiedlanie wioski, mieszkańcy bronili się przez 10 miesięcy. Po silnym ostrzale artyleryjskim 18 października 1948 roku właściciele domów zostali zmuszeni do ucieczki. Abu Jusuf miał wtedy 12 lat – uciekał z rodzicami i pięciorgiem rodzeństwa. Dobrze pamięta ten dzień, bo wtedy po raz ostatni jego stopa dotykała ziemi ojców. Pamięta, że jego tato zabrał ze sobą siedem worków z ziarnem. Inni zostawili je, sądząc, że będą mogli po nie wrócić. Jeden z tych worków dwunastoletni Jusuf niósł na plecach i chociaż było mu bardzo ciężko, to poczucie honoru i szacunek dla ojca nie pozwalały mu na sprzeciw. Po kilku miesiącach po wypędzeniu, kiedy okazało się, że obietnice nowych domów i ziemi nie spełnią się szybko, niektórzy poszli potajemnie do wioski, by ze stodoł zabrać zboże, żeby móc wyżywić swoje dzieci. Niestety, wielu z nich zginęło pod ostrzałem. Pomyślał wtedy, że jego ojciec jest wyjątkowym człowiekiem, który potrafi zadbać o swoją rodzinę, i że bardzo chce być podobny do ojca.

Dzisiaj ma trzynaścioro dzieci – wszystkie założyły własne rodziny i teraz Abu Jusuf jest dziadkiem sześćdziesięciorga wnuków. Wszyscy mieszkają razem, w tym samym miejscu, gdzie w 1948 roku osiedlili się po ucieczce. Cieszy się, że wszyscy synowie mają zatrudnienie. Jeden z nich zna dobrze angielski i pracuje w UNRWA (United





Nation Relief Works and Agency for Palestinian Refugees). Abu Jusuf stoi przed drzwiami swojego sklepiku ubrany w długą dżalabiję i pozdrawia wszystkich przechodzących. Jego twarz jaśniej uśmiechem. Jest tutaj szanowanym człowiekiem, sąsiedzi liczą się z jego zdaniem, często przychodzą do niego po radę. Jego rodzina nie cierpi głodu, a liczba wnuków przynosi mu zaszczyt. Na moje wątpliwości dotyczące możliwości utrzymania tak wielkiej rodziny odpowiada: „Musimy mieć dużo dzieci, żeby Izraelczycy nie zniszczyli naszego narodu – to nasza jedyna siła, nasza jedyna broń”. Nie popiera zabijania niewinnych ludzi przez palestyńskich samobójców, ale jest też przeciwko najazdom Izraelczyków na ich obóz. Kiedy pytam, jaką przyszłość Palestyńczycy widzą przed sobą, mówi: „Pan Bóg o nas zadba i pomoże”.

Abu Jusuf, jako najstarszy w rodzinie, do dzisiaj przechowuje klucz do domu swoich rodziców w nadziei, że kiedyś do niego powrócą. Wprawdzie dom jest całkowicie zrujnowany, a obok niego pobudowała się rodzina izraelska, ale nie traci nadziei. Może jego kawałek ziemi to nie ten obiecany Izraelczykom przez Boga? Ma wszystkie dokumenty potwierdzające własność ziemi, przechowuje je pieczołowicie i w odpowiednim czasie przekaze najstarszemu synowi.

Abu Jusuf mieszka w jednym z 59 obozów dla uchodźców palestyńskich znajdujących się w Jordanii, Libanie, Syrii, na Zachodnim Brzegu i w Strefie Gazy. Większość z nich powstała w 1948 roku, dziesięć po wojnie w 1967 roku. Mieszka w nich około 1,3 miliona Palestyńczyków. Według UNRWA uchodźcami palestyńskimi są osoby, których miejscem zamieszkania między czerwcem 1946 a majem 1948 była Palestyna i którzy musieli ją opuścić w rezultacie konfliktu arabsko-izraelskiego w 1948 roku. Definicja ta obejmuje także potomków tych osób. Liczba zarejestrowanych uchodźców wzrosła z 914 tysięcy w 1950 roku do ponad 4 milionów w 2002 roku (dwie trzecie z nich mieszka poza obozami). Obozy znajdują się na terenach rządowych lub dzierżawionych od posiadaczy ziemskich. Tak więc ziemia, na której znajdują się domy uchodźców, nie należy do nich. Warunki socjalno-ekonomiczne, w jakich muszą żyć, są bardzo uciążliwe – obozy są przeludnione, budynki sklecone byle jak, rozbudowywane w miarę rozrastania się rodzin, ustawione jeden koło



drugiego tak, że rozdzielają je wąskie uliczki. Wodociągi i kanalizacja są przestarzałe i niewydolne. Nie ma placów zabaw dla dzieci, boisk, żadnego skrawka zieleni.

Obóz Dehaishe koło Betlejem odwiedził w marcu 2000 roku Jan Paweł II. W szkole odbyło się spotkanie z uchodźcami, w czasie którego Papież podkreślił m.in. konieczność respektowania prawa każdego narodu do własnej ziemi. Abu Jusufowi nie udało się dostać na to spotkanie, ale jest wdzięczny Papieżowi za to, że zainteresował się ich losem, który obchodzi niewielu ludzi na świecie. Popijając słodką herbatę z miętą, Abu Jusuf, wzruszony wspomnieniem wizyty Jana Pawła II, mówi:

Giniemy z opinią samobójców i terrorystów. Daję ci słowo honoru, że żadne z moich dzieci do nich nie należy. Chcemy żyć normalnie. Chcę, żeby wszystkie moje wnuki przeżyły i założyły rodziny. Moim największym marzeniem jest postawienie stopy na ziemi moich rodziców.

W obozie Dehaishe mieszkają ludzie i ich potomkowie usunięci w 1948 roku z około 35 małych miejscowości położonych w okolicy Jerozolimy i Hebronu. Do 1959 roku mieszkali pod namiotami, potem z pomocą UNRWA stopniowo zaczęli budować baraki. Mohammad Odeh – lekarz ginekolog, który skończył studia w Polsce, pokazuje nam baraki, jakie jeszcze zostały z tych czasów. Teraz służą jako komórki, graciarnie albo kurniki. Do 1979 roku w obozie była zewnętrzna kanalizacja, wszystkie ścieki płynęły ulicami. Dzisiaj, z powodu jego rozbudowy (w górę, gdyż rodziny stają się coraz bardziej liczne), kanalizacja jest przepełniona i ścieki ze studzienek wypływają na zewnątrz. Woda jest dostępna z wodociągów miejskich, ale nie ma jej w wystarczającej ilości, poza tym jest bardzo droga.

Rodzina doktora Mohammada Odeha pochodzi z wioski Alsefla. On sam urodził się w obozie Dehaishe, zna tu każdy dom, każdą uliczkę i każdy kamień. Teraz zna także prawie każdą rodzinę – większość dzieci z tych rodzin przyjmował na świat. Wspomina lata, kiedy biegał po uliczkach obozu jako mały chłopiec, opowiada o samochodach, które robił z drutów, o grze w piłkę zrobioną ze starych skarpetek, o powracającej w rozmowach rodziców nadziei na otrzymanie nowej ziemi, o swoich marzeniach, żeby pomagać ludziom rannym w starciach z Izraelczykami, o szczęściu, kiedy dostał sty-



pendium na studia medyczne w Polsce. Zawsze bardzo chciał się uczyć. Po zajęciu przez Izrael terenów palestyńskich w 1967 roku, mając piętnaście lat, razem z rodziną matki wyjechał na dwa lata do Jordanii, żeby tam chodzić do szkoły. Obawiał się, że okupacja izraelska nie pozwoli mu na kontynuowanie nauki. Studiował w Warszawie medycynę i w 1979 roku wrócił do Palestyny. Potem wyjechał znowu do Polski, żeby w Lublinie i Poznaniu zrobić specjalizację z ginekologii.

Mohammad Odeh mówi:

Każda rodzina palestyńska, każda rodzina w tym obozie ma swoją historię do opowiedzenia. Moja babcia bardzo często przy stole wspominała trzy drzewa figowe rosnące koło dawnego domu. Wspominała, ile miały owoców, jakie były słodkie, które lata były najbardziej urodzajne.

Mohammad nigdy ich nie widział, ale kiedy przywołuje opowiadania babci, czuje wyjątkowy smak i zapach tych fig. Jego dziadek już w obozie zachorował na Alzheimera. Kiedy zniknął z obozu, zawsze znajdowano go w pobliżu jego własnego domu w Alsefla. Brat jego mamy w 1948 roku, kiedy miał 18 lat, został ranny przy bramie Damasceńskiej w Jerozolimie i dostał się do szpitala francuskiego, ale Izraelczycy, którzy tam weszli, zabili wszystkich pacjentów. Jego matka do dzisiaj szuka ciała brata i próbuje dowiedzieć się, gdzie został pochowany.

Przyjaciół Mohammada Mazin, który razem z doktorem oprowadza nas po obozie, pochodzi z arystokratycznej rodziny, która w 1948 roku posiadała w Beit Jebreen 22 tysiące arów ziemi. Zna tę ziemię bardzo dobrze z opowiadań dziadków i rodziców – do dzisiaj jest to temat częstych rozmów rodzinnych: co uprawiano, jakie były plony, ile bydła i na jakich pastwiskach się ono pasło. Teraz na ziemi należącej do jego rodziny jest kibuc. Pytam go, jak widzi przyszłość, czy wierzy, że powrót na ziemię rodziców jest możliwy. Mazin mówi, że chciałby sprawiedliwego rozwiązania, ale nie potrafi powiedzieć, co to oznacza. Dla niego i jego rodziny ludzie zajmujący ich ziemię to obcy, którzy przyjechali z zagranicy i odebrali im ich własność. Gdzie mieliby się podzielić ludzie, którzy mieszkają w kibucu, nie wie. Ale to nie jego sprawa, tylko tych, którzy ich sprowadzili. Najważniejsze dla niego jest teraz wykształcenie dzieci – jedynie w tym wi-



dzi lepszą przyszłość dla nich. Ale i to nie jest łatwe. Jego syn Haitama studiuje finanse na palestyńskim uniwersytecie Al Quds w jerozolimskiej dzielnicy Abu Dis. Mazin ciężko pracuje, żeby móc opłacić te studia. Jest inżynierem elektrykiem – prowadzi sklep z częściami elektrycznymi i wykonuje instalacje. Przyjmuje każde zamówienie. Studia są drogie, za godzinę wykładu trzeba płacić 25 USD. Tymczasem Haitama nie zawsze może dotrzeć na zajęcia, bo codziennie musi przejść przez dwa check-pointy, gdzie prawie za każdym razem jest przeszukiwany. Haitama ze wstydem opowiada o tym, że czasami musi się nawet całkowicie rozebrać, co jest bardzo upokarzające, ale konieczne, jeżeli chce dotrzeć na zajęcia. Po prostu trzeba wykonywać wszystkie polecenia żołnierzy. Boi się, że z powodu najmniejszego oporu może znowu trafić do więzienia, tak jak w 2004, kiedy miał 18 lat i przez półtora roku siedział za rzucanie kamieniami w żołnierzy izraelskich. Bywają dni, gdy nie może przejść wcale: check-point jest zamknięty ze względów bezpieczeństwa i nie przepuszczają nikogo. Żał mu, że ojciec musi płacić za takie „puste” dni, dlatego czasami próbuje przedostać się naokoło przez inny check-point, nadkładając ponad kilometr. Mazin się śmieje i mówi, że łatwiej byłoby mu dostać się do Polski niż do Jerozolimy. Pytam go, gdzie znajdzie pracę po studiach. W izraelskich instytucjach na pewno nie, ponieważ trzeba mieć odsłużone trzy lata wojska, a Palestyńczyków, którzy mają obywatelstwo izraelskie, do wojska nie biorą. Jeżeli więc nie znajdzie pracy w palestyńskiej instytucji, będzie pomagał ojcu albo wyjedzie za granicę.

W domu Mazina na ścianie wisi zdjęcie obozu z 1955 roku. Widać na nim namioty, w których mieszkali do 1959. Mazin w 1948 roku

**Dziecko z obozu zapytane, skąd pochodzi, nigdy nie poda nazwy obozu – ono poda zawsze nazwę wioski, z której wysiedlono jego dziadków.**

miał pięć lat. Pamięta, jak jego ojciec zaczynał prace przy orce, pamięta, jak biegał za chłopcami, którzy wypasali ich kozy, owce i krowy. Opowiada wnukom, jaki był dom, jakie drzewa stały wokół niego, wierzy, że może kiedyś tam wrócić, więc ważne, by znali swoją ziemię. Przyśiada się do nas jego pięcioletni wnuk Adam.

Marzin mówi do mnie: „Zapytaj go, skąd jest. Nie powie, że z obozu, ale z Beit Jebreen. Każdy mój wnuk tak mówi”.



Po kilku dniach wizyt w różnych obozach i rozmów z ludźmi ude-rza mnie podobieństwo ich losów. Tak jak uchodźcy z obozu Dehashe koło Betlejem, również ci z Amhari Camp koło Ramallah, z Balata Camp koło Nablus i z Beach Camp w Strefie Gazy żyją silną nadzieją na powrót na ziemię ojców, z których usunięto ich w 1948 roku. Dziecko z obozu zapytane, skąd pochodzi, nigdy nie poda nazwy obozu – ono poda zawsze nazwę wioski, z której wysiedlono jego dziadków. W tym miejscu nie sposób nie pomyśleć o naszych polskich losach, o czasie zaborów i o tym, co pozwalało nam zachować wiarę, język i poczucie narodowej tożsamości. Łatwiej wtedy zrozumieć niezwykły upór tych ludzi i przywiązanie do ziemi, z której pochodzą.

Najważniejsze źródła konfliktu między Palestyńczykami i Izraelczykami to walka o dostęp do wody pitnej, zabieranie ziemi pod nowe izraelskie osiedla oraz – od 2000 roku – budowa murów mających odgrodzić Izraelczyków od skutków samobójczych ataków palestyńskich. Pierwszy taki atak nastąpił podczas pierwszej intifady, 6 lipca 1989 roku, kiedy to od eksplozji bomby w miejskim autobusie zginęło szesnastu Izraelczyków. Zamachy przybrały na sile w czasie drugiej intifady, która rozpoczęła się 28 września 2000 roku (po wizycie Ariela Szarona na Wzgórzu Świątynnym w Jerozolimie). W październiku 2000 roku w starciach zginęło ogółem 148 Palestyńczyków i 10 Izraelczyków. Radykalne organizacje palestyńskie tym razem postanowiły posłużyć się inną bronią – terrorem. Od tego czasu wybuchają samochody pułapki lub samobójcy wysadzają się w miejscach publicznych: na targowiskach, w autobusach, w centrach handlowych, dyskotekach, restauracjach w centrach miast. Ginie wielu Izraelczyków, wielu jest rannych. W odwecie armia izraelska przeprowadza operacje wojskowe i naloty na terenach Autonomii Palestyńskiej. Po tej stronie też giną ludzie.

W tej atmosferze zrodziła się idea budowy muru, który miał powstrzymać ataki palestyńskich samobójców na społeczeństwo izraelskie. Budowa pierwszego odcinka została rozpoczęta w listopadzie 2000 roku – za rządów premiera Ehuda Baraka. Mur oddzielał północne i centralne terytoria Zachodniego Brzegu, uniemożliwiając ruch pojazdów. W czerwcu 2001 roku premier Ariel Szaron ustanowił komitet, który miał opracować plan ograniczenia możliwości



przenikania bojówek palestyńskich na tereny należące do Izraela. Zakładał on budowę systemu murów, większość z nich miała powstać wzdłuż tzw. zielonej linii. W kwietniu 2002 roku, po fali zamachów, w których zginęło 75 Izraelczyków, zapadła decyzja o budowie kolejnych odcinków na trzech obszarach Zachodniego Brzegu. 16 czerwca 2002 roku w rejonie przejścia granicznego Salem, na północy Zachodniego Brzegu, izraelskie spychacze zaczęły niwelować teren pod budowę pierwszego odcinka ogrodzenia, o długości 123 kilometrów, zwanego „barierą bezpieczeństwa”. Poza przewodami elektrycznymi pod napięciem ogrodzenie to jest wyposażone w czujniki wykrywające intruzów. Mur rozciąga się od północnych krańców palestyńskiego miasta Jenin aż na południe do Qalqiliya. Zbudowano również 20-kilometrowy fragment otaczający od północy i południa Jerozolimę. W następnych latach przedstawiane były kolejne plany rozbudowy. W lipcu 2004 roku Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości wydał opinię, że budowa muru na terenach Zachodniego Brzegu stoi w sprzeczności z prawem międzynarodowym, i nakazał jego wyburzenie. Opinię tę w tym samym miesiącu potwierdziło Zgromadzenie Ogólne ONZ. Jednak i izraelski Trybunał Sprawiedliwości orzekł, że budowa muru jest zgodna z prawem międzynarodowym, co pozwala Izraelczykom na kontynuację jego rozbudowy.

Mur powstaje z betonowych bloków lub z podłączonych do prądu siatek. Znajduje się w nim 65 przejść, z których jedynie 27 jest dostępnych dla Palestyńczyków. Docelowa długość ogrodzenia ma wynosić 670 km. Wybudowano już 243 km, 166 jest w trakcie budowy, kolejne odcinki znajdują się w fazie planowania. Po zakończeniu projektu 42 miasta, zamieszkane przez ponad 60 tysięcy Palestyńczyków, zostaną odizolowane na terenach pomiędzy murem a zieloną linią. Dwanaście z tych miast zostanie zamkniętych całkowicie. Dodatkowo około 125 tysięcy Palestyńczyków mieszkających w 28 miejscowościach będzie umieszczonych po wschodniej stronie muru, ale ten mur szczelnie ich otoczy. Obecnie dotyczy to miasta Qalqiliya oraz regionów Bidduya i Biddu.

Mur całkowicie odmienił życie Palestyńczyków. Jego budowa na zielonej linii na Zachodnim Brzegu spowodowała utratę ponad 10%



ziem uprawnych – ze względów bezpieczeństwa wszystkie domy i pola na tym terenie zniszczono. Mur zajął miejsce uprawy prawie 1,5 miliona drzew oliwnych – stanowiła ona źródło dochodów dla wielu palestyńskich rodzin. Wskutek ograniczeń w dostępie do wody Palestyńczycy mogą dziś uprawiać tylko jedną trzecią swoich ziem. Mur przecina drogi, czyniąc je bezużytecznymi, rozdziela osiedla palestyńskie. Ogranicza również znacząco możliwość docierania do miejsc pracy, do specjalistycznej pomocy zdrowotnej oraz do szkół i uniwersytetów.

Palestyńczycy mieszkający na wschód od muru mają szczególnie utrudniony dostęp do ziemi – z tego powodu farmerzy decydują się często na uprawę zbóż zamiast jarzyn (zboża nie wymagają tak częstych czynności pielęgnacyjnych). Punkty kontrolne, przez które można przejść na drugą stronę muru, są oddalone od pól uprawnych, poza tym farmerzy nie mogą przejechać na drugą stronę traktorem ani samochodem – mogą przejść jedynie piechotą, co utrudnia przeniesienie plonów, dostarczenie nawozów *etc.* Dodajmy, że na Zachodnim Brzegu obowiązuje nadal prawo otomańskie – ziemia nieuprawiana przez trzy lata jest rekwirowana przez państwo. A Izraelczycy często zajmują ziemie palestyńskie pod tereny wojskowe, co uniemożliwia Palestyńczykom ich uprawę. Po trzech latach ziemia przechodzi więc na własność skarbu państwa i zajmują ją izraelscy osadnicy.

Odcięcie od ziem uprawnych i od miejsc pracy spowodowało znaczną pauperyzację ludności palestyńskiej. 67% rodzin palestyńskich żyje poniżej granicy ubóstwa – dysponuje mniej niż 2,20 USD dziennie na rodzinę (w Izraelu ta granica osiąga 7,3 USD, a problem dotyczy 23% ludności).

Miastem już całkowicie otoczonym murem jest 45-tysięczna Qalqiliya. Można tam wejść przez jedną bramę Jaljoulija, do której klucz posiada dyżurujący żołnierz. Możliwości przekraczania jej są dla Palestyńczyków ograniczone – wyznaczono tu godziny otwarcia (w sumie około 50 minut dziennie). Oprócz tego są jeszcze cztery przejścia wojskowe, całkowicie zamknięte dla mieszkańców. Od każdego Palestyńczyka, który chce przejść przez bramę, wymagane jest specjalne zezwolenie wystawiane przez armię izraelską. Często zdarzają



się dni, kiedy brama nie zostaje otwarta lub strażnik pojawia się z opóźnieniem. Mieszkańcy muszą nieraz czekać nawet półtorej godziny, aby dostać się do szkoły lub pracy. Przez przejście nie przepuszcza się żadnych samochodów, ruch może odbywać się tylko pieszo. To dotyczy nawet ambulansów – chorzy i ranni muszą być przenoszeni przez bramę na noszach. Qalqiliya znajduje się blisko Alfei Menashe, jednego z izraelskich miast. Zanim zbudowano mur, Izraelczycy naprawiali swoje samochody w warsztatach w Qalqiliya, robili zakupy w tutejszych sklepach, przychodzili z rodzinami do restauracji. Usługi i produkty były tu tańsze niż w izraelskich miastach. Po zamknięciu muru wielu mieszkańców odciętej miejscowości straciło podstawowe źródło dochodów.

Zazwyczaj osiedla żydowskie powstają na peryferiach lub wokół miast palestyńskich. Hebron to jedyne miasto palestyńskie, w którego centrum mieszkają osadnicy żydowscy. To także miejscowość historyczna, gdzie zawsze mieszkali razem wyznawcy trzech religii. Najważniejszym miejscem w Hebronie jest grobowiec biblijnego Abrahama oraz Rebeki, Izaaka, Jakuba, Sary i Lei, praprzodków czczonych we wszystkich trzech religiach. Stanowi on cel pielgrzymek muzułmanów, chrześcijan i Żydów.

