

Lech Milian

**DLACZEGO**

**IDEOLOGIE**

**SĄ OBECNE**

**W ŻYCIU SPOŁECZNYM?**

Część Druga

## ZABRANIONE

- samowolne udostępnianie publiczne całości lub/i fragmentów
- sprzedaż kopii w wersjach: cyfrowej i wydruku

## DOZWOLONE

- pobieranie i wydruk

### Część pierwsza

*Tylko wydanie drukowane*

Lech Milian, *Dlaczego ideologie są obecne w życiu społecznym? Rozważania o iluzjach i rzeczywistości społecznej*, cz. 1, Gdańsk 2018, Wydawnictwo GSW, ISBN 978-83-89762-99-3

[https://gsw.gda.pl/wydawnictwo/dlaczego-ideologie-sa-obecne\\_099](https://gsw.gda.pl/wydawnictwo/dlaczego-ideologie-sa-obecne_099)

### Część druga

*Dostępne również wydanie drukowane*

Lech Milian, *Dlaczego ideologie są obecne w życiu społecznym?*, cz. 2, Gdańsk 2021, Wydawnictwo GSW, ISBN druk 978-83-66270-09-1

[https://gsw.gda.pl/wydawnictwo/dlaczego-ideologie-sa-obecne\\_104](https://gsw.gda.pl/wydawnictwo/dlaczego-ideologie-sa-obecne_104)

**Lech Milian**

**DLACZEGO IDEOLOGIE  
są obecne w życiu społecznym?**

**CZĘŚĆ DRUGA**



Gdańsk 2021

prof. Lech Milian

Wydział Nauk Społecznych, Gdańska Szkoła Wyższa

Nota biograficzna na s. 286

Publikacja dostępna publicznie pod adresem:

[https://gsw.gda.pl/wydawnictwo/dlaczego-ideologie-sa-obecne\\_104](https://gsw.gda.pl/wydawnictwo/dlaczego-ideologie-sa-obecne_104)

Projekt okładki Tomasz Mikołajczewski

Redakcja Tomasz Mikołajczewski, Katarzyna Gotowicz

Wydanie online (PDF), pierwsze, objętość 19,0 ark. wyd., Gdańsk 2021

© Copyright by Gdańska Szkoła Wyższa, Gdańsk 2019-2021



WYDAWCA

Wydawnictwo GSW

Gdańska Szkoła Wyższa

80-875 Gdańsk, ul. Biskupia 24B

tel. 58 305 08 11, tel. 58 305 08 12

wydawnictwo@gsw.gda.pl

[www.gsw.gda.pl/wydawnictwo](http://www.gsw.gda.pl/wydawnictwo)

ISBN 978-83-66270-04-6 Nr katalogowy [104]

[https://gsw.gda.pl/wydawnictwo/dlaczego-ideologie-sa-obecne\\_104](https://gsw.gda.pl/wydawnictwo/dlaczego-ideologie-sa-obecne_104)



# Spis treści

|                                                                                  |    |
|----------------------------------------------------------------------------------|----|
| In Memoriam prof. zw. dr hab. Lechowi Milianowi .....                            | 9  |
| Uwagi o strukturze tematycznej monografii .....                                  | 13 |
| Informacja o zawartości tematycznej części drugiej w nawiązaniu do pierwszej ... | 13 |

## **Przypomnienie wiedzy o ideologiach, ale nie tylko**

|                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------|----|
| Poszukiwanie sensu życia wiodącym problemem filozofów .....              | 19 |
| Ideologie wytworem ludzkich pragnień, jednak też narzędziem władzy ..... | 23 |
| Istota średniowiecznego absolutyzmu władczego kościoła .....             | 25 |
| Trudny proces wyzwalań się społecznego spod absolutyzmu kościoła .....   | 28 |
| Funkcje religii politeistycznych i przyczyny ich zaniku .....            | 31 |
| Czy monoteizm chrześcijaństwa może budzić wątpliwości? .....             | 33 |

## **Świadomość składnikiem kontaktu ludzi z ideologiami**

|                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------|----|
| Świadomość kategorią społeczną, ale także ideologiczną .....            | 37 |
| Poszukiwanie <i>prawdy</i> składnikiem świadomości u G.W.F. Hegla ..... | 40 |
| Świadomość w poglądach K. Marksa oraz M. Webera .....                   | 43 |

## **Ideologia i władza w dwóch ocenach poznawczych**

|                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------|----|
| Dlaczego władza nie może obejść się bez ideologii? Pogląd M. Webera ..... | 47 |
| Zależność władzy od ideologii w przekonaniu G. Simmla .....               | 50 |

## **Stoicyzm w ideologicznej konfrontacji z chrześcijaństwem**

|                                                                              |    |
|------------------------------------------------------------------------------|----|
| Zasady stoickiej etyki trwałym dorobkiem rzymskich intelektualistów .....    | 55 |
| Stoicka myśl społeczna <i>obciążona</i> problemem niewolnictwa .....         | 59 |
| Stoicka filozofia przekształcająca się w ideologię absolutu .....            | 61 |
| Religijna wyobraźnia Epikteta z chrześcijańskim jej <i>wydzwiękiem</i> ..... | 65 |
| Wpływ stoicyzmu na chrześcijański porządek i etykę .....                     | 70 |
| Czym chrześcijanie <i>przyciągali</i> do siebie stoików? .....               | 73 |

## **Chrześcijaństwo na *wyboistej* drodze do panowania**

|                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------|----|
| Upadek idei o wspólnocie majątkowej i prawnej chrześcijan .....          | 79 |
| Przyczyny zanikania radykalizmu ideowego chrześcijaństwa .....           | 83 |
| Chrześcijaństwo w ogniu walk teologicznych. Kontrowersyjne mutacje ..... | 88 |
| Integracja chrześcijaństwa z istniejącym porządkiem społecznym .....     | 94 |

## **Średniowiecze, czyli chrześcijański porządek społeczny**

|                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Augustiańska wizja doskonałego państwa chrześcijańskiego.....                | 97  |
| Feudalizm w rozbudowanej teologicznie wizji tomistycznej.....                | 100 |
| Jaki powinien być według teologa Tomasza władca, nazwany królem? .....       | 103 |
| Teologiczno-prawny spór: kto ma prawo do własności.....                      | 106 |
| Wysztąpienie się specyficznej własności kościelnej.....                      | 109 |
| Średniowieczna gospodarka w służbie kościoła i protestancka próba odnowy ... | 114 |
| Próby adaptacji doktryn kościoła do porządków demokratycznych.....           | 117 |

## **Wolność osobista w interpretacjach ideologicznych**

|                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Wolność osobista jako kategoria społeczno-ideologiczna.....                    | 123 |
| Przejawy czasowego zniewolenia ludzi w okresie przedhelleńskim .....           | 126 |
| Wolność osobista i niewolnictwo w <i>oprawie</i> filozofii starogreckiej ..... | 129 |
| Kult wolności osobistej podłożem ateńskiej demokracji, ale jakiej .....        | 132 |
| Stoicka koncepcja duchowej wolności osobistej z jej społeczną genezą.....      | 136 |
| Wolność osobista w teologii tomistycznych powinności .....                     | 139 |
| Wolność osobista w formule kościoła współczesnego .....                        | 142 |
| Wolność w ujęciu marksistowskim jako wyzwalenie się od konieczności .....      | 145 |
| Wolność osobista w ujęciu <i>wczesnego</i> liberalizmu politycznego.....       | 147 |
| Jak można zniekształcić liberalne idee? Rewolucja francuska .....              | 149 |

## **Czas poza pracą w kontekście wolności osobistej**

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Czas poza pracą w historycznych przekształceniach jego <i>meritum</i> .....            | 153 |
| Czas poza pracą w marksistowskiej ewolucji pojęciowej.....                             | 156 |
| Współczesny czas wolny <i>wpisany</i> w ideę <i>liberalnej</i> wolności osobistej..... | 158 |

## **Liberalizm i marksizm oraz ich ideologiczne mutacje**

|                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------|-----|
| Średniowieczne początki liberalizmu i jego nowożytnie wzmocnienia..... | 163 |
| Liberalizm ekonomiczny i jego ideologie <i>nasycone</i> mutacjami..... | 167 |
| Jeszcze o pracy w jej procesie <i>liberalnego</i> dojrzewania .....    | 170 |
| Humanizm życia społecznego kategorią demokracji liberalnej.....        | 173 |
| Marksizm z dialektyką przekształceń życia społecznego .....            | 175 |
| Enigmatyczna wizja marksistowskiego porządku socjalistycznego .....    | 178 |
| Pochodna marksizmu, czyli syndykalistyczny anarchizm.....              | 181 |
| Marksizm <i>unowocześniony</i> w koncepcji H. Marcuse'a.....           | 184 |
| Udany w praktyce fenomen ideologiczny, czyli socjaldemokracja.....     | 187 |

## **Karol Monteskiusz z wizją demokracji, nadal aktualną**

|                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------|-----|
| Istota demokracji, ale też jej konieczne uwarunkowania .....        | 191 |
| Zagrożenia dla demokracji w ludzkiej zachłanności na bogactwa?..... | 195 |
| Potrzeba społecznej kontroli władzy, także w demokracji.....        | 197 |
| Ludzkie pragnienie władzy kolejnym problemem demokracji .....       | 199 |

## **Podłoże sprawcze dla ideologii XX i XXI wieku**

|                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Wczesny liberalizm już w <i>kapitalistycznej</i> oprawie według T. Veblena ..... | 203 |
| Neoliberalizm według S. Amina, myśliciela pozaeuropejskiego .....                | 206 |
| W poszukiwaniu źródeł ideowych rasizmu i nacjonalizmu .....                      | 210 |
| Ideologia zaborów imperialnych z zarysem historycznym .....                      | 213 |
| Globalizacja odmianą współczesnego imperializmu .....                            | 217 |

## **Bolszewizm i faszyzm w wizjach i praktyce**

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| Mutacja marksizmu w koncepcji dyktatury proletariatu .....                | 223 |
| Bolszewizm leninowsko-stalinowski w obrazie faktograficznym .....         | 226 |
| <i>Demokracja ludowa</i> osobliwą mutacją umiarkowanego bolszewizmu ..... | 230 |
| Faszyzm włoski w zarysie rozwoju ideologicznego .....                     | 234 |
| Nazizm lub hitleryzm niemiecką wersją włoskiego faszyzmu .....            | 237 |
| Mityczne, kulturowe oraz filozoficzne źródła nazizmu .....                | 240 |

## **Świat w bieżących uwikłaniach ideologicznych**

|                                                                  |     |
|------------------------------------------------------------------|-----|
| Czy ideologie mają jeszcze sens dalszego istnienia? .....        | 245 |
| Obraz sprzeczności świata w pełni już globalnego .....           | 249 |
| Wizja społeczeństwa informacyjnego w rozbieżnych poglądach ..... | 253 |
| Populizm pretendujący do rangi współczesnej ideologii .....      | 255 |
| Populizm nowym rodzajem demokracji nieliberalnej? .....          | 258 |

## **Potężniejące zagrożenia, także nie w pełni ideologiczne**

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| Ekspansja islamu z religijną wizją porządku społecznego .....        | 261 |
| Jak może wyglądać przyszły społeczny świat zindustrializowany? ..... | 265 |
| Eugenika liberalna sygnalizowanym społecznym faktem? .....           | 267 |
| Działanie zapobiegawcze czy oczekiwanie na apokalipsę? .....         | 270 |

|                                                |     |
|------------------------------------------------|-----|
| Dzieła wykorzystane w treści opracowania ..... | 275 |
| Indeks nazwisk .....                           | 281 |





## In Memoriam prof. zw. dr hab. Lechowi Milianowi

Myślenie to wysilek życia,  
który przebija się ku bogatszemu istnieniu  
Emmanuel Mounier

„(...) ślą nadal zdrowi Janina i Lech” — tak kończyły się życzenia bożonarodzeniowe wysłane w 2020 roku przez Profesora Miliana. Kilka dni po otrzymaniu pocztówki zadzwoniłem do Profesora, chcąc bezpośrednio złożyć życzenia noworoczne. W telefonie, mimo 88 lat, usłyszałem dźwięczny głos Profesora, pełen dynamizmu i energii. Tematyka rozmowy była wielowątkowa, od osobistej do zawodowej, omawiając m.in. doświadczenia dydaktyczne związane z e-learningiem w ramach zajęć ze studentami. Profesor wspomniał również o zaawansowanych rozmowach z wydawnictwem na temat przygotowanej do druku książki będącej efektem jego refleksji socjologiczno-filozoficznej pt. „Dlaczego ideologie są obecne w życiu społecznym?”. Głosem pełnym entuzjazmu i pasji oznajmił, że jest to dalszy ciąg problematyki ideologii, podkreślając fakt, że „funkcjonowanie jakichkolwiek organizmów społecznych nie jest możliwe bez współistnienia z nimi panującej społecznie ideologii. Panującej, to znaczy determinującej istniejący porządek społeczny”. Jak zaznaczył Profesor, planowana książka miała być kontynuacją jego wieloletnich rozważań socjologiczno-filozoficznych zawartych w wydawanych m.in. monografiach: „Socjologia czasu wolnego. Wiedza o czynnościach swobodnie wybieranych” (2010) oraz „W poszukiwaniu doskonałego porządku społecznego. Trzy rozprawy socjologiczno-filozoficzne” (2012). W dalszej części rozmowy omówiliśmy sprawy osobiste w tym wspólne spotkanie w okresie letnim.

W kilka dni po rozmowie, 6.01.2021 zadzwoniła córka Profesora — dr Maja Skiba z wiadomością o śmierci Taty dzień wcześniej. Nie mogłem uwierzyć, że jeszcze kilka dni temu słyszałem w słuchawce radosny głos Profesora, pełen planów na przyszłość — teraz już historia, która na zawsze zostanie w mojej pamięci.

Z Profesorem Milianem poznaliśmy się w latach dziewięćdziesiątych w trakcie otrzymywania w Belwederze tytułów profesorskich. Wcześniej znałem

Profesora z jego dorobku naukowego — licznych publikacji, artykułów i pozycji książkowych. Wiedziałem również, że jest pasjonatem morza, związany z nim przez jakiś czas zawodowo jako rybak morski, marynarz nawigator oraz kapitan jachtowy. Był prekursorem i pionierem badań w zakresie socjologii morskiej w Polsce.

Szersze — bezpośrednie kontakty między nami nastąpiły na początku XXI wieku. Ja wraz z Rektorem Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie prof. zw. dr hab. inż. Ryszardem Tadeusiewiczem podjęliśmy zespołowe badania przewidziane na lata 2000–2010 na temat „Kształtowania się polskiego społeczeństwa informacyjnego”. Etapowe wyniki badań były prezentowane na ogólnopolskich konferencjach, gdzie zapraszani byli naukowcy z różnych ośrodków badawczych zajmujących się podobną problematyką, która była przedstawiona w wydawanych pozycjach książkowych. Jednym z naukowców bardzo zainteresowanych tematyką okazał się Profesor Lech Milian, co dało podstawy do dalszej kontynuacji naszej znajomości badawczej, już na stopie koleżeńsko-przyjacielskiej. Jego refleksje na temat społeczeństwa informacyjnego były publikowane w licznych monografiach, jak: „Polskie Doświadczenia w Kształtowaniu Społeczeństwa Informacyjnego. Dylematy Cywilizacyjno-Kulturowe” (2002); „Społeczeństwo Informacyjne. Aspekty Funkcjonalne i Dysfunkcjonalne” (2006); „Od Społeczeństwa Industrialnego Do Społeczeństwa Informacyjnego” (2007); „Od Robotnika Do Internauty w Kierunku Społeczeństwa Informacyjnego” (2008).

Profesor zw. dr hab. Lech Milian był myślicielem wielkiego formatu — wybitnym erudytą o szerokich zainteresowaniach, umiejętnie łącząc teorie naukowe z ich aplikacyjnymi funkcjami, które na trwale weszły w „krwioobieg” polskiej nauki. Cechowała go szeroka paleta zainteresowań — od problematyki morskiej, poprzez tematykę organizacji i zarządzania, społeczeństwa informacyjnego po ostatnie refleksje socjologiczno-filozoficzne związane z poszukiwaniem doskonałego porządku społecznego w oparciu o rolę ideologii.

Dorobek naukowy Profesora obejmuje wiele samodzielnych monografii, podręczników i ponad sto artykułów związanych z jego zainteresowaniami naukowymi i badawczymi.

W trakcie swojej kariery zawodowej pełnił różnorodne funkcje, poczynając od kierownika zakładu, katedry poprzez stanowiska prodziekana i dziekana, na prorektorze kończąc.

Wśród znaczących wyróżnień należy wymienić złotą i srebrną Odznakę Zasłużonego Pracownika Morza, jak również nagrodę I i II stopnia przyznaną przez Ministerstwo Żeglugi. Otrzymał również wiele nagród rektorskich w uczelniach, gdzie był zatrudniony. Posiada liczne biogramy w wydawnictwach encyklopedycznych poświęconych nauce polskiej.

W zakończeniu pragnę podkreślić, że czulem się zaszczycony znajomością i współpracą z prof. zw. dr hab. Lechem Milianem, człowiekiem o niezwykle wysokiej kulturze osobistej, pełnym pasji naukowych i radości życia, o niezwykle ujmującym życzliwym zachowaniu, pełnym empatii dla otaczających go osób.

Szczerze wyrazy współczucia i żalu dla całej rodziny Profesora składam na ręce jego żony Janiny.

Kraków, luty 2021

prof. zw. dr hab. Lesław H. Haber



## Uwagi o strukturze tematycznej monografii

Podobnie jak w części pierwszej, tak w niniejszej każdy z fragmentów ma pewną autonomię tematyczną. Dlatego też określone fakty historyczne powiązane z zaistnieniem w społecznej przestrzeni jakiejś ideologii mogą być przywoływane ponownie, gdyż mają odmienne odniesienia merytoryczne. Również jak w części pierwszej słowa: *bóg* i *kościół* piszemy z małych liter. Jest to zamysł świadomy, gdyż każda z przywoływanych ideologii religijnych, niejednokrotnie przez setki, a nawet tysiące lat była przedmiotem czci lub szacunku ze strony ich wyznawców. Nie możemy zatem w opisie faktograficznym i przyczynowo-skutkowym każdej z nich dokonywać jakichkolwiek wyróżnień. Pragniemy ponownie zaakcentować fakt, że w rozważaniach wzięliśmy pod uwagę tylko te ideologie i wynikające z nich propozycje zmian w istniejących porządkach społecznych, które miały w przeszłości lub mają obecnie jakiś wpływ na europejskie uwarunkowania społeczne.

## Informacja o zawartości tematycznej części drugiej w nawiązaniu do pierwszej

Wobec dość dużej dowolności w określaniu także potocznym, jakie treści mieszczą się w pojęciu ideologia, w pierwszej części opracowania nadaliśmy temu pojęciu konkretyzujący zakres merytoryczny. Nasze określenie *meritum* ideologii jest podstawą do stosownych omówień także w części drugiej. Dlatego w skrócie przypominamy podane w części pierwszej określenia.

W części drugiej podejmujemy kilka kolejnych refleksji wynikających z omawiania funkcji społecznych ideologii i ich zakorzenienia się w życiu społecznym. *Są bezpośrednim nawiązaniem do treści części pierwszej.* Podkreślamy fakt, że funkcjonowanie jakichkolwiek organizmów społecznych nie jest możliwe bez współistnienia z nimi panującej *społecznie* ideologii. *Panującej, to znaczy determinującej istniejący porządek społeczny.*

Pokazujemy też, a dotyczy to ideologii panujących, jak ze swojego pierwotnego ideowego radykalizmu przechodziły z pomocą swoich rzeczników na służbę ludzi władzy. Ich pierwotny radykalizm zawsze był stopniowo podporządkowywany ludziom władzy, pragnącym, aby ich udziałem była *władza absolutna*. Ten fakt dotyczy wszystkich ideologii, nie tylko religijnych, ale i świeckich.

Charakteryzując władzę absolutną, napisaliśmy, że daje ona możliwość *decydowania o życiu lub śmierci ludzi jej podporządkowanych, a także możliwość nieograniczonego przywłaszczania wypracowanych przez nich bogactw materialnych*. Przez stulecia podstawą władzy absolutnej był sojusz kapłanów z władzą świecką, nazwany przez nas *religijno-świeckim duumwiratem*. Opisujemy ten sojusz w jego funkcjach praktycznych w obydwu częściach opracowania.

Zjawiskiem utrwalającym władzę absolutną z jej nieznajdującymi ograniczeń nadużyciami jest *psychiczny i fizyczny terror*. Terror paraliżujący wszelkie objawy społecznego niezadowolenia został do granic swoich możliwości rozbudowany przez średniowieczne chrześcijaństwo. Jednak nie tylko — terror zastosowały też w XX wieku świeckie ideologie: *bolszewizm i faszyzm*.

Na omówienie wzajemnych zależności ideologii i władzy w ciągu historycznych wydarzeń przeznaczaliśmy miejsce w części niniejszej. Pokazaliśmy ten problem w odmiennych, a jednocześnie uzupełniających się analizach prezentowanych przez dwóch socjologów o uznanym autorytecie.

Kontynuujemy refleksję nad uzyskanym przez chrześcijaństwo wielowiekowym panowaniem społecznym. Poszukujemy przyczyn — a jest to ciąg dalszy z części pierwszej — które spowodowały, że chrześcijaństwo stało się w pewnym historycznym momencie *religią panującą o statusie państwowej*. Ze wszystkimi tego faktu konsekwencjami właściwymi dla władzy absolutnej.

Zastanawiamy się także nad czynnikami, jakie spowodowały ostatecznie zwycięstwo chrześcijaństwa nad stoicyzmem. Stoicyzm był ideologią rywalizującą z chrześcijaństwem. Co znamienne, przewaga chrześcijaństwa nad stoicyzmem miała miejsce wówczas, gdy stoicyzm cieszył się poparciem samego rzymskiego cesarza.

W akceptacji lub negacji danej ideologii znaczącą rolę odgrywa świadomość. Pokazujemy ten problem poprzez wypowiedzi uznanych powszechnie autorytetów naukowych. Świadomość, a w niej omówiony w części pierwszej *światopogląd*, ulega nieustannej ewolucji. Jej efektem są zaistniałe po stuleciach panowania ideologii religijnych — ideologie świeckie.

Znaczące miejsce w naszych rozważaniach nad liberalizmem przeznaczaliśmy na omówienie *demokracji*. Sięgnęliśmy do jej pierwowzoru starogreckiego. Na jej tle zaprezentowaliśmy jej wizję autorstwa Karola Monteskiusza z XVIII wieku. Jest to wizja całkowicie odpowiadająca modelowi *współczesnej demokracji, nazywanej liberalną*.

W monteskiuszowskiej wizji porządku demokratycznego znajdujemy przekonujące dowody, że kontrola władzy, również w demokracji, jest nieodzowna. Mamy w niej znamienne odwołanie do psychicznych aspektów osobowości ludzi, dysponujących władzą. Dowiadujemy się, że u każdego władcy, także tego wybranego z woli ludu, a niepoddanego bieżącej kontroli ze strony tegoż ludu, *wyzwała się samorzutnie pragnienie samowładztwa*.

Wolność osobista jest w istocie *ideowym fundamentem każdej uchwyconej historycznie ideologii*. Tylko jej zakres jest odmienny. Na określonej *ideologicznie wizji wolności osobistej* wnoszonej do życia społecznego przez daną ideologię

panującą społecznie — zbudowane zostały różnicujące ludzi w ich *dopuszczalnych społecznych zachowaniach* struktury społeczne. Pokazujemy ten fakt w niniejszej części opracowania.

Ideologie starożytności, z monoteistycznym judaizmem włącznie, akceptowały zróżnicowania majątkowe, których efektem było uzależnienie ludzi od siebie. Jednak to uzależnienie nie doprowadzało do zależności niewolniczej. Zamiana wolnych ludzi na niewolników zaważyła na dziejach ludzkości i dlatego jej przyczynę omówiliśmy w części drugiej.

Znaczącym dla każdej ideologii jest *stosunek do własności*. Wszystkie ideologie starożytności wraz chrześcijańskim średniowieczem uznawały własność indywidualną, nazywaną też prywatną, za nienaruszalną. Wyłom w takim dogmacie myślowym zrobił *stoicyzm*, a po nim *chrześcijaństwo wczesne*. Po wiekach ideologią powracającą do idei *własności wspólnej* był *marksizm*. Rozwijamy ten temat w niniejszej części.

Marksizm w rozmaitych powodów, o których napisaliśmy w obydwu częściach, jest ideologią różnych wymiarach ideologicznych, ale także naukowych. Wskazujemy na powodowane marksizmem inspiracje ekonomiczno-socjologiczne.

W feudalnej akceptacji dużej własności prywatnej, szczególnie ziemskiej, ukształtowała się *specyficzna w sensie prawnym własność kościoła katolickiego jeszcze średniowiecznego*. Jej specyficzny status prawny trwa do dzisiaj. Pokazujemy jej początki oraz rosnące terytorialnie zasoby własności ziemskiej kościoła.

Na podłożu współdziałania z rzecznikami marksizmu umiarkowanych liberałów, obawiających się negatywnych skutków społecznych zbyt dla nich radykalnego marksizmu, pojawiły się na podłożu tych obydwu ideologii mutacje, zwane *socjaldemokratycznymi*. To te mutacje zdobyły sobie prawo do kształtowania porządku społecznego w kilku krajach, co ciekawe — z pozytywnym społecznie skutkiem. Podjęliśmy się ich charakterystyki w części niniejszej.

Oddzielnego omówienia wymagał bolszewizm. W bolszewizmie będącym spatologizowaną mutacją marksizmu — początkowe, radykalne idee z tej ideologii zapożyczone, odeszły w umiejętnie dokonanym *kamuflażu* — w niepamięć. W praktyce życia społecznego bolszewizm *ustanowił nową klasę władczą* dysponującą wszystkimi przywilejami absolutnej władzy z epoki głębokiego średniowiecza. Bolszewizm, o czym napisaliśmy, był wspólnym tworem kilku ludzi kreujących siebie na współczesnych proroków.

Nieomal równolegle z bolszewizmem pojawił się *faszizm*, którego ideologicznym fundamentem stało się *odebranie prawa do wolności osobistej ludziom pochodzącym z gorszych rasowo populacji*. Na takim podłożu osadzono *genetyczną ideę narodu przywódczego, który miałby zapanować nad innymi*. Faszizm pokazał, jak można poprzez wzbudzanie u ludzi *ideologicznego zapалу wprost fanatycznego* podporządkować ich antyhumanitarnym rasistowskim przekonaniom. Pokazujemy fazy narodzin tej ideologii oraz jej zmierzch wraz z charakterystykami osobowości jej twórców.

Nie przypadkowo fragment opracowania przeznaczaliśmy na charakterystykę specyficznego porządku społecznego ukształtowanego w społeczeństwie polskim podporządkowanym po II wojnie światowej — sowieckiemu bolszewizmowi. *Polska demokracja ludowa* była specyficznym rodzajem złagodzonego represyjnie totalitarnego porządku — już przez sam fakt nazwania jej demokracją. Nie posiadała odpowiednika w innych satelickich państwach tak zwanego niegdyś *obozu socjalistycznego*.

Ślady ideologii dyktatorskich, autokratycznych, odtwarzają się w *środowiskach społecznych zaliczonych współcześnie do kulturowo zhumanizowanych*. Inaczej mówiąc — *liberalnie* zdemokratyzowanych. *Orientacje* takie zabarwione *nacjonalizmem, faszyzmem, a także bolszewizmem i nazywane populistycznymi* stają się obecnie narzędziem dla zdobycia władzy przez kolejnych charyzmatycznych przywódców. W części niniejszej staramy się uzasadnić ich pojawienie się.

Ciągle żywe społecznie są *orientacje imperialistyczne*. Ich celem niezależnie od historycznej epoki, w jakiej ujawniały się, były i są nadal grabieżcze zabory terytorialne. Wzbudzając u ludzi *instynkt agresji i potrzebę lepszego materialnie bytu*, pojawiły się w odległej starożytności, ale również w europejskiej epoce nazywanej *Odrodzeniem*. Współczesny imperializm ukrywa się pod nazwą ideologicznie uzasadnianej idei *powszechnej wolnorynkowej industrializacji, a także równie globalistycznie pojmowanej integracji kulturowej*. Zastanawiamy się nad tym zabarwionym ideologicznie zjawiskiem.

Dążność do zachowania uprzywilejowanych pozycji warstw społecznych, uznawanych się za *elitarne*, powoduje, że współcześnie rośnie niepokojące nas zainteresowanie *medycyną genetyczną dającą możliwość biologicznej interwencji w osobowość człowieka*. Istnieje realna groźba, że drogą interwencji w genetykę człowieka władza i możliwe przywileje społeczne będą w przyszłości gwarantowane tylko ludziom mieszczącym się w tak genetycznie *ustanowionej klasie*. Podjęliśmy ten problem wymagający *racjonalnej refleksji*.

Zastanawia współcześnie siła agresywności współczesnego islamu, przypominająca jego minioną aktywność średniowieczną w stosowaniu terroru fizycznego *wzmocnionego fanatyzmem religijnym*. Fanatycy islamscy aktami fizycznego, krwawego terroru pragną zniszczyć demokratyczny porządek i zaprowadzić islamski — w Europie i całym pozostałym świecie tam, gdzie demokracja istnieje. Agresywność islamu jest przedmiotem naszych rozważań w części niniejszej.