Osadnictwo izraelskie w centrum starego Hebronu rozpoczęło się w 1979 roku od osiedla Avraham Avinu. (Wcześniej, po czerwcu 1967 roku, po „wojnie sześciodniowej”, zaczęło powstawać osiedle Kyriat Arba poza Hebronem). Na początku osadnicy, którzy przybyli tu jako turyści, zamieszkali w hotelu w centrum miasta i mieszkają tam zresztą do dzisiaj. Obecnie w starym Hebronie żyje 600 osadników izraelskich w czterech osiedlach. Ich bezpieczeństwa chroni 1,5 tysięcy żołnierzy, którzy mają pod kontrolą tzw. obszar H2 (stare miasto całkowicie kontrolowane przez siły izraelskie). Wokół mieszka 170 tysięcy Palestyńczyków, z czego ok. 35 tysięcy w starym centrum Hebronu. Żeby zapewnić bezpieczeństwo osadnikom, siły izraelskie odcięły całkowicie dostęp do Old Square i otaczającej go Al Shohada Street, zamknęły dla Palestyńczyków wszystkie ulice i drogi przylegające i prowadzące do ich osiedli. W ten sposób wyizolowano 20% starego miasta. Niedostępność Al Shohada Street dla Pa-





lestyńczyków ogranicza między innymi możliwość dotarcia do Meczetu Abrahama. Mohammad Basin, który mieszka blisko tego meczetu, wspomina czasy, kiedy potrzebował dziesięciu minut, żeby dotrzeć tam na modlitwy. Teraz potrzebuje godziny, o ile uda mu się bez problemów przejść przez punkty kontrolne. Dostęp do meczetu zamknięto w 1994 roku, gdy osadnik izraelski otworzył ogień do modlących się w Meczecie Abrahama muzułmanów i zabił 29 osób. Ustawienie w części starego miasta na 27 m<sup>2</sup> 24 punktów kontrolnych i 77 barier zamykających ulice i przejścia bardzo utrudniło życie Palestyńczyków zamieszkujących ten rejon i jego okolice.

Emad Hamdan, dyrektor Hebron Rehabilitation Committee, oprowadza nas po starym Hebronie. Chodzimy pięknymi, zabytkowymi uliczkami, które są poprzecinane zasiekami i barierami; punkty zbiegu starych, wysklepionych łukowato przecznic zabito zardzewiałą blachą. Przez szpary można dojrzeć zasieki, ruiny walących się domów i puste place pełne śmieci. Emad jest bardzo przywiązany do Hebronu, który stanowi wspólne dziedzictwo trzech kultur. Chciałby, żeby miasto rozkwitało, żeby odnawiano wiekowe, walące się już domy. Żałuje bardzo budynków z okresu Ottomanów i Mameluków zniszczonych przez Izraelczyków podczas budowania dróg (Prayers Rd. i Security Rd.) łączących osiedle Kiryat Arba (znajduje się ono poza Hebronem, liczy ok. 4 tys. mieszkańców) z Meczetem Abrahama i Grotą Patriarchów. W ten sposób Palestyńczycy mają utrudniony dostęp również do swojego ważnego dziedzictwa kulturowego.

Wielu Palestyńczyków mieszkających w obrębie starego miasta, w pobliżu osiedli Izraelczyków, nie jest w stanie znieść presji kontroli na check-pointach, nieustającej agresji izraelskich sąsiadów, chodzenia dookoła z powodu zamkniętych ulic, noszenia zakupów, ponieważ nie ma możliwości poruszania się samochodem, oraz znośzenia upokorzeń w drodze do szkoły i do pracy. Rodziny mieszkające wokół osiedla Tel Rumedia są codziennie atakowane, wieczorem na tej ulicy zjawiają się młodzi Izraelczycy – rozbijają sklepy, utrudniają życie mieszkańcom. Trzeba było założyć metalową siatkę nad odcinkami ulic Old Shalala i Old Square przylegającymi do osiedli Beit Hadassah i Abraham Avinu, skąd osadnicy rzucają śmieci i kamienie, żeby zniechęcić ludzi do handlowania czy wręcz prze-



chodzenia tymi ulicami. Siatki nad naszymi głowami są przepelnione papierami, starymi butami, kawałkami metalu, plastiku, kamieniami, starymi naczyniami, wszystkim, co można znaleźć na śmietniku. W innych częściach miasta potrzebne są eskorty IDF (Israel Defense Forces), jeżeli ktoś chce opuścić swój dom. Nawet w nocy Palestyńczycy nie czują się bezpieczni, bo Izraelczycy przychodzą sprawdzać mieszkania i ludzi, mimo że nie mają do tego prawa. Stale są obserwowani, w mieście widzimy wiele zainstalowanych kamer. Dlatego wielu z nich wyprowadza się do strefy H1 (kontrolowanej przez Palestyńczyków) albo poza Hebron i ich domy stoją puste.

Z powodu utrudnień w poruszaniu się Palestyńczycy zostali też zmuszeni do ograniczenia handlu. Old Square był tradycyjnym i bardzo ważnym miejscem handlowym na Zachodnim Brzegu. Do września 2000 roku na placu funkcjonowało 1610 sklepów. Rozkazem militarnym zamknięto ponad 1000 z nich. Z pozostałych 600 sklepów – według Hebron Rehabilitation Committee – nadal otwartych jest tylko 10%. Kłopoty z dostawami (przez check-pointy towary trzeba przenosić z samochodu do samochodu), trudność przedostawania się przez punkty kontrolne powodują, że mało jest klientów i prowadzenie sklepu przestaje być opłacalne. Marwan Jeade, który od lat handluje oliwkami, serem i jarzynami, narzeka, że aby przewieźć towar z jakiegoś miejsca do Hebronu, nawet jeżeli odległość wynosi kilka kilometrów, trzeba go sześć razy ładować i rozładowywać, używając trzech samochodów, ponieważ na każdym punkcie kontrolnym należy przeładować całą dostawę na inny samochód. Czasami udaje się przewieźć towary na osłach, ale zdarzało się, że osły aresztowano na przejściach. Ostatnim razem osła Marwana zatrzymano na sześć godzin, między 8.00 a 14.00. Ograniczenia w handlu i niemożność dotarcia do pracy powodują zbiednienie ludności palestyńskiej mieszkającej w rejonie H2. Międzynarodowy Czerwony Krzyż w 2002 roku rozpoczął tu comiesięczne rozdawnictwo paczek żywnościowych dla 2,5 tys. rodzin, wśród nich pomocą objęte zostały wszystkie rodziny mieszkające na Old Square.

W częściach miasta znajdujących się w pobliżu osad izraelskich szkoły są coraz bardziej wyludnione. Dotyczy to przed wszystkim trzech szkół położonych blisko osiedli: Al Ibrahimiyye, Cordoba



i Al Fayhaa, gdzie od 2000 roku liczba uczniów spadła o połowę z powodu braku bezpieczeństwa dzieci. Palestyńskie dziewczynki uczące się w szkole Cordoba na Al Shohada Street często są prześladowane w drodze do szkoły przez dzieci osadników. Życie dla nich to ciągły stres. Wpływa to na poziom wykształcenia oraz na zdrowie psychiczne. Marwan Jeade próbuje policzyć dni, kiedy jego córka została w domu z powodu ostrzału, ale gubi się w obliczeniach. Bahja nie lubi chodzić sama do szkoły, boi się, że po drodze może ją spotkać coś złego, więc Marwan odprowadza ją i przyprowadza. Rodzice Marwana nie wytrzymali tej presji i wyprowadzili się. Kiedy zbliżają się święta muzułmańskie, Marwan stara się gościć ich u siebie i zwraca się o zezwolenie do IDF, ale jeszcze nigdy takiego zezwolenia nie dostał. Mówi z goryczą: „W szabat i inne ważne święta żydowskie, na przykład Święto Paschy czy Szałasów, dla nas, Palestyńczyków, wprowadzają godzinę policyjną i mamy zakaz wychodzenia z domów. Oni świętują, a my musimy siedzieć w domach”.

Ograniczenia ruchu narzucone w H2 oraz wzdłuż Prayers Road powodują, że ruch karettek jest opóźniany albo wręcz zakazany. Ambulanse nie mogą dojechać do części strefy H2 oraz do wschodniej części Hebronu (Wadi Al Gruz). Według oceny palestyńskiego Czerwonego Krzyża czas dotarcia bezpośrednio do pacjenta z powodu izolacji wydłużył się z 7 do 17 minut. A kiedy potrzebna jest współpraca z IDF (czyli gdy trzeba przejść przez check-point), średni czas dotarcia do chorego sięga 47 minut. Niepewność otrzymania szybkiej pomocy powoduje, że kobiety w ciąży przeprowadzają się przed rozwiązaniem do rodziny lub znajomych w H1. Osoby chore chronicznie także starają się zamieszkać poza terenem objętym restrykcjami. To samo dotyczy służb pożarnictwa. Na wjazd do H2 trzeba czasami czekać 15 minut, a między wrześniem 2000 i styczniem 2004 w 38 przypadkach trzeba było czekać na zgodę na wjazd ponad godzinę.

Idziemy z Emadem w kierunku zamieszkaney części starego Hebronu, przeciskamy wśród straganów z żywnością, ubraniami, naczyniami kuchennymi, przyprawami, starociami i pamiątkami. Niektóre z nich zostały zamknięte przez siły IDF z powodów bezpieczeństwa. Przy straganie z owocami siedzi Nidal Owawi. Zainteresował się gość-



mi Emada, częstuje nas dojrzałymi morelami i pyta, skąd jesteście. Z Polski? Po co więc przyjechaliśmy do Hebronu? To nie jest miejsce pielgrzymek. Tłumaczymy, że działamy w organizacji humanitarnej. Wokół Nidala gromadzi się kilku mężczyzn, każdy chce opowiedzieć o tym, jak tutaj żyją. Dla Nidala życie skończyło się, kiedy utracił dwójkę dzieci, ponieważ ambulans nie mógł do nich dojechać przez check-point. Dzieci miały wysoką gorączkę, wymiotowały, trudno było je przenieść. Nidal błagał, żeby żołnierze zgodzili się na wjazd karetki. Dzisiaj takie wypadki zdarzają się często i każdy wie, że na ambulans nie ma co liczyć.

Stoimy przed zrujnowanym domem, po resztkach murów widać, jak był kiedyś piękny. Spod gruzów wyłania się śliczna posadzka. Emad znalazł już sponsora remontu, wygrali nawet sprawę w izraelskim sądzie, po tym jak budynek zdecydowano się całkowicie zburzyć. Nie mogą jednak zacząć prac remontowych z powodu zakazu władz wojskowych i względów bezpieczeństwa. Owo magiczne określenie paraliżuje każde działanie. Wszystkim rządzi „względny bezpieczeństwa”, z ich powodu wszystko może być wstrzymane. To na razie jedyny sposób, w jaki Izraelczycy próbują zminimalizować ryzyko zamachów samobójczych. Obie strony płacą za to wysoką cenę.

Nabil Halabi mieszka w jednym z wyremontowanych domów z żoną i dziesięciorgiem dzieci, razem z rodziną jego brata liczba mieszkańców domu sięga 33 osób. Wszyscy utrzymują się z prowadzenia straganu, gdzie sprzedają odzież męską. Wzdłuż uliczki, na której stoi jego sklep, ciągną się stragany sąsiadów Nabila. Po lewej stronie, ponad straganami, mieszkają Izraelczycy. Ulica jest „zadaszona” gęstą siatką. W ten sposób Palestyńczycy chronią się przed śmieciami rzucanymi z okien mieszkań izraelskich. W niektórych miejscach rozwieszono dodatkowo plastikowe płachty, ponieważ Izraelczycy wylewają przez okno brudną wodę czy gorący tłuszcz wprost z patelni, żeby w ten sposób uprzykrzyć życie mieszkańcom na dole. Nabil opowiada, że od kiedy założyli gęstą siatkę, sąsiedzi z góry zrzucają igły na głowy przechodniów, jemu też się wbiła jedna. Nie jest to bolesne, ale przykre. Takie rzeczy zdarzają się codziennie. Pytam, czy coś z tym robią. Owszem, chodzą protestować na posterunek policji,



składają pisemne skargi, które są rejestrowane. Nabil złożył ich już setki, ale to nic nie daje. Ostatnio, gdy chciał złożyć skargę na posterunku, trzymali go tam pięć godzin. W końcu nie wytrzymał czekania i poszedł do domu. Natomiast gdy sąsiedzi skarżą się na głośną muzykę i gwar, przychodzi wojsko i każe im natychmiast zamykać sklep. Trudno tak żyć, każdego dnia w niepewności. Jego dwudziestodwuletnia córka straciła oko, kiedy wylano na nią kwas solny, inni członkowie jego rodziny też byli zranieni. Ale urodził się tutaj, stąd pochodzi jego rodzina i rodzina żony, więc nie chce się wyprowadzać, jest przecież u siebie. Jego ojciec podczas masakry Żydów w 1929 roku ukrywał dwunastoosobową rodzinę żydowską<sup>1</sup>. Dzisiaj ta rodzina nie mieszka już w Hebronie, ale długo utrzymywali ze sobą kontakt.

**Nidal jest pewien, że Izraelczycy mieszkający na przykład w Tel Awiwie nie wiedzą o tym, co się dzieje w miastach palestyńskich, nie mają pojęcia, co ich współbracia robią.**

Nidal zaprasza nas na obiad do siebie, mówi, że takich historii mógłby opowiedzieć więcej. Ale nie korzystamy z zaproszenia, siedzimy przed jego sklepikiem, pijemy soki i rozmawiamy. Jest pewien, że Izraelczycy mieszkający na przykład w Tel Awiwie nie wiedzą o tym, co się dzieje w miastach palestyńskich, nie mają pojęcia, co ich współbracia robią. Myśli, że dobrze byłoby dotrzeć do nich, ale on sam tego nie robi, bo nie ma jak. Nie dojedzie przecież do Tel Awiwu, zatrzymają go na pierwszym posterunku. Spoglądam w górę ponad dom Nabila, przez siatkę pełną śmieci rozwieszoną nad ulicą widzę budynek, w którym mieszkają osadnicy. Z okna zwisa izraelska flaga, na balkonie suszą się śpioszki i ubrania dziecięce. Zastanawiam się, kto tam mieszka. Pewnie tacy sami ludzie jak ci na dole. Co oni myślą, jakie są ich odczucia i problemy? Tego nie wiem. Nie mam możliwości przedostania się na drugą stronę, bo nie posiadam odpowiednich zezwoleń.

<sup>1</sup> 16 sierpnia 1929 roku ortodoksyjna młodzież żydowska, za zgodą brytyjskich władz, urządziła w Jerozolimie pochód ku Murowi Zachodniemu. Arabowie odpowiedzieli spontaniczną demonstracją, która przerodziła się w gwałtowne rozruchy antyżydowskie, podczas których zniszczono otoczenie Muru Zachodniego. W następnych dniach zamieszki objęły inne miasta Palestyny. W Hebronie doszło do masakry Żydów. W odwecie grupy Żydów zaatakowały meczety w Jaffie i Jerozolimie. Zginęło 133 Żydów, a 399 zostało rannych. Zginęło także 87 Arabów, a rannych zostało 91.



Hebron Rehabilitation Committee powstał w 1996 roku, jego celem było odremontowanie zniszczonych i opuszczonych domów w starym centrum i sprowadzenie tam z powrotem dawnych mieszkańców. Działający w HRC starają się bronić swego dziedzictwa kulturowego, dlatego gdy Izraelczycy chcą zniszczyć jakiś budynek, podają sprawę do izraelskiego sądu. W ten sposób ocalały 23 budynki. Dla Emada Hamdan, dyrektora HRC, bardzo ważne jest, by uratować to, co jeszcze pozostało. Poza tym chciałby, żeby stary Hebron z powrotem był zamieszkały. Pieniądze na remonty i pomoc rodzinom dają rządy Hiszpanii, Niemiec, Norwegii i Szwecji oraz Saudi Fund i Palestinian Authority. Prawo do zajęcia wyremontowanego mieszkania mają w pierwszym rzędzie dawni mieszkańcy, pierwszeństwo – osoby ewakuowane podczas drugiej intifady (2000–2003 rok). Jeżeli nie mogą się osiedlić na przykład z powodu podszerego wieku, organizacja wykupuje te mieszkania i daje innym, którzy zgadzają się żyć w tych warunkach i tej rzeczywistości w Hebronie. HRC przyciąga ludzi, oferując bezpłatne mieszkania, regulowanie opłat za media: wodę i prąd, ubezpieczenia zdrowotne, a nawet wyżywienie dla tych, którzy nie mogą znaleźć pracy. Prowadzi też bardzo szeroką działalność kulturalną oraz tworzy miejsca pracy dla osób tam mieszkających (głównie w budownictwie i w renowacji; działający w HRC chcieliby stworzyć centrum szkoleniowe, gdzie uczyliby starych metod budowania i wykańczania budynków oraz produkcji tradycyjnych przedmiotów codziennego użytku). Chcą stworzyć również program uświadamiania, dlaczego tak ważne jest, by ludzie mieszkali w starym mieście, które jest „skarbem”. I dlatego stara mozaika na podłodze to rzecz bardziej wartościowa niż nowe kafelki, a polakierowanie muru to nie najlepsze rozwiązanie. Należy to uzmysławiać szczególnie dzieciom i pokazywać im, jakie otwierają się możliwości rozwoju – na przykład w turystyce. Emad Hamdan może opowiadać godzinami o domach, które udało im się wyremontować, o pomysłach, których ma wiele. Pytam go o zagrożenia wynikające z całkowitego finansowego uzależnienia tych osób od HRC. Emad ma nadzieję, że im więcej będzie mieszkańców, tym mniejsze staną się z czasem świadczenia. Dla nich bardzo ważne jest, żeby nastąpiło to jak najprędzej, ale z powodu stale zmieniającej się



sytuacji i wzrastającego zagrożenia zmniejsza się liczba chętnych do zamieszkania w starej części Hebronu. W 2000 roku ponad 1000 osób starało się o zakwaterowanie w starym Hebronie, ale po drugiej intifadzie to się zmieniło. Z powodu ataków na sklepy, podpaień domów, zabijania zwierząt, ludzie zaczęli obawiać się życia tutaj. Dlatego właśnie zwiększyło się wsparcie finansowe, ale mimo iż opłacone jest wszystko, zgłasza się mało chętnych. Palestyńczycy boją się o swoje rodziny i oczekują, iż będą wspierani w zamian za to, że tutaj mieszkają i świadomie narażają siebie i swoje dzieci na niebezpieczeństwo.

Od 1996 roku udało się wyremontować 700 mieszkań oraz kilka budynków użyteczności publicznej. Mieszkania mają wysoki standard, są łączone po dwa, czasami po trzy, by były wygodniejsze. Urok uliczek, pięknych domów z tarasami, kremowy piaskowiec murów, wymyślnie ułożone bruki i kwiaty w donicach sprawiają, że ta część miasta przypomina włoskie południowe miasteczka, gdzie osiedlić się jest marzeniem wielu. Ta część miasta pozostaje na razie pusta, czeka na chętnych.

Kolejny punkt zapalny między Palestyńczykami a Izraelczykami stanowi dostęp do wody pitnej oraz wody do nawadniania pól. Podczas 39 lat okupacji Izraelczycy przejęli całkowitą kontrolę nad podziemnymi i naziemnymi źródłami wody. Budując mury, ograniczyli Palestyńczykom zarówno możliwość wykorzystywania istniejących już źródeł wody, jak i poszukiwania nowych. W wyniku wieloletniego konfliktu zniszczonych zostało wiele studni. Poza tym budowany obecnie mur odseparował całkowicie około 50 miejscowości palestyńskich i odciał 56 źródeł wody pitnej, z których korzystało 37 tysięcy Palestyńczyków.

Rzeka Jordan oraz podziemne zasoby wody znajdujące się na okupowanym Zachodnim Brzegu i wzdłuż wybrzeża morskiego są jedynym naturalnym źródłem wody dla Izraela i terytoriów palestyńskich. Rywalizują o nią Izrael, Jordania, Syria i Liban. Obecnie ludność Izraela wynosi 6,3 miliona, w 2025 roku osiągnie 8 milionów. Palestyna będzie miała wtedy porównywalną liczbę mieszkańców, a Jordania przekroczy 10 milionów. Cała populacja będzie musiała czerpać wodę z jednej rzeki. Już dzisiaj wiadomo, że jej zasoby są zbyt małe.



W 1964 roku Izrael wybudował wielką stację wodną i system nawadniający, zasilany przez Jordan. Wody Jordanu są wpompowywane do zbiornika, a następnie dostarczane do miast znajdujących się na wybrzeżu oraz na pustyni Negew. Tym samym zasysane są tony słodkiej wody z rzeki, a Morze Martwe zamienia się w wielki zbiornik solanki. Po wygranej „wojnie sześciodniowej” Izrael rozpoczął okupację syryjskich Wzgórz Golan i w ten sposób przejął kontrolę nad obydwoma brzegami Jordanu. Obszar Zachodniego Brzegu Jordanu, nad samą rzeką, został ogłoszony ścisłą strefą wojskową, a pozwolenie na dostęp do wody otrzymali jedynie Izraelczycy. Utrzymanie kontroli nad brzegami Jordanu Izrael stawia jako warunek wstępny do rozpoczęcia jakichkolwiek rokowań pokojowych.

Sytuacja polityczna sprawiła, że Palestyńczycy zostali w zasadzie pozbawieni dostępu do wody z Jordanu. Izrael zabiera 90% tej wody, reszta trafia do Jordanii. Gdyby jako kryterium podziału przyjmowano liczbę mieszkańców, Palestyńczycy powinni mieć do dyspozycji 45% wspomnianych zasobów. Według raportu Palestinian Hydrology Group (Water, Sanitation and Hygiene Monitoring Program) przeciętny Palestyńczyk zamieszkujący Zachodni Brzeg dysponuje dziennie około 63 litrami wody, Palestyńczyk zamieszkujący Strefę Gazy – 140 litrami. Średni dzienny zasób wody, jakim dysponuje społeczność palestyńska, wynosi 98 litrów na osobę. Według norm wyznaczonych przez Światową Organizację Zdrowia minimalne zapotrzebowanie w wodę w małym gospodarstwie rolnym powinno wynosić 100 litrów dziennie na osobę – takimi zasobami dysponuje zaledwie 16% wspólnot palestyńskich. Tymczasem 7% wspólnot palestyńskich dysponuje jedynie 30 litrami wodę na osobę. Również koszt wody jest zróżnicowany. Palestyńczycy płacą 1,4 USD za m<sup>3</sup>, Izraelczycy 0,5 USD. Przed 1967 rokiem Palestyńczycy używali 100 mln m<sup>3</sup> wody z rzeki Jordan, głównie na potrzeby rolnictwa. Teraz w ogóle nie mają do tej wody dostępu. 56 studni, obecnie odciętych przez mur stawiany przez Izraelczyków, miało roczną wydajność 6 mln m<sup>3</sup>. Ostatni raport UNICEF wykazuje, że w Palestynie 60% uchodźców cierpi z powodu chorób związanych ze spożywaniem zanieczyszczonej wody. Zapewnienie im dostępu do wody pitnej oraz do wody służącej do nawadniania pól uprawnych jest najważniej-





szym elementem procesu tworzenia podstaw do pokojowej współegzystencji Palestyńczyków i Izraelczyków.

Cel ten można osiągnąć między innymi przez budowę zbiorników na wodę przy obiektach użyteczności publicznej (szkołach, szpitalach) i innych centrach społeczności, w których można by gromadzić wodę deszczową podczas miesięcy zimowych. Na obszarze Palestyny pora deszczowa zaczyna się w listopadzie, a kończy w kwietniu. Konieczne jest także takie planowanie budowania i eksploataowania studni, aby jak najoszczędniej gospodarować zasobami wody. Jedną z najbardziej palących potrzeb stanowi budowa oczyszczalni ścieków umożliwiającej odzyskiwanie wody, którą można by wykorzystać do nawadniania pól. Aby działania te były skuteczne, konieczny jest remont starych i nieszczelnych instalacji wodno-kanalizacyjnych. Uzupełnieniem tych wszystkich przedsięwzięć muszą być działania edukacyjne, uświadamiające Palestyńczykom konieczność szanowania i oszczędzania wody. Izraelczycy mają ogromne doświadczenie i umiejętności w efektywnym nawadnianiu pól, szanowaniu wody i oczyszczaniu jej. Gdyby stworzyć ku temu warunki, Izrael mógłby podzielić się swoim doświadczeniem.

Mamy okazję zobaczyć, jak funkcjonują takie rozwiązania w Bilain położonym w strefie tzw. zielonej linii, 18 km na zachód od Ramallah. Miasteczko liczy 1700 mieszkańców, którzy w regionie mieli 2300 dunum (1 dunum = 1000 m<sup>2</sup>) uprawnej ziemi, ale stracili prawie wszystko na rzecz osadników izraelskich. Ich własnością pozostała tylko ziemia znajdująca się przy ich domach. Bilain cierpi na niedostatek wody. Miejscowi kupują ją od firmy o nazwie Makarot, kontrolowanej przez Izraelczyków, ale woda jest racjonowana i nie wystarcza na ich potrzeby. Z powodu budowy muru stracili około 10 cystern o pojemności 70-100 m<sup>3</sup> każda, w których mogli gromadzić i przechowywać wodę. Główna linia wodociągów dostarcza wodę do ich domów i do osiedli izraelskich w obszarze Modain Elit. Do izraelskiego osiedla woda jest dostarczana rurą o czterokrotnie większym przekroju niż przekrój rury doprowadzającej wodę do ich miasteczka.

Abdul Razzak, który pracuje dla Palestinian Hydrology Group i jest lokalnym koordynatorem, pokazuje nam zbiorniki, jakie wy-



budowali dla kilkudziesięciu rodzin w Bilain. Odwiedzamy Miriam, mieszkającą z rodzicami i z mężem oraz czteroletnimi bliźniaczkami (Ducha i Saja). Razem z sąsiadami mają wspólny zbiornik o pojemności 70 m<sup>3</sup> (dla 17 osób, w tym 11 dzieci). Woda do niego jest zbierana w okresie zimowym z dachu Miriam (120 m<sup>2</sup>) i dachu sąsiadów (150 m<sup>2</sup>). Przy zbiorniku znajduje się zestaw filtrów oczyszczających wodę z metali ciężkich. Może być ona używana zarówno w domu, jak i do nawadniania przydomowych ogródków. Matka męża Miriam, Subhaica, jest szczęśliwa, że ma czym podlewać jarzyny i owoce. Stanowią one główne źródło pożywienia dla ich rodziny. Żałuje tylko, że nie wystarcza wody na uprawianie całej ziemi, jaką posiadają. Z prawie 1000 m<sup>2</sup> mogą uprawiać tylko 400 m<sup>2</sup>. Subhaica z dumą przynosi nam do schrupania małe cukinie. Siedzimy przy niewielkim stoliku, pijemy gorącą, słodką herbatę z miętą, najlepszą na ugaszenie pragnienia, i rozmawiamy o ich życiu. Ich córki siadają nam na kolanach – Saja jest bardzo zainteresowana aparatem fotograficznym, cieszy ją, kiedy może zobaczyć siebie czy swoją siostrę na zdjęciu. Okazuje się, że nieśmiało uśmiechnięta, milcząca Miriam jest z wykształcenia magistrem biologii i marzy o zajęciu się pracą badawczą. Studiowała na Uniwersytecie Jordańskim dzięki stypendium z Ambasady Niemiec i była najlepszą studentką. Na dowód tego pokazuje nam dyplom z wyróżnieniem. Ale Miriam nie ma szansy na znalezienie takiej pracy, będzie szczęśliwa, jeżeli uda jej się znaleźć zatrudnienie w miejscowej szkole. Jej mąż ukończył wzornictwo graficzne i też nie może pracować w swoim zawodzie. Zatrudnił się w firmie, która uczy grafiki komputerowej, zarabia miesięcznie 800 szekli (ok. 120 USD). Jest im ciężko, ale cieszą się z tego, co mają. Chcieliby przede wszystkim żyć w poczuciu bezpieczeństwa.

W lepszej sytuacji jest rodzina Namera Abu Rahmy, który ma prawdziwy talent gospodarski. Żeby utrzymać piątkę dzieci, uprawia warzywa i owoce, hoduje kury i owce, ma 70 uli. Z nich jest szczególnie dumny, jego miód jest znany w okolicy. Odkrawa grube plastry razem z woskiem pszczelim, żeby móc ocenić, jak smakuje jego wyrób. Kupuję od niego dwa słoiki miodu. Teraz, gdy piszę te słowa, przypominają mi one jego gościnny dom, w którym musiałam też spróbować serów, jakie wyrabia jego żona. Namer i jego rodzina



sprzedają swoje produkty na targu i z tego żyją. Gdyby mieli więcej wody, mogliby uprawiać więcej ziemi. W ich zbiorniku mieści się 100 m<sup>3</sup>, ale to za mało na potrzeby ogrodu, zwierząt i domu. Kiedy przychodzi okres bezdeszczowy, wody brakuje. Gorzej mają te rodziny, które nie posiadają zbiornika, a takich jest większość. Dziela się z sąsiadami tym, co mają. Nasza wizyta daje im nadzieję, że może zbudujemy takie zbiorniki i dla innych.

Abdul Razzak dowozi nas do miejsca, gdzie Bilain zostało odgródzone od drogi, pól uprawnych i innych miejscowości. Zamiast betonowego muru ustawiono podwójną siatkę z wewnętrznym pasem ziemi, na noc brama jest zamykana, a ogrodzenie podłączane do prądu. Przez to przejście można przedostać się tylko pieszo, pomimo że tędy wiedzie droga do pól uprawnych. Ogrodzenie zabrało ludziom gaje oliwne, oglądamy wycięte pnie i wałające się wokół gałęzie, pnie zniszczone buldożerami. Koło punktu kontrolnego znajduje się studnia. Izraelczycy chcieli ją zniszczyć podczas budowania ogrodzenia w 2004 roku, ale ludzie z okolicy zebrali się i pilnowali studni, od której zależało ich życie. Podali sprawę do sądu izraelskiego i po ponad roku wygrali ją. Abdul pyta, czy chce spróbować podjechać do posterunku, by przedostać się do Centrum Pokoju, które jest w sąsiedniej miejscowości. Ma nadzieję, że ze względu na moją niepełnosprawność Izraelczycy pozwolą nam przejechać samochodem. Na posterunku, pod skąpym daszkiem dającym trochę cienia, siedzi dwóch żołnierzy w pełnym rynsztunku. Jeden z nich podchodzi do samochodu, pokazując mi moje kule i tłumacząc, że trudno mi przejść piechotą (szutrową drogą trzeba iść około 1 km). Żołnierz najpierw odmawia, ale w końcu decyduje się zatelefonować do kogoś wyżej. Niestety, nie ma zgody. Zawracamy jak niepyszni. W Centrum Pokoju DAHAR w każdy piątek zbierają się Palestyńczycy, Izraelczycy, pracownicy organizacji międzynarodowych oraz ludzie różnej narodowości, którzy przyjeżdżają tutaj specjalnie po to, żeby protestować przeciwko murowi. Odbywa się to na różne sposoby, ale najważniejsze jest, że są razem i nie czują się osamotnieni. W zeszły piątek, 23 czerwca, zebrali się 50 osób, oglądali razem mecz z Mistrzostw Świata.

Abdul Razzak jest jednym z 70 pracowników Palestyńskiej Grupy Hydrologów, która powstała w 1987 roku podczas trwania pierw-



szej intifady. Na początku pracowali jako mała grupa badawcza. Teraz ich głównym zdaniem jest tworzenie nowych źródeł wody pitnej na terytorium Autonomii Palestyńskiej. W tym celu zbierają wodę deszczową z dachów do cystern, reperują zniszczone studnie, dostarczają zbiorniki na wodę, które gospodarze umieszczają na dachach domów. Organizują akcje podnoszące świadomość Palestyńczyków na temat oszczędzania wody i dbania o jej zasoby i o środowisko. Na przykład uczą kobiety, jak zaoszczędzić pieniądze, stosując oczyszczanie wody pozostałej z mycia, prania itp. i używając jej do nawadniania ogrodu. Wspierają rolnictwo kolektywne. Stworzyli koalicję 92 palestyńskich organizacji zajmujących się problemami wody (70 pochodzi z Zachodniego Brzegu, a 22 ze Strefy Gazy) i koordynują działania. Abed Al Rahman Tamimi, szef PHG, mówi, że organizacje pozarządowe w Palestynie są silniejsze niż rząd, który nie dysponuje takimi strukturami i możliwościami. Na przykład organizacje rolnicze, wodne czy medyczne mają o wiele większe doświadczenie oraz wpływ niż odpowiednie ministerstwa czy partie polityczne.

Abed Al Rahman Tamimi mieszka w Nabasalh, 20 km od Ramallah, gdzie od 40 dni (jest koniec czerwca) nie ma wody i ludzie muszą kupować ją z cystern. W jego miejscowości 60% osób to bezrobotni. 40% swych dochodów muszą przeznaczyć na zakup wody. Woda dużo kosztuje, bo to towar deficytowy, zdobywa się ją często na czarnym rynku, a więc po jeszcze wyższej cenie. Miasto zamknięte. Abed miał się z nami spotkać w piątek, ale osadnicy obchodzili święto i przejście, które zwykle jest otwarte od 6.00 do 18.00, było zablokowane. W tym roku jego syn musiał cztery razy zmieniać szkołę (Abed jest muzułmaninem, ale posyła syna do szkoły katolickiej), ponieważ Izraelczycy zamykali kolejne bramy. Jego matka mieszkająca w Ramallah, gdy chciała go odwiedzić, spędziła w podróży trzy dni, czekając na przejściach i okrążając te, które były zamknięte.

Wszystkie miejscowości, które mają wodociągi, kupują wodę od Mekarot (instytucja ustanowiona przez państwo Izrael, w 49% należy do agencji izraelskiej, w 51% do rządu). Jeśli nie mają pieniędzy, nie kupują. Stało się to trudne zwłaszcza teraz, kiedy pracownicy administracji, policji, edukacji i służby zdrowia od pięciu miesięcy nie otrzymują pensji.



Większość osadników izraelskich to rolnicy. Używają bardzo dużo wody z Jordan Valley. Używają jej nawet więcej niż mieszkańcy Tel Awiwu (tam woda jest droższa). Osadnicy mają duże domy, często przy nich znajduje się basen i ogród. Pochodzą z krajów, gdzie przyzwyczaili się do używania dużej ilości wody.

W Gazie sytuacja jest jeszcze trudniejsza, ponieważ mieszkańcy piją wodę, która nie nadaje się nawet dla rolnictwa. Jest bardzo zasolona, zawartość soli dochodzi do 150 ml w litrze (podczas gdy standardy WHO przewidują 15 ml/l. Poza tym wodę chloruje się bardzo mocno. W Gazie można by pozyskiwać wodę pitną poprzez odsalanie, ale to dużo kosztuje. Kraje arabskie, gdzie 10 USD ma o wiele mniejszą wartość niż tutaj, mogą sobie na to pozwolić. Mieszkańcy Gazy nie. Tu nie ma ziemi, nie ma wody, nie ma pracy.

**Wojna nie rozwiąże problemu. Jedyne wyjście to negocjacje.**

Abed Al Rahman Tamimi uważa, że wojna nie rozwiąże problemu. Jedyne wyjście to negocjacje. Ale negocjacje nie są możliwe, ponieważ Izraelczycy nie traktują Palestyńczyków jak równych sobie, nie traktują ich jak ludzi, którzy mają te same prawa. Według Abeda Izraelczycy najchętniej zachowaliby *status quo*, czyli chcieliby zarządzać niepodzielnie zasobami wodnymi. Tak jednak nie może być. Musi istnieć chęć budowania porozumienia, i to we wszystkim: w podziale terytorium, poszanowaniu własności ziemi, w dostępie do wody, pracy, edukacji, w możliwościach rozwoju ekonomicznego i wspólnym zarządzaniu.

Myślenie o pokoju w Ziemi Świętej jest nierozzerwalnie związane ze współistnieniem. Poznając historię tej ziemi, jej narodów oraz obecną sytuację, jasno widzimy, że nie ma innego rozwiązania. Donald Nicholl w *Listach o współistnieniu* (przedrukowanych w „Znaku” nr 610, marzec 2006) pisze o reakcjach na swój artykuł *Pokój w Ziemi Świętej*. Z jednej strony antysemita piszą, że dał się wywieść w pole Żydom, którzy go przekonali do swojej wersji wydarzeń, z drugiej strony oskarżono go o sympatię dla zbrodniczego Arafata i „brudnych Arabów”. Autor cytuje Ronalda Storrsa, byłego gubernatora wojskowego Jerozolimy: „Dwie godziny arabskich narzekania wpędzają mnie do synagogi, ale po intensywnym kursie syjonistycznej



propagandy mam ochotę nawrócić się na islam”... Podobnych uczuć doznawałam, wysłuchując napastliwych wypowiedzi Palestyńczyków czy widząc dosadne napisy na murach oraz doznając agresji izraelskich żołnierzy na przejściach albo wreszcie, obserwując ich metody obrony i ochrony, które – obawiam się – zwrócą się kiedyś przeciwko nim. Również teraz, po ogłoszeniu przez PAH deklaracji pomocy obu cywilnym stronom konfliktu libańsko-izraelskiego, spotykam się z podobnymi reakcjami.

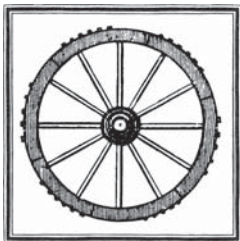
Myślę, że nie można zniechęcać się tymi porażkami w budowaniu mostów. My, którzy jesteśmy na zewnątrz, ale i również w pewien sposób wewnątrz tego problemu, powinniśmy interesować się sytuacją po obu stronach i właśnie budować mosty, mosty nadziei i solidarności. Jakakolwiek poprawa sytuacji Palestyńczyków wpłynie również pozytywnie na Izraelczyków.

JANINA OCHOJSKA-OKOŃSKA, współzałożycielka i prezes Polskiej Akcji Humanitarnej. W 1993 roku Komisja Wspólnot Europejskich przyznała jej tytuł Kobiety Europy. Laureatka Nagrody im. Jana Karłowicza Za Odwagę i Serce i Nagrody im. ks. Józefa Tischnera. Rozmowy z nią przeprowadzone przez Wojciecha Bonowicza ukazały się w książce *Niebo to inni* (2000).

Polska Akcja Humanitarna od lipca 2006 roku pomaga na terenie Autonomii Palestyńskiej. W chwili obecnej realizowane są trzy projekty: poprawa warunków życia kobiet i ich rodzin poprzez zapewnienie im dodatkowego źródła dochodu, poprawa zaopatrzenia w wodę trzech szkół w okolicy Betlejem oraz miejscowości Idhna koło Hebronu.

Szczegółowe informacje na stronie [www.pah.org.pl](http://www.pah.org.pl)

Cele statutowe Fundacji można wspierać,  
wnosząc dobrowolne wpłaty na konto:  
Bank BPH 56 1060 0076 0000 4011 0000 1906  
Numer SWIFT: BPHKPLPK



Marek A. Cichocki,

*Władza i pamięć.*

*O politycznej funkcji historii,*

Ośrodek Myśli Politycznej, Wyższa Szkoła Europejska  
im. księdza Józefa Tischnera, Kraków 2005, ss. 274

Damian Leszczyński

## Ucieczka od pamięci

We wstępie do zbioru esejów *Władza i pamięć* Marek A. Cichocki pisze: „Pamięć i polityka warunkują wspólnie sukces lub porażkę każdego projektu wielkiej przemiany. Jeśli zawładniesz pamięcią, staniesz się panem zmiany”. Stosunek do pamięci może być różny: można ją pielęgnować i wzmacniać, można też deformować i rozmywać, można wreszcie osłabić jej wpływ za pomocą swoistej polityki „prewencji”, o której wspomina autor. W Polsce po 1989 roku wybrano właśnie to ostatnie rozwiązanie, wychodząc z założenia, że dla zbudowania nowego ładu społecznego wystarczą same tylko, formalne czy też techniczne, reguły, takie zaś sprawy jak tożsamość i pamięć – a więc to, co zwykle uważano za treść i fundament ładu – w dzisiejszych nowoczesnych czy też ponowoczesnych czasach nie mają większego znaczenia. Tego rodzaju „technokratyczne” podejście nie jest w istocie niczym nowym i wyrasta między innymi z oświeceniowej wiary w możliwość racjonalnego planowania i przekształcania zarówno natury ludzkiej, jak i całego społeczeństwa, które w owej niebezpiecznie optymistycznej wizji miałyby funkcjono-



wać na podobieństwo maszyn, dających się – w zależności od potrzeb – łatwo rozmontowywać i na powrót składać. Problem polega jednak na tym, że niezależnie od tego, jak silna i jak bardzo zakorzeniona jest to wiara, można wskazać nie tylko na jej bezpodstawność, ale wręcz szkodliwość. Należy tu bowiem podkreślić, że w sferze społecznej próba realizacji pozbawionej treści formy – zwykle traktowanej jako ahistoryczny, idealny model ustrojowy dobry dla każdego – zazwyczaj nie prowadzi do powstania zamierzonego ładu, lecz sankcjonuje istniejący bezład, pośrednio stanowiąc źródło rozwiązań o charakterze totalitarnym, a więc raczej niepożądanych (choćby miały to być ów „miękki” totalitaryzm demokracji, o którym pisał Tocqueville).

Problem ten, pośród wielu innych, pojawia się w książce Cichockiego przede wszystkim w dwóch kontekstach. Po pierwsze, przy okazji rozważań nad postawą polskiej inteligencji, zafascynowanej nowoczesnością i zapatrzonej w Europę, a równocześnie wrogo nastawionej do własnego narodu, jego tradycji i przeszłości, oraz, po drugie, w kontekście pytań o możliwość funkcjonowania Unii Europejskiej jako wspólnoty politycznej.