Wielu współczesnych myślicieli doszło do wniosku, że *XXI wiek niesie ze sobą zmierzch wszelkich ideologii*. Mimo takiego przekonania nie opracowano takiej wizji świata pozbawionego ideologii, a mimo to *dającego szansę powszechnej i w miarę również globalnej, społecznej stabilizacji*. Ludzie współcześni w swojej jak okazuje się *cywilizacyjnej bezradności*, w obliczu grożącej zagłady ekologicznej — poszukują nadal *nowej ideologii* i możliwego w niej ratunku. Wskazujemy na ten fakt w części niniejszej.



W tym wszystkim, co przedstawiliśmy w części pierwszej i drugiej opracowania, staramy się bronić naszej przywoływanej w części pierwszej hipotezy, że *ideologie są ludziom nadal potrzebne, a nawet konieczne*. W tej hipotezie mieści się nasze twierdzenie odnoszące się do bieżącej rzeczywistości społecznej, iż *tylko ideologia atrakcyjna tym, że mogąca być spodziewanym ratunkiem w XXI wieku dla zagrożonego ekologicznie globalnego świata, jest w stanie zapewnić dalsze jego istnienie*.

Gdańsk, listopad 2019



# Przypomnienie wiedzy o ideologiach, ale nie tylko

## Poszukiwanie sensu życia wiodącym problemem filozofów

Poszukiwania przez filozofów sensu życia ludzkiego w danej istniejącej wokół nich rzeczywistości społecznej nie mogły pominąć na określonym zaawansowanym etapie rozwoju dotyczących tego problemu rozmyślań — spraw nazwanych metafizycznymi<sup>1</sup>. Ale za nim do tego doszło musiał zaistnieć niemożliwy do ustalenia czasowego *pramoment*, w którym ludzie uzależnili się od mocy nadprzyrodzonej wyobrażanej sobie przez nich w rozmaitej postaci zwierząt, istot w połowie zwierzęcych, a w połowie ludzkich, aż wreszcie ludzkich. Oddając się pod ich mityczną opiekę uzależniali swoje losy od woli tychże rozmaitych bóstw, czy też bardziej od nich znaczących bogów. Nie jest możliwe przyjęcie jednoznacznej o tym fakcie opinii.

Ludzie nazwani pierwotnymi byli raczej agresywni w dążeniu do poprawy warunków życia. Zawłaszczając nieznane im terytoria nie tylko musieli dostosowywać się do fizycznych panujących na nich warunków bytowych, ale też walczyć z innymi zbiorowościami ludzi nazywanych *hordami*, *szczepami* czy też *plemionami*. Widocznie w swojej agresywności musieli szukać jakiegoś istniejącego poza nimi wsparcia.

Prawdopodobnie nie starczało im umiejscowionej w ich naturze psychofizycznej odwagi i dlatego uzależnienie się od mocy nadprzyrodzonej było potrzebne. Z tego uzależnienia się czerpali siłę do nieustannie towarzyszącej ich poczynaniom walki. Można przypuszczać, że w tej walce bóstwa lub bogowie dawali im *tożsamość*, dzięki której czuli się sprawniejsi w pokonywaniu trudności.

Zresztą brak przekonania o możliwościach sprawczych dotyczących reguł życia społecznego, a pochodzących od rozumu — nie dotyczył tylko ludzi pierwotnych. Przez kolejne dziesiątki stuleci nic się pod tym względem nie zmieniało i wiara w istnienie mocy nadprzyrodzonej, nawet w warunkach w miarę rozwiniętej *cywilizacji życia społecznego*<sup>2</sup>, była dla ludzi *ich życiową koniecznością*.

<sup>1</sup> Od czasów starożytnego filozofa greckiego Arystotelesa, żyjącego w IV wieku p.n. erą, metafizyką nazywano rozważania o duchu po dziale filozoficznym zwanym fizyką. Fizyka utożsamiała świat materialny.

<sup>2</sup> Zakres pojęciowy cywilizacji i powiązanej z nią kultury omówiliśmy już wcześniej — w części pierwszej monografii. Zatem, jeśli dalej piszemy, że zostało to omówione wcześniej — znaczy, że mamy na uwadze właśnie część pierwszą.

Skąd ludzie mieli czerpać wiedzę o tym, czego od nich wymagają bóstwa? Znaleźli się, zaspokajając taką potrzebę, natchnieni przez owe bóstwa prorocy, którzy za *pomocą objawień* informowali ludzi, jakie *obowiązują* ich reguły życia. To z ich objawień było wiadomo, że łaska bóstw wymagała od ludzi konkretnych zobowiązań na ich rzecz, nie zawsze łatwych do spełnienia. Inaczej mówiąc, łaska mocy nadprzyrodzonej nie była rodzajem bezinteresownej darowizny. Ludzie dowiedzieli się od proroków, jakie mają ich obowiązywać reguły zachowań, ludzi zgodnych z wolą mocy nadprzyrodzonej. A także, jakie powinni składać bóstwom lub bogom ofiary pochodzące z ich materialnego dobytku — za udzielone przez nich łaski lub mających przebłagać ich gniew, jeśli ludzie postępowali niezgodnie z ich wolą<sup>3</sup>.

I ponownie niemożliwością jest powiedzieć, kiedy ludzie zaakceptowali *wykształcanie się warstwy czarowników, szamanów, aż wreszcie już wysoce sprawnych propagowaniu danej religii odpowiadającej wymogom ideologii*<sup>4</sup> — kapłanów.

Pytanie o *sens życia ludzkiego w ludzkim świecie społecznym tak znacząco opanowanym przez moc nadprzyrodzoną* po raz pierwszy *sformułowali myśliciele starogrecy nazwani mędrcami lub filozofami*<sup>5</sup>. Okazało się, a może ten fakt wywołać zdziwienie, że podjęta przez nich próba dania na to pytanie odpowiedzi wcale nie była powodowana jakimś ponadziemskim uduchowieniem. Pierwsi filozofowie starogrecy byli zdecydowanymi pragmatykami, a ich pytanie zadane z pozycji światopoglądowej: „dlaczego istnieje człowiek?” — wyraźnie było tego światopoglądu konsekwencją. Odpowiedź była jednoznaczna: człowiek istnieje dla samego siebie.

Filozofowie starogrecy nie odrzucili w swej pragmatyce istnienia bogów. Jeśli nie ma dowodu, aby twierdzeniu o istnieniu mocy nadprzyrodzonej zaprzeczyć, to być może właśnie bogowie stworzyli człowieka. A dokonali tego z prostej interesownej dla siebie przyczyny: bez zaistnienia człowieka nikt nie mógłby dowiedzieć się *że oni, to znaczy bogowie, także istnieją*.

Dlatego bogowie będący podmiotem wiary Greków nie byli nastawieni w przekonaniu filozofów starogreckich, aby ludziom wydawać polecenia i kontrolować ich wykonanie. Zadaniem bogów było raczej udzielanie ludziom wskazówek, jak mają egzystować w życiu zbiorowym. A fakt, że bogowie mają różne poglądy na sposób życia ludzi na ziemi, powodował, iż ludzie sami muszą wybierać, jaki sposób na życie jest najbardziej odpowiedni. Nie znaczyło to wcale, że zwyczajowo nie szukali porady o swoich wybranych z liczego ich grona bogów. Stosunek do bogów obrazują świecko stanowione greckie porządki społeczne. Reguły, które obowiązywały ich w życiu społecznym, były efektem pomysłu samych, świadomych tego Greków.

Rezygnacja bogów greckich z funkcji rozkazodawczej sprawiła, że człowiek kierując się w swoim postępowaniu rozumem, jest tym samym wyłącznym przewodnikiem swoich czynów. Pragmatyzm myślicieli starogreckich sprowadzał się próby udowodnienia, że *człowiek jest jedynie wiodącym podmiotem w funkcjonowaniu kosmicznego wszechbytu*. Do takiej roli predysponuje człowieka jego rozum. Grecy

<sup>3</sup> W prapoczątkach wierzeń religijnych były to również ofiary w ludziach.

<sup>4</sup> O kryterium przekształcania się danej religii w ideologię napisaliśmy w części pierwszej.

<sup>5</sup> Nazwa nauki nazywanej filozofią pochodzi od starogreckiego wyrażenia *umilowanie mądrości*.

nie bali się bogów, bo greccy bogowie nie byli skłonni karać ludzi za ich obyczajowe przewinienia. Kary za wszelkie wykroczenia były efektem oceniających zachowanie ludzi nie kapłanów, a sądów świeckich<sup>6</sup>.

Poglądy mędrców greckich zastanawiają, gdy chodzi o ich niezwykłość. Nie może bowiem ująć uwagi fakt, że starożytne państewka greckie były otoczone przez już w państwowo zorganizowane społeczności, w których rzeczywistą władzę sprawowali kapłani. Tymczasem Grecy nie zważając na to *teokratyczne* otoczenie, *nie ulegli pokusie rozwijania swoich rozważań wyłącznie na podłożu niepodważalnego istnienia mocy nadprzyrodzonej*. Po prostu owo mityczne, nadprzyrodzone podłoże jako pragmatyczni materialści odrzucili.

Wprawdzie porządki społeczne w starożytnych państwach greckich, zwanych *polis*<sup>7</sup>, były zdecydowanie świeckie, to dla urozmaicenia codziennego życia Greków celebrowano wydarzenia z okazji święta ku czci jakiegoś z bogów — w formie wesołej ulicznej zabawy. *Wierzenia Greków były wpisane w ich obyczajowość, która bez mitycznego zaistnienia bogów byłaby znacząco uboższa w swoich formach*.

To, co napisaliśmy o wierzeniach Greków i ich stosunku do bogów, potwierdzali filozofowie starogrecy. Twierdzili oni jednoznacznie, że przedmiotem refleksji o sens życia ludzkiego *może być sam człowiek dysponujący z woli bogów wyróżniającym go od innych stworzeń rozumem*. Rozum pozwala człowiekowi na samodzielne określanie reguł swojego codziennego bytu. Jednak, gdy ma z tym trudności, to może prosić w tym zakresie o pomoc bogów. Ze swoich zachowań rozliczać będzie się ze swoim ludzkim otoczeniem. Człowiek nie powinien oczekiwać za swoje zachowanie, według niego godziwe, żadnej nagrody pośmiertnej. Jest bowiem stworzeniem materialnym, a materia w swojej formie ożywionej nie jest wieczna i dlatego jej żywot, także w postaci ludzkiej, kończy się wraz ze śmiercią. Także życie duchowe ludzi jest składnikiem śmiertelnego rozumu i umiera wraz z nim.

Dopiero po kilku stuleciach *dominacji myśli materialistycznej* zakorzeniła się w umysłach filozofów greckich tak zwana *metafizyka*, a do filozoficznych przemyśleń wprowadzono pojęcie duszy. Co ponownie zastanawiające: *filozoficzna myśl metafizyczna pokonała myśl materialistyczną*. To w starogreckiej filozofii metafizycznej *dusza ludzka uzyskała status nieśmiertelnej*. Zdawało się, że unicestwienie myśli materialistycznej w rozwijającej się *filozofii metafizycznej* będzie trwałe. Tak się jednak nie stało. Po upływie kilkunastu wieków materialistyczna myśl filozoficzna ponownie pojawiła się w europejskim Odrodzeniu — walcząc z metafizyczną ponownie o dominację.

Nie zmieniło to faktu, że odrodzenie się myśli materialistycznej poprzedziło wielowiekowe, *metafizyką uformowane, średniowiecze*. Filozofowie chrześcijańscy zwani *teologami* przystosowując swoją filozofię do kształtującego się świeckiego porządku feudalnego, powołali do władczego funkcjonowania *kościół*, a wraz z nim

<sup>6</sup> Ciekawe, ale Grecy byli wyjątkowo przesadni i wierząc w doradczą funkcję swoich bogów, radzili się ich w decyzjach wyjątkowo znaczących dla ich życia za pomocą natchnionych kapłanek. Przykładem utrwalonym historycznie jest znana wyrocznia w Delfach.

<sup>7</sup> Duże miejskie ośrodki najczęściej handlowe, były greckimi *minipaństewkami* tak nazywanymi.

potężną liczebnie warstwę kapłańską. *To średniowieczni kapłani odwołujący się do praw monoteistycznego już boga, określili style życia ludzi świeckich.* Wzorcem życia narzucanego przez kapłanów był człowiek skupiony na realizowaniu swoich powinności ziemskich, także określonych przez boga. I przez boga za pośrednictwem kapłanów rozliczany.

Budząca się świadomość krytyczna co do statusu władczego kościoła i jego kapłanów, reprezentowana przez myślicieli europejskiego *Odrodzenia*, stała się zaczynem odmiennej od metafizycznej *orientacji filozoficznej*. Odrodzeniowy nurt tej orientacji nie zakładał odrzucenia boga jako stwórcy świata. *Odrodzeniowym filozofom chodziło o zmianę doktryny teologicznej głoszącej, że życie doczesne jest wyłącznie przygotowaniem się człowieka do życia wiecznego, pozaziemskiego.* Odrodzeniowi filozofowie pragnęli przekonać ludzi im współczesnych, że *porządek społeczny powinien przede wszystkim odpowiadać potrzebom życia ziemskiego.* Bardziej dogodne i przyjazne ludziom życie doczesne też jest miłe bogu.

Można powiedzieć, że w *epoce Odrodzenia* pojawił się *charakterystyczny dla tych czasów nurt humanizacji życia nieodrzucający zadowolenia ludzkiego, pochodzącego z przyjemności przeżywania egzystencji doczesnej.* Od czasów Odrodzenia materialny komfort życia ludzi, jako wyzwanie do likwidacji powszechnej nędzy materialnej, staje się terenem *autonomicznych refleksji społecznych* oderwanych coraz bardziej od teologicznej metafizyki.

Egzystencja w ubóstwie i traktowanie życia doczesnego jako czasu przygotowań do życia pośmiertnego, została uznana za niesprawiedliwą i niezgodną z zamiarami boga. Jednocześnie nieśmiało zaczęła kiełkować myśl, że *równość ludzi wobec boga musi mieć odpowiednik także w życiu ziemskim.* W myśli *odrodzeniowej* sprzeciwiono się traktowaniu ubóstwa materialnego jako cnoty zbliżającej ludzi do boga, ale wymaganej do spełnienia wyłącznie przez ludzi pozbawionych przywilejów należnych władzy<sup>8</sup>. Uznano za niesprawiedliwą społecznie *doktrynę*<sup>9</sup> kościoła, że dostatek materialny, rozbudza zainteresowanie dobrami doczesnymi, a tym samym obniża duchowy kontakt z bogiem. Ta doktryna miała dotyczyć tych ludzi, którzy pracowali, przekazując wytworzone przez siebie dobra materialne, według dowolnie okazywanego zapotrzebowania ze strony władców.

Następująca po odrodzeniowej europejska epoka nazwana *Oświeceniem* to dalsze wyzwalamie się spod społecznej dominacji władczej kościoła. Myśl filozoficzna z tych czasów dała początek orientacjom filozoficzno-pragmatycznym coraz bardziej *osadzonym* na gruncie zmaterializowanym, powiązanym z *zaspakajaniem ludzkich potrzeb doczesnych.*

*Nowożytność*, czyli kolejna wyodrębniająca się epoka europejskiej myśli filozoficznej, a zarazem wyraźnie już ukształtowanej myśli społecznej, reprezentowana przez *kiełkujący liberalizm* — *wyraziła zdecydowany sprzeciw wobec tradycyjnych*

<sup>8</sup> Władza w opinii kapłanów miała być wyróżnieniem niektórych ludzi nadanym im przez boga, a bogactwo materialne było tego wyróżnienia dowodem.

<sup>9</sup> Przypominamy, że doktryna to konkretny nakaz lub zakaz czynienia czegoś, co jest niezgodne z regułami porządku społecznego ukształtowanego w ramach danej ideologii.

*przywilejów obejmujących niektóre warstwy społeczne, w tym również kapłanów. Rozpoczął się charakterystyczny dla nowożytności proces egalitaryzacji stosunków społecznych związanych z tryumfalnym pochodem liberalizmu, z jego świeckimi idami humanizującymi życie społeczne, o czym powiemy dalej.*

Liberalizm nie został, jak można było przypuszczać, ideologią wszech czasów, gdyż jego przeciwnikiem okazał się *marksizm*, będący jeszcze bardziej radykalną materialistycznie ideologią. Marksizm nie doszedł nigdy do społecznego głosu jako ideologia formułująca panujący prządek społeczny. Bliska nam *Współczesność*, ale ta już trochę historyczna, wniosła do życia społecznego dwie nowe ideologie nazwane *bolszewizmem* i *faszysmem*. Z każdą ideologią, jak już napisaliśmy wcześniej, jest związane słowo: *idea*.

Obydwie te ideologie podjęły próbę przywrócenia totalitarnych, wzorowanych na średniowieczu, despotycznych porządków społecznych. I to nie tylko w teorii, ale także w społecznej praktyce. Przeznaczamy na ich omówienie odrębne miejsce w części niniejszej.

### **Ideologie wytworem ludzkich pragnień, jednak też narzędziem władzy**

Przywołując nasze wcześniejsze<sup>10</sup> omówienia, powiemy, że *ideologia niezależnie od czasu lub epoki, w jakiej zaistniała jest przekazywanym ludziom wyobrażeniem, jak ma wyglądać zgodnie ze stanowiącymi treść ideologii jej cząstkowymi ideami — doskonały porządek społeczny*<sup>11</sup>. Doskonały, czyli taki, od którego nie ma żadnego odwołania. Rozwijając ten problem, powiemy w ramach powtórki z rozważań przedstawionych wcześniej, że wszystkie ideologie upowszechniane wśród ludzi miały być w ich przekonaniu albo *darem bądź mocy nadprzyrodzonej, albo efektem odkrycia jakiegoś nadzwyczaj uzdolnionego rozumowo człowieka*<sup>12</sup>. Pragniemy i w tej części opracowania łączyć ideologie z istniejącymi nie tylko w przeszłości, ale też w teraźniejszości porządkami społecznymi. Bowiem każdy nakaz pochodzący z danej ideologii jest w istocie nakazem, jak żyć, aby być w zgodzie z istniejącym porządkiem społecznym. Tylko w taki sposób można wyjaśnić zaistnienie ideologii jako koniecznego atrybutu każdej władzy.

Jak można określić ideę będącą składnikiem każdej ideologii? *Idea jest rodzajem wyobrażeniowej myśli uskrzydłonej, czymś w rodzaju tęsknoty, która ludziom pokonującym rozmaite trudności życia codziennego to życie ubarwia.* I ponownie musimy wyjaśnić powód, dla którego idee, a wraz z nimi ideologie, są niedającym zrealizować się drogowskazami, jak organizować życie społeczne. Otóż

<sup>10</sup> Odwołujemy się tym samym do części pierwszej monografii.

<sup>11</sup> W odniesieniu do ideologii, które panowały setki lat, można mówić, że kształtowały właściwy dla nich porządek społeczny, który nazywamy *cywilizacyjnym*. Osobną sprawą jest problem, czy tenże porządek cywilizacyjny był odzwierciedleniem zapowiadanego. Ideologie, niezależnie od ich metafizycznego czy świeckiego podłoża, nigdy nie zrealizowały obietnic dotyczących życia doczesnego. Wskazujemy na ten fakt kilkakrotnie.

<sup>12</sup> Mamy na uwadze ideologie świeckie bliskie naszej otaczającej nas współczesności.

każda ideologia w swej fazie początkowej w drodze do panowania społecznego jest wprowadzaną do świadomości ludzi zapowiedzią porządku optymalnego, to znaczy takiego, w którym każdy człowiek w nim uczestniczący będzie przekonany, że jego społeczna rola, a więc to co robi z ideologicznego nakazu, jest pożyteczne dla niego i innych. Tylko w taki sposób ideologia sięgając wyobrażeń mających cechy marzeń ludzi, może zostać zaaprobowaną społecznie.

*Właśnie rolę ideologii jest takie marzenia utrwalac w wyobraźni ludzi, gdyż taka jest właśnie ich społeczna rola.* Jeśliby idee załęgające wyobraźnię ludzi, szczególnie tych, którzy mają poczucie ich społecznej marginalizacji wraz z wyzyskiem ich pracy, sprowadzić do jakichś wymiernych konkretów, to można zastanowić się, czego oczekiwali ludzie tęskniąc do życia nazywanego pospolicie lepszym. Jeśli zapytać, jakie są te marzenia, to odpowiemy: zazwyczaj treścią tęsknot niezmieniających się w kolejnych stuleciach jest życie pozbawione nędzy materialnej. A również niezagrożona nagłą śmiercią stabilność życia. Na pewnym etapie rozwoju świadomości ludzi, przedmiotem ich tęsknot była również równość ludzi wobec siebie odczuwana jako brak zniewolenia jednych przez drugich.

*Tylko niektórym ideologiom udało się uzyskać status panowania społecznego. Inaczej mówiąc, ideologie panujące społecznie były udaną próbą przekonania ludzi, że ich marzenia — jeśli podporządkują się wymogom danej ideologii — mogą stać się odczuwaną w ich życiu, rzeczywistością<sup>13</sup>.*

Taka jest bowiem istota wszystkich ideologii, które wraz z zawartymi w nich ideami są przedmiotem wiary ludzi — bo jak już wspomnieliśmy — *marzenia są częścią ludzkiej świadomości*. A wiara ma istotną dla niej właściwość, bo potrafi marzenia zamieniać na już pozostające nieomal w zasięgu *przysłowiowej ręki* fakty. Zamiana marzeń lub tęsknot w *realistyczne szaty ubraną nadzieję* jest zawsze dziełem umiejętności opisanych już wcześniej rzeczników ideologii, zwanych kapłanami. Są oni niewątpliwie częścią składową wszystkich ideologii religijnych. Napisaliśmy o tej warstwie dużo w części pierwszej i napiszemy jeszcze w niniejszej. Jest to przywiązana niepodzielnie do ideologii religijnych warstwa społeczna, która w każdej z uchwyconych historycznie ideologii religijnych przeistaczała się w zazwyczaj liczebną warstwę społeczną o *statusie warstwy władczej*.

To kapłani, jak napisaliśmy, opracowywali odpowiadające ideom dyrektywy, co mają ludzie robić, jak żyć, aby otrzymać charakterystyczną dla ideologii religijnych nagrodę w formie wiecznego życia pośmiertnego w raju. I w tym momencie pojawia się problem nowej funkcji ideologii, która przekształca się w narzędzie władzy. Tej w istocie władzy, którą do życia powołała, a następnie jej panowanie utrwałała. Wyłącznie dzięki kapłanom dana ideologia religijna uzyskiwała panowanie społeczne. Także dzięki kapłanom ludzie dowiadawali się, że dar mocy nadprzyrodzonej, jaki stanowi ideologia z jej zapowiedziami, nie może być urzeczywistniony bez spełnienia przez ludzi określonych zobowiązań.

<sup>13</sup> Wskazujemy tutaj na dotykającą większość ludzi naiwność ideologiczną.



W takich wywodzących się z istoty ideologii okolicznościach kapłani przejmowali władzę nad zachowaniami ludzi, kontrolując, czy są one zgodne z zaleceniami bóstw lub bogów, bo w takie postaci przekształcała się moc nadprzyrodzona.

W ideologiach religijnych był to zawsze moment, w którym ideologia wraz ze sformułowanymi przez kapłanów dyrektywami, jak należy żyć, przekształcała się *już w narzędzie władzy kapłańskiej zespolonej w międzyczasie ze świecką*, o którym to fakcie przypomniemy za chwilę. Dodajmy: *władzy o pełnym jej zakresie wykonawczym, sprowadzonym do absolutnego*, o czym także za chwilę.

Czy ideologie przeżywały — a mamy na uwadze te społecznie panujące — okres swojego zmierzchu, a nawet zaniku? Niewątpliwie takim powodem było niespełnianie się nadziei na *owe lepsze jutro* i — jak pokazują fakty historyczne — korzystanie bez umiaru przez kapłanów z władzy, jaką posiadli. Nadchodził czas, że ludzie zaczynali tęsknić za inną ideologią, która jako nowa nadzieja miała urzeczywistnić ich marzenia. Po wiekach okazywało się, że nie musi to być ideologia religijna.

Nic zatem dziwnego, że po ideologiach religijnych nadszedł czas na świeckie. Jednakże odwołanie się do bardziej realistycznych oczekiwań pozbawionych tradycyjnych marzeń o łaskowości boga — nie przyniosło jak dotychczas spodziewanych rezultatów.

Przed omówieniem ideologii świeckich chcemy podkreślić, że podobnie jak religijne stawały się narzędziem władzy. I to, co może zaskakiwać: władzy o charakterze absolutnym, ale też takiej, która sprowadziła władzę do zakresu pozbawionej wszelkich przywilejów, rodzaju służby na rzecz wolnych ludzi. Mówiąc trywialnie, *obdarłej ze wszelkich przywilejów*. Czy tak pisząc o tym rodzaju ideologii, nie pozostajemy wciąż w kręgu nierealistycznych marzeń?

### Istota średniowiecznego absolutyzmu władczego kościoła

O istocie władzy nad ludźmi w rozmaitych jej wymiarach i zakresach powiedzieliśmy wcześniej. Zatem przypomniemy, że władza będąc strażnikiem porządku społecznego, ma zapewnić ludziom bezpieczeństwo fizyczne i możliwość materialnej egzystencji. Taki jest podstawowy cel władzy, dla którego została powołana. Czy jednak ta niewątpliwa funkcja władzy stanowi o jej atrakcyjności, jeśli wziąć pod uwagę dysponujących nią ludzi? Można mieć wątpliwości.

Drugą wykładnią władzy powodującą o jej *rzeczywistej atrakcyjności*, a przejawiającej się w fakcie, że ludzie o władzę od wieków walczyli i nadal współcześnie usilnie o nią zabiegają, są jej *walory psychologiczne*. Właśnie dlatego przez stulecia pożądaniem władców była *władza absolutna*. Poszukując powodów jej atrakcyjności, twierdzimy, że związanym z nią przywilejem niemniej znaczącym od nieograniczonego dostępu do dóbr materialnych, było wynikające z absolutnej władzy *prawo dysponowania życiem poddanych ludzi*.

Istotnym aspektem władzy, a wynikającym z psychicznie ukształtowanej zależności ludzi od mocy nadprzyrodzonej, był jej zdawałoby się naturalny podział na duchową i świecką. Można przypuszczać, że po początkowej rywalizacji pomiędzy

obydwoma rodzajami władzy nad ludźmi dość szybko ich przedstawiciele doszli do korzystnego dla obydwu stron porozumienia. Pojawił się opisany wcześniej sojusz władzy kapłańskiej z władzą bezpośrednio sterującą porządkiem społecznym, czyli świecką — nazwany przez nas *religijno-świeckim duumwiratem*. Przez wiele stuleci duumwirat ów stał się jedynym możliwym do akceptacji społecznej rodzajem dwuwładzy. W tym sojuszu kapłani stając się służebnymi w zabezpieczeniu istniejących porządków społecznych od strony ich uwarunkowań psychicznych, stali się współudziałowcami we władzy nad ludźmi.

Właśnie tenże sojusz umożliwił pojawienie się tak zintegrowanej władzy w jej wymiarze absolutnym. Połączenie obydwu rodzajów władzy w jeden współdziałający ze sobą zintegrowany układ był przez wieki najdoskonalszym odkryciem, czym może być władza absolutna nad ludźmi. W sojuszu z władzą świecką kościół średniowieczny stał się przy pomocy udoskonalonego religijno-świeckiego duumwiratu rzeczywistym organem instytucjonalnym dysponującym władzą absolutną. Inaczej mówiąc, średniowieczny duumwirat stał się w historii życia społecznego najdoskonalszą formą dominacji władczej kościoła. Władcom świeckim przyznano zadanie zabezpieczania poprzez środki militarnego przymusu, obowiązujących ludzi dyrektyw kościelnych<sup>14</sup>.

Władza absolutna zawsze miała walor atrakcyjności najwyższej, wartę każdego zabiegu umożliwiającego jej zdobycie. Nieprzypadkowo w kontekście zastanawiania się nad przyczynami walk o władzę zaprezentowaliśmy wcześniej *teorię instynktów ludzkich*. Nawiązaliśmy w niej do atrakcyjności władzy w ogóle.

Duumwirat jako rodzaj sojuszu obydwu rodzajów władzy nie był odkryciem średniowiecznego chrześcijaństwa. Już w starożytności kapłani reprezentujący politeistyczne bóstwa byli świadomi, że strach przed brakiem łaskawości ze strony bóstw lub złośliwością demonów, jako metoda wymuszania posłuszeństwa wobec kapłanów i wspieranych przez nich władców świeckich, okazywał się niezwykle skuteczny.