Pierwszy problem ma specyficznie polski charakter. Podczas gdy inteligencja rosyjska skłaniała się – i często nadal się skłania – ku ideom słowianofilskim, wychwalając zalety wielkiej Rosji jako zdrowego organizmu przeciwstawianego chorej Europie, natomiast inteligencja zachodnia w zasadzie nigdy nie powstała jako jednolita warstwa spojona poczuciem misji, polska inteligencja była zazwyczaj równocześnie pro-europejska i antynarodowa. Zjawisko to, doskonale widoczne dzisiaj, posiada swoją długą tradycję, której ciągłość, podobnie jak pewną stałość powtarzanych schematów argumentacyjnych, widać doskonale, jeśli zestawimy się obecną sytuację z omawianymi przez Cichockiego sporami sprzed stulecia. W eseju *Sny o potędze* pokazuje on, między innymi na przykładzie dyskusji Brzozowskiego z Sienkiewiczem, główne elementy sporu między zwolennikami europejskiej nowoczesności a obrońcami romantycznej tradycji „szlachecko-republikańskiej”. W tej konfrontacji „oświeconych” z „ciemnogrodem” zarówno wówczas, jak i teraz, inteligencja (dodajmy „lewicowa”, gdyż w przeważającej mierze ta jej część ma owo specyficzne poczucie przynależności klasowej każące wypowiadać apodyktyczne tezy rzekomo w imię wszystkich „ludzi myślących”) przekonana była, iż jej dziejowa misja polega na opowiedzeniu się po pierwszej ze stron, pozwalając wyjść narodowi ze stanu „zdziecinienia” i uczynić go otwartym na te nurty ideowe, które dominują w no-





woczesnej i postępowej Europie. Postawa taka nacechowana była, z jednej strony, potężnym ładunkiem „negatywizmu”, w dużej mierze irracjonalnego i opartego na stereotypach i idiosynkrazjach (tyle że nie narodowych, lecz oświeceniowych), z drugiej zaś, często równie irracjonalnym „pozytywizmem” objawiającym się nie tylko w bezkrytycznym przyjmowaniu wszystkiego, co pochodzi z Zachodu (dlatego jedynie, że nie jest rodzime, lecz właśnie „zachodnie”), ale również w przekonaniu, iż odbudowanie polskiego społeczeństwa, tworzenie nowego państwa polega na dostosowywaniu się do pewnego idealnego (w tym sensie, że nigdzie w praktyce niezrealizowanego) zestawu norm, który określano mianem „europejskich”.

Mieliśmy więc do czynienia z atakiem na to wszystko, co uznawano za źródła zacofania, a więc na to, co narodowe, katolickie, tradycyjne. Wszystkie te cechy składały się na charakterystykę tego, co Brzozowski zwał „Polską dzieciannią”, którą, jak pisze Cichocki, „uosiabiała dziewiętnastowieczna, zdeklasowana i kulturalnie podupadła szlachta, odwołująca się do zupełnie abstrakcyjnych wartości Rzeczypospolitej szlacheckiej zawartych na kartach Sienkiewiczowskiej *Trylogii* i przez tego samego Sienkiewicza opisana w *Rodzinie Połanieckich*. To ona i związana z nią tradycja stanowiła realną przeszkodę na drodze do nowoczesności”. W miejsce takiej Polski, anachronicznej i pozbawionej rozwojowych perspektyw, należałoby zatem stworzyć nową Polskę zamieszkaną przez „nowych ludzi” – nowych Polaków. Owa idea stworzenia nowego ładu i wyhodowania nowego człowieka, wolnego od przeszłości i pamięci, znana jest dobrze choćby z pism Saint-Simona, Comte’a czy Marksa, gdzie mowa o „człowieku pozytywistycznym” bądź „człowieku komunistycznym”, nic więc dziwnego, że próba jej adaptacji na polskim gruncie sprawia, iż „ideał nowoczesnego społeczeństwa polskiego zmienia się u Brzozowskiego w marksistowską utopię, wypraną z wszelkich cech przewyższonego raz na zawsze świata polskiej tradycji i kultury”. Postawa taka, jak zauważa autor, doskonale wpisuje się w opisany przez Erica Voegelina model politycznej gnozy, a więc swoistej świeckiej eschatologii, w której miejsce proroka zajmuje aktywista-polityk, prowadzący – jak Robespierre, Lenin czy Hitler – ludzką trzodę do ziemskiego raju, który ludzkość sama jest sobie w stanie zbudować (oczywiście wedle odpowiednich wskazówek swoich przewodników). Z tej perspektywy nietrudno dostrzec, że inteligencja zadziwiająco łatwo ulegała pokusie przyjęcia na siebie takiej roli i niejednokrotnie postrzegała samą siebie jako narzę-



dzie w rękach sił postępu zmierzających ku kresowi dziejów. Jednakże przeświadczenie, iż zastany świat jest zły i tylko dzięki właściwie ukierunkowanej ludzkiej aktywności można go diametralnie zmienić, likwidując owo zło raz na zawsze, bardzo często prowadziło do postawy typowej dla gnostyków: nihilizmu. Potępienie istniejącego świata i co za tym idzie próba intelektualnego i moralnego odcięcia się od rzeczywistości (a często wzniesienia się ponad nią) w sytuacji, kiedy ta nie poddaje się „racjonalnemu” formowaniu, może prowadzić nie tylko do udutki, ale również do próby sięgnięcia po skrajne rozwiązania. Ów stan psychiki niespełnionego zbawcy ludzkości doskonale opisał Dostojewski w *Biesach*.

Interesujące jest tutaj, z punktu widzenia sporów o kształt społeczeństwa polskiego, dokonane przez Cichockiego zestawienie Brzozowskiego z Dmowskim. Autor pokazuje, iż pod pewnym względem owa aktywistyczna postawa, łącząca krytykę dotychczasowego ładu z dążeniem do swoiście rozumianej nowoczesności, odgrywa również istotną rolę w *Mysłach nowoczesnego Polaka*. Dmowski także krytykuje polski charakter narodowy, tradycję szlachecką, podobnie jak Brzozowski opowiada się za modernizacją i nowoczesnością, choć oczywiście „u Brzozowskiego instrumentem wprowadzenia radykalnej, modernistycznej zmiany jest idea socjalistyczna, u Dmowskiego jest to idea narodowa”. Niemniej jednak, jeśli wziąć pod uwagę, iż formułując swoją ideę narodu, chciał Dmowski przekroczyć jej dotychczasowe, tradycyjne i zakorzenione właśnie kulturze szlacheckiej rozumienie, nietrudno dostrzec, że obu pisarzy bardzo wiele łączy na poziomie zarówno wartości wiązanych z przeszłością i przyszłością, jak też na poziomie proponowanych metod działania: obaj negatywnie oceniają zastaną rzeczywistość, domagają się realnej zmiany i obaj uważają, iż leży ona w zasięgu ręki. Nieco inne propozycje znajdujemy u przywołanych przez Cichockiego Elzenberga i Gombrowicza. Ten pierwszy, choć podobnie diagnozuje stan polskiego społeczeństwa, jako receptę proponuje zmiany w sferze kultury, traktując naród nie na poziomie materialistycznym, lecz przede wszystkim jako „duchową całość w kulturze” i proponując swoisty „kulturalny imperializm”. Elzenbergowi obce jest również globalne potępienie i odrzucenie tradycji; zamiast postawy aktywistycznej i nastawionej wyłącznie ku przyszłości, proponuje pewien rodzaj konserwatyzmu. Z kolei Gombrowicz, z właściwą sobie wnikliwością, dostrzega nie tylko negatywne cechy pol-



skości i potrzebę ich krytyki, ale również potrzebę krytyki samych krytyków. Nie będąc bynajmniej apologetą „Polski szlacheckiej”, równocześnie daleki jest zarówno od gloryfikowania i niewolniczego naśladowania Europy, jak też bezmyślnego piętnowania wszystkiego, co narodowe i tradycyjne. Jego postawę można uznać za swoisty rodzaj kulturowej *Realpolitik*: być może nasza tradycja nie jest wolna od wad, jednakże jest to jedyna tradycja, jaką mamy.

Jeśli spojrzeć na te debaty dotyczące kształtu II Rzeczypospolitej, można zauważyć, że w trakcie ostatniego wieku horyzont myślowy dużej części polskiej inteligencji wyznaczała właśnie „brzozowszczyzna”. Swoiste poczucie wyższości i pogarda dla tradycji własnego narodu pchały polskich intelektualistów nie tylko do krytyki tej tradycji, ale również do sprzymierzania się z tymi, którym na wyniszczeniu tego narodu zależało. Opacznie rozumiana misja unowocześniania Polski nie tylko kazała pewnej części inteligencji popierać komunizm jako „nowoczesne” i „postępowe” lekarstwo na polskie zacofanie, ale również pozwalała na dobre samopoczucie w obliczu własnych błędów, które usprawiedliwiano rzekomym działaniem na rzecz postępu w kraju. W wypowiedziach wielu intelektualistów, takich jak choćby Baczek czy nawet Miłosz, nie trudno dostrzec specyficzny sposób traktowania kwestii „intelektualnej kolaboracji”, którą próbuje tłumaczyć się tym, że mimo całego swego zła komunizm spełnił jednak jedną pozytywną rolę, a mianowicie rozprawił się z narodowymi („szowinistycznymi”, jak często je się nazywa) mitami i przesądami. W ten sposób okazywało się, że w walce z własną tradycją, przeszłością i pamięcią, a więc tym, co stanowi jądro narodowej tożsamości, sprzymierzeńcem mógł okazać się nawet ustrój totalitarny. Sytuacja ta pokazuje, jak dalece zideologizowana była postawa części polskiej inteligencji i jak wiele szkody w myśleniu i umiejętności realnej oceny rzeczywistości może przynieść nawyk rozpatrywania jej przez pryzmat idei postępu walczącego z reakcją.

Wśród inteligencji „brzozowszczyzna” modna jest i dziś, choć nadmiernie egzaltowany ton niektórych opinii wypowiedzianych przez osoby niemal zawodowo zajmujące się piętnowaniem narodowych wad i przejęte jedynie tym, co myśli o nas nowoczesna i postępową Europa, sprawia wrażenie nieco komiczne. Intelektualista, który nie jest w stanie wyciągnąć wniosku z tego, w jak wiele ślepych uliczek zaprowadziła w ciągu ostatniego wieku wyznawana przezeń ideologia, historycznie



i irracjonalnie reagujący na wszystko, co narodowe i tradycyjne jako „nieczyste” i równocześnie bezkrytycznie kopiujący i rozpowszechniający wszelkie – nawet te głupie i szkodliwe – europejskie mody, nie może być traktowany poważnie ani jako autorytet, ani jako partner do dyskusji. Jedyne, co pozostaje to kpina, choćby w duchu gombrowiczowskim, zwłaszcza że owo łajanie tradycji i tropienie narodowych wad w ciągu kolejnych dziesięcioleci zaczęło być traktowane jako coś, co „wypada” robić, o ile chce się uchodzić za człowieka bywałego na salonach. Można więc powiedzieć, bez zbytej przesady, że mamy tu do czynienia z nowym rodzajem filisterstwa, postępowym kołtuństwem, które zastąpiło poczciwą dulszczyznę.

Problem pamięci w polityce, roli wspólnej przeszłości w kształtowaniu wspólnoty oraz modernistycznych roszczeń do przebudowy społeczeństwa w oparciu o „racjonalne” plany pojawia się w książce Cichockiego także w szerszym, europejskim kontekście. Można powiedzieć, że o ile polska postępową inteligencja swą bezkrytyczną miłością do Europy leczy własne narodowe kompleksy, o tyle inteligencja europejska (przyjmijmy, że coś takiego istnieje) kompleksów żadnych nie ma i kocha samą siebie oraz własne projekty miłością bezkrytyczną i narcystyczną. Efekty tej miłości widoczne są zarówno w samym stosunku polityków tzw. starej Europy, głównie Francji i Niemiec, do pozostałych państw, a zwłaszcza ubogich krewnych z byłego obozu postkomunistycznego, jak również w kształcie samego projektu UE oraz w procedurach wdrażania go w życie. Przy tym istotną cechą tego projektu jest to, o czym była mowa przy okazji polskiej postępowej inteligencji: niechęć (czasem obsesyjna) do tradycji i oświeceniowa wiara w możliwość zbudowania społeczeństwa wedle racjonalnie nakreślonego planu.

Niechęć do tradycji prowadzi w tym wypadku do próby odrzucenia chrześcijańskich korzeni, będących, prócz rzymskiego prawa i greckiej wizji nauki, jedną z niewielu rzeczy faktycznie łączących narody zamieszkujące Europę. Mamy tu do czynienia z przekonaniem, iż tradycja właśnie, a więc przeszłość i pamięć o niej, nie mają większego znaczenia dla budowania wspólnoty politycznej, a nawet mogą stanowić przeszkodę jako przechowalnia „przesądów” i „stereotypów”. Co więcej, biorąc pod uwagę źródła projektu zjednoczeniowego, a więc chęć uniknięcia konfliktów w ramach kontynentu, amputację pamięci i wymazanie przeszłości można ukazywać jako działanie na rzecz pokojowego współistnienia, albowiem odrzucając to, co było, odrzucamy zarazem wszystko, co kie-



dykolwiek nas dzieliło. Dwudziestowieczni projektanci Europy, podobnie jak ich dziewiętnastowieczni poprzednicy w rodzaju Saint-Simona, widzą przeszłość (a czasem również teraźniejszość) jedynie jako coś, co należy pokonać i poświęcić w imię szczęścia przyszłych pokoleń. Wpisując swoją wizję w teleologiczny model dziejów, zaczynają postrzegać siebie jako wykonawców planu historii, którym jest zbudowanie doskonałego społeczeństwa opartego na ideałach rewolucji francuskiej. Na ten heglowski wymiar projektu zjednoczenia Europy zwraca uwagę Cichocki, pisząc: „Pomysł, że integracja europejska kieruje się regułami jakiejś wewnętrznej rozumności, i że na dodatek proces ten ma organiczny charakter i musi prowadzić od powstania państwa federalnego jako najdoskonalszego wcielenia rozumności – jako żywo przypomina filozofię państwa i prawa Hegla”. Podobnie Heglowski rodowód (a może nawet bardziej Marksowski, biorąc pod uwagę materialistyczne nastawienie) ma przyznanie w realizacji tego projektu kluczowej roli biurokracji. Biurokrata europejski, eurokrata, staje się odtąd postacią kluczową: można powiedzieć, że jest technikiem-fachowcem, którego nie mogą ograniczać żadne uwikłania kulturowe, historyczne czy narodowe i który w „racjonalny” sposób wprowadza w życie doskonały plan. Oczywiście owa „racjonalność” ma tu bardzo specyficzny charakter, można by rzec „leninowski”, wiąże się bowiem z głęboką wiarą w moc centralnego planowania w każdej dziedzinie (większość unijnych pomysłów wygląda tak, jakby ich autorzy nigdy nie słyszeli nic o Ludwigu von Misesie czy Hayeku, a zamiast tego wciąż posiłkowali się pracami Hilariego Minca). Pod tym względem można powiedzieć, że UE jest tworem archaicznym, zbliżonym do państwa pruskiego z czasów Bismarcka, z tym że dużo mniej skutecznym.

W tym kontekście można postawić pytanie, czy Unia Europejska może przekształcić się we wspólnotę polityczną, innymi słowy, czy może pojawić się w jej obrębie coś takiego jak poczucie przynależności Europejczyków do jednego paneuropejskiego społeczeństwa. Cichocki wskazuje na poważne trudności wiążące się realizacją takiej idei. Przede wszystkim, Unia Europejska jest „strukturą norm prawnych, którą życiem napęłnia ekonomia” to zaś zbyt mało, aby połączyć Europejczyków „w jedną europejską społeczność”. Poza tym w sytuacji, w której prawo jest podstawowym (a często jedynym) czynnikiem integrującym, trudno traktować UE jako przedsięwzięcie polityczne. „Takie samoograniczenie polityki przypomina racjonalizm oświeconego absolutyzmu” – pisze Cichocki, przytaczając interesującą wypowiedź Tony’ego Judta: „Unia jest



ostatnim spadkobiercą oświeceniowego despotyzmu wielkiej epoki reform przed nadejściem państw narodowych. Czymże innym jest Bruksela, jeśli nie kolejną próbą osiągnięcia skutecznego i uniwersalnego systemu władzy, wolnego od partykularyzmu i kierowanego racjonalną kalkulacją i przepisami prawnymi”. Jeśli jednak diagnoza ta jest słuszna, można spodziewać się, że Unię, spajaną jedynie czysto formalnymi regułami, pozbawioną treści związanych choćby z jej chrześcijańskimi źródłami, czeka los podobny do tego, jaki spotkał nowożytny molochy w rodzaju carskiej Rosji. Niepowodzenie wprowadzenia w życie konstytucji europejskiej pokazuje, iż pod skomplikowaną siecią prawnych regulacji oplatającą kolejne sfery życia naszego kontynentu nie ma właściwie nic, co mogłoby stanowić podstawę zbiorowej europejskiej tożsamości. Bez odwołania się do tradycji i przeszłości projekt UE pozostaje utopią, jednak, co należy podkreślić, nie wiadomo czy faktycznie owo odwołanie mogłoby pomóc w jego realizacji w takim kształcie, w jakim proponują go eurokraci.

„Istnieją niebezpieczne formy władzy nad pamięcią – pisze Cichocki – takie, które sugerują jej całkowite unieważnienie lub całkowite uzależnienie od niej (...) Nie ma innej drogi niż oddanie pamięci obywatelom i usytuowanie jej w samym środku sfery publicznej”. Problem pamięci i tradycji, walki z nimi poprzez próbę konstruowania rzeczywistości społecznej w mechaniczny, quasi-racjonalny sposób – to tylko niektóre z wątków pojawiających się na kartach *Władzy i pamięci*, książki interesującej zarówno z uwagi na nasze dzisiejsze lokalne, polskie problemy, jak również ze względu na pytania o miejsce Polski w Unii Europejskiej i perspektywy stojące przed tą organizacją.

DAMIAN LESZCZYŃSKI, ur. 1972, dr filozofii, tłumacz. Wydał: *Filozofowie i ich filozofie* (2002) oraz *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte’a do Foucaulta* (wspólnie z Krzysztofem Szlachcicem, 2003).



Krzysztof Fokt

**Mieszko Pierwszy...  
jakiego nie  
znamy**

Philip Earl Steele,  
*Nawrócenie i chrzest Mieszka I*,  
Wydawnictwo „Fronda”, Warszawa 2005

„Lato roku 965, czerwieniejące słońce odbija się w wodach Jeziora Świętego. Zza wałów grodu Książę patrzy w dal – w przyszłość swego ludu. Wie już, że musi przyjąć nową wiarę. Tak nakazują bowiem względy geopolityczne i socjotechniczne”... Taki lub podobny obraz przyczyn przyjęcia chrześcijaństwa przez Mieszka I i jego lud dociera do Polaków od pokoleń. Książę gnieźnieński miał wystarać się o chrzest, by uzyskać lepszą pozycję w polityce zagranicznej, dostęp do wyższej kultury i narzędzie ideologiczne pomocne w rządzeniu. A wiara? Cóż wiara, kiedy idzie o *raison d'état*! Tak myśli człowiek nowoczesny. Czy jednak wolno nam tę pragmatyczną miarę przykładać do ludzi sprzed tysiąca lat?

Nie wolno! – odpowiada Philip Earl Steele w swej książce poświęconej zagadnieniom nawrócenia i chrztu Mieszka I. Zdaniem Autora polska historiografia, słusznie dostrzegając w naszym pierwszym historycznym władcy wybitnego polityka, zbyt rzadko widzi w nim człowieka – syna swej na wskroś religijnej, wręcz zabobonnej epoki. Wskutek tego zamiast opowieści o działaniach i pobudkach ludzi sprzed ponad tysiąca lat czytelnik otrzymuje misterne analizy różnych politycznych „za” i „przeciw”, podszyte często całkiem współczesnymi celami perswazyjnymi (by wspomnieć choćby kwestię stosunków polsko-niemieckich). Krytyką tego uproszczonego podejścia, częstego w Europie od czasów Jakoba Burkhardta, zajął się Philip E. Steele w pierwszej części książki. Nie jest to bynajmniej suchy wykład z historii historiografii, lecz zapis rozmowy Autora z red. Grzegorzem Górnym, w której dużą rolę odgrywają dawne i współczesne poglądy na działalność wybitnych władców neofitów: Konstantyna Wielkiego, Chlodwiga i Stefana I Świętego. Druga część książki to jej właściwy trzon polemiczny dotyczący bezpośrednio okoliczności chrztu księcia Mieszka. W trzeciej części Autor przedstawia odkrycia relikwii architektury na Ostrowie Lednickim, opowiadając się stanowczo za hipotezą ekipy Klementyny Żurowskiej, że odkryte



tam pozostałości kamiennej zabudowy to pałac biskupi z kaplicą chrzcielną, oraz za ich datowaniem na lata 60. X wieku.

Główny zrąb tekstu powstał w latach 1996–1997 i został wydany w roku 2005 w niezmienionej postaci. Autor uzasadnił to zdaniem, że w kwestiach przyczyn i miejsca chrztu Mieszka I literatura fachowa po 1997 roku nie przyniosła nic przełomowego. W odniesieniu do większej części książki trudno się z tym nie zgodzić, inaczej jednak przedstawia się sprawa chronologii i funkcji relikwów murowanych na Ostrowie Lednickim. W świetle najnowszego stanu badań rezydencja z kaplicą były bowiem najpewniej współczesne obwałowaniom wydатовanym dendrochronologicznie po roku 977 – na pewno więc w chwili chrztu księcia Mieszka w grodzie nie było jeszcze reprezentacyjnego baptysterium. Głównym użytkownikiem rezydencji i kościołów lednickich wcale też nie musiał być biskup, choć Philip E. Steele przedstawia to niemal jako pewnik. Kwestia lednickich odkryć naprowadza na największy chyba mankament omawianej książki: niedostateczne docenianie wagi odkryć archeologicznych. Są one wprawdzie nieraz przywoływane, jednak czasem brak ich nawet tam, gdzie walenie wspierałyby tezy Autora – jak choćby odkrycie pogańskiej świątyni z XI-wiecznych warstw wrocławskiego Ostrowa Tumskiego. Za okoliczność łagodzącą można by uznać to, że wiele ciekawych prac archeologicznych dotyczących epoki Mieszka I i Bolesława Chrobrego wydano dopiero w latach 1997–2005. Z nie mniejszą słusnością można jednak zapytać, czy książka wydawana w roku 2005 nie powinna odbijać stanu badań z tegoż roku?

Mimo wskazanych niedociągnięć, Autor daje jednak dowody dobrej orientacji w omawianej problematyce – tym lepszej, że sięgającej poza swojskie podwórko polskiej nauki historycznej. Dzięki temu mógł Philip E. Steele spróbować zmierzyć się z jednym z odwiecznych dylematów dziejów Polski, jakim jest sprawa chrztu jej pierwszego historycznego władcy. Argumentacja jest zrazu utrzymana w tonacji sceptycznej: Czy jest do pomyślenia, by człowiek wychowany i żyjący w X w., nawet władca, zmieniał wiarę tylko pod wpływem chłodnego rozważenia politycznych „za” i „przeciw”? Często jednak wywód wpada w ton negacji, poprzez wskazywanie, że wszystkie tylekroć przywoływane „czynniki wewnętrzne oraz zewnętrzne”, wzięte wszystkie razem i każdy z osobna, nijak nie są w stanie dostatecznie wyjaśnić Mieszkowego nawrócenia, chrztu i gorliwego krzewienia przezeń nowej wiary. Ten styl argumentacji sprawia, że polemiczne ustępy książki czyta się z niewątpliwą przyjemnością – nawet, a może szczególnie te, w których Autor częściej





sięga po środki erystyczne niż retoryczne. Jeśli czytelnik nie da się nadmiernie ponieść polemicznej swadzie pisarza, może też zauważyć w tej części książki parę argumentów „obrotowych”, którymi przy odrobinie wysiłku można by podeprzeć tezy odmienne niż przedstawiane w książce. Nie zmniejsza to oczywiście przyjemności lektury, tym większej, że Steele oprócz języka polskiego opanował także polski kod kulturowy, z równą swobodą parafrazując potoczne powiedzonka i teksty klasyków. Gęsto i trafnie przytacza też cytaty z różnych źródeł – od kronik średniowiecznych, poprzez dzieła sław mediewistyki, aż po teksty znanych eseistów i felietonistów.

Gdyby jednak Autor ograniczył się do podważania zadomowionych w podręcznikach twierdzeń, byłoby to właściwie wyważenie otwartych drzwi. Polskim historykom nie umyka przecież ludzki i religijny wymiar nawrócenia księcia Mieszka – o czym Autor dobrze wie, bo sam ich prace cytuje. Trudno jednak zaprzeczyć, że do polskiego czytelnika docierają głównie opisy towarzyszących konwersji Mieszka I zjawisk społecznych i politycznych, zwykle nieumieszczone w ogólniejszym kontekście ówczesnej kultury. Efekt tego jest taki, że jeśli chce się pojąć coś z dylematów mającego się nawrócić pogańskiego władcy sprzed tysiąca lat, lepiej sięgnąć do prozy Antoniego Gołubiewa niż do podręczników i historycznych opracowań. Dlatego też Steele postanowił wskazać w swej książce na schematy myślowe negatywnie ciężące nad wypowiedziami współczesnych badaczy – powielane nieraz przez pokolenia, niekoniecznie zresztą świadomie. Steele krytykuje głównie Burkhardtowski wzorzec tłumaczenia motywów nawróceń dawnych władców, w naszej części Europy utrwalony dodatkowo przez obowiązujący do niedawna paradygmat Engelsa-Lenina. Rola tego ostatniego nie została zresztą – moim zdaniem – dostatecznie w książce uwypuklona, mimo iż widmo leninizmu wciąż krąży nad polską historiografią.

W opowieści Steele’a o nawróconych władcach szczególne miejsce zajmuje osoba Konstantyna Wielkiego. Dzięki temu obok dobrze nam znanego – choćby z popularnych książek Aleksandra Krawczuka – wizerunku przebiegłego i bezwzględного polityka poznajemy też drugie oblicze tego cesarza: człowieka niedoskonałego, lecz zaiste mocno przejętego prawdami nowej wiary. Cesarza, który wspiera Kościół Chrystusowy potęgą swojego imperium, choć politycznie czy ekonomicznie niewiele na tym zyskuje, a wręcz traci. Autor uświadamia nam przy okazji, jak bardzo sytuacja pierwszego chrześcijańskiego cesarza rzymskiego podobna była do położenia księcia Mieszka w parę wieków później: na



jednej szali ryzyko polityczne i wydatki związane z przyjęciem chrztu, z którymi trzeba się zmierzyć natychmiast, na drugiej – dalekosiężne korzyści, które ewentualnie odczują potomkowie. Jak wybrałby książę Mieszko, gdyby rzeczywiście kierował się tylko względami praktycznymi? Może nie ochrzciłby się wcale? Albo do końca życia lewą ręką fundowałby świące do kościołów, a prawą – żertwę dla Swarożyca? Przecież w niedalekiej Szwecji przez całe pokolenia znajdowało się miejsce i dla Chrystusa, i dla Odyna...

Jak było naprawdę? Czy Mieszko – jak kiedyś Chlodwig – ślubował nawrócenie, jeśli obcy, potężny bóg pomoże mu w bitwie? A może, tak jak to opisują kronikarze, uległ namowom pobożnej żony? Tego pewnie nie dowiemy się nigdy. Dzięki książce Philipa E. Steele'a możemy jednak zamiast „klasycznej” wizji księcia, który „wielkim mężem stanu był”, zobaczyć Mieszka I w zupełnie innych barwach – jako człowieka, który uwierzył. Nie otrzymamy oczywiście jednoznacznej odpowiedzi, w co uwierzył – w Dobrą Nowinę czy może tylko w nowego boskiego protektora, mocniejszego od gromowładnego Peruna – na to nie pozwalają bowiem źródła. Nie miejsce tu zresztą, by streszczać całą książeczkę Steele'a i odbierać czytelnikom przyjemność zapoznania się z przedstawionymi przezeń argumentami i tezami. Warto jedynie przypomnieć myśl przewodnią kryjącą się za polemicznymi wywodami Autora: by zrozumieć świat innej kultury bądź epoki, trzeba nań spojrzeć – jak pisał Bronisław Malinowski – „oczyma krajowca”. Tak ujrany świat staje się dużo prostszy, ale zarazem bardziej tajemniczy. W myśl tej zasady, książka Philipa E. Steele'a niejako przywraca nam Mieszka I jako człowieka z krwi i kości, zarazem jednak odbierając „stały ląd” podręcznikowych uproszczeń.

KRZYSZTOF FOKT, historyk i archeolog, doktorant na Wydziale Nauk Historycznych i Pedagogicznych Uniwersytetu Wrocławskiego.

Więcej na ten temat w  [wp.pl](http://wp.pl) w serwisie [media.wp.pl](http://media.wp.pl)



Ks. Marek Jurzyk

## „Chrystus nie wypowiedział wojny Żydom”

Peter F. Dembowski,  
*Christians in the Warsaw  
Ghetto. An Epitaph for the  
Unremembered,*

Notre Dame University Press, Notre  
Dame 2005, ss. 160

Dotrzymywanie obietnic nigdy nie przychodzi łatwo, szczególnie zaś wówczas, gdy wymaga to podjęcia nie tylko intensywnych badań naukowych, ale również spenetrowania zakodowanych we własnej pamięci wydarzeń sprzed ponad półwiecza. Peterowi F. Dembowskiemu, emerytowanemu profesorowi na wydziale literatury i języków romańskich Uniwersytetu Chicago, to dzieło się udało, choć zabrało mu to ćwierć wieku. W 1979 roku, kiedy po raz ostatni spotkał się z Janiną Landy Dembowską, która od śmierci jego ojca na dwa lata przed wojną była odpowiedzialna za jego wychowanie, złożył jej obietnicę, iż napisze książkę o „żydowskich chrześcijanach lub chrześcijańskich Żydach”.

Tajemnica tej przedziwnej obietnicy staje się niezrozumiała bez wyjaśnienia, że Janina, małżonka stryja autora książki, była Żydówką, która w roku 1915 przyjęła wiarę katolicką. Poprzez nią oraz jej rodzinę Dembowski został wprowadzony w interesujący świat żydowskich konwertytów przedwojennej Warszawy. Należały do nich także osoby duchowne, jak chociażby siostra Janiny, Zofia Landy, filozof, która wstąpiła do zakonu franciszkanek i zajęła się wychowywaniem niewidomych dzieci w Laskach (interesujące, że tym duchowym śladem podążyły siostra mamy prof. Dembowskiego i jego rodzona siostra, które również zostały zakonnicami, oraz brat autora, Bronisław, który został księdzem, a później otrzymał sakrę biskupią).

Dembowski na progu swego dorosłego życia stał się świadkiem niemal całkowitej zagłady tego świata. Przedostatni, a w wielu wypadkach ostatni jej etap dokonał się za murami warszawskiego getta. Historia zamkniętych tam Żydów-chrześcijan, w większości katolików, stała się przedmiotem jego badań, które zaowocowały wydaniem jesienią ubiegłego roku książki *Christians in the Warsaw Ghetto. An Epitaph for the Unremembered* („Chrześcijanie w warszawskim getcie. Epitafium dla zapomnianych”) wydanej nakładem znanego katolickiego uniwersytetu Notre Dame.



Podtytuł książki stanowi wyjaśnienie drugiego, już nie tak bardzo osobistego motywu jej powstania. Autor, który niemal całe swoje zawodowe życie spędził jako nauczyciel akademicki w Stanach Zjednoczonych, wyjaśnia, że w ciągu swojej kariery nie spotkał tam ani jednej osoby, która byłaby świadoma funkcjonowania katolickich parafii w warszawskim getcie. Praca, której się podjął, choć w części miała zaradzić tej ignorancji. Należy jednak przyznać, że tę niewiedzę Amerykanów w części można usprawiedliwić, zważywszy na to, że przez ponad sześćdziesiąt lat na świecie nie powstała żadna naukowa monografia poświęcona chrześcijanom w warszawskim getcie. W światowej literaturze autor dopatrywał się jedynie pięciu (!) artykułów na ten temat, w tym tylko jednego w języku angielskim. Zaniedbanie to wydaje się tym bardziej oczywiste, gdy weźmie się pod uwagę to, iż literatura poświęcona Szoah jest ogromna.

## Ile ludzi, tyle historii

Z książki profesora Dembowskiego wyłania się tragiczny obraz Żydów-chrześcijan zamkniętych w warszawskim getcie, którzy we wszystkim dzielili przerażający los swoich współbraci krwi. W przeważającej większości byli to katolicy, choć pośród nich znaleźć można było również protestantów i prawosławnych.

Żydowscy chrześcijanie w getcie stanowili bardzo zróżnicowaną społeczność, podobnie jak i wszyscy zamknięci tam Żydzi. Do getta trafili zarówno ci, którzy przyjęli chrzest na wiele lat przed wojną, jak i osoby, których rodzice czy dziadkowie przeszli na wiarę chrześcijańską i w ich rodzinnym domu oficjalnie nie wspominało się o żydowskich korzeniach. Całkowicie zasymilowani nie uważali się za Żydów i nie poczuli się do jakichkolwiek związków z nimi. Wśród nich byli nawet tacy, którzy w ogóle nie byli świadomi swojego pochodzenia. Odwołanie przed nimi związków krwi stanowiło dla nich szok równie wielki jak to, że nagle znaleźli się w przerażającym świecie getta. Nie powinno więc zaskakiwać, że nie nosili oni opasek z gwiazdą Dawida i pomimo stworzenia getta, nadal mieszkali po „aryjskiej stronie”. Dopiero gdy w lutym 1941 zostali sprowadzeni do getta, przekonali się, jak fałszywe były ich rachuby. Zgodnie z nazistowską logiką, o przynależności do grupy żydowskiej decydowała nie tyle wyznawana religia, ile więzy krwi i za Żydów zostali uznani wszyscy, którzy posiadali żydowskich przodków aż do trzeciego pokolenia.



## Odrzuceni przez wszystkich

Profesor Dembowski wiele uwagi poświęca Żydom, którzy przechodzili na katolicyzm już po zamknięciu ich w warszawskim getcie. To zainteresowanie wydaje się zrozumiałe, gdyż o tej grupie bardzo często mówią zapiski kronikarzy. Większość z nich prezentuje podobną ocenę tych konwersji. Ich zdaniem nie były one motywowane religijnie, a powodowało je wyłącznie zwykłe wyrachowanie. Oskarżają oni konwertytów (w jidysz *mekheses*), iż przyjmowali chrzest ze względu na korzyści materialne (np. żywność), jakie mogli uzyskać od początkowo trzech, a następnie dwóch istniejących w getcie katolickich parafii. Autor zdecydowanie polemizuje z tymi opiniami, uważając je za nieprawdziwe, choć przyznaje, że materialny motyw przyjęcia wiary mógł wystąpić w tym czy innym wypadku. By wykazać fałszywość tych oskarżeń, przypomina on, że parafie udzielały pomocy wszystkim potrzebującym, niezależnie od ich rasowej czy religijnej przynależności. Dla wszystkich w okupowanej Polsce dość szybko stało się również jasne, że przyjęcie chrztu przez Żyda nie stanowiło dla niego żadnej ochrony przed prześladowaniem ze strony Niemców. W pewnym okresie okupanci zakazali nawet udzielania chrztu w getcie, ale jak wspomina jeden z pamiętnikarzy, zarządzeniu temu się nie podporządkowano, ponieważ „Chrystus nie wypowiedział wojny Żydom”.

Autor książki zwraca uwagę, że oskarżenia konwertytów o koniunkturalizm, którym nierzadko towarzyszyła także drwina, padały głównie ze strony ateistów czasami związanych z ruchem marksistowskim – np. Emanuela Ringelbluma, historyka i duchowego ojca żydowskiego oporu. Nie byli oni w stanie uchwycić fenomenu wiary jako takiej, a wszystko redukowali do znanych im kategorii materialistycznych. Dość zadziwiające, że pomimo swojego ateistycznego światopoglądu jako możliwej alternatywy nie dopuszczali oni istnienia duchowych motywów nawróceń, które przecież da się uchwycić także z punktu widzenia psychologii. Przecież nietrudno sobie wyobrazić, że w obliczu wielkiej tragedii w umysłach obojętnych religijnie Żydów ze szczególną siłą mogły pojawiać się fundamentalne pytania o sens życia, wieczność, Boga, sprawiedliwość, na które to znaleźli odpowiedź w Ewangelii. Dembowski z naciskiem podkreśla, że konwersje byli w stanie zrozumieć jedynie ludzie religijni. Dając przykład takiego człowieka, wskazuje on na Chaima Kaplana, fundatora prywatnej szkoły hebrajskiej. Ten wierzący, konserwatywny Żyd nie mógł oczywiście popierać konwersji, jednakże umiał dostrzec ich religijne podłoże.



Z pewnością dla wielu zamkniętych w getcie, niezależnie od ich konfesyjnej afiliacji, wyraźne odniesienie do rzeczywistości pozaziemskich, do Boga, było pomocne w życiu, a w niektórych wypadkach również i w przeżyciu okupacyjnej gehenny. Może więc słynne spostrzeżenie Warłama Szałamowa z *Opowiadań kołymskich*, iż tylko ludzie wierzący mogli przeżyć piekło gułagu i nie stać się gorsi, miało zastosowanie również i w strasznych warunkach getta.

### Parafia w środku piekła

Z prezentowanych w książce prof. Dembowskiego wspomnień wyłania się również interesujący obraz katolickich parafii w warszawskim getcie. Już samo ich istnienie w tym miejscu musi budzić duże zaskoczenie. Funkcjonowały one aż do rozpoczęcia likwidacji getta w końcu lipca 1942 roku i przez cały okres jego istnienia stanowiły naturalne duchowe centrum zarówno dla katolików, jak i dla niektórych chrześcijan innych wyznań. Zapiski świadków pokazują, że pracujący w nich duszpasterze wypełniali swoje obowiązki w prawdziwie misyjnych warunkach. Tak właśnie określił je Janusz Korczak, który kontaktował się z duchownymi w sprawie dzieci z prowadzonego przez siebie sierocińca. Duchowni getta cieszą się wielkim uznaniem w oczach wszystkich ówczesnych kronikarzy, ale najpiękniejsze świadectwo wystawił im słynny warszawski lekarz – Ludwik Hirszfeld. Ten głęboko wierzący człowiek, który wraz z rodziną i innymi katolikami zamieszkał na plebanii parafii Wszystkich Świętych zaświadczył, jak wielkie serce okazywał Żydom jej proboszcz, ks. Marcełi Godlewski. Jak pisze Hirszfeld, jego niechętnie nastawienie do Żydów przed wojną przemieniło się pod wpływem tego, co zobaczył w getcie, w gorliwą służbę dla nich. (Należy wyrazić żal, że pamiętniki Hirszfelda wydane w Polsce już cztery razy nie zostały dotąd przetłumaczone na język angielski).

Trzeba pamiętać, że katolicy żydowskiego pochodzenia odgrywali w getcie znacznie większą rolę, niż wynikałoby to z ich liczby. Chociaż ich pięcio-, sześciotysięczna grupa stanowiła niewielki procent wszystkich zamkniętych tam Żydów, to jednak wielu z nich należało do przedwojennej elity intelektualnej i powierzono im (nie bez protestów) niektóre ważne funkcje w samorządowych agencjach żydowskich.

Nie wszyscy jednak potrafili dostosować się do nowej tragicznej rzeczywistości. Wiele przywoływanych przez autora wspomnień podkreśla, że los Żydów-chrześcijan, zwłaszcza tych, którzy byli ochrzczeni



jeszcze przed wojną, był szczególnie tragiczny. Z jednej strony zostali oni bowiem wydziedziczeni ze swojego dotychczasowego polskiego środowiska, a z drugiej strony niemal całkowicie odrzucała ich żydowska społeczność getta. Jak podkreśla autor, piętno, jakim naznaczeni byli chrześcijanie żydowskiego pochodzenia jeszcze przed rozpoczęciem wojny, w warunkach okupacji nie zostało zmasowane. Znajdowało ono swój wyraz np. w pejoratywnym określeniu – „przechrzta” – jakie stosowali w stosunku do nich Polacy czy też w mających równie ujemne odniesienie określeń: „wychrzta” lub *mekheses* używanych przez Żydów. Po miesiącach wspólnego życia w getcie w postawie niektórych Żydów zaczęła zadomawiać się jednak nuta sympatii i zrozumienia dla współcierpiących pobratymców chrześcijan. Wyraża to wyraźnie proklamacja w jednym ze wspomnień: „Ktokolwiek nosił opaskę [z gwiazdą Dawida] jest traktowany jak współbrat w cierpieniu”.

## Historia bez filtrów ideologii

Profesor Dembowski poddał uważnej weryfikacji podawane przez kronikarzy daty, osoby, nazwy i miejsca, co zdradza jego (zawodową) lingwistyczną i historyczną wrażliwość, która zdążyła się wyostrzyć przez dziesiątki lat zajmowania się renesansową literaturą francuską. W wielu wypadkach czyni on jednak jeszcze coś więcej. Próbuje mianowicie wnikać w motywy takiego, a nie innego odbioru rzeczywistości przez twórców poszczególnych wspomnień i ich bohaterów. A czyni to z zachowaniem maksymalnej ostrożności w formułowaniu ocen i z wnikliwością, która daje wrażenie, że mamy do czynienia z naocznym świadkiem opowiadanych przez niego historii. To głębokie zrozumienie tych wydarzeń wynika jednak skądinąd. Jak sam przyznaje, choć może nie pamięta tych czy innych szczegółów z okresu okupacji, to jednak jako warszawiak i uczestnik Powstania Warszawskiego doskonale pamięta i rozumie atmosferę tamtych czasów. Nadaje to całej pracy szczególny walor – walor świadectwa.

Wielką zasługą autora jest również spokojne korygowanie funkcjonujących stereotypów w odniesieniu do Polaków i Żydów, które umożliwiają poprawne rozumienie złożoności tego, co się wydarzyło zarówno w getcie, jak i w ogóle w okupowanej Polsce. Podkreśla on na przykład, i to aż dwa razy, że tylko w Polsce i na okupowanych przez Niemców terenach Związku Radzieckiego Niemcy wprowadzili karę śmierci za udzielenie pomocy Żydowi. Uwagi te świadczą o tym, że ten



powszechnie znany w Polsce fakt nie znalazł jeszcze trwałego miejsca w świadomości Amerykanów.

Praca prof. Dembowskiego – pierwsze w literaturze przedstawienie historii życia chrześcijan w warszawskim getcie – jest niezwykle cenna. Programowo skierowana jest ona do anglojęzycznych czytelników, którym bariera językowa uniemożliwia dotarcie do wielu wspomnień i dokumentów. Z tego, a także z innych jeszcze powodów są oni narażeni na tworzenie niepełnych i czasami nieprawdziwych wyobrażeń o tamtych czasach. Od tego niebezpieczeństwa nie są wolni również sami Polacy, którzy przez długi czas po wojnie otrzymywali jedynie reglamentowane informacje o własnej przeszłości. Dla Dembowskiego lekarstwo wydaje się proste: „jedyną pozytywną odpowiedzią na ponure milczenie i powtarzane stereotypy są badania historycznie specyficznych sytuacji i intencji”.

KS. MAREK JURZYK, ur. 1966, święcenia kapłańskie otrzymał w 1991 roku, absolwent filozofii KUL, doktorant, zajmuje się etyką prawniczą i filozofią prawa, mieszka w Chicago.





*połączeństwo nieobojętnych*

Agata Migas

## **Rola wspólnot „Wiary i Światła” we wspomaganianiu osób niepełnosprawnych intelektualnie**

Tylko jedno może przywrócić życiu upośledzoną osobę, która czuje się opuszczona: autentyczna, serdeczna, ufna więź. Osoba upośledzona musi odkryć, że jest kochana, że przedstawia dla kogoś jakąś wartość. Dopiero wtedy odkryje, że jest kimś, a jej lęk przerodzi się w pokój.

Jean Vanier

Historia wspólnot „Wiary i Światła” zaczęła się w roku 1968 we Francji. W tym czasie do twórcy ruchu „L’Arche” („Arka”) – filozofa i teologa Jeana Vanier – zgłosili się rodzice dwójki dzieci z upośledzeniem umysłowym i opowiedzieli, że podczas diecezjalnej pielgrzymki do Lourdes zostali (właśnie z powodu swoich dzieci!) wykluczeni z pielgrzymkowej społeczności.