Czym jednak wyróżnił się średniowieczny duumwirat chrześcijański od starożytnych, pogańskich? Odpowiadając na to pytanie powiemy, że kapłani starożytnych religii korzystając obficie ze swojej władczej roli społecznej, *nie podejmowali się przebaczenia ludziom za ich przewinienia, to znaczy sprzeczne z wolą bóstw lub monoteistycznego boga lub ich karania, bo na przebaczenie nie zasługiwały*. Bóstwa swoje wyroki w stosunku do ludzi same ujawniały w postaci na przykład pożaru domostwa lub nagradzały oczekiwanym darem, jakim była udana transakcja handlowa czy też powiększenie rodziny<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Zgodnie z koncepcją władzy kościoła, której autorem był teolog Augustyn żyjący w IV wieku, władza świecka miała być tylko biczem na łamiących dyrektywy kościelne grzeszników. Więcej na ten temat we fragmencie omawiającym poglądy tego teologa na istotę władzy.

<sup>15</sup> Pojawia się problem, czy w ogóle miłosierdzie w rozmaitych jego formach było cechą bóstw. Człowiek w starożytności chciał albo zapobiec nieszczęściu, którego mógł się spodziewać, ofiarami na rzecz bóstw, bo zdawał sobie sprawę, że niej jest wobec nich bez przewiny, albo dziękował za jego uniknięcie. Zresztą w starożytnych religiach nie tylko istniały bóstwa. Bóstwa były raczej wobec ludzi życzliwe. Synonimem zemsty lub kary za przewinienia ludzi były konkurencyjne wobec bóstw demony. Czasami

Napisałiśmy tak, gdyż nie znajdujemy zapisu pokazującego, aby jakieś wyroki dotyczące ludzi indywidualnie wydawali w imieniu bóstw ich kapłani, a ich egzekucję przeprowadzali władcy świeccy. Podobnie w zapisach starobiblijnych wyłącznie bóg monoteistyczny, nazywany Jehową, karał ludzi klęskami od żywiołów oraz chorobami za nieposłuszeństwo, najczęściej związane z bałwochwalstwem. *Zarówno w politeizmie starożytnym, jak też judajskim monoteizmie kapłani jedynie ostrzegali przed gniewem jakiegoś bóstwa lub boga za nieposłuszeństwo ludzi, jednak nigdy nie wymierzali im żadnej kary.* To uprawnienie należało wyłącznie do bóstwa lub boga.

*Dopiero w monoteizmie chrześcijańskim już stanowionym doktrynalnie przez kościół kapłani przejęli na siebie karanie ludzi w imieniu boga.* Innymi słowy, kapłani zostali przez kościół wyposażeni w przywilej zarezerwowany dawniej w religiach politeistycznych — tylko dla samego bóstwa czy boga<sup>16</sup>. *W efekcie w upowszechnianej psychozie strachu przed gniewem bóstw karzących za nieposłuszeństwo ludzi wobec ich nakazów czy też zakazów — kapłani chrześcijańscy jako ferujący wyroki na ludzi w imieniu boga stawali się posiadaczami władzy w pełni absolutnej, niczym już niepodważalnej.* Wskazując na udzielony kapłanom przywilej karania ludzi w imieniu boga, *oceniamy władzę kapłanów w chrześcijańskim średniowieczu jako najwyższą z możliwych form władczego absolutyzmu.*

*Absolutna władza zawsze pozbawiała ludzi ją sprawujących wszelkich ograniczeń etycznych.* Pokazujemy ten fakt na wielu przykładach. Szczególnie surowo, bo śmiercią, karane były trudno definiowalne poglądy lub zachowania heretyckie, czyli niezgodne z doktryną kościoła<sup>17</sup>. W przypadku występków łagodniejszych kapłani mieli prawo, także w imieniu boga ich zacierania. Aktu tego nie dokonywano bezinteresownie: rejestr kar za popełniony uczynek nazywany grzechem był również dowolny. Formy *indywidualnego terroru* usankcjonowała nie tylko religijne, ale też prawnie wprowadzona już w XI wieku na użytek kapłanów i akceptowana przez prawo świeckie, wspomniana już instytucja *świętej inkwizycji*.

Sądy inkwizycyjne rozwiązano dopiero pod koniec XIX wieku. Można powiedzieć, że razem z upadkiem tej instytucji upadł ostatecznie wielowiekowy religijno-swiecki duumwirat w Europie. *Porządki społeczne w Europie z teokratycznych przekształcały się zwolna w demokratyczne.*

---

ludzkie niegodziwości powodowały, że władzę nad ludźmi opanowywały demony i nieżyczliwe im bóstwa. To kapłani decydowali, czy bóstwom, czy demonom składać ofiary.

<sup>16</sup> Mamy tutaj na uwadze monoteistyczny judaizm. W judaizmie także tylko bóg karał lub wynagradzał.

<sup>17</sup> Mogła być heretyczką kobieta nazywana czarownicą, bo leczyła ludzi oparami ziół, wymawiając rytualne zaklęcia. Uzdrawienia z tego wynikające traktowano jako wynik związku takiej kobiety z szatanem. Jako heretyk zginął męczeńską śmiercią były mnich dominikański, bo wystąpił z zakonu, **Giordano Bruno** żyjący w XVI wieku, który twierdził, że ziemia nie jest centrum kosmosu, a sam kosmos składa się z nieskończenie wielu bytów.

### Trudny proces wyzwalania się społecznego spod absolutyzmu kościoła

Niewątpliwie chrześcijaństwo było *ideologią, która swój status panowania społecznego uzyskiwało drogą narzucenia jej przemocą*. Szczególnie widocznym był przymus wyznawania chrześcijaństwa wprowadzony przez cesarza Teodozjusza Wielkiego pod koniec IV wieku, o czym napisaliśmy wcześniej, oraz po kilku wiekach grożącego jego zanikiem — *ponowna odnowa tej ideologii już w przekształceniu imperialnym w VIII wieku*. Odnowy chrześcijaństwa w jego nowej funkcji imperialnej, dalekiej od pokojowego szerzenia *prawd wiary*, dokonał król Franków **Karol Wielki**.

Poza możliwymi indywidualnymi motywacjami szerzenia wiary z Jezusa strony poszczególnych kapłanów drogą przyjaznej perswazji<sup>18</sup> — religijna zaborczość chrześcijaństwa podyktowana była interesem nie mających się nawrócić ludzi, a zaborczością terytorialną władców. Król Franków chciał, podobnie jak cesarze rzymscy, aby *chrześcijaństwo w swej funkcji podstawowej było ideologią integrującą obce sobie etnicznie i religijnie plemiona europejskie*.

Trudno wyobrazić sobie, aby w warunkach narzucania przemocą nowego wyznania ludziom uznawanym za pogan, chrześcijaństwo już w swej integracyjnej funkcji na terenie Europy było wyznaniem cieszącym się jakąś przychylnością społeczną ludności z dala od ośrodków władzy monarszej. O stosunku ludności tubylczej do chrześcijaństwa za czasów Karola Wielkiego świadczą wykopaliska z grobów z okresu pomiędzy VIII a XIV wiekiem. Okazało się, że ceremonie pogrzebowe, przeprowadzane z pewnością w tajemnicy przed kapłanami chrześcijańskimi, odbywały się zgodnie z tradycyjną obrzędowością pogańską.

Niechęc do kościoła pogłębiła zaborcza działalność zakonu krzyżackiego w XIII wieku zagarniającego w militarnych podbojach ziemie pruskie, a następnie litewskie i czarnoruskie. Zakonnicy mając na płaszczach znak krzyża, mordowali masowo podbijaną ludność. Ziemie zagarnięte przez ten zakon zostały tak dalece wyludnione, że musiano je zasiedlić mieszkańcami z ziem mazowieckich, już podlegających zaborczo zakonowi.

Pojawienie się już w XI wieku na podstawie dekretu papieskiego sądów kościelnych, czyli tak zwanej *świętej inkwizycji*, o których też napisaliśmy wcześniej, nasuwa przypuszczenie, że kościół miał problem z pełną adaptacją społeczną co do uznawania jego zasad wiary i praktyki władczej kapłanów<sup>19</sup>.

Według opinii socjologów brytyjskich **Howarda Beckera i Harry'ego Elmera Barnesa**, zamieszczonej w ich dziele zatytułowanym *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*<sup>20</sup>: *na straży siły władczej średniowiecznego kościoła*

<sup>18</sup> Przykładem niech będzie męczeńska śmierć podniesionego do godności świętego, kapłana Wojciecha pod koniec IX wieku, niosącego tylko krzyż w nawracaniu Prusów.

<sup>19</sup> Adaptacja do narzuconej danej społeczności religii jest mimo społecznego oporu procesem nieuchronnym. Każde wierzenie pochodzenia magicznego, czy religia musi być ciągle aktywizowana ceremonialnie. W przeciwnym razie zamiera jako składnik ludzkiej świadomości.

<sup>20</sup> W przekładzie Jerzego Szackiego, Barbary Swackiej, Aliny Molskiej i Jadwigi Possart opublikowane przez Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1965.

*katolickiego stał religijny represyjny aparat wyspecjalizowany w roli szerzenia jedynie prawdziwej wiary.* Jak napisali, absolutna i niczym niekontrolowana władza kościoła pozwalała duchownym chrześcijańskim *szermować wynalezionym przez teologów pojęciem herezji*, o którą oskarżano ludzi niewygodnych kościołowi.

Stosowanie ideologicznego terroru eliminowało przejawy kreatywnej aktywności filozoficznej. Praktycznie niemożliwe było zanegowanie ówczesnych doktryn teologicznych stanowiących fundament ładu społecznego. Na rozwoju kultury z jej składnikiem, jaką była nauka, zaciążyła w średniowieczu niekorzystnie owa *symbioza prawa świeckiego z kanonami teologii kościelnej*. Silnie akcentujące się na tym podłożu społecznym autorytety duchownych utwierdzały w świadomości ludzi niepodważalny *dogmat przekonania, że to, co dla nich pożyteczne, a przede wszystkim dobre, pochodzi wyłącznie od wpajanych im zasad wiary*. Za sprzeczne z nauką zgodną z doktryną kościoła było poznawanie anatomii ciała ludzkiego. Podobnie odnoszono się do astronomów z ich sugestiami, że ziemia nie jest centrum wszechświata<sup>21</sup>.

Niewątpliwie reformacja religijna zapoczątkowana w XVI wieku przez zakonnik augustiańskiego **Marcina Lutra**, o której napisaliśmy szerzej wcześniej, wyzwoliła myśl krytyczną wobec kościoła także u myślicieli świeckich. W propozycjach świeckich, bo nieubranych w szaty duchowne lub zakonne, u myślicieli z tego wieku, nazywanych *utopistami*, wyraźnie podjęto próbę sprowadzenia władzy kościoła do wyłącznie sfery życia duchowego ludzi<sup>22</sup>. Z tej to myśli wykiełkowała, chociaż dopiero wiek później, całkowicie już świecka myśl społeczna zabarwiona ideami braterstwa, równości prawnej powiązanej z wolnością osobistą — *nazwana później liberalną*. Tym samym kościół przestał mieć w XIX wieku jakikolwiek wpływ na życie gospodarcze w anglikańskiej Wielkiej Brytanii, a później w katolickiej Francji.

Jednak *ekonomiczny liberalizm*, mimo zapowiedzi liberałów, nie mógł poszczycić się jakimś realistycznym sukcesem gospodarczym likwidującym materialną nędzę feudalnych chłopów. Wprost przeciwnie: na podłożu wyrzuconych z ziemi chłopów pod złudnym hasłem dania im wolności osobistej, pojawiła się *nowa warstwa społeczna nazwana proletariatem*. Nie wszyscy z tej warstwy proletariuszy znaleźli pracę w manufakturach, szybko przekształconych w zmechanizowane fabryki. Tysiące ludzi czekało beznadziejnie przed ich bramami na pracę, a ci, co ją dostali otrzymywali głodowe płace.

<sup>21</sup> **Mikołaj Kopernik** żyjący na przełomie XV i XVI wieku podobno uratował się od wyroku inkwizycyjnego, dedykując swoje dzieło *De revolutionibus orbium celestium (O obrotach ciał niebieskich)* papieżowi. W tym czasie w krajach islamu rozwijała się nieskrępowanie medycyna wraz z anatomią. Przykładem niech będzie zagarnięta przez mułżumanów we VIII wieku hiszpańska Kordoba, znana z imponującej zbiorami biblioteki założonej przez kalifów, przywódców islamskich. Stała się ośrodkiem także nauk przyrodniczych. Spotykali się w jej murach naukowcy wszystkich trzech religii monoteistycznych, wymieniając poglądy. W islamskiej Kordobie pobierał nauki także jeden z papieży.

<sup>22</sup> Wszyscy utopiści byli, a ten fakt podkreślali, z przekonania religijnych wierni kościołowi katolickiemu. Tomasz Morus został pozbawiony życia przez króla angielskiego Henryka VIII za sprzeciw wobec wielożenstwa tego króla. Wojny religijne uratowały życie pozostałym, omówionym w części pierwszej utopistom.

*Wiek XIX został zapamiętany w Europie jako czas powszechnego bezrobocia i stale pogłębiającej się nędzy materialnej wspomnianej nowej klasy społecznej, utworzonej z wyrzuconych z ziemi pańszczyźnianych chłopów.*

Nędzę materialną już nie tylko proletariatu, ale także nadal pozostającego w biedzie chłopstwa i mieszczaństwa, pogłębiła jeszcze na początku XX wieku wojna światowa wywołana konfliktowymi interesami europejskich mocarstw. *W sytuacji zagrożenia powszechnym głodem na całkowicie nowe ideologiczne propozycje nie trzeba był zbyt długo czekać.* Zarówno niewydolny gospodarczo liberalizm, jak podsycający nastroje rewolucyjne marksizm stworzyły warunki do pojawienia się dwóch nowych ideologii już rodem z początku XX wieku.

Źródłem nowych ideologicznych propozycji skierowanych do ludzi mających poczucie społecznego upokorzenia nie miał być już *bóg, ale zbliżony do niego ubóstwiony, bo proroczy w swoich obietnicach, człowiek.* I co zaskakujące: elementem tych nowych ideologii miał być powrót do władczego absolutyzmu. *Okazało się, że taką moc przynoszącą ludziom nadzieję na jutro, jeśli nie jest nią moc nadprzyrodzona, może z powodzeniem zastąpić charyzmatyczna osobowość człowieka.*

Ten odnowiony na podkładzie nie boskim, a materialistycznym władczy absolutyzm miał dać ludziom w wizjach pozornie rozumowych dwie odmienne od siebie koncepcje nowych porządków społecznych. Ludzie zaufali, a były ich miliony, kilku wizjonerom uznającym siebie za nosicieli nowych doskonałych porządków<sup>23</sup>, mogących według nich być zrealizowanymi natychmiast; oczywiście w zapale rewolucyjnym. I one, podobnie jak religijne mutacje chrześcijaństwa w okresie średniowiecznej reformacji, wzbudziły masowy fanatyzm. Jak okazało się, fanatyzm nie musi być pochodną od *głębokiej wiary* w boga<sup>24</sup>. W efekcie coś, co z początku XX wieku nosiło cechę absurdałności, stało się społecznym faktem. Tak narodził się fanatyzujący miliony ludzi *bolszewizm* i *faszizm*, o których to ideologiach wraz z charakterystykami obejmującymi osobowości ich kreatywnych wizjonerów, przeobrażonych także w przywódców, napiszemy dalej.

Co jednak ciekawe: *idea wolnego rynku* zdawałoby się całkowicie zapomniana, a nawet potępiona w XIX wieku, nagle odradza się jak przysłowiowy *feniks z popiołów* i staje się ponownie znaczącą siłą motywującą do masowej aktywności gospodarczej w Europie zachodniej w drugiej połowie XX wieku. Kościół w tym czasie już bezpowrotnie stracił swój wpływ na życie gospodarcze, a wraz z tą stratą także na *europejski proces wykształcania się świeckich już państw demokracji liberalnej.*

Do powszechnej świadomości ludzi dotarło przekonanie, że tylko społeczeństwo, którego porządek społeczny zapewnia *każdemu człowiekowi* prawo do sterującej jego życiem wolności osobistej, może mieć poczucie, że egzystuje w porządku zhumanizowanym, to znaczy takim, w którym każdy człowiek może być *autorem własnego życiowego losu.*

<sup>23</sup> Jak napiszemy później, doskonały porządek społeczny może dotyczyć tylko ludzi wybranych.

<sup>24</sup> O wierze jako drogowskazu zachowań ludzi piszemy szerzej w części pierwszej.



## Funkcje religii politeistycznych i przyczyny ich zaniku

Niewątpliwie pierwotne wierzenia religijne, nawet wówczas, gdy przekształcały się w normujące życie społeczne zaczyny ideologii, były politeiczne. Wielość bóstw, nawet podnoszonych do wyższej godności bogów, była oznaką, że ludzie nie potrafili wyobrazić sobie, iż życiem ich może sterować jakiś jeden bóg. Rozmaitość sytuacji przyrodniczych stanowiła być może podłoże do wielobóstwa. Poza tym każde z wierzeń było zbiorem dyrektyw, jak postępować w życiu, typowych dla danej społeczności rodowej, a później plemiennej. Jeśli nakazy wynikające z doktryn religijnych plemienia w porównaniu do innych plemion były odmienne, to można przypuszczać, że wierzenia były znaczącą dla danego plemienia *znaką jego odrębności etnicznej*.

Taka odrębność religijna uzasadniana z odrębnością etniczną budowała wśród członków określonej społeczności ich plemienną, *osobniczo odczuwaną odmienną tożsamość*. Ten rodzaj odczuwanej tożsamości miał duże znaczenie w toczonych walkach międzyplemiennych. Szczególnie dotyczyło to tożsamości wojownika.

Jednakże w trudnej do ustalenia czasowej chwili, a nastąpiło to, kiedy plemiona z nomadycznych przechodziły na styl życia osiadłego i związanych z życiem już osiadłym trwałych zaborów terytorialnych — rozmaitość bóstw była przeszkodą w koniecznej adaptacji plemion podbitych do religii wnoszonej do ich życia przez zaborców. Píše o tym jeden z klasyków socjologii **Ludwig Gumplowicz** z końca XIX wieku w wielowątkowym tematycznie dziele zatytułowanym *System socjologii*<sup>25</sup>. Według niego proces społeczno-obyczajowej adaptacji obcych sobie etnicznie plemion musiał następować w okresie intensywnych walk pomiędzy nimi o zawłaszczanie korzystnych do życia terytoriów. Był to okres, w jakim dotychczas nomadyczne plemiona zaczęły prowadzić życie osiadłe.

Zdaniem L. Gumplowicza wieloplemienne społeczności formowały się na skutek terytorialnych zaborów, w których przemoc militarna wymuszała na podbijanych plemionach przystosowywanie się do odmiennych kultur obyczajowych z ich odmiennym językiem, a także religią. Socjolog traktuje religię jako kreatora rozmaitych nierealistycznych wizji, które zagnieżdżone w wierze plemion motywowały je do zaborczych, imperialnych podbojów. To na podłożu wierzeń religijnych kształtowała się motywacja do walki wojowników przekonanych, że są sprawniejsi fizycznie, a tym samym dysponowani do panowania nad plemionami przez nich podbijanymi.

Długotrwała przemoc zaborcza powodująca zespolenie ze sobą obcych etnicznie szczepów lub plemion, powodowała niewątpliwie utrudnienia, ale nie mogła zapobiec powolnym procesom adaptacyjnym, które L. Gumplowicz nazwał *amalgamacją*. W procesach tych — jak pisał — *asymilacja*<sup>26</sup> kulturowa nie była jednostronna. W efekcie pojawiała się nowa jakościowo *kultura*<sup>27</sup>, w tym język oraz religia. Jedne

<sup>25</sup> Opublikowane przez Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.

<sup>26</sup> Socjolog używa zamiennie pojęć: asymilacja i amalgamacja.

<sup>27</sup> Socjolog nie używa pojęcia *ideologia*, gdyż pojęcie to nie było w czasach jego aktywności naukowej wprowadzone do języka nauk społecznych.

bóstwa zostawały zamieniane na inne, często w przypisywanych im działaniach podobne, ale różniące się imionami.

Konsekwencją podbojów były — jak napisał — ustroje społeczne, w których *zwycięstwo jednych nad drugimi powodowało zniewolenie jednych do pracowania dla drugich*<sup>28</sup>. *Posiadanie niewolników umożliwiało panującym racjonalniejsze gospodarstwo, zbieranie zapasów, urządzanie stałych siedzib, zaopatrywanie się na czas niedostatku.*

Dla L. Gumplowicza silnym czynnikiem tworzącym integrację *zmuszonych* na skutek podbojów do współistnienia, odrębnych etnicznie społeczności jest *moralność*. Moralność będąca zbiorem norm określających zachowanie się ludzi jest najbardziej integrującym społecznie czynnikiem. W tworzeniu reguł moralnych socjolog postrzega pozytywnie ocenianą przez niego funkcję *użyteczności społecznej, tej nowej religii* prezentującej już całą społeczność bez podziału na podbitych i panujących nad nimi ich zwycięzców. Religii wykształconej przez amalgamację<sup>29</sup>. Stapianie się ze sobą ludności podbitej i tej zwycięskiej było wprawdzie przyczynkiem do społecznego odczucia stabilizacji społecznej, w tym zintegrowanym religijnie społeczeństwie, ale nie likwidowało tradycyjnych podziałów społecznych. Podział warstwowy tego nowego społeczeństwa, już niestanowiącego wspólnoty pierwotnej, był podłożem każdej władzy uzasadniając jej przywileje społeczne.

Amalgamacja — o czym wspomina L. Gumplowicz — nie likwidowała religijnego politeizmu. Być może przyczyną politeizmu religijnego, o czym napisaliśmy wcześniej, był brak pomysłu na jednego boga w warunkach życia rozmaitych plemion w izolacji kontaktowej z innymi. Podboje, mimo swojego terytorialnego zakresu, jak na początki rozległego życia społecznego, nie likwidowały plemiennego podziału ludzi. Politeizm był w warunkach utrzymywania się odrębności etnicznej społeczności już *pozaplemiennych* dowodem na ich odrębność. Dlatego mimo dokonywanej wymiany bogów, ciągle obstawano przy ich wielości. Właściwie tylko na podłożu religijnym kształtowały się różnicujące odrębne społeczności obyczaje ludzi.

Politeizm miał też swoje negatywy. Kapłani w walce o swoje wpływy władcze w danej społeczności byli ze sobą skłóceni. W takich uwarunkowaniach różnorodność bóstw i wykształcana na jej podłożu, także w swoich nakazach zróżnicowana moralność przestawała pełnić swoją funkcję integrującą społecznie. Walka prowadzona przez ugrupowania kapłańskie o dominację jakiegoś bóstwa nad innymi, co dawało przewagę jednej grupy kapłanów nad inną, nie sprzyjała także *sprawności władzy*.

Walki kapłanów o wpływy na władzę faraonów tak znacząco paraliżowały ich działania, że próbę likwidacji politeizmu podjął jeden z faraonów imieniem **Echnaton**. Zamienił on licznych bogów na jednego — boga Atona. Jego inicjatywa zakończyła się klęską. Kapłani egipscy powrócili do religijnego politeizmu. Władczy interes warstwy kapłanów przeważał nad interesem państwa.

<sup>28</sup> Jest to zgodne z naszą tezą o roli starożytnych Greków w становieniu porządku niewolniczego.

<sup>29</sup> Amalgamacja dotyczyła też chrześcijaństwa, które chociaż wprowadzane przemocą, także wchłaniało w swoje sakralne obyczaje rozmaite wzorce dawnych wierzeń pogańskich.



Podobnymi przesłankami musiał kierować się przywódca Izraelitów **Mojżesz**<sup>30</sup>, który pragnąc wyprowadzić Izraelitów z ziemi egipskiej<sup>31</sup>, musiał w sposób despotyczny stać się człowiekiem mającym jako jedyny kontakt z bogiem — również jedynym. Z tego to powodu, bo zamiar Mojżesza zakończył się sukcesem, pojawił się *monoteistyczny judaizm*. Przywódca Izraelitów<sup>32</sup> uwolnił się od dzielenia się władzą ze zróżnicowaną politeistycznie warstwą kapłańską. Swego boga, który mu nakazał doprowadzić całą społeczność izraelską do *mlekiem i miodem płynącej ziemi obiecanej* — nazwał **Jehową**. Imię takie nie było przypadkowe: Jehowa to inaczej bóg, który *daje istnieć*.

O przewadze monoteizmu w sterowaniu porządkiem społecznym świadczą dalsze losy Izraelitów zapoczątkowane tak zwaną ucieczką z Egiptu. Mimo że zostali później pozbawieni swej ojcowizny<sup>33</sup>, ich *integracja wyznaniowa* umożliwiła im plemienne przetrwanie w rozmaitych częściach Europy, chociaż i tam spotykały ich częste prześladowania. Można powiedzieć, że judajski monoteizm umożliwił społeczności opowiadającej się za tą ideologią przetrwanie do dnia dzisiejszego w poczuciu pewnej odrębności kulturowej, a nawet etnicznej w bogatej w prześladowania jej historii.

### Czy monoteizm chrześcijaństwa może budzić wątpliwości?

Chrześcijaństwo, przecież także monoteistyczne, jak judaizm, w swoich początkach było pewną reakcją na niesnaski wewnętrzne w żydowskiej warstwie faryzeuszów, którzy w celu utrzymania swojej religijnej władzy zaczęli bardziej zwracać uwagę na ceremonialność religijną Żydów, niż na emocjonalne powiązania z bogiem. Religia żydowska stawiała się elementem integracji kulturowo-plemiennej, a nie wyznaniem wiary. Z tego to powodu część Żydów pragnęła odnowy religijnej. Taką odnowę w przekonaniu niektórych mógł zapewnić mesjanizm Jezusa, który nawoływał, że tylko poprzez głęboką wiarę w Jehowę i zachowanie reguł judajskiego Dekalogu można wejść do niebiańskiego raju.

Dla poszukujących odnowy żydowskich radykałów Jezus miał być nie tylko mesjaszem odnawiającym judaizm duchowo, ale także ich przywódcą militarnym wyzwalamym Żydów z okupacji rzymskiej. Można powiedzieć, że część żydowskich wyznawców Jezusa obwołując go synem boga, wkroczyła na niebezpieczną, niemożliwą do zaakceptowania przez ortodoksyjnych faryzeuszy drogę wielobóstwa. Jednak Jezus nie podjął się militarnego przywództwa Żydów, twierdząc, że jego królestwo nie jest z tego świata. Część Żydów *odartych* z nowo zaistniałej nadziei

<sup>30</sup> Mojżesz był podobno nieślubnym dzieckiem faraona. Znał dobrze dzieje Egiptu i dlatego można przypuszczać, że pomysł zastąpienia licznych bogów czczonych przez Izraelitów, których był przywódcą, na jednego boga, był aktem niezwyklej odwagi. Mojżesz był świadomy, że izraelscy kapłani nie będą chcieli wyjść z Egiptu, musiał podjąć taką ryzykowną decyzję. Tym razem zakończoną sukcesem.

<sup>31</sup> Miało to miejsce prawdopodobnie pomiędzy XI a XII wiekiem p.n. erą, o czym napisaliśmy w części pierwszej.

<sup>32</sup> Izraelici nazywani są później Hebrajczykami aż wreszcie Żydami.

<sup>33</sup> Mamy na uwadze *exodus* Żydów wypędzonych przez Rzymian w 71 roku z Judei po wcześniejszym spaleniu świątyni jerozolimskiej.

wyzwolenia się od Rzymian, uznała Jezusa, że ich zdradził. Przemiana duchowa, którą proponował im Jezus nie wystarczała. Stąd, jak można wnioskować, opowiedzenie się za jego śmiercią.

Chrześcijaństwo potępione przez Żydów byłoby prawdopodobnie po pewnym czasie całkowicie zapomniane, gdyby nie osoba wspomnianego już **Pawła z Tarsu**<sup>34</sup>, który *chrześcijaństwo umiędzynarodowił, nadając mu oprawę hellenistyczną*. W głoszonym przez niego przesłaniu chrześcijaństwo nie było już religią żydowską, ale wyznaniem o charakterze kosmopolitycznym, z nowym, coraz bardziej odbiegającym do możeszowego obrządkiem ceremonialnym. Wprowadzony w międzyczasie kult kobiety śmiertelnej, która urodziła boga<sup>35</sup>, oraz wyodrębnienie na zasadzie istoty współwładczej trudnego do zrozumienia abstrakcyjnego boskiego *ducha świętego*<sup>36</sup> istotnie pogłębiły odejście od staroewangelicznych treści oraz judajskiego *Pięcioksiągu* nazwanego *Torą*.

Nauka Jezusa z Nazaretu była zdecydowanie bardziej atrakcyjną od judaizmu, gdyż w koncepcji głosiciela chrześcijaństwa Pawła z Tarsu wyraźnie nawiązywała do politeistycznej tradycji hellenistycznej, co uwidoczniło się poprzez wprowadzenie przez teologów chrześcijańskich, być może z inspiracji również Pawła z Tarsu, *kultu świętych*. Być może święci, tak zwani *pańscy*, byli w swoich żywotach przykładem, jak można naśladować życie Jezusa — żywego i obecnego z nimi w religijnym wyobrażeniu, *na co dzień*. Fizycznej osoby Jezusa wyraźnie brakowało pierwszym chrześcijanom. Na jego powrót zresztą ciągle czekali. Trzeba też brać pod uwagę fakt, że politeizm był w hellenistycznej tradycji zakodowany w umysłach ludzi od wieków. Powiększenie zakresu religijnego kultu o postaci uświęconych ludzi poprzez wprowadzenie ich na ołtarze było krokiem *sprzyjającym* powszechnemu przyjęciu tego nowego już formalnie, monoteistycznego w pierwotnym założeniu, wyznania.