Wtedy Jean Vanier wpadł na pomysł, by zorganizować pielgrzymkę specjalnie dla osób upośledzonych umysłowo i ich rodziców. Przygotowania trwały prawie trzy lata. Na Wielkanoc 1971 roku przybyło do Lourdes ponad 12 tysięcy osób upośledzonych umysłowo, ich rodziców i przyjaciół (osoby upośledzone stanowiły jedną trzecią tej wspólnoty). Jak wspomina Marie-Hélène Mathieu, „całe Lourdes przygotowywało się jak do wojny. Wzdłuż rzeki, co 50 metrów ustawieni byli żołnierze. Na każdej drodze wylotowej stał samochód policyjny. W przeddzień naszego przyjazdu większość sklepikarzy pozamykała swoje sklepy z oba-



wy przed rabunkiem”. Dopiero po pewnym czasie, „kiedy miejscowa ludność zorientowała się, że nic nie ukradziono, nie zdemolowano i że nikt nie został zamordowany, a po ulicach nie biegają szaleńcy, życie powróciło do normy, a pielgrzymka nabrała nowego, radosnego i świątecznego wymiaru, który po dziś dzień jest tak charakterystyczną cechą duchowości »Wiary i Światła«”.

Ta pielgrzymka dokonała przełomu. Rodzice odkryli, że ich dziecko może być źródłem radości. Osoby upośledzone umysłowo poczuły, że to one są w centrum uroczystości. Natomiast osoby towarzyszące odkryły wartość bycia razem z upośledzonymi. Dlatego też te pielgrzymkowe doświadczenia postanowiono kontynuować we wspólnotach lokalnych, skupionych w ruchu „Wiara i Światło”. Po powrocie do swych domów rodziny te zaczęły spotykać się na modlitwie, dzieleniu się słowem Bożym i wspólnym świętowaniu. Powstało wtedy wiele wspólnot.

Z czasem ruch zaczął obejmować nowe wspólnoty powstające nie tylko we Francji, ale i w innych krajach: w Belgii, we Włoszech, Hiszpanii, Kanadzie, USA, Australii, a nawet w miejscach tak egzotycznych jak Brazylia, Indie czy Kongo. Ruch ten rozwija się nadal, o czym świadczy wzrastająca każdego roku liczba wspólnot na całym świecie.

W Polsce pierwsze wspólnoty „Wiary i Światła” powstały w roku 1978. Rolę założyciela spełniła Teresa Breza, matka Joasi z zespołem Downa. Podczas swej podróży do Francji dotarła ona do duchowej kolebki „Wiary i Światła” – do założonej przez Jeana Vanier wspólnoty „L’Arche”. To zainspirowało ją do podjęcia próby przeniesienia tej idei na grunt polski. Uzyskawszy pozwolenie międzynarodowych władz ruchu, zorganizowała pierwsze spotkanie. Odbyło się ono w marcu 1978 roku we Wrocławiu. Do rozwoju wspólnoty bardzo przyczynił się o. André Roberti z Brukseli.

Wkrótce potem wspólnota „Wiary i Światła” powstała również w Warszawie. Jej założycielami byli studenci związani z Klubem Inteligencji Katolickiej (zwłaszcza Marcin Przeworski i Joanna Puzyna). Następne lata stanowią okres szybkiego rozwoju ruchu w całej Polsce. Szczególną rolę spełniły tu letnie obozy grupy warszawskiej, na które zapraszano także mieszkańców innych miast. Dzięki tym kontaktom zawiązały się wspólnoty w Lublinie, Krakowie i Poznaniu. Ważnym dla nich wydarzeniem był udział w ogólnopolskiej pielgrzymce do Lourdes (Wielkanoc 1981); stała się ona okazją do wymiany doświadczeń oraz do podjęcia wspólnych działań w przyszłości. W 1981 roku odbyło się również spotkanie osób odpowiedzialnych za wspólnoty – brała w nim



udział Mariangela Bertolimi, koordynator strefy, do której należała Polska. Wspólnoty polskie oficjalnie przyjęły wówczas kartę i konstytucję ruchu „Wiara i Światło”.

Wedle Jeana Vanier w głębi człowieka zwanego „normalnym” tkwi poważne upośledzenie – polega ono na odczuwaniu strachu przed człowiekiem różniącym się od nas. Spotkanie z kimś takim odkrywa to, co chcielibyśmy ukryć: prawdę o nas samych, o naszej moralnej niedoskonałości, nieumiejętności porozumiewania się i naszej skłonności do zła. W relacji z innymi ludźmi człowiek objawia swoje ograniczenia, lęki, zahamowania, frustracje i słabości. Nie umie zapanować nad swymi pragnieniami, egoizmem, nienawiścią. Szczególne znaczenie ma tu spotkanie z kimś niepełnosprawnym – uświadamia on nam kruchość ludzkiego ciała, a ponadto jest pytaniem: „co ty dla mnie zrobiłeś, czy nie zapomniałeś o moim cierpieniu?”. Spotkanie drugiego człowieka, który ma ograniczoną sprawność, podważa nasze spokojne, ustabilizowane życie oraz nasze mniemanie o sobie jako kimś dobrym i ofiarnym. Jak twierdzi Vanier, dopóki jesteśmy sami, możemy uważać, że kochamy cały świat, ale żyjąc w bliskości innych osób, zaczynamy sobie zdawać sprawę, jak szybko odrzucamy innych i zasklepiamy się w sobie.

Zwolniony rytm życia osoby upośledzonej umysłowo, jej wrażliwość uczuciowa, bezradność i nieumiejętność maskowania się może być darem dla zabieganego, znerwicowanego człowieka, umożliwiając mu spokojne i głębokie przeżywanie rzeczywistości. W tym kontekście Jean Vanier wyraża przekonanie o niepodważalnej wartości osoby upośledzonej. Mówi o niej z wielkim szacunkiem, ponieważ ma ona dużo do ofiarowania innym. Wnosi bowiem w ich życie wartość serca, otwartość, szczerość, wierność. Osoba upośledzona – z uwagi na to, że nie może być samodzielna – potrzebuje innych. Pragnie towarzystwa, wsparcia, chce nawiązywać przyjacielskie kontakty. Te potrzeby starają się realizować wspólnoty „Arki” oraz „Wiary i Światła”. Według inicjatora obu ruchów celem istnienia owych wspólnot jest zapewnienie ludziom upośledzonym umysłowo przyjaznego, rozumiejącego środowiska, w którym będą oni mieli możliwość rozwoju (w znaczeniu ludzkim i duchowym). Wspólnoty te uznają bowiem prawo osób upośledzonych do swej odmienności, pozwalają im zachować tożsamość, akceptując je takimi, jakimi są, i zwracając uwagę na tworzenie więzi między ludźmi. W swych publikacjach Jean Vanier wiele miejsca poświęca znaczeniu więzi miłości, przyjaźni oraz zaufania w życiu wspólnotowym. One mają sprawiać,



ze osoby upośledzone będą czuły się zauważone, akceptowane i potrzebne – pomimo ich braków. Więzy te stanowią podstawę, na której budowane jest poczucie bezpieczeństwa i własnej wartości.

Główną ideą ruchu jest tworzenie przyjacielskich więzi, które nie przekreślają odmienności drugiego człowieka, ale akceptują go jako osobę i partnera. „Wiara i Światło” opiera się bowiem na przekonaniu, że każda osoba upośledzona jest w pełni człowiekiem, że ma te same prawa, które przysługują wszystkim ludziom: przede wszystkim prawo bycia kochanym, uznanym i szanowanym w swoim jestestwie i wyborach, a także prawo do uzyskania pomocy potrzebnej do rozwoju we wszystkich dziedzinach życia.

Ci, którzy przychodzą do wspólnoty, aby spotkać się z osobami upośledzonymi, powinni nastawić się na przyjęcie daru tych osób oraz na dzielenie się z nimi tym, co mają najlepszego. Wspólnota „Wiary i Światła” pomaga bowiem odkryć i wartości, którymi zostały obdarzone osoby zranione w swym jestestwie; wydobywa ich wielką umiejętność przyjmowania i obdarowywania miłością, ich prostotę, umiejętność odrzucania niepotrzebnych konwenansów.

Mając na uwadze włączanie konkretnej jednostki w rozmaite interakcje społeczne, trzeba podkreślić, że wspólnoty „Wiary i Światła” pozwalają osobie upośledzonej „zaistnieć” w społeczeństwie i nabrać przekonania, że jest ona jego integralną częścią. A z drugiej strony – budzą społeczną świadomość istnienia takich osób. Warto wiedzieć, że osoby z upośledzeniem umysłowym są niejednokrotnie ukrywane przez własne rodziny. Rodzice często wstydzą się swoich dzieci z powodu ich wyglądu, „inności”. Jeszcze nie tak dawno na ulicach naszych miast rzadko można było spotkać spacerujące osoby z zespołem Downa. Dzisiaj to już coraz mniej dziwi, ale wciąż owa „inność” jest dla społeczności, zwłaszcza lokalnej, czymś bardzo trudnym do pokonania i spotyka się z brakiem akceptacji.

Członkowie wspólnot odwiedzają rodziny osób upośledzonych – nawiązują z nimi dialog. Znamy przypadki pomocy w przełamywaniu strachu przed ujawnieniem istnienia w rodzinie osoby z upośledzeniem umysłowym. Spotkanie i rozmowa powodowała czasem, że ktoś decydował się wyjść z osobą niepełnosprawną na spacer (co wcześniej było nie do pomyślenia). Zresztą samo istnienie wspólnot „Wiary i Światła” i ich działalność – spotkania, wyjazdy, nabożeństwa z udziałem niepełnosprawnych – powoduje, że nie da się już zakwestionować faktu obecności w społeczeństwie osób upośledzonych, że mówi się o tym coraz



głośniej, że to dociera również do świadomości pracowników administracji państwowej.

Dla osób upośledzonych szczególnie ważne są kontakty z przyjaciółmi w ramach wspólnoty – ale to jest element bardzo istotny również ze względu na owych przyjaciół. Osoby pełnosprawne mogą bowiem poznać, że upośledzeni są ludźmi w pełnym znaczeniu tego słowa. Pełnosprawni dostrzegają, że zachowania niepełnosprawnych są zupełnie normalne – takie jak te, które powszechnie akceptuje społeczeństwo. Odkrywają, że upośledzeni mają swoje potrzeby, że czasem popadają nawet w jakieś negatywne przyzwyczajenia czy nałogi, jak każdy „normalny” człowiek. Tak właśnie było z Jadwigą i jej przyjaciółmi:

„Podczas jednego z obozów w czasie spaceru zaginęła osoba upośledzona (Jadwiga, 44 lata). Wszyscy bardzo się przestraszyli. Rozpoczęły się gorączkowe poszukiwania. W pewnym momencie ktoś zauważył, że zza jednego drzewa wydobywa się ledwo dostrzegalny obłok dymu. Wszyscy podążyli w tę stronę. Jakież było ogólne zdziwienie, gdy okazało się, że Jadzia siedzi spokojnie pod drzewem i... pali papierosa”. Wydarzenie to komentowano potem wśród przyjaciół, którzy ze zdziwieniem uświadomili sobie, że osoba upośledzona może... palić papierosa. Tak przełamany został pewien stereotyp.

Ważną społeczną konsekwencją istnienia wspólnot „Wiary i Światła” jest również polepszenie sytuacji materialnej rodzin osób niepełnosprawnych, do którego niejednokrotnie dochodzi. Trzeba sobie bowiem uświadomić, że polski system prawny jest bardzo skomplikowany – dopiero poprzez wzajemne kontakty, wymianę doświadczeń itp., rodzice uczą się, jakie prawa przysługują ich dzieciom, i często ze zdziwieniem odkrywają możliwości, o których dotąd nie mieli pojęcia. Wciąż aktualnym problemem jest też zatrudnienie osób upośledzonych. W zakładach pracy trudno znaleźć ludzi, którzy byliby odpowiedzialni za opiekę nad takimi pracownikami – choć zapewne nie jest to główna przyczyna zlikwidowania w zakładach pracy stanowisk pracy chronionej. Świadczy to jednak o niedostrzeganiu problemu istnienia w społeczeństwie osób z upośledzeniem umysłowym – o pewnym jak gdyby zaślepieniu. Sądząc jednak po efektach działania wspólnot „Wiary i Światła” można mieć nadzieję, że z czasem coraz mniej ludzi będzie wykazywało takie zaślepienie.



Zainteresowanym podaję kilka przydatnych adresów:

**Fundacja Arka, Wspólnota w Śledziejowicach:**

32-020 Wieliczka  
Śledziejowice 83  
tel.: (12) 288 24 70, fax: (12) 288 24 71  
e-mail: sledziejowice@larche.org.pl

**Wspólnota w Poznaniu:**

ul. Polańska 13a, 61-614 Poznań  
tel./fax: (61) 825 62 00  
e-mail: poznan@larche.org.pl  
www.poznan.larche.org

**Wspólnota we Wrocławiu:**

ul. Jutrosińska 29  
51-124 Wrocław  
tel.: (71) 325 68 23  
e-mail: wroclaw@larche.org.pl

**Koordynator Regionu:**

tel.: 0-603 68 08 66  
e-mail: region@larche.org.pl

Polecam też stronę <http://www.larche.org.pl/front/index1.html>



## ekomendacje

♦ Czytanie starych gazet ma swój urok. Można na przykład sprawdzić trafność niektórych ocen i prognoz: czytając teraz, wiemy już, jaki kształt przyjęło to, co niegdyś było tylko zgadywaną przyszłością. Podobnie z dawnymi dziełami historiozoficznymi. Jakby nie były zawrotne perspektywy, które roztaczają, przewaga w części jest po stronie czytelnika: może on bez trudu sprawdzić przepowiednie dotyczące współczesności.

Każdemu, kto ceni takie nieco dwuznaczne uroki, można bez wahania zalecić dwie bardzo różne książki, których polskie przekłady ukazały się niedawno: **Mikołaja Bierdiajewa *Filozofię nierówności. Listy do nieprzyjaciół. Rzecz o filozofii społecznej*** w przekładzie Jacka Chmielewskiego (Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006) i **José Ortegi y Gasseta *Rozmyślenia o Europie*** w przekładzie Henryka Woźniakowskiego (Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006).

Dodajmy od razu dla porządku, że choć bardzo różne, wykazują one niejedno podobieństwo. W obu punktem odniesienia jest kolosalna katastrofa historyczna: w listach Bierdiajewa – I wojna światowa i rewolucja 1917 roku (Bierdiajew pisał je latem 1918 roku), w książce Ortegi – II wojna światowa (Ortega swoje „medytacje” o Europie przedstawił najpierw jako wykłady dla studentów berlińskich w roku 1949). W obu myśl autorów krąży uporczywie wokół kilku podstawowych zagadnień: i Bierdiajew, i Ortega chcą osiągnąć zrozumienie takich „realności”, jak: naród, wspólnota kulturowa, pojedyncza ludzka osoba oraz ich wzajemne uwarunkowania i uzależnienia. Obu autorów łączy też zasadnicze przekonanie, które Ortega wyraził dobitnie w *Buncie mas*, a Bierdiajew właśnie w *Filozofii nierówności* — przekonanie o ogromnym znaczeniu elit. U Bierdiajewa pochwała hierarchii idzie chyba nawet dalej: uznaje on „hierarchiczność” za podstawowy rys całego bytu; bez hierar-



chicznej struktury całość bytu – nie tylko społecznego – pograżyłyby się w chaosie, utraciłyby swój „kosmiczny” charakter.

Przenikliwość Bierdiajewa widoczna jest zwłaszcza w ocenie rosyjskiej rewolucji. Przerazają ją jej źródła i perspektywy. Uznaje dążenia rewolucjonistów za śmiertelne zagrożenie dla osobowego charakteru człowieka i dla wszelkiej autentycznej twórczości. Pisze: „We wszystkich komunistycznych ruchach mas zawsze wyczuwało się coś nieludzkiego, bunt jakichś najniższych żywiołów, uniemożliwiających dostrzeżenie ludzkiego oblicza w samych masach” (s. 42). Stając w obronie osoby i jej wolności, Bierdiajew podkreśla znaczenie tradycji i kultury, którą bolszewicy chcą zniszczyć. „Wolność osoby zawsze ma za swój korelat tysiącletnią dyscyplinę złożonej kultury, przeobrażającej chaos w kosmos” (s. 47).

Gorzej ze stanem współczesnych umysłów współbrzmia natomiast podstawowe pozytywne tezy Bierdiajewa, także wynikające z jego koncepcji „hierarchiczności”. Bierdiajew wyprowadza z niej między innymi zasadę „nierówności praw” narodów do samostanowienia. Pisze: „...wszystkie historyczne narody mają różne prawa. Prawa te nie mogą być zrównane. Istnieje złożona hierarchia narodów” (s.68). W rozważaniach dotyczących wojny Bierdiajew uznaje ją za „...jeden ze szlachetnych, chociaż strasznych sposobów nadawania życiu (...) sensu” (s.171).

Podstawowe tezy Ortegi y Gassetta też – choć z innych powodów – przeczą nierzadko poglądom potocznymi. Ograniczmy się do jednego przykładu. Otóż wedle *communis opinio* „Europa” jest pewną „konstrukcją”, którą narody europejskie, znużone wojnami nie dającymi nikomu zdecydowanej przewagi, postanowiły wznieść, by innymi – przede wszystkim pokojowymi – środkami zabiegać o swoje interesy. Czymś pierwotnym są zatem narody, „konstrukcja europejska” jest natomiast czymś „sztucznym”, a przede wszystkim „wtórnym”. Tymczasem jest, twierdzi Ortega, dokładnie odwrotnie: tym, co pierwotne, była właśnie Europa: pewien bogaty zestaw wzorów właściwego postępowania w różnych dziedzinach, a także obyczajów, norm prawnych i (*sic!*) instytucji politycznych, które pozostały po świecie antycznym. To właśnie dziedzictwo antyku, towarzyszące Europejczykom na każdym kroku, było dla nich punktem odniesienia, to ono ciągnęło ich w górę, pozwoliło im porzucić pierwotne barbarzyństwo. Narody europejskie powstały dzięki temu błogosławionemu wpływowi. Gdyby nie wzory antyczne zmuszające przyszłych Hiszpanów, Francuzów czy Brytyjczyków do naśladowczego wysiłku, do stawania na palcach, do przekraczania siebie, nie byłoby tych, i innych, europejskich narodów. Im wcześniej ten proces





się zaczął, tym wcześniej na scenie europejskiej pojawiał się dany naród. Tym tłumaczy się historyczne starszeństwo narodów Europy Zachodniej i „opóźnienie” historyczne Niemców czy Rosjan.

Wszyscyśmy zatem w Europie z kultury, także politycznej, antyku. „Cała wysoka kultura europejska jest związana z tradycją antyczną. Prawdziwą kulturą jest antyczna, grecko-rzymska kultura i żadna inna kultura nie istnieje w Europie” (s. 200). To nie Ortega, a Bierdiajew, i w tym punkcie w całkowitej zgodzie z Ortegą. Ortega natomiast tak przemawiał w roku 1949 do swoich berlińskich studentów: „Myśl, że Europa jest utopią, która dzięki przyypadkowi osiągnie urzeczywistnienie w przyszłości, jest więc całkowicie błędna. Nie, Europa bynajmniej nie jest tylko ani przede wszystkim przyszłością, jest raczej czymś, co istniało wcześniej niż narody wyodrębnione dziś z tak wielką wyrazistością. Konieczne jest natomiast nadanie owej tak starej rzeczywistości nowego kształtu” (s. 28).

Dobrze się stało, że akurat teraz obie te książki docierają do polskiej publiczności.

*Czesław Porębski*

**Specjalna roczna  
PRENUMERATA DLA  
STUDENTÓW  
I DOKTORANTÓW**

**60 procent ceny  
na 60-lecie „Znaku”**

Zaprenumeruj miesięcznik „Znak”  
w roku jubileuszowym  
(od stycznia do grudnia 2006)  
w cenie **10 zł 80 gr** za egzemplarz.

Łączna cena  
prenumeraty rocznej wyniesie tylko  
**118 zł 80 gr.**

Zadzwoń pod bezpłatny numer infolinii  
(0800-130-082)

lub wyślij e-mail na adres:  
trzcinska@znak.com.pl

i podaj:

- imię i nazwisko,
- nazwę i adres Twojej uczelni,
- numer legitymacji,
- miesiąc, od którego chciałbyś rozpocząć prenumeratę.

**UWAGA:**

Od jesieni br. prenumeratorzy będą  
otrzymywać bezpłatnie płyty CD z wyborem  
pogrupowanych tematycznie artykułów  
z archiwalnych numerów miesięcznika „Znak”,  
w tym między innymi:

- ❖ „Znak” i religie świata
- ❖ *Dokumenty, komentarze i dyskusje wokół  
Soboru Watykańskiego II*
- ❖ *Polskie spory o filozofię tomistyczną*
- ❖ *Muzyka, sztuka, literatura w „Znaku”*



Piszcie do nas:  
[rok1984@znak.com.pl](mailto:rok1984@znak.com.pl)

Zapraszamy na stronę:  
[www.1984.znak.com.pl](http://www.1984.znak.com.pl)

---

Redakcja rubryki Rok 1984: Marcin Darmas, Michał Godzic, Katarzyna Marek, Sabina Praski

## PRÓBA MIKROFONU

NUMER 21/X 2006

Rubryka Rok 1984 tradycyjnie wraca na łamy „Znaku” po wakacjach.

Tym razem z wakacji przywozimy opowieści o dziwnym kontynencie. Piszemy o Afryce, którą niełatwo zrozumieć. O kontynencie, który budzi strach i fascynuje. Próbujemy odpowiedzieć na pytanie, czy zapomniana i lekceważona przez nowoczesny świat kolebka ludzkości ma szansę stać się tego świata przyszłością.