Wprowadzony do chrześcijaństwa *kult świętych* miał też swoje pragmatyczne uzasadnienie: kapłani chrześcijańscy wzorem swoich starożytnych poprzedników przy pomocy kultu świętych pragnęli tworzyć ośrodki religijne różniące się wyznawanym kultem już nie jedyne boga, a ludzi wynoszonych na ołtarze, bo uznanych za świętych<sup>37</sup>. Konkurujące wobec siebie ośrodki religijne stawały się tym samym

<sup>34</sup> Ten krzewiciel chrześcijaństwa, zwany z tego powodu *apostolem narodów*, jak głosi legenda był zagorzałym przeciwnikiem chrześcijaństwa. Jednak jako obywatel rzymski podczas podróży do Jerozolimy dla realizacji zleconego mu przez władze cesarskie polecenia likwidacji wyznania chrześcijańskiego, doznał w objawieniu po upadku z konia całkowitej przemiany światopoglądowej i do tego miasta wkroczył jako gorący zwolennik nauczania Jezusa. W trakcie swoich licznych podróży po Afryce północnej, podobnie przebywał też na Sycylii, organizował gminy chrześcijańskie. Do założonych przysyłał akceptowane przez kościół tak zwane listy pasterskie informujące o zasadach ideowych chrześcijaństwa. Za propagowanie chrześcijaństwa został ścięty mieczem.

<sup>35</sup> Socjolog brytyjski **Anthony Giddens** na takiej podstawie wyraził wątpliwość, czy chrześcijaństwo współczesne jest rzeczywiście monoteistyczne. Ta opinia potwierdza naszą tezę.

<sup>36</sup> Pojęcie *trójcy świętej* było być może wyrazem tendencji do politeizacji chrześcijaństwa. Tę tezę może uzasadniać fakt, że pojęcie to zostało wprowadzone jako obowiązujące dopiero na soborze nicejskim w 325 roku.

<sup>37</sup> Kult świętych został upowszechniony przez rozpowszechnione ćwiartowanie ich szkieletów, a być może też ciał. Części ciał można było oglądać w szklanych skrzynkach ołtarzowych. W ekspozycji ciał były ograniczenia. Można było eksponować części rąk lub czaszkę. Serce, już tylko wkomponowane

bardziej atrakcyjne w przyciąganiu rozwijającego się już w średniowieczu ruchu pątniczego. Chrześcijański w istocie *politeizm utrzymujący kult świętych w tak zwanych sanktuariach miał wyraźne uzasadnienie praktyczne*.

Chrześcijaństwo, reprezentowane przez kościół przyjmujący nazwę *katolickiego, czyli powszechnego*, stawalo się również religią, której zadaniem było zaistnieć również w świecie społecznym z jego tradycyjnymi podziałami prawnymi i majątkowymi. Doszukujemy się w tym fakcie znaczącego dla losów *chrześcijaństwa późniejszego* ideologicznego przekształcenia się tej religii, która *odstępując od swoich pierwotnych ideałów, zmieniała się tym samym na rodzajowo odmienną*. Ten pogłębiony proces adaptacji chrześcijaństwa do tradycyjnego, podzielonego władzą i majątkami społeczeństwa — był w istocie procesem formułowania się nowej rodzajowo religii. Pojawia się pytanie, czy tak zmodyfikowane chrześcijaństwo nie przeistoczyło się w średniowieczu w oddzielną rodzajowo religię. Modlitewnie sformułowany nakaz wiary w tak zwany *święty kościół powszechny*, a nie w treść Ewangelii jest dowodem odpowiedzi twierdzącej.

Odejście chrześcijaństwa od pierwotnych prawd wiary zostało również potwierdzone w XVI wieku *reformatorskim ruchem odnowy chrześcijaństwa*. Ruch ten ponownie odwołał się do treści pisma świętego zniekształconych celowymi — zdaniem reformatorów — interpretacjami treści zawartych w Ewangeliach. Ruch ten pojawił się w obrębie samego kościoła, bo został zapoczątkowany przez zakonnika augustiańskiego, wspomnianego już wcześniej M. Lutra. Zasadniczym ideologicznym sprzeciwem tego zakonnika było odrzucenie władzy kościoła narzucającej ludziom w przekazie z ambon kamuflażowe interpretacje treści ewangelicznych. Z tych to powodów M. Luter, aby zapoznać sprzyjających jego poglądom ludzi z pierwotną treścią owych czterech Ewangelii<sup>38</sup>, przetłumaczył je z łaciny na bardziej rozpowszechniony język niemiecki. Znający niemiecki w czytaniu wyznawcy nowego kreującego się kościoła luterańskiego byli zobowiązani czytać codziennie wybrane teksty ewangeliczne.

Wydaje się, że na tle rozmaitych nakazów administracyjnych kościoła powiązanych z system danin na jego rzecz, właśnie kult świętych był zauważalny

w obraz, było zarezerwowane dla mitycznego ciała Jezusa. Te pozostałości z czasów chrześcijaństwa średniowiecznego są dzisiaj elementem atrakcji turystycznej. Nazywane są relikwiami.

<sup>38</sup> Ewangelie napisali nieznani skrybowie, czyli tacy, którzy spisują lub przepisują, a ich treść była według przypuszczeń informacjami, które z przekazu ustnego pochodziły od uczniów Jezusa o imionach Marek, Mateusz, Łukasz, Jan. Ewangelii informujących o życiu i nauczaniu Jezusa było więcej. W ubiegłym wieku odkryto ewangelię według Judasza, Tomasza, a nawet Marii. Ewangelie, które zbyt oddalały treścią od siebie, podobno nakazał zniszczyć cesarz Konstanty Wielki, aby nie powodowały dalszych konfliktowych rozbieżności w interpretacji treści nauczania i samego życia Jezusa. Podobno owe cztery Ewangelie są w treści najbliższe sobie. Przypuszcza się, że spisujący informacje z życia Jezusa byli ludźmi wykształconymi w znajomości greki jako języku opisowym. Nie wiadomo, z jakich tekstów językowych były spisywane na grekę. Uznane przez kościół teksty ewangeliczne są dziełami przetłumaczonymi z greki na łacinę. Najstarszy tekst czterech ewangelii z IV wieku, znany jako *kodeks synajski* odkryty w XIX wieku w klasztorze św. Katarzyny na Synaju, jest jedynym spisaniem w języku syryjskim, który był spokrewniony z aramejskim to znaczy językiem, którym posługiwał się Jezus. Ten tekst w porównaniu do spisanych w grece lub łacinie ujawnił, że ewangelie ulegały liczny merytorycznym przeróbkom. To odkrycie stało się sensacją w XIX wieku.

jako odchodzenie od wiary jesusowej<sup>39</sup>. Według M. Lutra w obnoszonych wokół świątyń figur świętych w sugerowanych przez kapłanów modłach do nich — ludzie zapominali o zbawicielskiej misji Jezusa. Patronat konkretnego świętego nad daną świątynią wymagał odrębnych ceremonii religijnych i dla lokalnej społeczności kult wybranego przez kapłanów świętego stawał się wyłącznym celem świątynnej adoracji. Takim adoracjom świętych towarzyszyła sprzedaż odpustów, to znaczy amuletów w jakiś magiczny sposób powiązanych z osobą danego świętego, a mających moc rozgrzeszania, czyli uwalniania od winy za popełnione niegodziwości etyczne.

Kult świętych był obok majątkowej chciwości kapłanów zasadniczym powodem krytyki kościoła katolickiego i jego instytucjonalnego rozpadu począwszy od XVI wieku<sup>40</sup>. A rozpoczęta przez M. Lutra rewizja doktryn katolickiego chrześcijaństwa miała katastrofalne *skutki uboczne* w postaci trwających w Europie przez kilkaset lat wojen religijnych. W walkach obydwie strony prześcigały się w zadawaniu sobie cierpień fizycznych. Pojmanych ludzi wyznania wrogiego, także nieuczestniczących w walkach, a tylko wyznających daną wiarę, zamykano między innymi w kościołach, które podpalano.

---

<sup>39</sup> Kościoły reformatorskie odrzuciły kult świętych.

<sup>40</sup> Chrześcijaństwo nam współczesne zagrażając instytucjonalności kościoła katolickiego, rozpada się na dziesiątki niewielkich mutacji poszukujących pierwotnych treści ideowych zawartych w Ewangeliach. O wczesnych mutacjach chrześcijaństwa piszemy dalej.

# Świadomość składnikiem kontaktu ludzi z ideologiami

## Świadomość kategorią społeczną, ale także ideologiczną

Uznaliśmy, że trzeba omówić meritum *świadomości*, gdyż terminu tego użyliśmy już kilkakrotnie, *pokazując jego znaczenie w kształtowaniu się ideologii z ich społecznymi funkcjami*. Świadomość jest pewnym stanem umysłu człowieka, która jest efektem jego społecznej socjalizacji, w tym zaprogramowanej ideologicznie edukacji. Pragnąc uniknąć nieporozumień, podkreślamy, że świadomość nie jest tożsama ze światopoglądem, o którym mówiliśmy już wcześniej. Czym jest więc świadomość w swej określającej nie tylko poglądy, ale także zachowanie człowieka treści? *Finalnie ukształtowana świadomość określa albo zachowanie się indywidualne człowieka, albo też jego stosunek osobisty do zachowań lub poglądów innych ludzi*. Inaczej mówiąc, świadomość jest stanem umożliwiającym samookreślenie się człowieka wobec otaczających i wpływających na niego zjawisk społecznych, wobec których powinien zająć konkretne stanowisko. Każda indywidualnie ukształtowana świadomość zawiera w sobie elementy światopoglądu<sup>41</sup>.

Przewaga w świadomości człowieka wiedzy empirycznej zawsze osłabia jego więzy z ideologią, którą wyznaje lub tylko powierzchownie akceptuje, albo też odrzuca — niezależnie od jej rodowodu metafizycznego czy materialistycznego. *Ideologie są niejako wirtualnym wyobrażeniem świata mającego być po jego urzeczywistnieniu tym oczekiwanym, czyli lepszym*. Wiedza empiryczna zawsze osłabia związki człowieka z jakimkolwiek wyobrażeniem, które nazwaliśmy *wirtualnym*. Dodajmy jeszcze: u człowieka zorientowanego świadomościowo w pełni empirycznie wszelki tak zwany fanatyzm światopoglądowy nie jest możliwy. Można uogólniając powiedzieć, że *świadomość człowieka jest swoistą mieszanką interpretacyjną osobistych przekonań obejmujących konkretne idee, fakty, zdarzenia, sytuacje*. Często obydwa pojęcia: *świadomość i światopogląd traktowane są zamiennie*. Szczególnie dzieje się tak wówczas, gdy światopogląd w indywidualnie ukształtowanej świadomości ma w niej miejsce dominujące.

<sup>41</sup> O światopoglądzie jako składowym elemencie świadomości napisaliśmy w części pierwszej.

Niejednokrotnie w warunkach do tego sprzyjających poszczególne indywidualnie kategoryzowane elementy świadomości stają się składnikiem wyróżnionej w terminologii filozoficzno-społecznej *świadomości zbiorowej*. Świadomość zbiorowa, jako czynnik łączący ze sobą ludzi najczęściej egzystujących w podobnych warunkach materialnych i posiadających takie same położenie społeczne, może dawać ludziom silne poczucie integracji, a nawet wspólnoty. Jeśli w tak odczuwanej wspólnotowości znajdzie się miejsce dla jakichś idei, wówczas świadomość zbiorowa może przejąć cechę akceptowanej zbiorowo ideologii.

W zastosowaniu praktycznym *świadomość zbiorowa* może dotyczyć refleksji dotyczącej wspólnego na przykład *położenia społecznego danej grupy lub warstwy społecznej*. Ludzie mający poczucie swojego poprzez taką samą świadomość zintegrowania mogą podejmować rozmaite zbiorowe czynności mające na celu realizację jakiegoś wspólnego dla nich interesu. Może to być walka o władzę lub o jej utrzymanie, ale też o poprawę swojego niskiego położenia społecznego powiązanego materialną biedą. Z tej przyczyny niektórzy wymienieni przez nas wcześniej filozofowie, niezależnie od swoich orientacji ideowych, wskazują na istnienie *świadomości zbiorowej* i jej znaczące społeczne konsekwencje.

Świadomość ludzi ze względu na jej znaczenie społeczne jest przedmiotem rozmaitych *edukacyjnych* zabiegów ze strony ludzi pragnących ukształtować świadomość człowieka, aby w celu dla nich użytkowym przystosować go do odpowiednich poglądów, zachowań. Kształtowanie indywidualnych lub zbiorowych zachowań ludzi, w których treścią jest jakiś światopogląd, nazywamy *indoktrynacją*. Indoktrynacja skutecznie przeprowadzona może już na wstępie uniemożliwić uformowanie się u młodego najczęściej człowieka, względnie samodzielnie ukształtowanej świadomości.

We współczesnym nam chaosie ideologicznym ludzie poddawani konkurencyjnym wobec siebie *presjom ideologicznym* — nawet z pominięciem wspomnianej indoktrynacji — przestają mieć jakiś osobisty stosunek do ideologii. Ich świadomość, nawet w okresie dojrzałości społecznej, nigdy nie zostanie finalnie ukształtowana. Wielu ludzi w istniejącym chaosie ideologicznym nie jest w stanie ustosunkować się poznawczo do docierających do ich świadomości konkurencyjnych norm, na przykład etycznych. Jak napisaliśmy wcześniej, każda ideologia, aby spełnić określone przez nas kryteria definicyjne, musi dysponować właściwymi dla niej normami etycznymi<sup>42</sup>.

Brak u ludzi zaaprobowanych przez nich norm etycznych w rozróżnianiu, *co jest dobre, a co złe* w postępowaniu codziennym, zaczyna przeradzać się w *rozchwiane* etycznie decyzje. Taki *etyczny chaos* jest przyczyną nie tylko konfliktów osobistych u ludzi, ale też społecznych.

Pojawia się w tym momencie sprawa *ideologicznej tolerancji*. Jeśli tolerancję światopoglądową przyjmiemy za stanowiskiem ideowym liberałów, że jest ona synonimem wolności osobistej człowieka, to pojawia się sprawa wskazanego na podłożu światopoglądowym chaosu etycznego. Nie sprzyja on integracji w społecznych

<sup>42</sup> Problemy etyki i norm etycznych omawiamy szerzej w części pierwszej.



kontaktach ludzi ze sobą. Dlatego liberalizm, o czym jeszcze powiemy, ma w swoim ideowym zanadrzu tak zwaną *etykę utilitarną*. Czy ona jest w stanie przewyciężyć konkurującą ze sobą etyki religijne? Pozostawiamy to pytanie bez odpowiedzi.

Na znaczące związki świadomości z ideologiami wskazuje socjolog **Jerzy Szacki** w swym dziele zatytułowanym *Historia myśli socjologicznej*<sup>43</sup>. Jak napisał — pokazując skomplikowaną zależność poglądów ludzi od ideologii — wartość konkretnej ideologii jest niejednokrotnie negowana, gdyż ludzie podejmujący krytykę konkretnej ideologii pokazują ją w obrazie zdeformowanym. Deformacja ta jest skutkiem *procesu socjalizacji wcześniejszej*. Stąd w niezamierzonej często deformacji świadomościowej poddanej ocenie ideologii następuje *mylenie porządku istniejących społecznie faktów z porządkiem wartości niesionych przez daną, propagowaną ideologię*. Każdy bowiem fakt społeczny może przybierać rozmaity *koloryt ideologiczny*.

Pomieszanie wartości z faktami społecznymi powoduje, że *takie same nierealistyczne obrazy świata społecznego prezentuje ta zdawałoby się nowa, odmienna od poprzedniej ideologia, poddana ocenie porównawczej*. Inaczej mówiąc, opowiedzenie się za daną ideologią nie jest jednoznaczne z wyprowadzeniem ze świadomości ludzi pozostałości poprzedniej, zazwyczaj przekazywanej im w okresie *edukacyjnej indoktrynacji*. Jest to praktycznie niemożliwe. Podobne przekonanie co do udziału świadomości w ocenie konkretnych ideologii, prezentuje obszernie wcześniej omawiany **K. Mannheim** w swoim dziele zatytułowanym *Ideologia i Utopia*<sup>44</sup>. Jak napisał: *oceny życia społecznego z odniesieniem się do danej ideologii nie mogą odbywać się z wyłączeniem świadomości człowieka to życie oceniającego, a uformowanej jeszcze przed podjęciem konkretnej oceny*. Stąd takie oceny mogą być zaskakująco subiektywne. Wskazany socjolog nie uwalnia od pewnej subiektywizacji ocen, także badaczy wyspecjalizowanych w ocenach ideologii. Napisałszy o tym wcześniej.

Dodatkowo ocenę konkretnej ideologii w jakimś możliwym zakresie obiektywnym utrudnia fakt, że świadomość jest ciągle bombardowana jakimiś ideami proponującymi poprawę ich położenia społecznego. Ideały takie są dobrze wyczuwane przez omówionych wcześniej kreatorów rozmaitych ideologii, które nazwalismy *roboczymi*. Roboczymi dlatego, że są one konstruowane, aby być narzędziem ludzi pragnących zdobyć jakąś władzę nad innymi. Rozmaite fascynacje ideologiczne w istniejącym współcześnie chaosie ideologicznym *wdzierają się do świadomości ludzi* i zabijają swoją pozorną atrakcyjnością jej treść, nawet jeśli jest ona w miarę ukształtowana.

Stąd ideologie robocze, *nawiązując do bieżących, a niezaspokojonych dostatecznie potrzeb społecznych*, szybko stają się atrakcyjne, gromadząc wokół swoich idei spore licznie grona fanatycznych zwolenników. W tej sytuacji utrzymanie stabilnego porządku społecznego, a mamy na uwadze *demokracje liberalne*<sup>45</sup>, jest utrudnione.

<sup>43</sup> Opublikowane jako wydanie nowe przez Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

<sup>44</sup> Opublikowane w przekładzie Jana Mizińskiego przez Wydawnictwo Alethea, Warszawa 2008.

<sup>45</sup> Pojęcie demokracji liberalnej omawiamy dalej.



Ludzie tęsknią za jakimiś ożywiającymi ich psychikę ideami. Świadomość osobista człowieka, w której zawarte jest przekonanie, że *w nic nie wierzy* w jej wymiarze światopoglądowym, każe mu zastanawiać się, bo nie może być inaczej, chociażby nad jakimś *wzorcem osobistego zachowania*. Bowiem *wykształcenie przez poszczególnego człowieka indywidualnych norm moralnych przydatnych w jego egzystencji społecznej jest niezmiernie trudne*. Można powiedzieć, że *w praktyce życia codziennego nie sposób uciec od ideologii jako etycznego kierunkowskazu życiowego*.

### Poszukiwanie prawdy składnikiem świadomości u G.W.F. Hegla

Na świadomość, jako kategorię analizy życia społecznego w aspekcie jego sprawności funkcjonalnej, zwrócił uwagę opisany już wcześniej metafizyczny idealista **G.W.F. Hegel**<sup>46</sup>. Przypominamy, że filozof ten, metafizyk odwołujący się do absolutu będącego dla niego wyłącznym źródłem norm etycznych, nie umniejsza znaczenia społecznego, które w procesie stałego dążenia w poznaniu ludzkim do ich merytorycznej doskonałości — są od tejże doskonałości jeszcze dalekie. Stąd właśnie według tego filozofa pochodzi *zmiennność merytoryczna wszelkich norm wartościujących o cechach etycznych*.

Tak rozumiana dialektyka dotyczy każdego człowieka, który będąc pod wpływem norm etycznych w danym czasie obowiązujących, niejednokrotnie zastanawia się nad ich społeczną przydatnością. Pogląd G.W.F. Hegla jest — naszym zdaniem — zaskakująco ciekawy i warty przywołania, gdyż jakby na to nie spojrzeć *łagodzi dotychczasową skrajność pomiędzy absolutyzującymi metafizykami a materialistami. opowiadającymi się za relatywnością wszelkich norm etycznych*.

Tenże filozof pojęcie prawdy utożsamia wyłącznie z procesem poznawczym, który nazwał obiektywnym, to znaczy *niezależnym od twierdzeń religijnych*. Jednak czy taka obiektywność poznawcza jest nią w rzeczywistości? Jest to niemożliwe, gdyż umysł ludzki może się do obiektywnej oceny norm etycznych jedynie zbliżać. Dlatego dalekie od ich rzeczywistej obiektywności definiowane przez religie normy etyczne mają cechy norm misyjnych. Podobny charakter ma religijne pojęcie absolutu wyrażone w postaci boga. W istocie ludzie odwołując się dla wzmocnienia wartości głoszonych przez siebie poglądów moralnych — do religijnie wyobrażeniowego boga — nie mają świadomości, że to oni sami *są niejako twórcami konkretnych norm moralnych*.

Według G.W.F. Hegla utożsamianie absolutu z postacią jakiegoś boga jest rezultatem specyficznej właściwości rozumu, jaką jest wyobraźnia. Dlatego też absolut jest mocą nadprzyrodzoną wyłącznie wyobrażeniową. Ludzie jednak pragną urealnienia swojej wyobraźni i dlatego posługują się pojęciem realistycznego przeobrażonego w postać najczęściej ludzką boga.

<sup>46</sup> Poglądy G.W.F. Hegla odnoszące się do niniejszego fragmentu omawiamy na podstawie wcześniej przywołanych jego dzieł.

*Zazwyczaj normy moralne są w założeniach religijnych ostatecznymi, to znaczy już moralnie doskonałymi.* W rzeczywistości obiektywnej, to znaczy wybiegającej poza ograniczoną zdolność poznawczą rozumu, wszelkie normy moralne<sup>47</sup> różniące się treścią od siebie są jednym z etapów niekończącego się procesu zbliżania się ludzi, do ich już absolutnej etycznej doskonałości.

Z tego powodu przekonanie ludzi, że głoszone przez dane religie tak zwane *prawdy moralne* są w istocie jedynie jakimś uchwyconym przez rozum fragmentem finalnej *prawdy absolutnej*. Dlatego konkretny zbiór norm moralnych głoszonych przez kolejną religię jest postępowaniem w dążeniu do doskonalenia ludzkich zachowań. Postęp taki można nazwać nieustannym zbliżaniem się ludzi do owej *absolutyzowanej prawdy moralnej*. Dzięki takiemu procesowi ludzie stale doskonalą się w wartościowaniu norm moralnych. W dążeniach ludzi do rozpoznawania *prawdy moralnej* mieści się także idea sprawiedliwości społecznej.

Warto zaakcentować, że G.W.F. Hegel ucieka od tradycyjnych powiązań zachowań ludzkich z wiarą stanowioną religijnie. Dla niego *wiara jest rodzajem nieświadomionego przekonania, że istnieje coś, w co się wierzy i nic poza tym*<sup>48</sup>. W tle każdej religii mieści się takie podejście do postulowanych przez nią norm moralnych, w których wiara tworzy u ludzi przekonanie, że to właśnie głoszone w jej ramach normy moralne — są już w pełni doskonałe i dlatego niemogące być zmienionymi. Religie w swej różnorodności w propagowaniu norm moralnych sprawiają, że obowiązujące, zgodnie z ich doktrynami, normy moralne różnią się w swojej treści. Ten fakt — zdaniem G.W.F. Hegla — utrudnia proces poznawczy w poszukiwaniu norm moralnych, tych zbliżonych w swojej treści do finalnie doskonałych.

Wiara o podłożu religijnym ma jednak według filozofa też cechę znacząco dodatnią: jest nią przekazywany wyznawcom danej religii optymistyczny przekaz, że już teraz życie ludzkie zgodne z postulatami danej religii może być w jego ocenie moralnej, tak natychmiast, lepsze.

*Taki zbliżający się do doskonałości moralny porządek społeczny, a prezentowany przez kolejne religie, stanowi dzięki poznaniu dialektycznemu humanistyczną perspektywę ludzkości.* Jest to rezultatem nie objawień, a rozumu ludzi szczególnie uduchowionych, którzy są wrażliwi na pojęcie sprawiedliwości społecznej. Dodajmy: współcześnie rozumianej, o czym napisaliśmy dalej. Nie zmienia to faktu, że rozum u G.W.F. Hegla jest wobec absolutu jedynie służebny. Ta *względna autonomia rozumu* polega na tym, że został on u niektórych ludzi, dzięki darowi ze strony absolutu, wyposażony w *wolę nieustannego poszukiwania istoty ideału* norm moralnych. Błędy popełniane przez ludzi w tych poszukiwaniach są czymś oczywistym, bo wynikającym z istoty dialektycznego procesu dochodzenia do moralnych prawd.

<sup>47</sup> Pojęcie norm moralnych pochodzi z szerzej rozumianych zasad wieloznacznego postępowania uczciwego, nazywanego dość szeroko pojmowaną moralnością. Normy etyczne, jak napisaliśmy w części pierwszej, są sprecyzowane w formie umownego kodeksu postępowania nazywanego przez nas — według ich wskazań — także umownie uczciwym. Każda z ideologii, a mamy na uwadze także świeckie, ma w swoich przesłaniach coś w rodzaju takiego kodeksu etycznego.

<sup>48</sup> O wierze i jej podłożu ideologicznym oraz psychologicznym piszemy obszerniej w części pierwszej.

Istotą dialektyki jest nieustanne przebijanie się prawdy o normach moralnych poprzez pełne *zafalszowań poszukiwania wyznaczane ludzkim błędem*.

Jeśli ludzie mają przekonanie, że to, co robią lub jak się organizują, jest w ich przekonaniu doskonałe — a takie w swoim założeniu postulatywnym są religie — to tego rodzaju oceny trzeba zaliczyć do pojęciowej kategorii *świadomości fałszywej*. Nie zmienia to faktu, że doświadczenie, które jest konsekwencją ludzkiego uczenia się na popełnianych błędach, jest w dążeniu do moralnej doskonałości życia społecznego niezwykle znaczące. Jednak doświadczenie w procesie nieustannego zbliżania się ludzi do *doskonałości moralnej* jest tylko podłożem ciągle odległej od tej doskonałości moralnej *świadomości fałszywej*.

*Jak stwierdził G.W.F. Hegel pojęcie świadomości fałszywej jest wytłumaczeniem tego, co ludzie robią i jak współistnieją ze sobą, a co po upływie czasu, jak sami stwierdzają, że to, co robią niejednokrotnie w perspektywie historycznej okazuje się pomyłką.*

Na skutek doświadczenia ludzie tkwiący w świadomości fałszywej mogą w miarę obiektywnie stwierdzać, co we współdziałaniu uznawanym religijnie za normatywnie doskonałe okazywało się, zwłaszcza w perspektywie historycznej, etyczną pomyłką.

Z tego to powodu G.W.F. Hegel nie odrzucał wartości doświadczenia empirycznego, a co więcej uznał to *doświadczenie za jedyny drogowskaz* w dążeniach do doskonalenia norm życia społecznego. Tylko doświadczenie ludzkie właściwie wykorzystywane może, według niego, przyspieszyć te doskonalące moralnie zmiany społeczne podążające w kierunku doskonałości wartości niesionych przez absolut. Jednak — co filozof podkreślił — doświadczenie chociażby najbogatsze, zawsze będzie obarczone błędem niedoskonałości.

Dlatego budowane na *świadomości fałszywej* nawet najbardziej perspektywistyczne wizje doskonałych porządków społecznych nie mogą zbliżyć się do *prawdy obiektywnej, tkwiącej w absolutie*. Całkowite świadomościowe osiągnięcie takiej prawdy w jakimś wymiernym określonym z góry czasie nie jest możliwe.

Czy takie stwierdzenie może zniechęcać do poszukiwania owej moralnej doskonałości w zachowaniach ludzi? Aby dać odpór takim pesymistycznym przekonaniom, G.W.F. Hegel odwołuje się do specyficznej właściwości rozumu, jaką jest *nieodparta chęć doskonalenia funkcjonujących społecznie norm etycznych*. Z tej to właściwości wywodzi się dialektyka procesu doskonalenia się życia ludzi w jego przejawach moralnych. Z poglądów filozofa można wnioskować, że ludzie w poszukiwaniu prawdy absolutnej w jej etycznym wyrazie robią to nieświadomie. Ich świadomość w tych poszukiwaniach ogranicza się do postrzegania faktu, że etyczne normy dotychczasowe są wyraźnie niedoskonałe. Jednak ludzie nie przypisują tym normom niedoskonałości, a religijnie motywowani uważają je za finalnie doskonałe. W takim przekonaniu sami uznają się winnymi za ich nieprzestrzeganie. Normy, które nie są dopasowane w pełni do potrzeb życia społecznego, są w istocie dalekim od doskonałości produktem poszukiwania *moralnej prawdy obiektywnej*.