Próbkę taką podjęła Sylwia Kowalik, która lato spędziła w kenijskich slumsach i w tanzańskim stepie. Jej reportaż Afrykańskie all inclusive ukazuje Afrykę jako kontynent rozbity przez wewnętrzne kontrasty. Wyobraźmy sobie: pośród upodlającej nędzy wiosek afrykańskich spaceruje amerykański turysta z różową nogą flaminga pod pachą. Opowieść tę uzupełnia tekst Katarzyny Marek, która chłodnym okiem spogląda na ideę wolontariatu. Numer kończy zadane przez Wojciecha Spirewskiego pytanie, czy możemy pozwolić sobie na komfort spokoju i bezczynności w stosunku do Afryki...

My nie pozwalamy sobie na komfort milczenia.

**SYLWIA KOWALIK**  
**afrykańskie all inclusive**

s. 194

**KATARZYNA MAREK**  
**wolontariat – tak wypada**

s. 200

**WOJCIECH SPIREWSKI**  
**broń, która nie zabija**

s. 202

## SYLWIA KOWALIK

# afrykańskie *all inclusive*

Afryka to kontrast, wewnętrzna sprzeczność. Wyjazd w określone rejony Kenii i Tanzanii (takie jak: Zanzibar, Masai Mara czy Serengeti) to modny sposób spędzania wakacji przez bogatych europejskich turystów. Tam jednak, gdzie kończy się turystyczny Eden, zaczyna się realność społeczeństwa, którego większość żyje za mniej niż dolara dziennie, a jedno na pięć dzieci jest niedożywione. Turyści mogą sobie pozwolić na płacenie za zdjęcia Masajom, całusa od żyrafy czy przytulanie małych lwiattek. Taka ma być „ich Afryka”: safari, Kilimandżaro, dywan z zebrzy i młode, piękne Kenijki u boku białych turystów, jakby żywcem wyjętych z Houellebecqa. To zrozumiałe, że *wazungu* (białi turyści) nie wyruszyli na wakacje, by dotknąć prawdy o biedzie i chorobach. Jednak zakres ich ignorancji bywa żenujący. Najlepszym przykładem wydaje się amerykański turysta, który podczas safari nad jeziorem Nakuru zabrał sobie na pamiątkę różową nogę zdechłego flaminga. Przeczytał gdzieś, że populacja tych zwierząt jest zagrożona, więc przekonany o wysokiej wartości rynkowej pamiątki nie pomyślał nawet, że takie zachowanie w Kenii podlega surowej karze.

Pojechałam tam jako wolontariuszka. Próbowałam uniknąć typowych dla turystów błędów interpretacyjnych i zrozumieć coś więcej z istoty życia w Afryce. Pytałam, jakie są przyczyny nędzy i głodu na kontynencie Afrykańskim. Przyglądając się pracy innych wolontariuszy i misjonarzy, chciałam zrozumieć ich motywacje i uwierzyć w celowość ich działań. Liczyłam, że zrozumieć też, w którym miejscu my – bogaci biali – popełniliśmy błąd... Wreszcie, miałam nadzieję, że, mimo wszystko, spotkam ludzi, którzy w Afryce odnaleźli swoje szczęście i sens życia. Z każdym dniem coraz boleśniej odczuwałam, iż nie otrzymam prostej odpowiedzi na moje pytania.

Jak wszystkim przybyszom, na każdym kroku towarzyszył mi tłumek dzieci. Gdy ktoś robił im zdjęcia, czasem uciekały... Często jednak wiedziały, że w nagrodę za piękny uśmiech coś dostaną – najczęściej długopis z firmowym logo. Potem reklamowały gdzieś w slumsach markę danej firmy, tak jak ich uśmiech utrwalony na fotografii posłuży komuś do zareklamowania wspinających wakacji na Czarnym Łądzie.

## Wolontariat

W pewien sposób wszystko robi się dla siebie. Nie widzę potrzeby nazywania tego egoizmem.

Allison (wolontariuszka)

Rebecca jest Amerykanką, ma 29 lat, wyższe wykształcenie i jest pilotem. Na pytanie, dlaczego zdecydowała się na wolontariat w Tanzanii, odpowiada: „Z wielu powodów. Po pierwsze, ci ludzie naprawdę nas potrzebują, nie mają innych możliwości uzyskania pomocy medycznej. Poza tym, lubię latać, a praca w którejś z afrykańskich agencji turystycznych nie ma

głębszego sensu. A głównie chodzi o to, by nadać życiu sens, mieć cel, czyli chodzi również o mnie. Jest w tym coś egoistycznego. Dobrze się jednak czujemy, mając świadomość, że możemy komuś pomóc. Nie zarabiamy na tym żadnych pieniędzy...”.

Tanzania, step masajski, pośród traw sawanny ulokowane wioski oddalone od siebie o kilka, kilkanaście kilometrów. W 1983 roku po raz pierwszy w pobliżu jednej z wiosek wylądował mały samolot typu Cessna 206. Od tamtego czasu dokładnie co dwa tygodnie w tej samej okolicy ląduje samolot wiozący wolontariuszy. Przede wszystkim po to, by szczepić tanzańskie dzieci (najczęściej Masajów) oraz by udzielać porad i pomocy medycznej pozostałym tubylcom.

Kiedy 23 lata temu pilot awionetki ksiądz Pat Patton tłumaczył Masajom idee FMS (Flying Medical Service), spotkał się ze sporą rezerwą z ich strony. Przekonała ich dopiero epidemia odry, która skończyła się tragicznie dla niezaszczepionych dzieci. Od tamtej pory liczba pacjentów wciąż wzrasta. Zachodnie środki zapobiegawcze uzupełniają się z tradycyjnymi wierzeniami tutejszych plemion: Masajowie kultuwają wypalanie na policzkach znaków o kształcie niedomkniętych okręgów, mających chronić ich nosicieli przed chorobami, a jednocześnie na ich ramionach można dostrzec dobrze nam znane blizny poszczeniowe.

Decyzję o wolontariacie łatwo podjąć, gdy mowa jest o dwóch czy trzech miesiącach pracy. Pilot Flying Medical Service podejmuje decyzję co najmniej na trzy lata, uzależniając tym samym swoje życie od potrzeb innych. Cztery razy dziennie słucha specjalnej audycji radiowej, w której podawane są informacje o ewentualnych „*emergency flights*”. Często zdarza się, że

trzeba kogoś przetransportować do szpitala odległego o kilka dni marszu.

Chętnych do pomocy jest sporo. Przyjeżdżają również studenci medycyny z Polski, ale rzadko kto decyduje się na stałą pracę w buszu w warunkach niewyobrażalnych dla ludzi z krajów rozwiniętych. Jednym z tych, którzy podjęli się tego wyzwania, jest Jacek – misjonarz werbista z Polski. Mieszka w Arushy od 5 lat, jest jednym z trzech pilotów FMS, w tym roku stworzył dom dla dzieci urodzonych w tutejszych więzieniach. Jest skromny, jak większość pracowników FMS. Słowo „wolontariat” nie padło z jego ust ani raz. To jego sens bycia.

Polska felicjanka siostra Ewa od pięciu lat prowadzi hospicjum w Nanyuki, w Kenii. Wraz z trzema kenijskimi siostrami opiekuje się trzydziestoosobowym oddziałem chorych. Najwięcej pacjentów umiera na AIDS, nierzadko są to młode matki ze slumsów, dla których prostytutka była sposobem na utrzymanie rodziny. Pacjentami hospicjum są także trędowaci i inni poszukujący miejsca godnej śmierci. Codziennosc Ewy to trzymanie za rękę umierających.

Allison (jedna z wolontariuszek FMS) twierdzi: „Praca misjonarzy to coś zupełnie innego. Mają wyższy imperatyw, moralną powinność. Potrzebują tego do zbawienia... Dla mnie wolontariat to pewien sposób na odwdzięczenie się. Może noszę w sobie jakieś poczucie winy? Miałam to szczęście, by urodzić się w USA, możliwość edukacji. Trzeba się dzielić. To jest jak krwiodawstwo – możesz dać, więc to robisz. Nie można przez całe życie myśleć tylko o sobie”.

„Wolontariat” to coraz bardziej popularna forma zdobywania doświadczenia, spędzenia wakacji, podróżowania, poznawania nowych miejsc, ludzi i kultur, nierząd-

ko pomagają sprecyzować plany na życie. To pomoc bezpłatna, ale nie bezinteresowna: decyzja o włączeniu się w nią najczęściej argumentowana jest potrzebą bycia potrzebnym, imperatywem religijnym czy chęcią zdobycia doświadczenia. Niektórzy mówią, że dobrze widziane jest dzisiaj wpisanie wolontariatu w CV...

Zatem: altruizm czy egoizm? Czy altruizm w czystej postaci w ogóle istnieje? Dogłębna analiza sprowadziłaby się zapewne do odwiecznych pytań o naturę człowieka. Kluczem jest motywacja, być może za nią kryje się odpowiedź na pytanie, czy altruizm wynika z chęci zaspokojenia własnego ego... To oczywiste, że pomagając innym, podbudowujemy również poczucie własnej wartości. Być może jednak polaryzacja nie jest konieczna. Ostatecznie, najważniejsze, że – bez względu na nasze osobiste korzyści – inny również czerpie z tego źródła.

W dobrze zorganizowanej formie taki alter-egoizm jest bardzo potrzebny. W samym Nairobi działają tysiące organizacji pozarządowych, które bardzo chętnie przyjmują dobrodusznym wolontariuszy. Nairobi to też największe slumsy Afryki, półtora miliona ludzi żyje tu w nędzy... Zadaniem większości wolontariuszy jest analiza sytuacji biednych, głodnych czy chorych. Bardzo niewielu spośród nich decyduje się jednak na pracę u podstaw w brudnych, śmierdzących i niebezpiecznych slumsach... Wizyta w tej zapomnianej kolebce ludzkości wciąż jednak kuszą. Mieszkanka Johannesburga opowiadała mi o zorganizowanych wycieczkach do slumsów dla turystów szukających wrażeń i znuzonych urodą parków narodowych.

## Rozdawnictwo

Groteskowa jest myśl, że politycy mogą sprawić, by bieda przeszła do przeszłości, tylko tej mocy dotychczas nie użyli.

„Financial Times”

Problemem nie jest brak pomocy, tylko brak jej efektywnego wykorzystania. W strategii Unii Europejskiej dla Afryki na lata 2005–2015 wyraźnie zaznaczono, że Afrykanie muszą uczestniczyć w kształtowaniu dróg rozwojowych swojego kontynentu. Polityka pomocowa krajów rozwiniętych zbyt często odbiera tę szansę, dając to, co już stworzone. Rozdawnictwo to nasza specjalność. Skutecznie koi kolonialne wyrzuty sumienia...

Polityka rozdawnictwa prowadzi do marazmu, wyciągania rąk w stronę bogatych państw i zbytniego polegania na ich pomocy. Niewłaściwa polityka lokalnych rządów to główny problem, ale istotne są też błędne zachowania na poziomie jednostkowym. Jak turysta z Berlina mógłby nie rzucić grosza bosemu, brudnemu dziecku, które za nim podąży przez pół godziny po ulicach Mombasy, mówiąc, że jest głodne? Takie doświadczenie pozwala wytworzyć świadomość, że zawsze znajdzie się ktoś o miękim sercu i z wyrzutami sumienia pojawiającymi się na wspomnienie o wykupionym w hotelu *all inclusive*. To sprawia, że dziecko na zawsze pozostanie na tej ulicy. Z czasem, kiedy wyrośnie, nikomu już nie będzie go żal, a życie na ulicy bez taryfy ulgowej stanie się bardziej ryzykowne. *All inclusive*...

W 2000 r. 189 państw świata, podpisując Deklarację Milenijną<sup>1</sup>, podjęło wy-

<sup>1</sup> Deklaracja Milenijna ONZ, New York, wrzesień 2000, dostępna jest na stronie [www.un.org/millennium/declaration/ares552e.htm](http://www.un.org/millennium/declaration/ares552e.htm)

zwanie „wylimowania ubóstwa i zmniejszenia nierówności na świecie”. Rzeczywistość niestety nie dorosła do tej wspaniałej idei. Już w zeszłym roku okazało się, że cele te nie zostaną w pełni osiągnięte do wyznaczonego roku 2015. Gdyby wszystkie nadwyżki żywności oddać głodującym na świecie, cel pierwszy, czyli „zmniejszenie o połowę ekstremalnego ubóstwa”, można byłoby skreślić z listy. Niestety, rozdawnictwo na dłuższą metę stopuje procesy rozwojowe; nie wspominając już o rozkradaniu datków przez elity rządzące (jak to ma miejsce np. w Kenii) czy bandy rzeźmieszków (przypadek Somalii), czyli o faktycznym mijaniu się z celem – niedocieraniu do potrzebujących. Rozdawnictwo nie tylko nie przetransformuje Afryki w pożądanego partnera do wymiany handlowej, ale i zniechęca lokalnych przedsiębiorców do inicjatyw gospodarczych. Po co otwierać sklep z ubraniami, skoro europejskie firmy wysyłają darmowe podkoszulki?

Sprzedawane Zachodowi kampanie medialne, ściskające serca zdjęcia bosych, chorych dzieci – spotykają się z odzewem. Do potrzebujących dociera jednak najwyżej 1/5 z tego, co było przeznaczone. Co gorsza, często jest to pomoc doraźna, w postaci rzeczy materialnych, takich jak jedzenie czy ubrania. Afryka potrzebuje inwestycji, które przyniosą długotrwały efekt. Zwłaszcza inwestycji rozwojowych – tymi mają zająć się przede wszystkim tak popularne w Afryce organizacje pozarządowe. Tyle że znakomitą część budżetu organizacji pozarządowych pochłaniają koszty administracyjne – rozbuchana biurokracja to nie tylko europejski problem. Mieszkający w Nairobi znajomy tłumacz mi: „Przykładowe NGO (Non-Governmental Organisation) dostaje określoną pulę pieniędzy, z niej trzeba wyptacić pen-

sje pracownikom, pokryć koszty utrzymania biura, samochodu, następnie opłacić seminaria, szkolenia itd. Jeśli z tego zostanie jakaś część na wyznaczony projekt, to dobrze”.

W Human Development Report za 2005 rok słusznie podkreślono, że jedną z przyczyn nieefektywności programów pomocowych jest zła koordynacja oraz brak współpracy między donatorami a sferą rządzącą kraju–beneficjentą. Sami darczyńcy zbyt często prześcigają się w konstruowaniu programów pomocowych i toną w projektach, analizach i raportach... Oczywiście, dobrze zorganizowana pomoc płynąca z zewnątrz jest nieoceniona. Stopniowy spadek liczby zakażeń wirusem HIV w Kenii, pomoc podczas suszy w najbardziej niebezpiecznych rejonach Sahelu czy akcja szczepień przeciw polio 3 mln dzieci w Kenii, Somalii i Etiopii we wrześniu tego roku bez zachodnich pieniędzy nie miałyby miejsca.

Hipokryzja polega na tym, iż uświadamiając świat o konieczności udzielania pomocy rozwojowej, jednocześnie narzucamy krajom afrykańskim zbyt wygórowane wymogi na poziomie wymiany handlowej (Afryka to jedyny kontynent, który więcej importuje, niż eksportuje). Ta dwulicowość pozwala wciąż uzurpować sobie prawo do „naprawiania tego zła” i równocześnie szczyścić się pierwszym miejscem na światowej liście darczyńców. Który pierwiastek: *alter* czy *ego*, dominuje tym razem?

## Slumsy

Nairobi to śmieci i slumsy. Śmieć na śmieciu, dziecko na dziecku.

(Polka mieszkająca od kilku lat w Nairobi)

Dlaczego *alter*? Wystarczy osiem godzin podróży samolotem, by z lotniska we

Frankfurcie przemieścić się do Nairobi i zobaczyć największe w rejonie slumsy Kibera, gdzie gęstość zaludnienia wynosi 3 tysiące osób na jeden hektar, po dalszych trzech godzinach podróży docieramy do dzieci umierających na AIDS w hospicjum w Nanyuki. Cierpienie, głód i śmierć są „żywym” faktem, są obecne nieustannie, nawet gdy telewizyjny reportaż na ten temat się skończy. Wystarczy przemieścić się o kilka tysięcy kilometrów, by zrozumieć, dlaczego Polska jest wymarzoną rajem dla ponad miliarda ludzi.

Oficjalnie slumsy w Kenii nie istnieją. W Nairobi „domy” półtora miliona ludzi nie są zaznaczone na żadnej mapie. Jednakże nie przeszkadza to właścicielom owych „domów” i terenów, na których się one znajdują, pobierać opłat od najemców. W raportach dotyczących slumsów nagminnie pomija się informacje o tym, że wynajmującymi są bardzo często ludzie pracujący dla kenijskiego rządu, dla których ewentualna zmiana statusu slumsów na oficjalne budynki mieszkalne byłaby niekorzystna (wiązałoby się to z opłaceniem podatków czy koniecznością podłączenia prądu i umożliwieniem dostępu do czystej wody).

Problem slumsów w Afryce jest o wiele bardziej skomplikowany, niż wydaje się to Europejczykom oglądającym telewizyjne reportaże na ten temat. Nie jest to tylko kwestia biedy czy masowej migracji ze wsi do miast, ale również historycznych zawiłości. Tereny, na jakich ulokowane są slumsy, w większości zostały przekazane Numibijszykom przez Brytyjczyków w ramach wdzięczności za walkę u boku kolonizatorów podczas wojny. Oczywiście spotkało się to ze sprzeciwem ze strony plemion, do których te ziemie należały wcześniej.

Korupcja i omijanie przepisów prawnych są specjalnością Kenijczyków. Wystarczy przejść się w okolice dużych fabryk, pod których murami przykucnięte, ubrane w najbardziej odświętne stroje dziesiątki chętnych do pracy czekają z nadzieją, że to właśnie ich dziś wybiorą. Bo nabór do pracy odbywa się codziennie. Pracuje się kilka dni, czasem parę tygodni, do momentu, gdy trzeba by podpisać umowę (czytaj: gdy pracodawca musiałby zacząć płacić podatki). Jak opowiadał jeden z mieszkańców Mukuru slum: „Oni nawet nie mówią „do widzenia”. Nawet nie wiesz, że masz nie przychodzić. Po prostu na twoim miejscu jest ktoś inny, tak jak i ty byłeś na miejscu kogoś innego”. Bezrobocie w Kenii wynosi 50%.

W Mukuru kwa Ruben slum mieszka 50 tysięcy ludzi. Mnóstwo dzieci, ścieki i śmieci na ścieżkach między „domkami”. Uderza mdły zapach węgla drzewnego. Sprzedających go można poznać od razu – szarzy od pyłu są jego żywymi nośnikami. Slumsy kojarzą się przede wszystkim z biedą, głodem, chorobami, ale trzeba też zauważyć, że mieszkający tam są dobrze zorganizowani. Funkcjonują szkoły (najczęściej prowadzone przez misjonarzy), czasem szpital czy posterunek policji, pełno małych sklepików, aptek, salonów fryzjerskich czy krawieckich. Jest to codzienność tysięcy ludzi. Slums wyróżnia jednak to, że pogrzeby są tu najczęstszą formą uroczystości. Śmierć jest widoczna, choćby poprzez wielość sprzedawanych trumien. „Zakład pogrzebowy to intratny interes w slumsie” – mówi szef tutejszej policji.

Komisariat policji to jeden z trzech oprócz szpitala i kościoła katolickiego murowanych budynków. Pusty, mały kwadrat bez zbędnych mebli. Wita wszechobecne zdjęcie uśmiechniętego prezydenta Mwai Kibaki. Jak większość mieszkańców



slumsu prezydent pochodzi z plemienia Kikuju. To jego mieszkańcy stanowią i będą stanowić jego elektorat wyborczy w kolejnych wyborach. Nie powstrzyma ich informacja o kolejnych aferach korupcyjnych, o które jest oskarżany. W tym upale, kurzu i smrodzie aż chce się siedzieć w mурowanym komisariacie. Trzech policjantów, dwa kałasznikowy i jeden ogromny karabin. Pytam o statystyki, przestępczość wśród młodzieży, gwałty na dzieciach.

– Zdarzają się, jak wszędzie. Codziennie mamy tu przypadki gwałtów – mówi policjant z kałasznikowem.

– To dlatego, że ludzie są zdesperowani – mówi ten z karabinem.

– Nie – tłumaczy pierwszy – to dlatego, że jak rano wstajesz i nie masz nic do roboty, to przez cały dzień stoisz i patrzysz... Na ulicach mnóstwo dzieci, a jak się tak napatrzysz na te dziewczynki...

W slumsach na moje pytania o szansę efektywnej pomocy najczęstsza odpowiedź to: „szkoła”. Kenia to ogromny potencjał młodych ludzi, jednakże kenijski rząd po wprowadzeniu w 2003 roku bezpłatnych szkół podstawowych (!) osiadł na laurach i nawet nie przebąkuje się tutaj o idei bezpłatnej edukacji na poziomie średnim czy wyższym. Co gorsza, przepaść między szkołami prywatnymi i państwowymi jest gigantyczna. Szkoła państwowa to często 80 dzieci w jednej klasie. Szkół jest zdecydowanie za mało, a przy ciągłym wzroście demograficznym przewidywanym w Kenii i braku konkretnych nakładów na budowę nowych szkół nie ma żadnej szansy rozwoju. Uczniami w slumsach często zajmują się wolontariusze. Rozmawiałam z wolontariuszką z Polski, która bez żadnego przygotowania uczyła w szkole podstawowej właściwie wszystkiego – począwszy od angielskiego, a skończywszy na matematyce.

## Nadzieja

Mimo niedogodności życia (60% populacji żyje za mniej niż dolara dziennie) Afryka to ogromny potencjał; bomba demograficzna i źródło zasobów naturalnych. Coraz mniej wydaje się na zbrojenia, coraz więcej na edukację. W przypadku Kenii można mówić o prawdziwym głodzie wiedzy wśród młodzieży. Chętnych na studia jest więcej niż miejsc na uniwersytetach, dlatego wielu Kenijszyków wyjeżdża do sąsiedniej Ugandy, by kontynuować edukację. Ci, którzy mają szansę (a przede wszystkim pieniądze) na dalszą edukację, nierzadko w Europie, są kenijską nadzieją na lepsze jutro. To właśnie młodzi z ich dynamizmem są nadzieją i motorem napędowym wielkiego kontynentu. Historia ma kształt fali: kiedyś Europa dzierżyła palmę pierwszeństwa w rozwoju, dziś są to Stany Zjednoczone, jutro Chiny, a kto następny?

Zamiast czytać kolonialne pamiętniki Karen Blixen spójrzmy na Afrykę oczami Olgi Stanisławskiej, której książka *Rondo de Gaulle'a* jest przenikliwą opowieścią o współczesnej Afryce, czy Piotra Kalwasa, nominowanego w tym roku do nagrody Nike za spisana w Etiopii historię pt. *Czas. Afryka wymaga od nas znajomości jej kultury, otwartości na inność i co najmniej próby zrozumienia. W zamian może dać poczucie sensu.*

Ważne, by mieć szerszą perspektywę i nie rzucać się z aparatem na zdobione kolorowymi paciorkami uszy Masajów, jak to mają w zwyczaju europejczy turyści. Błędem jest patrzeć na Afrykę poprzez pryzmat tak często rzucanego w Europie hasła „Afryka umiera”. Co dziesiąty z ludzi żyje na tym „kontynencie o kształcie ludzkiego serca” (Graham Greene). Afryka jest kontrastem sama w sobie. Daje tyle miło-

ści szczęśliwym rodzinom, ile cierpienia ofiarom konfliktów. Motywacje przybyszów z zewnątrz są również sprzeczne: Afryka może być zarówno nową zabawką dla znużonych Wyspami Kanaryjskim turystów, jak i natchnieniem dla poszukujących inspiracji artystów czy ucieczką dla ludzi zmęczonych społeczeństwem doby konsumpcjonizmu. Jest wyjątkowa – uwrażliwia, wzbudza nieprzewidziane emocje, rozbudowuje myśli i tworzy nowe perspektywy. Dotyka duszy. Afryka nie potrzebuje od nas litości, nie chce wyzysku. Jest kolebką życia, kontynentem niewykorzystanych możliwości. Wciąż ma szansę stać się przyszłością i nadzieją świata.

SYLWIA KOWALIK studiuje europeistykę na UJ i lingwistykę w WSE.

KATARZYNA MAREK

## wolontariat – tak wypada

Afryka i jej problemy dla jednych pozostają *terra incognita*, dla innych są terenem walki o przetrwanie i lepsze jutro milionów nieszczęśliwych istnień. Dla jeszcze innych wolontariat na Czarnym Lądzie staje się super modny.

Kilka lat temu przeczytałam na stronach Polskiej Akcji Humanitarnej o projekcie GLEN skierowanym do osób w wieku 21-30 lat mających doświadczenie w pracy społecznej. Cel programu polega na organizowaniu pomocy dla społeczności lokalnych zamieszkujących południową i środkową Afrykę, a obecnie także kraje azjatyckie i Amerykę Południową.

Nie spełniałam wtedy podstawowego kryterium – byłam za młoda. Jednak później przez wiele lat śledziłam kolejne „edycje” projektu i często, choć bezskutecznie, ubiegałam się o przyjęcie do programów, do których czułam się wystarczająco dobrze przygotowana.

Na przestrzeni lat w ramach projektu GLEN organizowano bardzo różnorodne formy pomocy społecznej – edukację w dziedzinie rolnictwa, szkółki dla dzieci, działalność artystyczną uczącą o ochro-

nie przed AIDS, pracę dla idei *Free Trade*, wymianę dziennikarską i wiele innych. Najbardziej zależało mi na udziale w programie współpracy z organizacją *Free Trade*. Ideą przewodnią tej akcji jest pomoc producentom z krajów rozwijających się w nawiązywaniu bezpośrednich kontaktów handlowych z odbiorcami w Europie czy Stanach Zjednoczonych. Obecnie w Afryce czy Ameryce Południowej wielu ludzi, często dzieci, pracuje w złych warunkach, bez ustalonego limitu godzin, otrzymując bardzo niskie wynagrodzenie. W związku z tym producenci mogą sprzedawać towary pośrednikom niemal za grosze. Z kolei pośrednicy, którzy znajdują odbiorców w krajach rozwiniętych, pobierają dla siebie zawrotne marże. Ideą *Free Trade* jest eliminacja pośredników, by zapewnić większe zarobki producentom przy zachowaniu konkurencyjnych cen.

Praca na rzecz *Free Trade* polega na edukacji producentów z krajów rozwijających się w zakresie nawiązywania bezpośrednich kontaktów handlowych z odbiorcami w krajach zachodnich. Jednocześnie organizacja stara się zapobiegać zatrudnianiu nieletnich i wprowadza humanitarne normy i standardy pracy. Produkty sprzedawane zgodnie z ideą *Free Trade* opieczątowane są specjalnym logo. Jego użycie gwarantuje, że przy wytwarzaniu czy zbieraniu towaru nie pracowały dzieci, a ponadto że pieniądze, które płacimy za np. kawę, trafiają nie do pośrednika, lecz do producenta i jego pracowników. Organizacja *Free Trade* odniosła wiele sukcesów, ale pomimo to bardzo rzadko można spotkać produkty z tym logo w sklepach w Polsce, Niemczech, USA czy Kanadzie.

W tamtym czasie niewiele osób w Polsce interesowało się wolontariatem w Afryce. Wszyscy wyrażali współczucie i prze-

rażenie sytuacją na Czarnym Lądzie, ale o możliwości osobistego zaangażowania można było tylko pomarzyć. Dziwiono się, że chcę tam jechać, słyszałam tylko, że to niebezpieczne i nierealne. Dzisiaj sytuacja zaczyna wyglądać zupełnie inaczej. W Polsce zaczynają się pojawiać liczne wiadomości o możliwości ochotniczej pracy w Afryce.

Przed kilku laty rozmawiałam ze znajomym Amerykaninem – człowiekiem, który bardzo często angażował się w pomoc charytatywną i działalność społeczną. Powiedział, że Ameryka przeżywa „szalony wolontariat” w Afryce. Rozumiał przez to zjawisko środowiskowej presji na młodych, wykształconych ludzi, by brali udział w wyjazdach tego typu. Twierdził, że jest to bardzo ważny element CV, że wiele osób zamiast jechać na afrykańskie wakacje wybiera wolontariat „bo tak bardziej wypada”.

Mówił też o nastawieniu mieszkańców Afryki do niektórych (oczywiście nie wszystkich) akcji pomocy. Ich entuzjazm był umiarkowany. Twierdzili, iż lepiej, aby niektórzy przyjeżdżali jako turyści. Turyści przynajmniej zostawiają pieniądze, wspierają gospodarkę kraju. Natomiast część wolontariuszy nie ma żadnych kwalifikacji i doświadczenia – brak im siły fizycznej i psychicznej do wykonywania pracy, do której zostali przydzieleni.

Nikt nie podważa faktu, że idea wolontariatu jest słuszna. Z drugiej strony, oczywiście jest, że każda pomoc musi być przemyślana i dobrze zorganizowana (przykładem świetnie przygotowanego projektu jest opisana powyżej działalność Polskiej Akcji Humanitarnej). Popularność wolontariatu może tylko cieszyć, jednak nie mogą się oprzeć wrażeniu, że od niedawna w Polsce (jak wcześniej w Stanach Zjednoczonych) modna staje się praca wolon-



tariusza tylko w Afryce. W obliczu tego trendu prawdziwym wyzwaniem dla organizacji działających na kontynencie afrykańskim jest właściwa selekcja kandydatów. Ze względu na powagę i rozmiar problemów Afryki, miejmy nadzieję, że trafić tam będą tylko najlepsi wolontariusze.

KATARZYNA MAREK (ur. 1983) studiuje stosunki międzynarodowe w WSE i prawo na UJ.

## WOJCIECH SPIREWSKI

# broń, która nie zabija

W jednym ze swoich raportów brytyjski magazyn „The Economist” użył sformułowania „państwa zapomniane”, określając tym mianem kilka niewielkich krajów afrykańskich m.in. Dżibuti, Lesotho czy Erytreę – kraje te z pewnością spełniają kryteria „państw upadłych”. Powstają pytania: jakie jest zainteresowanie, jaka wiedza, możliwość zdobycia rzetelnych informacji na temat problemów, z którymi borykają się owe kraje? Chociażby w Polsce; wpisując nazwy „państw zapomnianych” do polskojęzycznej wersji wyszukiwarki Google, odnajdziemy jedynie pobieżne wiadomości encyklopedyczne, egzotyczne oferty biur turystycznych i nieco podróżniczych relacji przypominających formą opowiadanie przygodowe. O najgłośniejszych przypadkach katastrof nawiedzających Afrykę dowiadujemy się czasem przy okazji kampanii, konferencji, pokazów (takich jak Objazdowy Festiwal Filmowy Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka) – ich liczba jest jednak skromna, a zasięg ograniczony. Traktujemy te państwa jako odległe, dzikie krainy, których los nie ma najmniejszego wpływu na naszą

przyszłość, nie musimy zatem zaprzętać sobie nimi zbytnio głowy. Czy na pewno możemy pozwolić sobie na komfort spokoju i beczyność?

W swojej książce *Europa – niedokończona przygoda* Zygmunt Bauman pisze, że „w zglobalizowanym świecie los każdego człowieka w każdym zakątku planety wpływa na los innych i przez los innych jest kształtowany. Żadne państwo nie jest dziś w stanie bronić wybranych wartości na swojej ziemi, jeśli odwraca się plecami do marzeń i pragnień ludzi znajdujących się po drugiej stronie granicy”. Odgradzanie się murem nie zapewni nikomu bezpieczeństwa – zawsze znajdują się wyrwy i szczeliny, przez które przedostanie się złowroga siła.

Nieco konkretów: 40% Afrykańczyków powyżej 15. roku życia to analfabeci, tylko ok. 60% populacji Afryki ma dostęp do czystej wody, przytaczająca większość mieszkańców kontynentu nie tylko nie ma dostępu do Internetu, ale nigdy nie słyszała o jego istnieniu. Spora część Afryki (przede wszystkim środkowa) została wyłączone z rozwoju cywilizacyjnego. Jakiekolwiek postulaty demokracji czy urynkowania państw afrykańskich brzmią w tym wypadku zupełnie absurdalnie. Owszem, państwa zachodnie wspierają finansowo kraje afrykańskie poprzez pomoc humanitarną i umarzanie długów, jak jednak pokazuje praktyka, nie prowadzi to do definitywnego rozwiązania afrykańskich problemów. W przypadku umorzeń i przyznania nowych kredytów decydującym kryterium jest stabilność polityczna i wymogi gospodarcze sformułowane zazwyczaj przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy – głównym warunkiem jest często liberalizacja systemu gospodarczego. Joseph Stiglitz, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii w 2001 roku, przy-

taczając przykład Etiopii, zauważa w pracy *Globalizacja*, iż „dla Funduszu zliberalizowany system finansowy był celem samym w sobie”. Władze Etiopii, odrzucając zdaniem wielu ekonomistów szkodliwy projekt MFW, naraziły się na poważne konsekwencje w postaci zamrożenia międzynarodowej pomocy finansowej. Problem z pomocowymi projektami gospodarczymi polega na tym, iż są one tworzone zazwyczaj przez ekspertów w Waszyngtonie czy Londynie bez udziału władz kraju będącego przedmiotem pomocy, a często bez jakiegokolwiek akceptacji ze strony społeczeństwa kraju-beneficjenta. Stiglitz podaje ten proceder wyjątkowo ostrej krytyce, pisząc, iż „nazbyt często podejście Funduszu do krajów rozwijających się miało posmak podejścia władcy kolonialnego”. Na problem wyłączenia obywateli państw, którym udzielana jest pomoc, z procesu ustalania jej form i sposobu realizacji wskazuje także Francis Fukuyama w książce *Budowanie państwa*. Uważa on, iż podstawowym problemem krajów Trzeciego Świata jest słabość „państwa”, czyli niewydolność jego instytucji – ubóstwo, gigantyczna korupcja czy tragiczny stan edukacji są wtórnymi efektami słabości organów państwowych. Fukuyama podkreśla, że „sednem trwającego kryzysu w Afryce jest nieudolna bądź obumierająca administracja publiczna”. Wspólnota międzynarodowa nie tylko ma ograniczone możliwości co do budowy potencjału instytucjonalnego, „ale w istocie aktywnie przyczynia się do jego destrukcji”. Wygląda to tak: zachodni eksperci konstruują plan działania, dostarczają sprzęt, budują szpitale, drogi czy stacje uzdatniania wody, a następnie wyjeżdżają. Przy realizacji budów infrastrukturalnych miejscowa ludność wykonuje najprymitywniejsze prace, nie zdobywając przy tym

żadnych kwalifikacji. Instytucje międzynarodowe w obawie przed korupcją i marnotrawstwem same zajmują się administrowaniem inicjatyw pomocowych, nie dając tym samym żadnej motywacji lokalnym rządcom do zwiększania ich własnej efektywności – błędne koło się zamyka. Stiglitz i Fukuyama różnią się zasadniczo w podejściu do wielu spraw gospodarczych, łączy ich jednak postulat wciągania lokalnych społeczności afrykańskich do współdziałania w projektowaniu programów pomocowych. To trudna, lecz prawdopodobnie jedyna droga do usamodzielnienia się tych państw czy raczej wciąż quasi-państw.

Postulat podjęcia bezzwłocznych działań i moralna krytyka państw wysoko rozwiniętych jest tym, co często łączy ludzi o krańcowo różnych wizjach gospodarczych i politycznych – liberatów i socjalistów, neokonserwatystów i multilateralistów, łączy ludzi sumienia i rozsądku. „W 2000 roku Unia Europejska w ramach polityki rolnej przeznaczyła 913 dolarów dopłat na krowę, a mieszkańca subsaharyjskiej Afryki wspierała 8 dolarami” – podkreśla Leszek Balcerowicz, nazywając to „szczególnym przejawem hipokryzji”.

„Problem słabych lub dysfunkcyjnych państw można uznać za najistotniejsze zagrożenie dla ładu międzynarodowego w epoce po zakończeniu zimnej wojny. Słabe państwa zagrażają łaadowi międzynarodowemu, ponieważ są źródłem konfliktów i poważnie naruszają prawa człowieka, ale także dlatego że stają się potencjalną wylęgarnią nowego rodzaju terroryzmu, który może sięgnąć do świata rozwiniętego” – ostrzega Fukuyama. Powinniśmy dostrzec, jak fundamentalne znaczenie dla zwalczania przyszłych źródeł terroryzmu ma wsparcie udzielane „państwom upadłym”. Pomoc humanitarna jest

nieodzownym elementem tego wsparcia, zostanie ona jednak wyłączone środkiem doraźnym, o ile państwa rozwinięte nie zdecydują się na działania prowadzące do usamodzielnienia się Afryki, a w dalszej perspektywie do jej rozwoju. Pomoc zapomnianym państwom Trzeciego Świata należy uznać za ważną broń w walce z terroryzmem. Broń, która nie sieje śmierci, lecz daje lepsze życie dla milionów ludzi.

WOJCIECH SPIREWSKI (ur. 1984) studiuje stosunki międzynarodowe na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu.

## Zespół

Wojciech Bonowicz, Halina Bortnowska, Bohdan Cywiński, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz, Jarosław Gowin, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Waclaw Hryniewicz OMI, Piotr Klodkowski, ks. Jan Kracik, ks. Grzegorz Ryś, Marek Skwarnicki, Władysław Stróżewski, ks. Tomasz Węclawski, Jacek Woźniakowski

## Redakcja

Michał Bardel (p.o. redaktora naczelnego), Olgierd Chmielewski (opracowanie graficzne), Janusz Poniewierski, Krystyna Strączek, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner, Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko (sekretarz redakcji)

### KORZYSTNE WARUNKI PRENUMERATY

Cena pojedynczego numeru – 18 zł.

Cena numeru w prenumeracie:

przy zakupie jedenastu numerów – 12 zł; sześciu numerów – 14 zł; trzech numerów – 16 zł.

**UWAGA! Numer wakacyjny (lipiec/sierpień) jest łączony.**

PRENUMERATĘ można rozpocząć od wybranego numeru. Cena prenumeraty w 2006 roku: prenumerata roczna 11 numerów: 132 zł, 6 numerów: 84 zł, 3 numery: 48 zł. Wpłaty przyjmuje SIW Znak Sp. z o.o., ul. Kościuszki 37, 30-105 Kraków, 80 1440 1127 0000 0000 0197 0054 (Nordea Bank Polska S.A., Królewska 51, Kraków).

**DO KOŃCA ROKU SPECJALNA OFERTA ROCZNEJ PRENUMERATY DLA STUDENTÓW I DOKTORANTÓW:** 11 numerów „Znaku” w cenie 10,80 zł za egzemplarz (łącznie 118,80 zł). Szczegóły pod numerem infolinii 0800 130 082 oraz na stronie [www.miesiecznik.znak.com.pl](http://www.miesiecznik.znak.com.pl).

Prenumeratę miesięcznika „Znak” prowadzi dział handlowy SIW ZNAK. Wpłatę kwoty na prenumeratę rozpoczynającą się od wybranego numeru proszę zgłaszać pod numerem bezpłatnej infolinii: 0800 130 082, na adres e-mail: [dzial\\_handlowy@znak.com.pl](mailto:dzial_handlowy@znak.com.pl) lub przesłać na nr faksu: 012 61 99 563.

**DO PRENUMERATY** zachęcamy Czytelników mieszkających poza Polską. Roczną prenumeratę zagraniczną można rozpocząć od wybranego numeru. Koszty prenumeraty wraz z opłatą za wysyłkę lotniczą: Europa – 62 euro lub 72 \$, Ameryka Pn. i Afryka – 87 \$, Ameryka Pd. i Łac., Azja – 107 \$, Australia i Oceania – 132 \$. Wpłaty w złotych (według aktualnego kursu NBP) proszę kierować pod adresem jw.

**KAŻDY PRENUMERATOR** otrzymuje raz w roku nieodpłatnie książkę. W roku 2006 jest to *Szukałem was...* – wybór myśli Jana Pawła II.

**PRENUMERATA KRAJOWA I ZAGRANICZNA PROWADZONA PRZEZ „RUCH”**

Cena prenumeraty w IV kwartale 2006 wynosi 48 zł. Szczegółowe informacje na stronie [www.ruch.pol.pl](http://www.ruch.pol.pl) (istnieje możliwość opłacenia prenumeraty kartami VISA i MASTERCARD). Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za IV kwartał 2006 r. wynosi 96 zł.

adres redakcji:

30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, tel. 012 61 99 530, fax 012 61 99 502;

e-mail: [miesiecznik@znak.com.pl](mailto:miesiecznik@znak.com.pl)

[www.miesiecznik.znak.com.pl](http://www.miesiecznik.znak.com.pl)

Materiałów niezamówionych nie odsyłamy

Nakład 2400 egz.

Skład i lamowanie: Łukasz Mazurkiewicz

Druk: Drukarnia Colonel, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16



### **Problemy z instytucjonalizacją „Solidarności”, s. 13**

Mirosława Grabowska: Jak to możliwe, że „Solidarność” obecnie, po ponad ćwierć wieku od zwycięskiego strajku w Stoczni Gdańskiej i po 17 latach od początku polskich przemian, nie istnieje jako zinstytucjonalizowana siła polityczna?



### **Wartości i wspólnoty, s. 31-32**

Czesław Porębski: Kwestie dotyczące wspólnoty były dla Hildebranda szczególnie ważne. Powracał do nich, prowadząc badania w innych zakresach, a także w swojej publicystyce filozoficznej, którą traktował jako oręż walki politycznej z narodowym socjalizmem. Od samego początku był on bowiem nieprzejednanym wrogiem Hitlera i jego ruchu, który też od samego początku umieszczał go na swoich listach proskrypcyjnych.



### **Łagodny uniwersalizm sumienia, s. 134**

Paweł Marczewski: Choć Acton bronił prawa własności, przyznawał jednak, że w ostateczności nędzarze mogą rościć sobie pewne pretensje do takiej części majątku bogaczy, która pozwoliłaby im wydobyć się z upadającego ubóstwa.



### **O książce Marka A. Cichockiego, s. 172**

Damian Leszczyński: Problem pamięci i tradycji, walki z nimi poprzez próbę konstruowania rzeczywistości społecznej w mechaniczny, *quasi*-racjonalny sposób – to tylko niektóre z wątków pojawiających się na kartach *Władzy i pamięci*, książki interesującej zarówno z uwagi na nasze dzisiejsze polskie problemy, jak również ze względu na pytania o miejsce Polski w Unii Europejskiej i perspektywy stojące przed tą organizacją.



### **Afrykańskie *all inclusive*, s. 194**

Sylwia Kowalik: To zrozumiałe, że *wazungu* (biali turyści) nie wyruszyli na wakacje, by dotknąć prawdy o biedzie i chorobach. Jednak zakres ich ignorancji bywa żenujący. Najlepszym przykładem wydaje się amerykański turysta, który podczas safari nad jeziorem Nakuru zabrał sobie na pamiątkę różową nogę zdechłego flaminga.

Za miesiąc:

**O czystości**