Komentując poglądy tego filozofa, powiemy, że przyjęty przez niego, jako skutek dialektycznych przemian, *relatywizm norm etycznych* może współcześnie powodować u ludzi bardziej zwracających uwagę na warunkujący ich zachowanie światopogląd pewną *świadomościową rozterkę co do wartości etycznej norm obowiązujących*. Sprzyja takiej moralnej rozterce historycznie pojmowany czas nazwany przez samego filozofa  *europejską nowożytnością*. Filozof chcąc niewątpliwie osadzić swoje poglądy na przejawach życia społecznego jemu współczesnego, wskazuje na fakt wyzwalań się ludzi z *religijnych ograniczeń teologicznych*. Według niego takie ograniczenia powodowały u ludzi, w tym także u myślicieli, zawężenie ich świadomości — do akceptacji wyłącznie doktrynalnej idei boga chrześcijańskiego.

Na marginesie poglądów G.W.F. Hegla pragniemy zauważyć, że — co nas dziwi — w jego rozważaniach zabrakło odniesienia do *norm etycznych islamu*. Religia ta odnotowała swoje zaistnienie, także europejskie. Jednak na usprawiedliwienie filozofa można powiedzieć, że islam, jak każda religia, pragnęła i zresztą nadal niezmiennie pragnie absolutyzować głoszone normy etyczne.

### Świadomość w poglądach K. Marksa oraz M. Webera

Świadomość ludzi, jako znacząco potencjalny, aktywizujący czynnik do działań na rzecz zmian społecznych, wziął pod uwagę były zresztą heglista, a później radykalizujący materialista niemiecki, **Karol Marks**. Wpływ tego myśliciela na wiedzę o kształtowaniu się świadomości społecznej jest nie do zastąpienia. Według niego świadomość, a w niej ukryty światopogląd, *to wyłącznie ukierunkowany na jakąś ideologię metafizyczną poziom zafalszowanej świadomości*. Światopogląd zawarty w świadomości kojarzył z tradycyjnymi, obyczajowo utrwalonymi wierzeniami religijnymi. Światopogląd wywiedziony z religii był dla niego swoistym *opium dla mas*<sup>49</sup>. Zatem taki światopogląd nie może być nosicielem sprawczym zmian społecznych — a wyłącznie je hamować. Klasa robotnicza będąca sama w sobie nosicielem zmian społecznych, z czasem wyzwoli się ze świadomości, w której światopogląd religijny ma u niej znaczenie dominujące.

Na podstawie materialistycznego przekonania, że *byt materialny określa świadomość*, wyprowadził pojęcie *świadomości klasowej ściśle związanej z klasą robotniczą*. To klasa robotnicza na podłożu świadomości własnego, klasowego położenia potrafi *zerwać kajdany zniewolenia kapitalistycznego* i stać się *grabarzem kapitalizmu* utożsamionemu z niesprawiedliwym porządkiem społecznym. Według K. Marksa to świadomość klasowa nazwana *rzeczywistą* jest tą siłą tkwiącą w klasie robotniczej i to ona, w jakimś momencie historycznym, wyzwoli od zależności od innych *samą siebie*.

Inaczej mówiąc, *świadomość prawdziwa*, która w obrębie proletariatu narasta, zastępując *falszywą*, wymusi nieomal na proletariacie odegranie roli *grabarza kapitalizmu*. K. Marks przepowiadając upadłość kapitalizmu, podkreślał, że jego

<sup>49</sup> Autorem tego wyrażenia jest materialista L.A. Feuerbach, opisany w części pierwszej.

zapowiedzi nie mają charakteru proroczego. Jako analityk życia społecznego po prostu był przekonany, że odkrył prawa nim rządzące i w tym leży jego subiektywnie odczuwana zasługa.

Można zastanowić się, czy K. Marks próbując wyzwolić się z metafizyki heglowskiej, nadal w niej tkwił. Przecież twierdził, że ludzie postępując zgodnie ze swoim doświadczeniem, tylko w swoim mniemaniu są autorami swoich działań. U K. Marksa heglowski *absolut* został zamieniony na *świadomość klasową* proletariatu, który niejako *misyjnie* został powołany do przeprowadzenia zmian. A muszą one nastąpić według *prawa rozwoju społecznego*. Według K. Marksa upadek kapitalizmu i dziejowa w nim rola proletariatu ma być skutkiem przekształceń społeczno-ekonomicznych niezależnych od woli ludzi. Jednak niezależnie, czy ludzie tego chcą, czy też nie w akcie przemian uczestniczą i w pewnym momencie sobie to uświadamiają. Podobnie było ze świadomością klasową burżuazji, która stała się *dziejowym narzędziem* przemian powodujących upadek feudalizmu. Feudalizm był formacją społeczno-ekonomiczną — także podobnie jak kapitalizm — przejściową<sup>50</sup>.

K. Marks, podobnie zresztą jak G.W.F. Hegel, *celowo operował pojęciem świadomości*<sup>51</sup>. Można powiedzieć, że za pośrednictwem obydwu myślicieli tak od siebie ideologicznie odmiennych *świadomość została wprowadzona jako pojęcie znaczące do analiz życia społecznego*. Jednak, co trzeba zauważyć: *świadomość w koncepcji obydwu myślicieli stała się kategorią opartą na wierze*. Jeśli nie powinno to dziwić w odniesieniu do poglądów G.W.F. Hegla, to zastanawiające jest wykorzystanie wiary u K. Marksa.

Pogląd K. Marksa utwierdza nas w przekonaniu, że budowanie jakiegokolwiek świadomości wynikającej z konkretnej ideologii musi oprzeć się na fundamencie, jakim jest wiara. Nawet wówczas, gdy pozbawimy ją charakterystyki religijnej. Odpowiada nam pogląd K. Marksa, że wyłącznie wiara zamieniona na subiektywnie pojmowaną *świadomość prawdziwą* była siłą napędową do walki w odniesieniu do wczesnych chrześcijan, ale przecież także marksistowsko zorientowanych robotników. Tak podporządkowana światopoglądowi marksistowskiemu, oparta na wierze świadomość miała dać robotnikom siłę do walki z wyzyskiem kapitalistycznym.

Można powiedzieć dzisiaj z perspektywy już historycznej, że zapowiadana przez K. Marksa *misja klasy robotniczej nie spełniła się* i sam twórca *ideologii robotniczej* okazał się równie niepoprawnym, jak wielu jego poprzedników, utopistą. Jednak pokazał, jak w odpowiednim historycznym momencie można umiejętnie manipulować zbudowaną na ideologii świadomością, wynikającą z wiary o jej wyjątkowości, porównywalnej do prawdziwej. Dodajmy, że manipulowanie świadomością polegało u K. Marksa raz na odwoływaniu się do uwarunkowań społecznych zwanych przez niego obiektywnym bytem, a w innym przypadku do dziejowego, niezależnego od woli ludzi procesu przemian społecznych. Z metafizycznym porządkiem przyczynowo-skutkowym. Stąd znamienność u K. Marksa przewidywalność, co nastąpi po kapitalizmie.

<sup>50</sup> Powracamy do tych rozważań we fragmencie przeznaczonym na omówienie ideologii marksistowskiej.

<sup>51</sup> K. Marks doktoryzował się u G.W.F. Hegla, stąd jego koncepcja materialistycznej dialektyki zapożyczona jako forma ewolucji z dialektyki heglowskiej.

Poprzez metafizykę swojej ideologii K. Marks otworzył dość szeroko *przysłowiowe drzwi* do manipulacji potężną w swej liczebności klasą ludzi domagających się zmian społecznych. U jednych zapowiadany przez K. Marksa wyobrażeniowy ideologicznie komunizm, który jako widmo już w XIX wieku miał krążyć po Europie, wyzwalał nadzieję, a u drugich, mniej społecznie licznych, posiadających na własność środki produkcji — strach<sup>52</sup>. Czy K. Marks w manifestie komunistycznym zapowiadał rewolucję? Zdaje się, że motywowany siłą własnej wyobraźni ostrzegał tylko przed czymś, co nieuchronnie nastąpi. Według K. Marksa nie jest możliwe powstrzymanie *ewolucji* zmieniających się porządków społecznych i dlatego odkrycie przez niego tego procesu wymaga natychmiastowej rozważy. Rozwaga taka u ludzi dysponujących władzą może pomóc w uniknięciu niewątpliwego chaosu społecznego, a także tego znaczącego, nazwanego rewolucją.

K. Marks, a mamy takie przekonanie, był ostatnim w dziejach ludzkości ideologiem — wszechstronnie *manipulującym światopoglądem* ludzi, będącym składnikiem ich szerzej pojmowanej świadomości. Niewątpliwie do świadomości z jej odcieniem światopoglądowym, nazywanej przez niego *klasową*, przywiązywał znaczącą wagę i na niej wsparł swoją *robotniczą w istocie ideologię*.

Zdecydowanym przeciwnikiem wszelkiego *ewolucjonizmu nawiązującego do metafizyki praw rozwoju życia społecznego* był znany, zorientowany materialistycznie niemiecki socjolog **Max Weber** żyjący na przełomie XIX i XX wieku. Jak wynika z jego dzieła wielowątkowego tematycznie zatytułowanego *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*<sup>53</sup>, ten ekonomizujący socjolog odrzucił marksowską koncepcję *przekształceń życia społecznego będącego rodzajem materii podlegającej prawu przemian niezależnych od woli ludzkiej*. Według niego K. Marks wprowadził do życia społecznego nowy rodzaj zmateriałizowanej, bo pozbawionej boga ideologicznej metafizyki.

Pojawiają się jednak pytania: jeśli odrzucimy jako zbędny bagaż ideologiczny wszelką metafizykę, to czy jest możliwe, aby tak skonstruowana ideologia nie była pozbawiona norm moralnych. Oczywiście możliwa jest zawsze moralność nakazowa, ta egzekwowalna. Zatem czy istnieje możliwość zaistnienia moralności i w niej zawartych norm etycznych nawet wówczas, gdy ludzie nie są do tego zmuszeni obowiązującym prawem? Na takie pytania nie znajdujemy u M. Webera odpowiedzi.

Świadomość współczesnego człowieka jest według M. Webera wypełniona ogromem przetworzonych informacji o przejawach życia codziennego, ale też co trzeba podkreślić, formowana przy wykorzystaniu nowych *socjotechnik manipulujących świadomością ludzi*. Jednak czy w takich społecznych uwarunkowaniach przeciętny człowiek jest w stanie wytworzyć na własny użytek jakieś normy etyczne odpowiadające mu osobiście i zapewniające w miarę niekonfliktowe współżycie z innymi? Ideologia,

<sup>52</sup> Odwołujemy się do broszury opublikowanej w wielu językach, a zatytułowanej *Widmo komunizmu krąży po Europie*.

<sup>53</sup> Opublikowanym w przekładzie Doroty Lachowskiej przez Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.



aby być w miarę użyteczną, musi zawierać w sobie obok reguł organizujących życie społeczne także zestaw norm etycznych, takich już nienakazowych.

W pomysłach ludzi zawsze przejawia się wyobrażana przez nich wizja *zachowania się doskonałego a normatywnie ustalonego*, to znaczy przynoszącego w swoich skutkach optimum tego, na co się oczekiwało w kontaktach z innymi ludźmi. Zachowanie takie nie powinno jednak naruszać interesu innych, co nadawałoby danemu osobistemu zestawu norm etycznych, walor społeczny. Pojawia się tutaj miejsce dla jakiejś ideologii. Dotykamy tutaj problemu *indywidualizacji zachowań indywidualnych, które trudno pogodzić z interesem wszystkich*<sup>54</sup>.

Wyprowadzając wnioski z przedstawionych poglądów, powiemy, że dostosowywanie się ludzi do wymaganych społecznie norm moralnych ma nie tylko swoje źródło w wierze w ich prawdziwość. Zazwyczaj człowiek dany zbiór norm moralnych świadomie wybiera, albo też nabiera do nich przekonania, że są niezastąpione poprzez ich poznanie metodą socjalizacji lub przymusu<sup>55</sup>. Jeśli socjalizacja przebiega łagodnie, ale też konsekwentnie wpojone normy moralne stają się dla danego człowieka podłożem motywacyjnym jego aktywności i ocen w odniesieniu do zachowań innych ludzi. Normy moralne narzucone przymusem są respektowane tylko wówczas, gdy jest to konieczne. W warunkach względnej swobody, nawet okresowej, ludzie powracają do norm wcześniej im wpojonych.

Często osobisty konflikt z normami uznanymi za narzucone jest wyciszany w świadomości człowieka poprzez ich akceptację dla uspokajającego psychicznie *świętego spokoju*. Z takiego przekonania wynika społeczny, niezmiernie długi proces przystosowawczy do narzuconych ludziom norm moralnych. Procesowi adaptacji podlega zatem także świadomość, o czym już pisaliśmy.

---

<sup>54</sup> Mimo wszystko nie przewidujemy, aby w przyszłości pojawiła się jakaś ideologia, która by była w pełni uniwersalna. Zawsze jakaś część danej społeczności jej podporządkowanej będzie uważała, że niektóre jej dyrektywy są sprzeczne z ich osobistymi interesami.

<sup>55</sup> Może to być także przymus wychowawczy, gdyż proces wychowania można sprowadzić do intencjonalnego wpajania norm moralnych innym, zgodnie z przekonaniem osoby wychowującej.



# Ideologia i władza w dwóch ocenach poznawczych

**Dlaczego władza nie może obejść się bez ideologii?  
Pogląd M. Webera**

Nad powiązaniem władzy z ideologiami zastanawia się także Max Weber<sup>56</sup> w swym wielowątkowym dziele *Gospodarka i społeczeństwo*. Socjolog utożsamia władzę z siłą podporządkowującą ludzi, którą nazwał panowaniem. Według niego zakres każdej siły władczej nad ludźmi ma swoje źródło w ideologii, która w danym historycznym momencie determinuje porządek społeczny. To z ideologii panującej wynika, w jakim zakresie wszelka władza jako siła zmuszająca ludzi do posłuszeństwa, personifikowana przez konkretną jednostkę lub będąca w posiadaniu jakiejś grupy, uzyskuje zakres możliwości w podporządkowywaniu sobie członków danej społeczności. Można powiedzieć, że *bez wsparcia ideologicznego żadna władza nie może jej po pierwsze zdobyć, a po drugie utrwalić*.

Dla tego badacza panowanie ideologii, a ma on na uwadze określone kręgi społeczne czy też warstwy, może mieć różnorodne podłoże czynnikowe. *To ideologia panująca zapewnia ludziom władzy ich uprawnienia polityczne, ekonomiczne, rodowe, zwyczajowe*. Socjolog unika wyrażenia *ideologia*, zastępując to pojęcie powiązaniami charyzmatycznych przywódców z jakąś ideą boga. M. Weber swoje rozważania o ideologiach sprowadza wyłącznie do ideologii religijnych<sup>57</sup>. Jak napisał, o panowaniu religii, z której wyłania się władza ukierunkowana na poszczególne dziedziny życia społecznego, można mówić wówczas, gdy religia taka wyłania się ze wcześniejszej aktywności ludzi *nazywanych prorokami*. To prorocy ujawniając swój, jak się wyraża, *kunszt przekazu idei*, zapoczątkowują panowanie konkretnej ideologii.

Na bazie wspomnianego kunsztu, które zdołało przekonać ludzi i przekształcić daną ideologię w *reżim* obowiązujący społecznie, ideologia *ubrana w szaty panującej*

<sup>56</sup> M. Weber zapoczątkował pogląd, a ten pogląd bardzo nam odpowiada, że zakończył się czas, w jakim wyodrębniano socjologię od nauk ekonomicznych. Dzisiaj każde badanie jakiegokolwiek faktu społecznego nie może wyłączać jego odniesień uzasadnianych ekonomicznie. Czasem też psychologicznie.

<sup>57</sup> Powód był oczywisty: za życia socjologa ideologie świeckie z zaprogramowaną władzą absolutną jeszcze nie zaistniały.

*społecznie* zaczyna przybierać postać instytucjonalną. Ten proces jest podstawą zarysowującej się, a następnie utrwalającej struktury władczej. M. Weber nazwał ten proces *podłożem formułujących się struktur społecznych według wzorców narzuconych przez daną religię*. W odniesieniu do chrześcijaństwa formą jego instytucjonalizacji stał się kościół. M. Weber wskazując na budowanie potęgi władczej kościoła, *nawiązuje dość często do znaczenia wpajanej ludziom głębokiej wiary w monoteistycznego żywego boga*. Zdaniem socjologa monoteistyczny bóg, który miał przybrać postać człowieka, najsilniej wzmocnił absolutną władzę kościoła, bo taka wizja najskuteczniej oddziaływała na wyobraźnię ludzi.

**Dorota Lachowska** zarówno tłumaczka, jak i komentatorka dzieł socjologa, we wstępie do przywołanego wyżej dzieła poddaje analizie poglądy M. Webera. Według niej uczony był przekonany, że *charyzma Jezusa i pierwszych ewangelistów nie zdołała narzucić społeczeństwu pierwotnie zapowiadanego chrześcijańskiego porządku społecznego*. Mimo niewątpliwej siły charyzmatycznej głosicieli nauk Jezusa, kościół swoją potęgę władczą zawdzięczał w średniowieczu wyłącznie losowym zdarzeniom. Takim wyłącznie losowym zdarzeniem była według M. Webera pierwsza akceptacja chrześcijaństwa jako religii dominującej społecznie, bo upaństwowionej, przez cesarza **Teodozjusza Wielkiego** w końcu IV wieku.

M. Weber podkreślając znaczenie tej *instytucjonalizacji kościoła*, napisał, że *dopiero ta pełna, niepodważalna pozycja społeczna kościoła zapewniła mu panowanie, a następnie już w średniowieczu przeobrażenie się chrześcijaństwa w nową religię. Nową religię odwołującą się do chrześcijaństwa nazwał neokatolicyzmem*. To średniowieczny neokatolicyzm w fazie swojego absolutystycznego panowania *wprowadził nieznaną wcześniej w chrześcijaństwie zasadę nieomyłności uchwał soborowych*. Według M. Webera dopiero wówczas kościół *stał się w pełni instytucją władczą*.

Instytucja kościoła znalazła swoje absolutystyczne władcze uzasadnienie w poglądach teologa, uznanego przez ówczesny świat chrześcijański, Tomasza z Akwinu z XIII wieku<sup>58</sup>. Od czasów uznania poglądów Tomasza za wiodące w kościele katolickim, instytucja ta według komentarla D. Lachowskiej stała się dla M. Webera *przymusową wspólnotą wiernych*. Dodajmy od siebie: zintegrowaną w koncepcji teologicznej w jednolity organizm społeczny.

M. Weber zajął się problematyką władzy religijnej także w odległej starożytności. Wskazał więc, że już starożytni kapłani wprowadzali władcę świeckiego w poczet *pomazańców boskich*. Socjolog przywołuje też zupełnie podobne do średniowiecznych praktyki *duumwładcze*<sup>59</sup> zaistniałe w porządkach mezopotamskich, funkcjonujących ponad XX wieków p.n. erą. W egipskiej z kolei religii władca zwany faraonem zostawał po prostu bogiem. Na podobne ubóstwienie władcy zdecydowano się już pod koniec ery sygnowanej narodzeniem Jezusa — w cesarstwie rzymskim. Zdaniem

<sup>58</sup> Do poglądów społecznych tego fundamentalnego dla ideologii kościoła katolickiego teologa będziemy jeszcze niejednokrotnie nawiązywać.

<sup>59</sup> O koncepcji religijno-świeckiego duumwiratu jako pomysłu na doskonały porządek społeczny piszemy obszerniej w części pierwszej.

M. Webera chrześcijaństwo nie było w tym zakresie oryginalne. Także przywódca kościoła rzymskiego, nazywany papieżem, namaszczał cesarzy i królów, uznając ich za *pomazańców bożych*.

M. Weber rozwijając swoje poglądy dotyczące instytucjonalizacji władczej chrześcijaństwa, zastanawiał się w perspektywie historycznej nad stopniem *charyzmatyzacji instytucji nazywanej kościołem*. Charyzmatyzacja instytucji zwanej kościołem i nazywanej przez kapłanów świętą wynikała z potrzeby zabezpieczania interesów władczych kapłanów. W tym kontekście socjolog zgrupowanych w kościele kapłanów nazywa *związkiem społecznym, podkreślając jego hermetyczność*.

Podjmując charakterystykę kościoła w zrozumieniu jego jako instytucji, napisał, że *organ ten zapewniając sobie panowanie nad życiem społecznym, został przez swoich rzeczników nakierowany na maksymalne wykorzystywanie posiadanej mocy władczej*. Dlatego też idee stanowiące podstawę istnienia władczego kościoła w jego fazie zaistnienia początkowego stały się w jego władczym apogeum — wyłącznie marginalnym tłem dla celu najważniejszego: było *nim zagarnianie, obok władzy, możliwie jak największych dóbr materialnych*.

Według M. Webera kościół średniowieczny kojarzony z władzą absolutną docierającą swoimi *mackami władczymi* do wszystkich sfer życia ludzi, wykazywał pewną dozę *cynicznej filantropii*. Polegała ona na tym, że kościół dzieląc się z biednymi dobrami — marginalnymi w stosunku do swoich rzeczywistych zasobów — wzmacniał tym samym nadwątlone już zaufanie ludzi co do realizacji swoich pierwotnych celów. Co więcej, zjednując sobie poprzez okazjonalną filantropię zwolenników, zmniejszał ponoszone koszty materialnego utrzymywania służb represyjnych. Koszty te z wieku na wiek narastały, bo tylko tą drogą kościół mógł utrzymać konieczny wobec siebie posłuch. Dla M. Webera każda *władza religijna przekształcona w instytucję jest w swoim już założeniu nastawiona na całkowite podporządkowanie sobie ludzi w sensie fizycznym, ale też psychicznym*. W tym celu, jak napisał, kapłani zarażają ludzi *omamem ideologicznym*. Ten ideologiczny omam powoduje, że ludzie nie buntują się przeciwko niereligijnym praktykom kościoła. Dodajmy od nas, że fanatyzm religijny niezwykle łatwo zaszcześcić u ludzi, którzy oczekują na jakieś zmiany w ich położeniu społecznym, o czym jeszcze powiemy.

Socjolog uogólniając swoje uwagi na temat władzy, wyraźnie stwierdza, że każda władza niezależnie od stopnia jej absolutyzacji jest *zawsze w sensie konsumpcji jej siły władczej, nastawiona na interesowne wykorzystywanie przez tych, którzy ją uzyskali lub zdobyli*.

Dodajmy od siebie, o czym zresztą wspominaliśmy już wcześniej, że władza ta najbardziej pożądana, czyli absolutna daje w odczuciu ich dysponentów tylko wówczas *pełnię satysfakcji*, gdy jej poddani ludzie *darzą ich nie tylko niechęcią, ale nawet nienawidzą*. Przemoc powiązana z terrorem jest najdobitniejszym dowodem siły sprawczej władzy absolutnej, bo nadal funkcjonującej mimo sprzeciwu społecznego. Właśnie dlatego władza despotyczna lub do niej zbliżona może dawać jej dysponentom *psychicznie odczuwane zadowolenie*. Wspiera to przekonanie uchwycona w doświadczeniu historycznym wiedza o *patologii osobowości władców absolutnych*.

Fakt wpływu osobowości władców absolutnych na przejawy władzy absolutnej dotyczy wszystkich władczych absolutyzmów, a więc również tych, które zaistniały w XX wieku. Ideologie te były absolutyzmami antyreligijnymi. Na omówienie tych *absolutyzmów świeckich*, nazywanych w odróżnieniu od religijnych *porządkami totalitarnymi*, przeznaczaliśmy oddzielne fragmenty.

### Zależność władzy od ideologii w przekonaniu G. Simmla

W kontekście naszych dotychczasowych rozważań warty przytoczenia jest pogląd na władzę innego socjologa i ekonomisty współczesnego M. Weberowi. Był nim **Georg Simmel**. Jego obserwacje życia społecznego, dotyczące funkcjonowania w nim władzy, *koncentrują się na jej aspektach typowo organizacyjno-porządkowych*. Socjolog ten w koronnym dla siebie dziele *Socjologia*<sup>60</sup> skupia swoją uwagę na aspektach społecznych władzy, unikając rozważań o jej pierwotnym, źródłowym zaistnieniu. Daje wyraźnie do zrozumienia, że władza jest tak naturalnie związana z życiem społecznym, iż rozważanie o jej pierwotnym impulsie powołującym ją do zaistnienia staje się niepotrzebne. G. Simmel w swoich rozważaniach pragnie sprowadzić *władzę w jej funkcjach społecznych* do naturalnego zjawiska, które *niezależnie od jej ideowego ubarwienia zawsze będzie istnieć*, bo naturalną prawidłowością władzy jest, niezależnie od historycznych epok, porządkowanie stosunków pomiędzy ludźmi.

Według G. Simmla *władza jest pochodną dominacji jednego człowieka nad innymi, bez której to dominacji nie mogłoby funkcjonować żadne społeczeństwo*. Pisząc tak o dominacji człowieka nad człowiekiem jako naturalnego pomiędzy nimi układu zależności, prezentuje dość pesymistyczne stwierdzenie: *jak napisał, nikomu nie zależy na tym, aby wpływać na drugiego, aby poprawił swój los, ale na tym, by wpływając na drugiego, oddziaływać pośrednio na własną wyraźnie uprzywilejowaną sytuację*. Inaczej mówiąc, władza sprawowana przez ludzi zawsze łączy się z jej zakresem umożliwiającego, w szerokim tego słowa znaczeniu, wykorzystywania do rozmaitych celów, innych niż władzy podległych. W tym również uzyskania prawa do szeroko rozumianych przywilejów społecznych. Niemniej jak gdyby usprawiedliwiając taką potrzebę zdobycia władzy, napisał, że dominacja jednych ludzi nad innymi jest naturalną konsekwencją *konieczności wprowadzenia jakiegoś ładu społecznego w kontaktach pomiędzy ludźmi*.

Gdy w dalszych wywodach socjolog zacznie omawiać porządek demokratyczny, wyrazi w nich niepokój, zastanawiając się, czy ludzie władzy demokratycznej potrafią ustrzec się od powiązań z egoistycznym potraktowaniem swojej władzy. Ujawnia pesymizm co do możliwej realizacji takiej *idei władzy całkowicie bezinteresownej*, gdy napisał, że *w doborze ludzi do władzy zawsze występują powiązania kandydatów do niej z konkretnym interesem konkretnej grupy ludzkiej. A jest to grupa, która pragnie dysponować władzą w imię swoich partykularnych interesów*.

<sup>60</sup> Opublikowanym w przekładzie Małgorzaty Łukasiewicz przez Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.

G. Simmel był przekonany, że *egoizm wkomponowany w naturę człowieka* wyznacza taką orientację w zachowaniach władczych ludzi. Jednocześnie chcąc jak gdyby osłabić wymowę tego stwierdzenia, napisał, że władza jako rodzaj obowiązku, tworząca panowanie jednych nad drugimi, mogłaby, bo to jest jej idea, akcentować się *pewną bezinteresownością*. I znowu wyraził niepokój, zastanawiając się, czy w przyszłym porządku demokratycznym władza wybierana przez ludzi będzie mogła ustrzec się od tendencji tę władzę absolutyzujących. Nie ukrywał, że w jego wizji idealnej *władza dana człowiekowi kompetentnemu do jej sprawowania powinna wynikać jedynie z widocznej społecznie potrzeby usprawnienia istniejącego porządku społecznego lub kontynuowania jego reguł, jeśli tenże porządek nie wymaga zmian*.

G. Simmel nie pominął omówienia tradycyjnego, dotychczasowego związku władzy z instytucją zwaną kościołem, a co za tym — także *roli religii w stabilizacji władzy*. Według niego odwołanie się do boga jako źródła wszelkiej ziemsko sprawowanej władzy, dawało w przeszłości władcom świeckim ogromne możliwości poszerzania ich *zakresów władczych*. W efekcie współdziałanie z kościołem zapewniało władcy *opromieniający jego osobę ideologiczny czar*. Ten czar niezwykłości wzmacniał każdego władcę, nawet wówczas, gdy on sam mógł posiadać też znaczące dla sprawowania władzy walory osobiste. Jeśli te dwa czynniki sprzężone razem zaistniały, to władca w przekonaniu podwładnych zbliżał się do postaci bóstwa lub boga z widoczną dla swoich władczych interesów korzyścią. *Kościół akceptując władzę świecką, mógł przez wieki wywierać na ludzi sterujących państwem korzystną dla jego interesów ideologiczną presję*.

W efekcie bezdyskusyjnego wpływu kościoła na sterowanie władzą świecką zaistniało w przeszłości przenoszenie prestiżu kościoła na wszelkie instytucje związane z władzą świecką, takie jak *państwo, szkoła, organizacja rodzinna i wojskowa*. Konsekwencją tego jest świadome podejmowane z inicjatywy władzy świeckiej *wzajemne ideologiczne wspieranie się ideologią religijną samego władcy oraz podlegających jemu instytucji państwowych*<sup>61</sup>.

Opisana przez socjologa ideologiczna presja kościoła na wszelkie instytucje władzy świeckiej ma też swoje zalety. Jedną z takich znaczących zalet jest religijne wychowanie dzieci w rodzinie. Rodzina w jej religijnym wychowaniu *przyobleka pojedynczą jednostkę w szacunek i godność, nadając jej ostateczną moc w zakresie jej osobniczego zaistnienia społecznego*. Takiej mocy nie uzyskaby jednostka bez takiego religijnego wsparcia — *jeśli poszukiwałyby tak na własną rękę indywidualnie dobieranych zasad moralnych*. Cechą charakterystyczną presji kościoła na wychowanie w rodzinie jest fakt, że staje się niezauważalna przez jej ulegających.

Wyjaśniając tego przyczynę, napisał, że ludzie poddawani są wpływem ideologicznym kościoła w procesie wychowawczym od wczesnych lat życia. Stąd dla przykładu przez niego przywołanego, wprowadzona została do świadomości ludzi, i dlatego powszechnie akceptowana społecznie, rola kobiety w rodzinie katolickiej. Jest ona ograniczona przede wszystkim do funkcji opieki życia domowego.

<sup>61</sup> Socjolog pisze o tej sprawie w trybie teraźniejszym, gdyż dotyczy ona czasów jemu współczesnych.

Poszukując kolejnych przyczyn uzależniania się władzy świeckiej od kościoła, wyraża swoje przekonanie, że ludzie nie mogliby być tak posłuszni swemu absolutnemu władcy, a ma na uwadze despotyzm, gdyby nie byli przekonani, że ma on powiązania z jakimś mającym uzasadnienie w ich wierze bóstwem. Ludzie muszą wierzyć chociażby dla swojego dobrego samopoczucia, że istnieje moc nadprzyrodzona. Ten fakt jest dla socjologa tak oczywisty, że jego zdaniem nie podlega żadnej dyskusji. Jak napisał: rozmaite notowane w przeszłości typy władzy były zawsze zależne w swojej stabilności od wierzeń religijnych. I dlatego *nie było w historii przypadku, aby jakaś władza świecka dążąc do uprawomocnienia się w sensie społecznym, mogła pozostawać poza znaczącym wpływem ideologii religijnej*.

Socjolog nie ukrywał, że współcześnie znaczenie prestiżowe kościoła w jego akceptacji społecznej maleje, a powodem tego faktu jest kontrowersyjny dla władzy kościoła porządek demokratyczny. Pisząc o demokracji jako o porządku społecznym najbliższej przyszłości, zastanawiał się tego przyczyną. Poszukiwał tej przyczyny w zmieniających się uwarunkowaniach gospodarczych. Według niego w zmieniających się uwarunkowaniach gospodarczych istniejący tradycyjnie absolutyzm władczy, którego reguły wyznaczała religia, okazał się nieskuteczny w sterowaniu państwem. To władczy kościelny absolutyzm tłumił rosnącą *samodzielność ludzi w podejmowaniu decyzji gospodarczych*. W efekcie, według socjologa, na podłożu dokonujących się przemian gospodarczych kościół został pozbawiony dawnych tradycyjnych władczych przywilejów, bo *władza demokratyczna została poddana bieżącej kontroli ze strony już nie kościoła, a jej wyborców*.

Zapewniającą samodzielną inicjatywność przedsiębiorczą gospodarka prowadzona wbrew dotychczasowym regułom narzuconym przez kościół, okazała się sprawniejszą. Socjolog pisząc tak, zaraz dodaje: mimo że została całkowicie pozbawiona religijnego, pochodzącego z mocy nadprzyrodzonej *metafizycznego czaru*.

G. Simmel koncentrując swoją uwagę na współczesnych zakresach władzy demokratycznej i uznając pośrednio, że jest to *zdarzenie społeczne już nieodwołalne*, napisał, że *władza demokratyczna jest krucha i mało stabilna, a przechodzenie władzy z rąk do rąk niezmiernie częste*. Uznając ten fakt za negatywny w procesie rozwoju porządku demokratycznego napisał, że *władza demokratyczna wyzwolona spod kurateli kościoła musi poszukiwać zwiększenia swojej sprawności praktycznym jej funkcjonowaniu*. Jest to konieczne dla zlikwidowania jej obecnej *kruchości*. Demokracja, która jest ustrojem nieodwołalnie przyszłym, musi jeszcze przejść wiele modyfikacji.

Socjolog mając świadomość, bo o tym ciągle wspomina, na uzależnienie zachowań ludzi od wiary w istnienie mocy nadprzyrodzonej, pisze, że warunkiem przyszłego pełnego sukcesu demokracji musi być, chociaż nie jest to zadaniem łatwym, dążenie do *zdobycia niezależnej od kościoła samodzielności*. Kościół, mimo że jest to sprzeczne z ideą świeckości państwa i niezależności od kościoła, stanowi nadal instytucję *zabarwiającą ideowo demokratyczną władzę świecką*.

I ponownie zastanawiając się nad kruchością porządku demokratycznego, napisał: *demokracji brak wypracowanej, niezależnej od kościoła etyki*. Lansowana



w porządku demokratycznym etyka utylitarystyczna jest za słaba, aby mogła zagrozić tradycyjnej, chrześcijańskiej. Nie znaczy to wcale, że demokracja nie musi wyzwolić się spod wpływu ideologii religijnych i stworzyć własny zakres obowiązujących ludzi dyrektyw moralnych. Nowe dyrektywy moralne, w przeciwieństwie do ideologii religijnych, powinny stworzyć bardziej znaczący dla zachowań ludzi obszar ich osobniczej podmiotowości. Osobnicza podmiotowość, według socjologa, jest szczególnie potrzebna ludziom, gdy także przeciętni z nich zaczynają mieć wpływ na sprawowanie władzy.

I tutaj G. Simmel prezentuje zaskakujące dla nas twierdzenie. Otóż napisał, że *każdy porządek społeczny musi posiadać ideologiczny czar i o taki musi zabiegać demokracja*. W komentarzu powiemy, że G. Simmel pokazując demokrację w aspekcie porządku racjonalnego, pozbawił ją wszelkiej ideologii. Nie dostrzegł w swoich wypowiedziach faktu, że porządek *demokratyczny propagując wśród ludzi kult pracy i przedsiębiorczości*, ma właśnie z tego faktu pochodzący — również znaczący dla życia społecznego — *ideologiczny czar*. Zauważmy, że to tenże ideologiczny czar spowodował dynamiczny rozwój gospodarki wolnorynkowej.

Innymi słowy, G. Simmel nie dostrzegł, iż liberalizm jest także ideologią. Bowiem tylko nie rozumiejąc, czym jest liberalizm, mógł napisać, że *istnieje dziejowa potrzeba nadania ludziom sprawującym władzę świecką jakiejś innej otoczki ideologicznej*, która by wyzwoliła ich od poddawania się wpływowi dyrektyw kapłana mającego mistyczny związek z bogiem. Bowiem *tradycyjne powiązanie władzy świeckiej z sakralną nie służy potrzebom współczesnego porządku społecznego*.





# Stoicyzm w ideologicznej konfrontacji z chrześcijaństwem

## Zasady stoickiej etyki trwałym dorobkiem rzymskich intelektualistów

Stoicyzm rzymski miał wiele odgałęzień ideowych, a jego finalne przekształcenie się w religijny już w pełni mistycyzm Epikteta, o czym dalej, nie spotkało się nigdy z jakimś radykalnym odrzuceniem przez *stoików*, których nazwaliśmy *świeckimi*, czyli zbliżonych do traktowania stoicyzmu jako ideologii koncentrującej się na poprawnym, godziwym zachowaniu się ludzi. Etyczna strona życia ludzkiego, zdaniem stoików rzymskich nazywanych przez nas *świeckimi*, polegała na tym, że ich rozmyślenia nie koncentrowały się do spekulacji filozoficznych, czy w ogóle moc nadprzyrodzona istnieje. Jeśli nie można dowieść — a takie było przekonanie wczesnych stoików, czy istnieje lub nie jakaś moc nadprzyrodzona — to nie można z bóstwem lub bogiem łączyć pochodzenia niezbędnych w życiu społecznym norm etycznych. Nie znaczy to wcale, że takie stanowisko musi być obowiązujące. I przeciwnie: sprzeczne z nim także ma prawo być głoszone.

Stoicy *świeccy* źródło wszelkich norm etycznych znaleźli w tym, co nazwali *naturą*. Natura jest dawcą życia, w tym kreatorem człowieka rozumnego. W jego wrodzonych rozumowych inklinacjach mieszczą się normy etyczne. Ich odkrywanie i wprowadzanie do życia społecznego jest obowiązkiem człowieka, bo przecież to on pragnie egzystować w świecie bezkonfliktowym. Taka egzystencja zatem jest jego naturalną potrzebą. Jeśli ktoś taką naturalną potrzebę ludzi łączy z jakąś mocą nadprzyrodzoną, to nic nie stoi na przeszkodzie takiemu pogładowi. Poglądy mistyka Epikteta stanowiły dla stoików *świeckich* określoną orientację stoicką, która z ich poglądami nie była sprzeczna.

*Stoicyzm rzymski reprezentowany przez omówionych poniżej filozofów — nazywanych przez nas świeckim — był w historii życia społecznego pierwszym spójnym merytorycznie systemem etycznym, niezależnym od wierzeń religijnych.*

Jednym z inicjujących taki *świecki* kierunek etyczny myślicieli rzymskich, uznających siebie za stoików, był **Marcus Tullius Ciceron** żyjący w I wieku p.n. erą. Znany w Rzymie polityk, pisarz i filozof, niezrównany erudyta i mówca, pochodził

z rodziny napływowych ekwitów. Mimo swego nierzymskiego rodowodu, wspiał się na najwyższe stanowisko państwowe, uzyskując godność senatora. Studiując hellenistyczne orientacje filozoficzne, zafascynował się stoicyzmem. W jego przekonaniu stoicyzm był kierunkiem niezależnym od wierzeń religijnych, gdyż w tworzeniu etycznych reguł obowiązujących ludzi odwołał się do wolnej woli człowieka.

To M.T. Ciceron rozwinął koncepcję *natury jako twórczyni reguł etycznych*. Wyłącznie naturalna potrzeba życia w bezkonfliktowej integracji społecznej wywołuje istnienie etycznego waloru, jakim jest wzajemna ludzka *życzliwość*. Ludzie nie mogą ze sobą egzystować na podłożu wzajemnej harmonii — a tego pragną — nie będąc w swym zachowaniu wobec siebie życzliwymi. Skąd bierze się siła cnót, które są zbiorem norm pokazujących, jak należy żyć godziwie, to znaczy zgodnie z naturą? Natura wszechświata, w tym natura ludzka, zawiera w sobie wszystko co *rozumne*, a zatem *harmonijne oraz ewentualnie boskie*.

Życie zgodne z naturą jest zarazem życiem zgodnym z rozumem. To rozum człowieka wzmocniony wpływem odkrytej przez wczesnych stoików *pneumy* staje się miarą postępowania każdego człowieka. W postępowaniu człowieka zgodnym z naturą upatrywał M.T. Ciceron jego racjonalności. Racjonalność etyczną rozumiał jako wynikającą z rozumu walkę ludzi z ich słabościami. Słabości, z którymi walczy człowiek, pochodzą z jego często nieumiarkowanej zmysłowości. *Zmysłowość jest składnikiem ludzkiej cielesności, a rozum oznaką człowieczeństwa*. Tak pojmowane człowieczeństwo odróżnia ludzi od zwierząt. To dzięki rozumowi człowiek może dokonywać wyboru pomiędzy działaniem zmysłowym a rozumnym. Dlatego wolność woli decydująca o wyborach człowieka jest oznaką człowieczeństwa. O ucieczce od wskazań rozumu świadczą między innymi potrzeby nadmiernego bogacenia się oraz nieograniczonej władzy nad innymi ludźmi. Chciwość i pragnienie władzy są pochodnymi od ulegania zmysłom.

M.T. Ciceron nawiązując do *wczesnostoickiej idei istnienia logosu*, zastanawiał się, czy świat jest wyłącznie materialny. Skłonność ludzi, według niego naturalna, do wiary w moc nadprzyrodzoną uzasadnia takie pytanie. W znaczącym dla jego poglądów dziele *Rozmowy tuskulańskie*<sup>62</sup> tak napisał: *w istnienie bogów wierzymy dzięki wrodzonej skłonności, a jest nią powszechne przekonanie, że bogowie rzeczywiście istnieją. A jeśli tak, to takie przekonanie można byłoby uznać za naturalne?* Nie poszukując odpowiedzi, skąd w człowieku jako składnik jego rozumu znajduje się *pneuma*, określa ją jako dar natury, który przeciwdziała zbyt niemu uleganiu przez ludzi potrzebom zmysłów. *Pneuma* stanowi siłę ostrzegawczą, aby ludzie nie stawali się niegodziwymi. Według M.T. Cicerona niegodziwość ludzka polega na braku u niektórych z nich owej wiodącej dla stoików cnoty nazwanej życzliwością. Tylko z braku u ludzi tej cnoty, będącej moralną wartością charakteryzująca stoika, ludzie stają się w stosunku do innych niegodziwi. *A niegodziwość jest równoznaczna z interesownym pragnieniem robienia drugiemu człowiekowi krzywdy*. Jak daje do

<sup>62</sup> Opublikowane z inicjatywy Gazety Wyborczej przez Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

zrozumienia — wolna wola u człowieka może jego zachowanie społeczne pokierować w alternatywnych etycznie kierunkach.

Duży wkład w rozwój stoickiego dorobku etycznego wniósł **Lucius Anneus Seneca** (w j. pol. nazywany **Seneką**) urodzony w drugiej połowie I wieku. Nazywany *młodszym*, aby odróżnić go od ojca, także znanego mówcy i autora dzieła o retoryce. Rozważania Seneki o życiu godziwym nawiązują bezpośrednio do katechizmu etycznego Epikteta, co może świadczyć, że był on również wyznawcą duszy nieśmiertelnej. *Przeciwstawna szczęściu zmysłowemu była dla niego przyjemność pochodząca z rozmyślań i przeżyć intelektualnych. Uwieńczeniem przyjemności intelektualnej miało być poszukiwanie prawdy o celach życia godziwego.* A celem tym miała być epiktecka eudajmonia, która człowieka godziwego może dotyczyć również za życia. Według Seneki *między zadowoleniem zmysłowym a dającym również zadowolenie przeżyciem intelektualnym rozciąga się umowna przestrzeń, którą zajmuje niepodzielnie cierpienie.* Równowaga psychiczna pomiędzy trzema czynnikami kształtującymi życie człowieka zaawansowanego intelektualnie, to znaczy zadowoleniem zmysłowym, przeżyciami intelektualnymi i męstwem w znoszeniu cierpienia — *powinny być wiodącym składnikiem etyki stoickiej.*

Senekę cechował etyczny realizm. Dla niego nawet świadome dążenie do doskonałości duchowej, które jest dla stoika wartością najwyższą, nie zawsze może być osiągnięte. Na przeszkodzie osiągnięcia stanu doskonałości etycznej stają codzienne trudności życia. Dlatego każdy wysiłek człowieka, który opanowuje zmysłowość, a także potrafi pokonać cierpienie, nie poniżając się w oczach innych ludzi, niezależnie od możliwej dla niego sprawności intelektualnej, uzyskuje przychyłność logosu. Logos prezentujący sobą monistyczny, to znaczy wyłączny przekaz zasad etycznych, jest także sędzią oceniającym czyny człowieka. W rezultacie od niego zależy pośmiertne życie eterycznej, ale przecież już nieśmiertelnej duszy. Wskazując na logos jako źródło norm etycznych, nie odnosił się bezpośrednio do mistyki Epikteta. Prawdopodobnie musiał o nim wiedzieć dużo.

Etykę stoicką wraz z towarzyszącą jej myślą społeczną — również *zahaczającą niejako o problem niewolników*, o czym za chwilę — rozwinął kolejny jej propagator, cesarz rzymski **Marcus Aurelius** (w j. pol. zwany **Markiem Aureliuszem**) żyjący w pierwszej połowie II wieku. W swoim zbiorze przemyśleń zatytułowanych *Rozmyślenia*<sup>63</sup>, które stanowią osobistą refleksję nad samym sobą, opowiada się za nieśmiertelną duszą. Pisząc o jej podróży pośmiertnej, stwierdza, że na skutek popełnianych przez ludzi niegodziwości nie zawsze jej celem jest *epiktecka eudajmonia*. Podobnie jak Epiktet, zwraca uwagę na potrzebę *samookreślenia się człowieka* w jego działaniu na rzecz stoicko pojmowanego dobra. Według niego dobro uwidacznia się w ludzkich czynach, jeśli ich skutkiem są *działania człowieka sprawiające innym ludziom zadowolenie. Zadowolenie to nie może być jednak zaspokajaniem jakichkolwiek pożądań powodujących u innych upokorzenie lub cierpienie.*

<sup>63</sup> Opublikowane w przełożeniu Mariana Reitera przez wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2015.

Religijne skłonności Marka Aureliusza i jego tęsknotę za boskimi dyrektywami opiekuńczymi dobrze oddaje jego wyznanie: *odejść od ludzi*<sup>64</sup>, *jeżeli bogowie istnieją, niczym nie jest strasznym; nie wydaliby cię bowiem na pastwę zła. Jeżeli zaś ich nie ma lub jeżeli ich ludzie nie obchodzą, to po cóż żyć na świecie pozbawionym bogów lub pozbawionym opatrności*<sup>65</sup>? Człowiek, według Marka Aureliusza, jest za słaby charakterologicznie, aby mógł egzystować bez kierującej jego losem ziemskim mocy nadprzyrodzonej. Nawiązuje tutaj do *poglądu Epikteta, który abstrakcyjny stoicki dotychczas logos przekształcił w monoteistycznego boga*. Marek Aureliusz znał poglądy chrześcijan nieprzychylne dla cesarza przyrównywanego do boga. Być może dlatego obawiał się, że chrześcijaństwo ze swoim *bogiem żywym* może rzeczywiście zagrozić porządkowi cesarskiemu. Z niewiadomych tak do końca powodów okazywał nieprzyjazny stosunek do jesusowej radykalnej ideologii społecznej<sup>66</sup>.

Według Marka Aureliusza wykształcone przez każdego człowieka z pomocą mocy nadprzyrodzonej *poczucie bycia etycznym* w kontakcie z innym człowiekiem, nie może być pozbawione *racjonalnej powściągliwości, chociaż także niewolnionej jako cnota ze stoickiej życzliwości*. Taką powściągliwość zaleca w każdym działaniu również na rzecz innego człowieka wymagającego udzielenia mu pomocy. Dobro niejednokrotnie jest wynikiem nadmiernie pobudzonej w człowieku życzliwości. Trzeba się takiej nadmiernej życzliwości wystrzegać, gdyż traci ona *cechę owego dobra*. Wyjaśniając takie powściągliwe rozumienie okazywanego innemu dobra, napisał, że *wszelkie dobro wynikające z udzielania innym pomocy musi być dobrem pożytecznym*. Ludzie, według niego, często pragną korzystać z dobra świadczonego im przez innych, traktując tenże dar za obowiązek darujących. Dlatego pożytek płynący z dóbr darowanych powinien być traktowany za sprzyjający potrzebującemu los. Powinien taki dar przyjąć z godnością, a gdy nastąpi dogodna okoliczność, odwdziżyć się podobnie darczyńcy. Pożytek w świadczeniu innym dobra ma być taką *cedułą etyczną*, która wyznacza zakres świadczenia dobra.

Takim dobrem, niewłaściwie zrozumianym i niewłaściwie wykorzystanym, byłoby masowe obdarzenie niewolników wolnością. Wspierając tych stoików, którzy w indywidualnych przypadkach obdarowywali swoich niewolników wolnością, jednocześnie przestrzega, że wolność dana im masowo wyzwoliłaby u większości zachowania nacechowane nienawiścią. Nie znaczy to, że niewolnik nie może być stoikiem. Na takim podłożu Marek Aureliusz sprofundował pojęcie omawianej przez nas kilkakrotnie *wolności wewnętrznej*. Zgodnie z wynikającą z niej zasadą, niewolnik, bo on ma także prawo uważać się za stoika, doznając aktów przykrości ze strony swojego właściciela, nie może stracić poczucia swej, wynikającej z wewnętrznej wolności, osobistej godności.

Na nieprzemijającą wartość stoicyzmu w jego orientacji etycznej zwrócił uwagę **Piotr Stankiewicz** — filozof, poeta i astronom z zamiłowania — w dziele

<sup>64</sup> Odejdźcie od ludzi utożsamia ze śmiercią.

<sup>65</sup> Ciekawe, że Marek Aureliusz powołuje się na bogów, a nie na epiktowskiego monoteistycznie pojmowanego boga, zwanego logosem.

<sup>66</sup> Wspomniany M. Starowieyski, autor przywołanego dzieła *Z historii wczesnego chrześcijaństwa*, pisze, że Marek Aureliusz był aktywnym przeciwnikiem chrześcijan.

*Sztuka życia według stoików*<sup>67</sup>. Według niego etyka stoicka pozostaje *trudnym do zapomnienia zbiorem wskazań, jak żyć mądrze, dobrze i szczęśliwie w regule życia godziwego, to znaczy zawsze zgodnego z przyjętymi na własny użytek przekonaniem*.

Odwołując się do naszych ocen etyki stoickiej, powiemy, że to stoicy po raz pierwszy rozwinęli myśl o godności ludzkiej. Czym jest godność według stoików? *Jest to zachowanie własnej tożsamości, to znaczy pozostawanie przy własnych przekonaniach, mimo że obstawanie przy nich może sprawiać trudność. Godność ludzka w rozumieniu stoików należy do wartości, która nie może być porównywalna do jakiegokolwiek innej oceny wartościującej zachowanie człowieka. Godność człowieka jest sama w sobie wartością najwyższą*. Człowiek z poczuciem godności robi tylko to, co uważa za słuszne, niezależnie od sytuacji, w jakiej się znajduje. Tak pojmowana godność osobista wymaga posiadania waloru, nazywanego odwagą.

Z wielu stoickich porad i pokazów pragmatycznie stosowanej mądrości warto jeszcze przywołać *stoickie opanowywanie emocji*. Otóż stoickie *bycie etycznym* wymaga poskramiania gniewu, to znaczy nieodpowiadanie na czyjś skierowany do danego człowieka gniew, takim samym gniewem. Opanowywanie gniewu skierowanego pod adresem innego człowieka należy traktować jako sposób na nabywanie umiejętności w panowaniu nad emocjami w ogóle. Podobnie nie należy okazywać emocji, gdy się jest w cierpieniu. Do dzisiaj zachowało się w języku potocznym pojęcie *stoickiego spokoju*.

Stoicką etykę prezentowaną przez P. Stankiewicza można współcześnie zaliczyć do rodzaju *etyki niezależnej*. Stoicka etyka z pozycji jej wartości społecznej może być, naszym zdaniem, pod względem swej wartości społecznej przyrównana do tak samo ocenianych, bo nadal niepodważalnych jako drogowskaz porządku społecznego, reguł prawa rzymskiego.

### **Stoicka myśl społeczna obciążona problemem niewolnictwa**

Stoicy świeccy swoich refleksji etycznych nie odrywali od myśli społecznej. Byłoby to zresztą niemożliwe, jako że myśl etyczna wiążąca się za sprawą wzajemnego szanowania się ludzi byłaby jakąś abstrakcją, a nie postulowanym normatywnym zachowań społecznych ludzi. Pierwszy pomysł stoika na doskonałe społeczeństwo pochodzi prawdopodobnie od M.T. Cicerona. Według niego ideał państwa doskonałego, któremu poświęcił wiele swoich przemyśleń, to pochodzący od przekazu pneumy *zintegrowany współpracą ludzi społeczny organizm*, w którym panuje powszechna przyjaźń. W takim społeczeństwie nie ma miejsca na niewolnictwo. Państwo równych sobie prawnie ludzi, przyjaznych wobec siebie, będzie sukcesem rozumu ludzkiego w dostosowywaniu się ludzi do *boskiej harmonii życia społecznego*. Będąc

<sup>67</sup> Opublikowane na zlecenie autora przez Grupę Wydawniczą Foksal, Warszawa 2014. Jest to dzieło znakomicie przybliżające etyczną myśl stoicką, która w nawiązaniu do naszych czasów współczesnych, a to czyni autor, staje się dla osób myślących, poszukujących etycznie wytyczonej drogi życiowej, znakomitą dla tego pomocą. Dla autora przypominającego normy etyczne starożytnych stoików, są one nadal w pełni aktualne i dobrze odpowiadają potrzebom współczesnego życia społecznego.

orędownikiem życzliwości w stosunkach międzyludzkich, przyjaźń pomiędzy ludźmi i jej społeczne znaczenie omówił w przywołanych już *Rozmowach tuskulańskich*, starając się wykazać, że prawdziwa, jak napisał, *przyjaźń, a taka — jeśli jest zgodna z naturą ludzką — nie może wynikać z obliczenia, ile to korzyści z niej wyniknie*.

M.T. Ciceron przejął od stoików przekonanie, że społeczeństwo powinno być *organicznym zespołem ludzi wzajemnie siebie wspomagających*. *Wspomaganie to będzie wzmocnione faktem, że ludzie przyszłości będą równi sobie*. Ludzie powinni traktować się nawzajem przyjaźnie, będąc w pełni wolnymi na takim podłożu przyjaźni i wolności osobistej, współpracować ze sobą na płaszczyźnie gospodarczej. Czynnikiem pozaemocjonalnym jednoczącym ludzi i powodującym u nich naturalne poczucie równości społecznej, jest praca. Poprzez pracę obowiązującą wszystkich ludzie będą od siebie zależni i dlatego społecznie zintegrowani. Praca ludzi, do której są wszyscy zobowiązani, dzieli ich poprzez jej rodzaje, ale jednocześnie jednoczy w spójnym na rzecz wszystkich wysiłku, którym jest wspólnie wypracowane dobro w formie różnorodnych pożytków pochodzących z pracy. Modelem zaczynu państwa doskonałego jest *republika*, w której wszyscy ludzie będą równi wobec prawa, a taka zasada równouprawnienia zniesie niewolnictwo.

Jednakże filozof ostrzegał, co stało się typowe dla stoicyzmu późnego, przed likwidacją niewolnictwa, rysując obraz konfliktu społecznego, który po takiej decyzji zaistnieje. Nie odrzucił jednak idei niewolnictwa w nieokreślonej, odległej przyszłości. Tak sformułowana idea przemian społecznych nie mogła zagrażać funkcjonującemu porządkowi społecznemu. Radykalizm społeczny obejmujący zniesienia niewolnictwa, stanowiący ideę już wcześniejszych stoików, niewątpliwie pojawił się pod wpływem nabrzmiewających na tej płaszczyźnie konfliktów społecznych. Wprawdzie nabrzmiałe konflikty wymagały społecznych zmian, to przerażenie, co stanie się w chwili uwolnienia niewolników, napawało przerażeniem.

Pomimo przymusowej zgody na dalsze istnienie niewolnictwa, stoicki radykalizm przemian w porządku społecznym nie mógł stać się ideą aprobowaną przez ludzi władzy. Jak powiemy później, radykalizm tej idei wraz z jej konsekwencjami spowodował wycofanie się z niej stoików i zastępcze utworzenie stoickiej idei *wolności wewnętrznej*<sup>68</sup>. Idea tak pojmowanej wolności miałaby przywrócić godność człowieczą. Powracamy do tego problemu w aspekcie omawiania chrześcijaństwa jako ideologii kreującej, także z pozycji teologicznych, feudalny porządek społeczny. Odstąpienie od radykalnej koncepcji likwidacji niewolnictwa, jak powiemy za chwilę, nie ominęło chrześcijaństwa.

Seneka jako stoik, a zarazem wpływowy polityk, zastanawiał się również, podobnie jak jego poprzednik M.T. Ciceron, czy może dojść kiedykolwiek w przyszłości do likwidacji niewolnictwa. Prawdopodobnie jako stoik nie mógł tej idei całkowicie pominąć. Podeszedł do niemożliwości dania niewolnikom wolności z wyrazem stoickiej szczerości: nie ukrywał, że niewolnicy w swojej masie niewykształceni, przejęci nienawiścią do Rzymian — a miał na uwadze pracujących w kamieniołomach, przy budowie dróg i stawianiu budowli publicznych — zniszczą imperium w jednej chwili,

<sup>68</sup> O wolności wewnętrznej już napisaliśmy w poprzednim fragmencie.



powodując morze krwi. Opowiedział się więc za myślą M.T. Cicerona i stwierdził, że problem likwidacji niewolnictwa należy przełożyć na nieokreśloną czasem przyszłość.

Problemu doskonałego społeczeństwa nie pominął też Marek Aureliusz. Tenże cesarz rzymski, zwany już za swego życia *filozofem na tronie*, niewątpliwie miał wątpliwości, czy niewolnictwo stanowiące podstawę rzymskiego porządku gospodarczego było tworem niezastąpionym. W swojej wizji doskonałego społeczeństwa Marek Aureliusz opowiedział się za powszechnością pracy, będącą, według niego, obowiązkiem każdego człowieka. Tak o wartości pracy napisał w *Rozmyślaniach*: *rankiem, gdy się niechętnie budzisz, pomyśl sobie: budzę się do trudu człowieka. Czyż więc czuć się mam niezadowolony, że idę do pracy, dla której się zrodziłem i zostałem zesłany na świat?*

*W powszechnym obowiązku pracy upatrywał zalążek przyszłej równości ludzi.* Praca podejmowana przez wszystkich ludzi niejako wymusi ich współpracę na podłożu konieczności świadczenia sobie wzajemnych usług. Taka integracja ludzi poprzez pracę wywoła u nich pragnienie współpracy i odrzuci dzielące ich konflikty. Upowszechnienie pracy poprzez przekształcenie jej w powszechny obowiązek społeczny spowoduje samorzutny zanik niewolnictwa.

W pomysle Marka Aureliusza na doskonałe społeczeństwo zadziwiać może jeszcze jeden rodzaj jego odmienności: przyszłe społeczeństwo równych prawnie ludzi będzie miało prawo do indywidualnej własności prywatnej. Uznał, że indywidualna i różniąca się wielkością prywatna własność jest społecznie konieczna, gdyż w pozbawionym niewolników społeczeństwie taka własność indywidualna stanie się *wskaźnikiem osobistego włożonego w pracę trudu człowieka*. Poza tym praca człowieka wykonywana dla jego wyłącznie osobistego wykorzystania jest bardziej użyteczna, gdyż wykonywana z nieznanym niewolnikom możliwym do niej zapalem. Zastanawiając się nad taką stoicką wizją społeczeństwa przyszłości, trudno nie oprzeć się wrażeniu, że jest ono wprost zapowiedzią *społeczeństwa liberalnej demokracji*.

### Stoicka filozofia przekształcająca się w ideologię absolutu

Stoicyzm, co warto podkreślić, jest *pierwszą ideologią zorientowaną na absolut, która nie pojawiła się jako efekt objawienia prorockiego*. Stanowiąc sobą ideologię będącą owocem długotrwałych w czasie przemyśleń intelektualnych, okazał się ideologią wprawdzie nawiązującą do mocy nadprzyrodzonej, ale po raz pierwszy w dziejach myśli społecznej pokazującą istniejący niewolniczy porządek społeczny jako absurdalny.

Stoicyzm będąc *ideologią wykształconą w doświadczeniu intelektualnym*, w pewnym momencie rzeczywiście zagroził chrześcijaństwu w jego rozwoju. Zagrożenie to było szczególnie niebezpieczne, gdyż dotyczyło chrześcijaństwa w jego *pierwszych krokach rozwojowych*. Jednak, co trzeba podkreślić, stoicyzm wszedł w pokojowy intelektualny dyskurs z pierwszymi teologami chrześcijańskimi, zmuszając tym samym tych teologów do precyzacji poglądów. Także wywołał u dyskutujących, a nawet polemizujących z nimi stoików, pewną fascynację

chrześcijaństwem. A uzyskało ono z pomocą stoików rangę zwracającej uwagę ideologii. Nie można było tej ideologii posłać na marginesy myśli społecznej, jeśli pierwsi teologowie chrześcijańscy byli wcześniej stoikami.

Także stoicyzm w ideologicznym starciu z chrześcijaństwem rozwijając i doskonaląc swoje ideowe podłoże metafizyczne, stał się nie tylko ideologią w pełni dojrzałą, która z powodzeniem połączyła duchowość życia ludzkiego z jego funkcjonowaniem w nowym wizyjnie reformowanym życiu społecznym. Może dlatego wspólnym wysiłkiem stoików i teologów chrześcijańskich *stoicyzm jakom ideologia nie ostał zapomniany*.

Stoicyzm był ideologią uformowaną na gruncie właściwie całego dorobku filozoficznego Greków. Jednak jego końcowa wymowa ideologiczna była już dziełem myśliciela zaliczonego do rzymskich<sup>69</sup>. Co ciekawe, udoskonalający stoicyzm Rzymianie nie byli tylko tradycyjnymi filozofami, a również czynnymi politykami. Jednym z nich, o czym powiemy, był cesarz rzymski. Rzymianie na podłożu pierwotnego nurtu stoickiego wprowadzając do niego elementy platonizmu, stworzyli oryginalny eklektyczny kierunek znany obecnie pod nazwą *stoicyzmu rzymskiego*.

Dlaczego stoicyzm odnosił w miarę spektakularne sukcesy w czasach, które zaznaczyły się wyraźnie schyłkiem rzymskiego porządku imperialnego? Niewątpliwie *panteon bogów rzymskich* nie dawał nadziei na jakiegóż lepsze życie, bo rozpadało się sprzężone ideologicznie z nimi imperium rzymskie. W istocie to nie religia determinowała zachowanie się Rzymian, a jedynie była składnikiem raczej świeckiej wiary, nazwijmy ją: imperialnej, w potęgę imperium. W sytuacji, gdy imperium słabło, również słabła wiara w rzymskich bogów. Już w tym momencie pragniemy zaakcentować fakt, że stoicyzm był pierwszą, a może też ostatnią próbą pogodzenia religijnego mistycyzmu z realnością spojrzenia na świat społeczny.

Impulsu rozwojowego stoicyzmowi nadawała przede wszystkim arystokracja rzymska i rozwijająca się w jej gronie warstwa inteligencji, w której dostrzegano potrzebę gruntownej zmiany w stylu dotychczasowego życia arystokracji, pozbawionego jakiegóż ideologicznie wyznaczonego celu<sup>70</sup>.

Pozbawione norm moralnych zachowanie się wielu arystokratów zaczęło mieć ideowego przeciwnika właśnie w stoikach, także arystokratach. Dodajmy, że stoicyzm rozpowszechniał się również w środowisku rzemieślniczym odczuwającym brak stabilności gospodarczej imperium rzymskiego, a także wśród ekwitów<sup>71</sup>. Rozpowszechnianiu się stoicyzmu sprzyjał także dość wysoki poziom oświatowy wspomnianych środowisk rzemieślniczych oraz ekwickich, posiadających za pośrednictwem szkół publicznych umiejętność czytania i pisania. Elementy wiedzy filozoficznej oraz nauka prawa były podstawą w miarę powszechnej edukacji.

<sup>69</sup> Był nim wyzwolony niewolnik rzymski imieniem Epiktet.

<sup>70</sup> Stoicyzm, jak powiemy dalej, nie negował posiadania bogactwa materialnego.

<sup>71</sup> Ekwici byli napływowymi do imperium przybyszami. Początkowo jako znakomici jeźdźcy, a jednocześnie wojskowi, byli założycielami kawalerii rzymskiej. Z czasem jako szczególnie dynamiczna społecznie warstwa zaczęli przejmować w Rzymie i prowincjach urzędy imperialne, pracując na zlecenie leniwych, nisko wykształconych arystokratów. Z czasem przejęli w imperium władzę urzędniczą, uzyskując nawet godności senatorskie.

W starożytnym Rzymie i jego okolicach aż roiło się od szkół filozoficznych. *Wśród nich szkoły stoickie były niewątpliwie propagatorami ideologii jutra*. Miała ona zmieniać świat, a podstawą spodziewanej zmiany miała być likwidacja niewolnictwa i upowszechnienie obowiązku pracy. Spróbujmy prześledzić rozwój, ale też przyczyny upadku tej dojrzałej ideologii, która przecież, a był taki moment, stawała się ideowym kierunkowskazem inteligencji rzymskiej, jeszcze na początku ery już zwiastującej tryumf chrześcijaństwa<sup>72</sup>.

Stoicyzm w ogóle, a zatem ten grecki, a następnie mitycznie zorientowany rzymski, podjął się odpowiedzi na powtarzane od wieków przez filozofów pytanie, *jak żyć w świecie społecznym zorganizowanym, aby życie to było etycznie godziwe*. Pytanie takie zadał sobie po raz pierwszy uznany za kreatora stoicyzmu **Zenon z Kition**. Żyjący na przełomie III i II wieku p.n. erą filozof ten zaczerpnął sporo z poglądów greckich cyników, dla których nadrzędnym celem życia człowieka z zasadami moralnymi było podporządkowanie się cnocie. Według cyników człowiek cnotliwy powinien pogardzać bogactwami, a także władzą. Cnota prezentowana w poglądach mistrza cyników **Antystenesa**, współczesnego Zenonowi, jest dla *człowieka obdarzonego rozumem, boskim darem natury*. Człowiek rozumny ma naturalne poczucie moralnie ocenianego *dobra i zła*. Cynicy po raz pierwszy wprowadzili pojęcie *godziwego życia*, utożsamiając takie zachowania ludzi z tendencją do nieczynienia innym krzywdy.

Według cyników tylko człowiek w swoich osobistych przemyśleniach może wypracować sobie poczucie tych idealistycznych antagonistycznych wobec siebie przeciwieństw. *Dobro*, podobnie jak *zło*, ma rozmaite oblicza i dlatego te dwa etyczne przeciwieństwa nie mają wymiaru jednoznacznego. Stąd cnota będąca synonimem *dobra* musi być wyczuwana samodzielnie przez indywidualnie rozpatrywanego człowieka. Inaczej mówiąc, człowiek jest kreatorem własnego, osobistego pojmowania *dobra*. Można powiedzieć, że stoicyzm rozwijając myśli cyników, nadał człowiekowi i jego *życiu duchowemu pewien blask niezwykłości*. Materia postrzegana zmysłami przedstawiała być taką pospolitą twórczynią życia. Zenon rozwinął *pojęcie mądrości w przekonaniu cyników i dodał, że siedliskiem mądrości, a co zatem także cnót, jest u człowieka dusza*.

Zenon z Kition po raz pierwszy wprowadził do rozmyślań nad różnorodnością możliwych zachowań człowieka pojęcie duszy. Dusza u Zenona stała się siedliskiem mądrości, którą to mądrość uosabiają cnoty. Czym jest zatem dusza w jej możliwym opisie? Zenon pragnąc wyodrębnić duszę z ciała ludzkiego, musiał nadać jej cechę odmienną od materii ludzkiego ciała. Zbudował zatem pojęcie *dwóch rodzajów materii*: w jego przekonaniu obok materii poznawalnej ludzkimi zmysłami istnieje materia zmysłowo nierozpoznawalna. Taką materię nazwał *eteryczną* i stwierdził, że z niej została utworzona dusza człowieka.

Powstał problem, kto taką duszę materialną, ale nierozpoznawalną zmysłowo, utworzył i wprowadził do ludzkiego ciała. Tym twórcą materii eterycznej, z której

<sup>72</sup> Stoicyzm spowodował, że sprawami metafizycznymi w ich wymiarze filozoficznym zainteresowała się inteligencja rzymska, także ze środowiska arystokratycznego. Wcześniej, w okresie dynamicznego rozrastania się terytorialnego imperium elitę rzymską interesowała polityka z dodatkiem: imperialna.

zbudowana została dusza, jest *logos*. Logos jest kreatorem zarówno materii eterycznej, jak też duszy. Według Zenona nic nie może powstać z niczego, a to twierdzenie dotyczy obydwu rodzajów materii. Logos, według Zenona, to abstrakt pozostający poza wszelką materią, który istniał zawsze, a istnieje nadal, tylko dotychczas nieodkryty przez rozum ludzi.

*Logos jest źródłem wszelkich cnót i to on wprowadza do duszy człowieka rodzaj siły, która umożliwia człowiekowi rozpoznanie cnot w ich roli determinującej zachowanie się każdego człowieka.* Tę siłę nazwał *pneumą*. Bez owej pneumy, wprowadzonej do duszy człowieka przez logos, człowiek nie miałby dostatecznie silnej woli, aby cnoty zagnieżdżone w jego duszy zamieniać na zachowanie cnotliwe, czyli godziwe. Pneuma jest siłą, która wpływając na duszę człowieka, staje się źródłem jego duchowej aktywności.

To poprzez pneumę wpływającą na zachowania człowieka, każdy człowiek wypracowuje sobie na swój własny, indywidualny użytek normy etyczne, którymi kieruje się w życiu. Czym są dla człowieka żyjącego godziwie, to znaczy zgodnie z takimi normami? Norma etyczna według stoików to *stała dyspozycja człowieka do czynienia w jakimś konkretnym zakresie obejmującym aktywność życiową — to, co jest użyteczne, a zarazem spełnia kryterium dobra*. Normy etyczne są wartościami wyczuwalnymi przez człowieka wrażliwego emocjonalnie i skłaniają go, aby postępował godziwie, inaczej — cnotliwie. Jeśli człowiek nie podaje się wpływom pneumy, to dlatego, że dysponuje wolną wolą. Właśnie możliwość wyboru według kryterium etycznego odróżnia człowieka od zwierzęcia. Dlatego nie wolno człowiekowi zmuszać drugiego do tego, aby wybrał postępowanie dobre. *Każdy człowiek samodzielnie musi dokonywać wyboru pomiędzy dobrem a złem według osobistego rozpoznania*. Wybór dobra pod przymusem jest wyłącznie pozoracją zachowań dobrych. Nie daje zatem człowiekowi satysfakcji odczuwanej jako szczęście. Nie znaczy to, że nie można mówić, że życie kierujące się wskazaniem dobra jest jedynie szczęśliwe.

Pojęcie duszy było niejako owym *kamieniem węgielnym* w rozwoju stoickiej mistyki życia duchowego człowieka. Cnoty u stoików właśnie w duszy znalazły swoje umiejscowienie. Co jednak z duszą po śmierci człowieka? Czy w kontekście życia godziwego może ma prawo być nieśmiertelną? Czy nagroda za życie godziwe może ograniczyć się wyłącznie do satysfakcji odczuwanej na ziemi? Zenon jako wyznawca mistycznego materializmu nie potrafił znaleźć definitywnej odpowiedzi.

Z pomocą w rozwiązywaniu tego problemu przyszedł kolejny stoik, imieniem **Chryzyp** z Soloi, żyjący kilkadziesiąt lat po Zenonie. Chryzyp do poglądów Zenona dorzucił pojęcie *fatum*. Według niego, jeśli istnieje dobro obok zła, to każdy człowiek musi wybierać pomiędzy tymi dwoma rodzajami pojęć grupującymi w sobie zachowania godziwe i z nimi sprzeczne. A jeśli tak, to pomiędzy dobrem i złem toczy się w duszy człowieka walka. Walka pomiędzy wyborem przez człowieka dobra lub zła toczy się przy udziale powołanego z woli logosu *fatum*. *Fatum* według Chryzypa to rodzaj demona, który ma odciągać ludzi od życia godziwego, podsuwając mu obraz życia służebnego wobec zmysłów oraz pożądań majątku i władzy. Od czasów

Chryzypa w filozofii stoickiej pojawił się obok logosu nowy rodzaj już wyraźnego absolutu w postaci mocy zarządzającej złem.

Logos nigdy nie nakazuje człowiekowi, że ma być cnotliwym. To człowiek narażony na pokusy życia wyłącznie zmysłowego musi wybierać, czy będzie posłuszny cnotom, czy też wybierze alternatywne dobru zło, a więc podległość fatum. Temu wyborowi służy dar wolnej woli, który wraz z duszą przekazał człowiekowi logos. Według stoików *niezależność od fatum wynikająca z życia w cnotie staje się miarą wolności osobistej każdego człowieka kierującego się rozumem, ale też wyczuciem pneumy*. Dodajmy, że koncepcja fatum, przerodziła się z czasem w pojęcie *chrześcijańskiego szatana*<sup>73</sup>.

A co z duszą eterycznie materialną po śmierci człowieka? Chryzyp miał niewątpliwie z tym kłopoty. Wprawdzie twierdził, że dusza człowieka jest śmiertelna, bo każda materia ma swój rodzajowy początek i koniec, to jednocześnie zastanawiał się, czy człowiekowi cnotliwemu nie należy się jakaś za jego godziwe życie nagroda. Czy wystarczy uznanie ludzi? Przecież nie zawsze jest ono sprawiedliwe w ocenie człowieka. Nagabywany prawdopodobnie w tej sprawie przez swoich uczniów, twierdził, że być może istnieje jakaś *pozaziemska przestrzeń*, w której dusze ludzi cnotliwych mogłyby przybywać wiecznie, w stanie błęgiego szczęścia. Na wsparcie tego poglądu wraz z koncepcją już każdej duszy nieśmiertelnej, trzeba było jeszcze w orientacji stoickiej długo czekać.

### Religijna wyobraźnia Epikteta z chrześcijańskim jej wydźwiękiem

Wprowadzoną do stoicyzmu mistykę, już zbliżoną do religijnej, zawdzięczamy rzymskiemu stoikowi **Epiktetowi** z Hierapolis, żyjącemu w I wieku. Epiktet, nauczyciel filozofii, z pochodzenia wyzwolony niewolnik zaprezentował wizję zreformowanego mistycznego stoicyzmu, propagując swoje poglądy w szkole umiejscowionej w Nikopolis (dzisiejsza Grecja), znanej w kręgach intelektualistów rzymskich.

Mistyka Epikteta polegała na tym, że stoicki logos stał się po prostu stwórcą całego kosmosu w nim człowieka złożonego z ciała, ale też duszy. Jako stwórca człowieka logos ma nad nim siłę boskiego panowania, jednak, co daje mu przewagę w świecie istnień żywych, obdarzył go rozumem. A ten dar spowodował liczne ważne dla życia ludzkiego konsekwencje, o czym za chwilę. Dusza, wprawdzie nadal eterycznie materialna przestała być bytem śmiertelnym, ale także w przeciwieństwie do materii zmysłowej pozostawała ona jako indywiduum należące do tego samego człowieka. Dusza człowieka jako twór materii eterycznej może nabrać cechy nieśmiertelności, jeśli będzie to osobistą zasługą człowieka dążącego do czynienia *etycznego dobra*. Dobro jako wartość etyczna zawsze sprowadzane było

<sup>73</sup> Nie zapominajmy, o czym piszemy dalej, że pierwsi teologowie chrześcijańscy byli zaawansowanymi stoikami.

przez stoików do czynności, które w odniesieniu do innego człowieka nie czynią mu krzywdy.

Należąc do ciała, dusza człowieka wprowadza do jego zbudowanego z materii rozumu przy pomocy *pneumy* wyobrażenie mogącego być jego udziałem szczęścia. Najwyższym wymiarem takiego wyobrażeniowego szczęścia miała być *eudaimonia*. Stan takiego szczęścia nie mógł być według Epikteta uzyskany w życiu cielesnym człowieka. *Eudaimonia* stanowi bowiem rodzaj nagrody po jego śmierci danej człowiekowi przez *logos* za poniesiony za życia trud. Jednakże tylko pod warunkiem, że wynika on z wierności zachowaniom, jakie mieszczą się w pojęciu *etycznie dobrych*.

Dobro, jeśli ujawnia się w działaniach człowieka, wymaga posiadania przez niego cnoty nazywanej życzliwością. Bez wpojonej przez doskonalącego się w czynieniu dobra człowieka życzliwości nie może realizować się dobro. Czym jest więc życzliwość? Według Epikteta życzliwość w kontaktach z innymi ludźmi to okazywany im szacunek nienaruszający poczucia ich godności osobistej. W życzliwości, według stoików, mieści się także niewymuszona przez innych chęć do wspomagania ludzi, którzy potrzebują pomocy. Często dlatego, że doznają od innych krzywdy. Udzielenie komuś potrzebującemu jej pomocy jest zawsze czynem zasługującym na pochwałę. Jednak dla stoików tylko wówczas udzielenie komuś pomocy będzie zasługiwać na *ocenę dobra najwyższego*, gdy taka pomoc pozbawiona zostanie okazywanej pomagającemu pogardy<sup>74</sup>. Kontakty z innymi ludźmi nacechowane stoicko pojmowana życzliwością nazywali stoicy także godziwymi.

Zaczerpnięte od cyników pojęcie dobra jest u Epikteta silnie konfrontowane ze pojęciem zła. Skąd bierze się zło? Epiktet jest przekonany, że z ludzkiej cielesności. Materialna cielesność człowieka jest konsekwencją obdarzenia go przez *logos* darem *wolnej woli*. Wolna wola, która daje człowiekowi prawo dokonywania wyborów, w tym również pomiędzy czynami dobrami a złymi, jest cechą, która nie czyni człowieka samorzutnie dobrym. Dobro, aby było wartością etyczną, musi zostać wybrane w wewnętrznej walce, którą toczy człowiek, pomiędzy wskazaniem rozumu a swoją cielesnością. Z cielesności wynikają takie przywary ludzkie będące objawem schlebiania zła, jak chciwość na majątek oraz nadmierne pożądanie władzy<sup>75</sup>. W walce pomiędzy rozumem a cielesnością człowieka powinna wspomagać jego cecha zwana *mądrością*. Mądrość była u stoików także silnie eksponowaną cnotą.

*Mądrość będąc możliwą cechą osobowości człowieka, daje jemu rozsądek, jak nie ulegać podszeptom zmysłów*. Mamy tutaj pewną rozbieżność poglądów pomiędzy Chryzypem a Epiktetem. Według Chryzypa mądrość miała być siedliskiem duszy, wspomagając człowieka w jego sprzeciwianiu się złu. Natomiast u Epikteta mądrość jest cechą rozumu, który nie jest tożsamy z duszą. Dusza w tym drugim jej umiejscowieniu jest raczej bierna i od rozumu oczekuje, czy ewentualnie będzie po

<sup>74</sup> Stoicy podkreślali ten rodzaj stoickiej życzliwości w kontekście udzielania niewolnikom pomocy, na przykład medycznej, nie pozbywając się wobec nich pogardy. Taką pomoc stoicy nie zaliczali także do uczynków dobrych, gdyż były one z zasady interesowne.

<sup>75</sup> Epiktet zwracając uwagę na te przywary ludzi, miał świadomość, że jego orientacja duchowa jest skierowana do ludzi rzymskiej arystokracji i bogatego mieszczaństwa.



śmierci człowieka nieśmiertelna. Nie każdemu człowiekowi zdarza się osiąść stan mądrości, a więc jego wewnętrzna walka pomiędzy wyborem dobra i zła nie zawsze kończy się wyborem dobra.

Epiktet podtrzymał tradycyjne przekonanie stoików, że ludzie dysponują wolną wolą, która nakazuje im być odpowiedzialnymi za swoje czyny. Ubolewał, że trudności w wyborze życia cnotliwego mogą pojawić się z powodu nieznajomości istoty cnót. Mądrość nie jest bowiem darem logosu czyniącym z człowieka mędrca<sup>76</sup>. Człowiek musi zatem sam uczyć się mądrości.

Dlatego wszelkie decyzje życiowe mające związek z życiem, w którym dominuje dobro, muszą być podejmowane przez człowieka samodzielnie z pełną za nie odpowiedzialnością etyczną. W tym kontekście Epiktet wypowiada w swoich naukach znaczącą wykładnię dla człowieka poszukującego, zasługującego na nazwanie godziwym, celu w jego życiu: *śmierć duszy jest możliwa, ale tylko w odniesieniu do ludzi, którzy gardzą dobrem jako cnotą właściwą człowiekowi pragnącemu żyć godnie*. Inaczej mówiąc, to człowiek jest odpowiedzialny za to, czy jego dusza pozostanie nieśmiertelna.

Wolna wola, którą dysponuje każdy człowiek, ma podstawowy udział w zachowaniu ludzi prowadzącym do szczęścia polegającego na poczuciu satysfakcji w przeżywanym, bo nastawionego na czynienie dobra życiu. To szczęście odczuwane w życiu ziemskim nie jest jednak finalne. Prawdziwie pełne szczęście czeka człowieka godziwego dopiero po śmierci, gdy jego dusza w nagrodę za cnotliwe życie jej posiadacza będzie miała prawo do przeżywania szczęścia absolutnie pełnego. Takie szczęście nazwał *eudaimonią*. Eudaimonia może być udziałem każdego człowieka — niezależnie czy jest on wolnym, czy też niewolnikiem<sup>77</sup>.

W przeciwieństwie do swoich filozoficznych poprzedników Epiktet był znacznie ostrożniejszy w kwalifikowaniu możliwego poziomu zła. Według niego *zarówno dobro, jak zło mają swoje ograniczenia wyznaczone przez logos*. Człowiek w swoim życiu nie może być bezgranicznie dobry, jak też bezgranicznie zły. Stoicy musieli własnym wysiłkiem intelektualnym ocenić, jakie czyny lub poglądy mieszczą się w zakresie pojmowanego etycznie *dobra i zła*. Stąd pojawia się u każdego człowieka możliwość zmiany dotychczasowej drogi życia, jeśli taka refleksja, że dotychczas czynił zło, stanie się jego udziałem. Dobro według Epikteta to zachowanie człowieka będącego w służbie urzeczywistniania cnoty<sup>78</sup>. Zło natomiast jest przeciwieństwem cnoty. To człowiek musi podjąć decyzję, czy jego dusza poprze jego czyny i uzyska prawo do bycia nieśmiertelną.

Epiktet odkrywa *relatywność pojęć, jakimi są dobro i zło*. Popełnionego przez człowieka czynu nie można niejednokrotnie w pełni jednoznacznie osądzić, czy jest

<sup>76</sup> U Platona stoicki logos nazywany był demiurgiem.

<sup>77</sup> Epiktet jest prekursorem stoickiej etyki nazwanej przez nas świecką, która wyodrębniła pojęcie wolności wewnętrznej.

<sup>78</sup> Według stoików pojęcie cnoty nie ogranicza się do konkretnego uznanego za dobry. Zatem cnota to stała dyspozycja człowieka do czynienia, w jakim konkretnym czynie czegoś dobrego, a zarazem użytecznego. Stoikom nie było obce także twierdzenie, że cnota to postępowanie, które zgodnie z wyczuciem podpowiadającym przez rozum jest dobre.



on dobry, czy też zły. Istniejąca relatywność czynów ludzi w ocenach ich skutków powoduje, że pod wpływem chwili pospiesznie oceniany czyn uznany początkowo za zły, po upływie czasu i zastanowieniu się — bo w międzyczasie owocował konkretnym skutkiem — nie okazywał się złym. Istniejąca u człowieka z powodu ułomności jego zmysłów, a także dalekiej od doskonałości sprawności rozumu, możliwość oceny błędnej nakazuje w każdej podejmowanej ocenie poddać ją refleksji. Także *człowiek osobiście w swoich dążeniach do czynienia dobra nie zawsze wybiera to, co powinien wybrać*. Filozof uczył swoich uczniów, jak odbywać jedynie samym z sobą w odosobnieniu okresowe kontemplacje, w czasie których mieli zastanawiać się nad swoim dotychczasowym życiem<sup>79</sup>.

Dlatego Epiktet wprowadził pojęcie *wiary* w dobroć *boskiego już logosu*, gdyż tylko wiara poszczególnego człowieka, że jego życie jest *godziwe*, umocni go w przeświadczeniu, iż jego dusza, a wraz z nią człowiek, zostanie nagrodzony przez logos bytem nieśmiertelnym. Logos niejako towarzyszący ludziom w ich życiu codziennym staje się dla nich ojcem, a zarazem opiekunem. W tym sensie również przebaczącym popełnione przez nich czyny złe. W poglądach Epikteta *logos* przekształcił się w *najwyższego boga stwórcę zarówno wszechświata, jak też praw naturalnych, w tym norm etycznych*.

Szczególnie silne związki wczesnych chrześcijan, które później przekształciły się w kilkunastowieczne starcie już odrębnych, ale konkurujących ze sobą ideologii, zaczęły się prawdopodobnie od szkoły Epikteta. Żył on w czasie intensywnego rozwoju chrześcijaństwa po przeżywaną nie tak dawno śmierć Jezusa. W Nikopolis funkcjonowała w sąsiedztwie szkoły Epikteta chrześcijańska gmina wspólnotowa. Prawdopodobnie był on pierwszym stoikiem, którego poglądy poznali pierwsi chrześcijanie. Trudno wykluczyć kontakty, które miały miejsce pomiędzy stoikami ze szkoły Epikteta a chrześcijanami. To może sam Epiktet zapoczątkował ideologiczne starcie pomiędzy stoikami a chrześcijanami? W każdym razie nie można oprzeć się wrażeniu, że epiktecka wizja wiecznej pośmiertnej szczęśliwości ludzi cnotliwych zbliża się wyraźnie do obrazu chrześcijańskiego raj.

Co jeszcze zbliża Epikteta znacząco do chrześcijaństwa? *Pojawia się u niego zarys logosu jako kreatora świata, który dał ludzkości w osobie Jezusa proroka będącego nosicielem cnót*. U Epikteta logos przekształcił się w boga opiekuna ludzi, przekazujący ludziom obdarzonym przez niego rozumem wskazań, jak powinni żyć *godziwie*, to znaczy zgodnie z nakazami dobra. Logos przekształcał się u stoików, a później chrześcijan w pojęcie boga ojca. Z kolei bóg ten, aby nie być mało zrozumiałym dla ludzi abstraktem, przeobraził się w żywego chodzącego po ziemi i pomiędzy ludźmi człowieka.

Kontakty ze stoikami nie były, z punktu widzenia interesu chrześcijan, bezinteresowne. Chrześcijanie obok fascynacji osobą Jezusa musieli mieć, jeśli chcieli na podłożu tej fascynacji utworzyć nową religię pretendującą do miana ideologii, jakąś teologiczną do tego podstawę. A takiej podstawy nie mieli. Nauki Jezusa były znane

<sup>79</sup> Można przypuszczać, że zamysł kontemplacji w zbliżaniu się do boga podjęli za przykładem epikteckich stoików gnostycy. Pierwsze zakony chrześcijańskie były także kontemplacyjne.

wyłącznie z przekazu ustnego, pozbawione jakiegось uzasadnienia teologicznego. Na dorobek judaizmu nie chcieli się powoływać. Trzeba pamiętać, że wyznawcy Jezusa zostali potępieni przez ortodoksyjnych wyznawców judaizmu, co wspomnianemu zamiarowi przekształcenia wiary w mesjanizm Jezusa w odrębną religię sprzyjało. Jednocześnie potępienie takie pozbawiało chrześcijaństwo zaplecza teologicznego.

Religijną *otoczkę* doktryny filozoficznej Epikteta znali, bo głosił on ją nieomal *po sąsiedzku*. Koncepcja stoickiego boga ojca, stwórcy świata była wyraźnie uniwersalną, a więc nie tylko judaistyczną, ale też chrześcijańską. Można przypuszczać, że stoicka idea pneumy podsunęła początkującym w rozważaniach teologicznych pierwszym chrześcijanom myśl przekształcenia jej w ideę ducha świętego. Ta myśl była zaczątkiem koncepcji chrześcijańskiej świętej trójcy.

Wykorzystanie religijnej idei Epikteta było też motywowane społecznym niejako przymusem. Judaizm będąc religią żydowską, nie był popularny w rozpowszechnionym społecznie hellenistycznym politeizmie, już w tym czasie rzymskim. Ideologiczne odcięcie się od judaizmu było dla pierwszych chrześcijan nieomal konieczne<sup>80</sup>. Sojusz zawarty ze stoicyzmem, jak powiemy o tym później, wielokrotnie opłacił się chrześcijanom.

Nie jest możliwe rozpatrywanie chrześcijaństwa w procesie jego przemian doktrynalnych, jeśli wcześniej nie prześledzi się historii pojawienia się i przekształcenia w pełną ideologię wcześniejszego od chrześcijaństwa stoicyzmu. Stoicyzm wywarł bowiem ogromny wpływ na rozwój doktryn chrześcijańskich i wobec tego *uprawnione jest twierdzenie, że brak stoicyzmu jako konkurenta chrześcijaństwa prawdopodobnie opóźniłby rozwój tej ideologii, a może w ogóle zanik chrześcijaństwa*. Po chwilowym sukcesie powodowanym przekazem nauk Jezusa, a być może także atrakcyjnością wieści o rychłym zmartwychwstaniu, podzieliłoby być może los wielu innych ówczesnych zapowiedzi o przyszłym doskonałym świecie. W czasach zbliżonych do narodzin Jezusa, typowych dla chaosu społecznego, ludzi uznawanych za proroków nie brakowało<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Fascynacja osobą Jezusa u chrześcijan, być może już także z etnicznego pochodzenia nie Żydów, była tak wielka, że przesłaniała jego judaistyczne pochodzenie. Judaizm nie był u rzymskich stoików religią poważaną. Gdyby stoicy mieli świadomość, że w ich idei boga abstrakcyjnego może zmieścić się bóg izraelski, z pewnością nie chcieliby kontaktu z chrześcijanami. Poza tym Izraelici byli w imperium znani ze swoich buntowniczych powstań i prawdopodobnie na słowo *Izraelita*, reakcja każdego Rzymianina musiała być pejoratywna. Trudno ten fakt wytłumaczyć, ale judaizm Jezusa i jego wyznawców nie przeciwodziłał kontaktom stoików z chrześcijanami.

<sup>81</sup> Dodajmy, że słowo pochodzące od boga głosili też inni prorocy izraelscy nieodwołujący się do nauk Jezusa. Kandydatem na mesjasza, zbawcę i odkupiciela Izraelitów był też przywódca powstania izraelskiego **Szymon Bar Kochba**. W 132 roku pobił na czele wojsk izraelskich niepokonany X legion rzymski i ustanowił niepodległą Judeę. Uznany został przez część rodaków za zbawcę i niewątpliwego mesjasza. I takim być może, mógłby zostać, przytłaczając swoim czynem nauki Jezusa, gdyby nie jego klęska militarna w odwetowym najeździe legionów rzymskich.

### Wpływ stoicyzmu na chrześcijański porządek i etykę

Dość częste skojarzenia religijnej wyobraźni Epikteta z chrześcijaństwem uzasadniać może wspomniany już przez nas fakt, że w mieście Nikopolis za czasów życia Epikteta istniała gmina chrześcijańska i tam też mogło dochodzić do wymiany poglądów pomiędzy stoikami a chrześcijanami, często polemicznych. Takie przekonanie prezentuje **Marek Starowieyski** w swym dziele zatytułowanym *Z historii wczesnego chrześcijaństwa*<sup>82</sup>. Jak wynika z treści tego dzieła, miały miejsce starcia ideowe pomiędzy stoikami a chrześcijanami. Autor przytacza tekst, z którego wynika, że Epiktet, którego wizja religijności stoicyzmu przypada na I wiek, był zaniepokojony wpływem fanatyzmu chrześcijan na *racjonalizm gnostyczny* stoików. Fanatyzm ten miał wynikać wyłącznie z naśladowania faktów z przypowieści o życiu Jezusa, a nie ze stoickiej etyki gnostycznej<sup>83</sup>. Przykład z osobistych zachowań Jezusa był bardziej wymowny niż wywody teoriopoznawcze stoików. Niemniej *stoicy myśliciele ze swoimi zbliżonymi do teologicznych wywodami mieli niemały udział w formowaniu się chrześcijańskiej teologii*.

Sam jednakże fakt, że pomiędzy chrześcijanami a stoikami dochodziło do burzliwych polemik, świadczy, jak znaczące społecznie było starcie tych dwóch co najmniej przez trzy wieki konkurujących ze sobą ideologii. Pojawia się pytanie, ideologii całkowicie odmiennych merytorycznie, czy też zbliżających się swoimi ideałami do siebie. Z perspektywy historycznej wiemy, że stoicyzm w początkowej fazie zbliżenia się do siebie tych konkurujących ze sobą ideologii już religijnych, miał nad chrześcijanami przewagę w swoich zasadach etycznych. Były to zasady, o czym już wspominaliśmy, wynikające z własnych osobistych przemyśleń każdego stoika, a obejmujących jego *poczucie godności osobistej*. Zdaje się, że były one zbyt trudne, aby stanowić o osobistym godziwym zachowaniu przeciętnego chrześcijanina pochodzącego z ówczesnych społecznych nizin. Prostem ludziom, a na takich bazowało pierwotne chrześcijaństwo ze swoimi dyrektywnymi obietnicami, raczej atrakcyjniejszymi niż nakazowe dyrektywy<sup>84</sup>, było niewspółmiernie łatwiejsze do zaakceptowania. Nawet wówczas, gdy ich pochodną był judaizm będący religią niezrozumiałą dla wyznawców politeizmu. Powodem takiego niezrozumienia była abstrakcyjność judajskiego boga. Tę barierę pokonało chrześcijaństwo ze swoją ideą boga żywego, zmaterializowanego poprzez postać człowieka.

Jak pokażemy to później, pierwsi stoicy porzucający stoicyzm na rzecz chrześcijaństwa dochodzili prawdopodobnie do wniosku, że stoickie reguły bycia człowiekiem godnym są zbliżone do chrześcijańskich. Chociaż, o czym już

<sup>82</sup> Opublikowane przez Wydawnictwo Petrus, Kraków 2015.

<sup>83</sup> Gnoza jest orientacją filozoficzną, w której istnieje możliwość rozumowego poznania prawdy etycznej pochodzącej od demiurga. Gnostycy odrzucali zamianę rozumu na wiarę.

<sup>84</sup> Trzeba sobie uświadomić, że chrześcijaństwo odwołując się do zapowiedzi Jezusa, obiecywało podwójnie: z jednej strony zapowiadało równość prawną i majątkową, a z drugiej pełen życia pozbawionego walki o przetrwanie. Prawdopodobnie zapowiadana stoicka eudajmonia przybierała w opowieściach Jezusa zrozumiałe dla biednych ludzi, a także niewolników reguły sprawiedliwego porządku społecznego.

powiedzieliśmy, stoicy nie znali *etycznej kategorii pojęciowej, jaką jest chrześcijańskie przebaczenie*. Stoik ideologicznie dojrzały nie potrafił przebaczać. W miejsce przebaczenia do człowieka, który wyrządził mu krzywdę, dostosowywał wyzwolony z nienawiści stosunek obojętności. Stoik mający poczucie własnej godności nie mógł nienawidzić. Nienawiść była oznaką etycznego prymitywizmu. Zasadniczą regułą stoika w kontaktach z innymi ludźmi była okazywana im życzliwość.

Na początku ideologicznego zderzenia się stoicyzmu z chrześcijaństwem najbardziej kontrowersyjnym dla stoików było przekonanie chrześcijan, że Jezus był bogiem. Jednakże podmiot tego sporu — początkowo niemożliwego do zlikwidowania, po wieloletnim dialogu pomiędzy wyznawcami obu ideologii szala zwycięstwa tak silnie przechyliła się na korzyść chrześcijaństwa — przedstawiał istnieć<sup>85</sup>. Stoicy, a wśród nich teologowie zajmujący się problem metafizyki boga logosu, zaczęli przechodzić na chrześcijaństwo.

Niewątpliwy na ten fakt wpływ miało podobne postrzeganie przyszłego doskonałego społeczeństwa. W obydwu ideologiach miało to być społeczeństwo egalitarne, pozbawione niewolnictwa. Wprawdzie stoicy nie popierali majątkowego egalitaryzmu, a opowiadali się za indywidualną własnością prywatną, taki być może szczególnie pozostawał na marginesie chrześcijańsko-stoickich sporów. Nie wiadomo, co w ostateczności przeważało na opowiedzeniu się teologów chrześcijańskich za indywidualną własnością prywatną.

Wpływ stoicyzmu na wizję na ostateczną wizję chrześcijańskiego porządku społecznego można wyraźnie dostrzegać w poglądach czołowego teologa chrześcijańskiego, a wcześniej stoika, żyjącego w II wieku **Klemensa Aleksandryjskiego**. Według jego ideologicznej koncepcji każdy człowiek w przyszłym porządku chrześcijańskim miał prawo do własności niczym nieregulowanej co do jej zasobów. Jedynym warunkiem było posiadanie własności prywatnej, jeśli jej źródłem był osobisty wkład pracy jej posiadacza. Już Klemens zauważał, że wyniki pracy mogą być odmienne, bo o jej rezultacie decyduje gorliwość w jej wykonywaniu oraz sprawność. Z powodu takich różnicowań efekty końcowe pracy nie mogą być jednakowe. Ten fakt powoduje zróżnicowanie majątkowe ludzi.

Zatem muszą istnieć bogaci i biedni także w porządku chrześcijańskim. Ale jak taki pogląd uzasadnić w świetle niewątpliwych wypowiedzi Jezusa opowiadającego się za egalitaryzmem? Czym uzasadnić wprowadzenie do porządku społecznego, nazywanego nadal chrześcijańskim, stoickiego poglądu na prawo do własności?

Pragnąc rozwikłać ten problem, Klemens odwołał się do teologicznego twierdzenia, że wszystko co ziemskie należy do boga. To bóg obdarowując bogatych posiadaczy ziemskich majątkiem, zlecił im obowiązek otaczania opieką ludzi biednych, ułomnych i chorych. Niewypełnienie tego boskiego obowiązku będzie przedmiotem rozliczenia bogatych na sądzie ostatecznym. Do sprawy postrzegania własności,

<sup>85</sup> Spór ten dotyczył też pierwszych teologów chrześcijańskich, o czym piszemy dalej. Ten zasadniczy ideologiczny spór trwał długo, bo jeszcze w IV wieku stoicy konkurowali o prymat religijny z chrześcijaństwem już ograniczonym do mutacji rzymskiej. Prawdopodobnie akceptacja przez teologów chrześcijańskich prywatnej własności była decydującą na rzecz ich zwycięstwa.

nazywanej z czasem prywatną, w jej społecznej funkcji już przez dojrzałych teologów chrześcijańskich powracamy w oddzielnym fragmencie.

Podobny wpływ późnego stoicyzmu na załączki chrześcijańskiej myśli społecznej w jej dostosowywaniu się do tradycyjnych struktur społecznych można zauważyć w wyraźnej akceptacji porządku starorzymskiego, opartego na niewolnictwie, w poglądzie biskupa **Ireneusza** z galijskiego Lyonu żyjącego pod koniec II wieku. Teolog ten stwierdził, że *niewolnictwo jest też pomysłem bożym, a dowodem tego jest niewolniczo służebna podległość każdego chrześcijanina bogu*. Pozyskany dla chrześcijaństwa zachodniego wybitny stoik **Orygenes**<sup>86</sup>, żyjący na przełomie II i III wieku, doszedł do wniosku, że chrześcijaństwo w ogóle nie powinno podejmować rozmyślań nad optymalnym porządkiem społecznym. Odwołując się do wypowiedzi Jezusa, przypomniał, że w jego przekonaniu porządek społeczny będzie tym doskonalszy, im życie ludzi będzie bardziej etyczne, a zarazem sprawiedliwe. Zatem porządek chrześcijański będzie się sam przez się doskonalił strukturalnie i zbliżał się finalnie do porządku sprawiedliwego społecznie.

Sprawiedliwość społeczną rozumiał dosyć oryginalnie. Ideę równości prawnej ludzi, którą upowszechniało chrześcijaństwo bardzo wczesne, przekształcił w ich równość etyczną wobec boga. Dlatego zasadniczym celem chrześcijaństwa miało być nauczanie, jak ludzie podzieleni życiowymi zadaniami społecznymi danymi im przez boga powinni te zadania wykonywać, aby zasłużyć po śmierci na zbawienie i znalezienie się w raju. Równość ludzi w ich roboczej służebności wobec boga, według Orygenesesa, miała polegać na podporządkowaniu się zarówno bogatych, jak i biednych, w tym niewolników, tym samym nakazom Dekalogu. A ten w niczym nie negował istnienia niewolnictwa<sup>87</sup>.

Poszukując wpływu stoicyzmu na poglądy teologów chrześcijańskich, przypomnijmy, że stoicy poszukując ideału życia godziwego, byli przeciwnikami greckiego epikureizmu poszukującego życia szczęśliwego w wyłącznym korzystaniu z odpowiedzi zmysłów. Z tego poglądu wyprowadzającego normatyw życia godziwego skorzystali pierwsi chrześcijanie organizujący się w kontemplacyjne zakony. Istotą reguły zakonnej w tych instytucjonalnych już zgromadzeniach było skrajne ubóstwo sprowadzające się do życia *o chlebie i wodzie*. Skrajność takiego poglądu na życie nie była już zasługą stoików.

*Teologowie chrześcijańscy wykorzystali również stoicką ideę wolności wewnętrznej.* Przeskakując na moment kilkanaście wieków aż do średniowiecza, powiemy, że w chrześcijańskim porządku feudalnym zniewolony chłop mógł, a właściwie powinien cieszyć się jako chrześcijanin *wolnością wewnętrzną*. Wprawdzie w życiu społecznym nie był równy stanowi, to znaczy prawnie, arystokracie, ale wobec boga jego równość nie była niczym ograniczona. Ziemski podział społeczny obowiązywał wyłącznie w życiu doczesnym.

<sup>86</sup> Orygenes był poprzednio manichejczykiem. O tej mutacji chrześcijaństwa jeszcze wspomnimy.

<sup>87</sup> Orygenes został później uznany za heretyka i torturowany poniósł śmierć. Jednak po śmierci został zrehabilitowany i uznany za świętego katolickiego. W poglądach Orygenesesa zauważa się wpływ nauk Arystotelesa o zróżnicowaniu stanowym ludzi spowodowanym ich umysłowym zróżnicowaniem.

Znaczenie stoicyzmu dla rozwoju chrześcijaństwa w jego części metafizycznej, a także społecznej dość dokładnie oddał filozof i historyk idei **Adam Sikora** w dziele *Spotkania z filozofią*<sup>88</sup>, gdy napisał: *u początków naszej ery przyszłość należała do idei stoickich*. To one inspirowały — jak napisał — *myśl chrześcijańską i wraz z jej sukcesami uzyskały także prawo obywatelstwa w kulturze europejskiej*.

Podobny pogląd zaprezentował historyk filozofii **Władysław Tatarkiewicz**. Według niego *bez stoickiej inspiracji dotyczącej teologii wczesnochrześcijańskiej etyka chrześcijańska nie mogłaby tak szybko rozwinąć swoich teologicznych skrzydeł*. W swym dziele już przywoływanym *Historia filozofii*<sup>89</sup> napisał, że *etyka stoicka w swym merytorycznym bogactwie jest żywa do dnia dzisiejszego i nadal mogłaby dla współczesnych ludzi poszukujących wzorca norm etycznych stanowić odniesienie*. Stoików rzymskich miała cechować *surowa powaga, rozsądna trzeźwość, ale też optymizm w dążeniu do epikteickich powiązanych z platonizmem cnót*.

W przekonaniu wielu historyków idei, etyka stoicka była niewątpliwie jedynym pierwowzorem zachowań dla pierwszych wyznawców chrześcijaństwa. Korzystając z dorobku etycznego stoików, chrześcijaństwo na podstawie stoickiej zbudowało własny system etyczny. Oczywiście wspierając się Dekalogiem.

O sile oddziaływania ideologii stoickiej w jej etycznym wymiarze na chrześcijaństwo świadczy próba ścisłego połączenia etyki stoickiej z chrześcijaństwem podjęta przez flamandzkiego filozofa i teologa **Justiusa Lipsiusa** żyjącego w XVI wieku. *Jego teologiczny wkład w restaurację etyki stoickiej oraz stoickiej koncepcji duszy na podłożu biblijnej nauki Jezusa był znaczący, gdyż pozyskał sobie grono licznych zwolenników*. Opowiadali się za jego poglądami, nie zważając na grożące im prześladowania ze strony kościoła.

### Czym chrześcijaństwo przyciągało do siebie stoików?

Może zastanawiać fakt, dlaczego chrześcijaństwo, już nie pochodzenia żydowskiego<sup>90</sup>, rozwinęło swoją wiarę w boskość Jezusa, a jednocześnie w jego mesjanizm — *nie w ideologicznym starciu z judaizmem, a żyjącymi poza Judeą stoikami*. W istocie takiego możliwego przecież ideologicznego starcia pomiędzy ortodoksyjnymi Żydami a chrześcijanami nie można było nie przewidywać. Dlaczego jednak do takiego starcia nie doszło? Można wyjaśnić to faktem, że judaizm nie był już ideologią ekspansywną, a wywodzący się ze środowiska żydowskiego pierwsi chrześcijaństwo swoją ideą żywego boga wyłącznie na sobie skupili społeczne zainteresowanie<sup>91</sup>. Pozostawało zatem sprzyjające w istocie chrześcijanom ideologiczne zderzenie ze stoicyzmem. Podkreślmy: jedynie ideologiczne, a nie krwawe.

<sup>88</sup> Opublikowanym przez Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1970.

<sup>89</sup> Dla przypomnienia: opublikowana w 3-tomowym dziele przez Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.

<sup>90</sup> Istnieje wątpliwość, czy Paweł z Tarsu, główny organizator wczesnego chrześcijaństwa, był z pochodzenia Żydem.

<sup>91</sup> Żydzi pragnęli swoją religię, a był nią judaizm, zachować tylko dla siebie.



W zderzeniu tych dwóch ideologii religijnych problemem likwidującym możliwą zaciekłość ideowego sporu, była postać boga ojca. W sporze, w którym chciano odrzucić poglądy chrześcijan od stoickich, już na początku zauważono, że chrześcijański bóg ojciec jako absolut był odpowiednikiem stoickiego religijnego już w pełni logosu, a *pneuma* z kolei duchem bożym nazwanym z chrześcijańska świętym.

Innowacją w prezentacji metafizycznego absolutu był w chrześcijaństwie żywy syn boży. Jednak znalazło się teologiczne rozwiązanie tego problemu. Ten żywy bóg był darem *stoickiego boga ojca*, który miał wspomagać swoim nauczaniem jego opiekuńczą rolę nad ludźmi. Ten żywy, *posiadający daną mu od boga ojca siłę pneumy mesjasz* utożsamiony został z Jezusem z Nazaretu. To Jezus jako mesjasz obwieszczał ludziom w imieniu boga ojca, co mają robić, jak zachowywać się, aby poprzez wypracowane cnoty dostać się do kultywowanego w ich wyobraźni pozagrobowego raju. Co więcej, możliwego także po jego mesjanistycznym powrocie na ziemię, doskonałego w jego finalnej wersji, bo zmaterializowanego z ludźmi wiecznie żyjącymi. W takim kontekście stoickie pojęcie *materii eterycznej* nie było teologom chrześcijańskim całkowicie nieprzydatne. Królestwo składające się z materii ponownie ożywionych materialnie ludzi chrześcijanie nazwali królestwem bożym na ziemi.

Chrześcijanie już wstępnie zhellenizowani, mogli przypomnieć stoikom, przecież z pochodzenia Grekom, że obrazowa zapowiedź królestwa bożego na ziemi była przypomnieniem tradycyjnego wspomnienia pielęgowanego przez wieki w przekazie mitologii greckiej. Według wierzeń Greków zapowiadany przez Jezusa raj był kiedyś już także na ziemi. A więc Jezus z Nazaretu przypominał, że zgodnie z mitologiczną zapowiedzią także w jego wizji miał się powtórzyć ów rajski złoty wiek ludzkości. Niewątpliwie ponowne odwołanie się do obietnicy helleńskiego raju musiało stoików, z których wielu było Grekami, zaciekawić chrześcijaństwem. Nie zapominajmy też, że ludzie żyli pod wrażeniem zapowiadanej w I wieku groźby apokalipsy. Jezus dawał nadzieję uratowania z takiej zagłady i wiecznego potępienia dusze stoików wierzących za Epiktetem w ich duchową nieśmiertelność. Wystarczyło tylko w tak postrzeganego Jezusa jako zbawiciela uwierzyć.

Jak napisał historyk idei **Tadeusz Pszczółowski** w dziele zatytułowanym *Praca człowieka*<sup>92</sup>, grecki poeta **Owidiusz** w *Metamorfozach*, a żył w I wieku, opisał niegdyś istniejący raj ziemski. Jeszcze wcześniej poeta **Hezjod**, autor *Iliady* i *Odysei* żyjący w VII lub VIII wieku p.n. erą — dla starożytnych Greków znaczący w kształtowaniu się ich kultury — pisał o istnieniu *złotego wieku ludzkości*. Zdaniem tego kreatora kulturowej tradycji greckiej, przyczyną utraty raju była troska Zeusa mającego obawę, że *ludzie bez pracy nauczą się niegodziwej gnuśności*<sup>93</sup>. Zdaniem T. Pszczółowskiego Grecy z przekonaniem wierzyli w istnienie raju na ziemi. Do tego helleńskiego akcentu odwołał się fundamentalny krzewiciel chrześcijaństwa wspominany już **Paweł z Tarsu**, zwany dla swej działalności misyjnej *apostolem narodów*.

<sup>92</sup> Opublikowanym przez Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1966.

<sup>93</sup> Podobno także sięgając do zasady odpowiedzialności zbiorowej, ukarał ludzkość za wykradzenie z niebios ognia przez Prometeusza.



Trudno odrzucić myśl, że chrześcijańska wizja raju bez pracy przyciągała ludzi prostych, także formalnie wolnych, ale wyzyskiwanych przez właścicieli warsztatów rzemieślniczych. Właśnie takiej atrakcyjnej idei raju, początkowo pozaziemskiego, a w ostatecznym rozwiązaniu przekształcającego się w *raj ziemski*, będący udziałem tych wszystkich ludzi, którzy zawierzyli Jezusowi z Nazaretu, nie miał stoicyzm. Co więcej, obraz wizyjny raju chrześcijańskiego łączył się z prostotą reguł etycznych prezentowanych przez chrześcijaństwo w zapożyczonym od judaizmu Dekalogu. Stoicy ze szkoły Epikteta, będący pod wrażeniem opisu chrześcijańskiego życia rajskiego, mogli być jedynie zgodni z wyznawcami chrześcijaństwa, że upadek człowieka poprzez grzech pozbawił ludzi życia w raju, pierwotnej krainie ludzkiej szczęśliwości. Jesteśmy przekonani, że opis raju zobrazowanego słowami Jezusa musiał być ekscytujący, chociaż nie zachował się do naszych czasów<sup>94</sup>.

Być może z tego to powodu stoicy wierni swoim stoickim ideom, zarzucali chrześcijanom, jak napisał przywołany wcześniej M. Starowieyski, że raj z jego wizją życia wiecznego zbyt fascynował chrześcijan, *którzy tęsknotę za jakimś życiem za grobem przekładali nad życie doczesne*. Jak można na tej podstawie wnioskować, wizja raju była istotnym *wabikiem* przyciągającym ówczesnie żyjących ludzi do chrześcijaństwa.

Wielu stoików przyciągało do chrześcijaństwa *boskie prawo do przebaczenia za popełniane czyny nieetyczne*. Ten akt bożej łaski w etyce stoickiej był nieznany. Stoik powinien ponosić przed bogiem logosem pełną odpowiedzialność za swoje życie i dlatego budowanie stoicko pojmowanej godności osobistej już od najwcześniejszych lat dojrzałego życia było niejako religijnym obowiązkiem każdego stoika.

Niewątpliwie czynnikiem znaczącym w mnożeniu zwolenników chrześcijaństwa była osoba samego Jezusa. Opisy życia Jezusa mające być wzorem dla każdego człowieka pragnącego żyć godziwie, przenoszone z ust do ust jeszcze na długo przed pojawieniem się ewangelii skłaniały zaawansowanych w filozofii stoików do przejścia na chrześcijaństwo. Sam bóg w ludzkim wcieleniu postanowił pokazać ludziom, jak żyć cnotliwie. Przykładem stoika zafascynowanego osobą Jezusa z Nazaretu był wspominany już **Orygenes** z przełomu II i III wieku, znaczący teolog chrześcijański<sup>95</sup>.

Dobitnym przykładem fascynacji osobą Jezusa z Nazaretu z jego opisem życia pośmiertnego jest zachowana na piśmie wypowiedź jednego z filozofów z I wieku,

<sup>94</sup> Wychodzimy z założenia, że jakakolwiek religijna zachęta do życia godziwego nie mogła być pozbawiona oczekiwanej za takie życie godziwej nagrody. Nagrodą taką, bo przecież jak wiemy nie było w historii proroka, który by rozdawał swoim wyznawcom jakieś nagrody rzeczowe, mógł być tylko raj pozaziemski. Pewnym akcentem obejmującym doczesność była propozycja pochodząca z nauk Jezusa, aby ludzie nie czekając wyłącznie na życie rajskie, już na ziemi, pragnąc przypodobać się bogu, zaczęli zmieniać świat na lepszy. Była to pewna nieśmiała zresztą propozycja, rodzaj idei, zbliżająca poszczególnych ludzi do raju. W przypadku ideologii akcentujących porządek despotyczny, do ścisłego podporządkowywania się władcom będącym namiestnikami bóstw lub boga.

<sup>95</sup> Przejście Orygenes na chrześcijaństwo było dość złożone. Zanim został chrześcijaninem zbliżonym do obrządku rzymskiego, był stoikiem. Później związał się z manicheizmem, jednym ze zmutowanych odłamów chrześcijaństwa. Jednak pod koniec życia stał się teologiem zaliczanym do chrześcijan rzymskich, chociaż czasowo uznany za heretyka i z tego powodu męczeńsko zabity. W okresie późniejszym zaliczony został do katolickich świętych.

nazywanego **Lukianem z Samosaty**. Zdaniem M. Starowieyskiego ten nieprzychylny chrześcijaństwu filozof nie ukrywał swego zauroczenia tym, co nauczał Jezus, jak i samą jego osobą. O fascynacji świadczy taka oto wypowiedź: *ci opętańcy — a ma na myśli chrześcijan — uroili sobie naprzód, że całkowicie będą nieśmiertelni i że żywot ich czeka po wieki, skutkiem czego gardzą śmiercią i dobrowolnie na nią całymi masami wystawiają. Ich pierwszy prawodawca (czyli Chrystus) wmówił w nich, że wszyscy będą sobie braćmi, skoro tylko nawróciwszy się wyrzekną się bogów helleńskich, a przed owym ukrzyżowanym mędrcom czołem uderzą i wedle przykazań jego żyć będą*

Stoicyzm być może również dlatego przegrywał z chrześcijaństwem, szczególnie w jego wstępnej fazie rozwojowej, gdy przekształcił się — o czym już napisaliśmy — w ideologię zachowawczą w stosunku do istniejącego porządku społecznego. Jego postulaty skierowane były do warstwy władczej, ale wyłącznie ograniczone do wzniosłego zamiaru łagodzenia jej zwyczajowego w odniesieniu do niewolnictwa okrucieństwa<sup>96</sup>. Dostrzegli ten proces stoicyzmu w jego odejściu od początkowego społecznego radykalizmu, historycy idei już przywoływani H. Olszewski i M. Zmierzak. Jak napisali w swym dziele *Historia doktryn politycznych i prawnych*<sup>97</sup>: zachowana literatura stoicka pokazuje, że *późny stoicyzm był daleki od kwestionowania współczesnej sobie rzeczywistości. Stoicyzm przekształcony w określony system etyczny aprobował prywatną własność niewolników, chociaż nie brakowało w etyce stoickiej słów zachęty do ludzkiego ich traktowania*.

Stoicyzm przegrał swoje ideologiczne starcie z chrześcijaństwem, gdyż chrześcijańska wizja raju przekazana przez żywego boga była zdecydowanie bardziej atrakcyjna. Oderwana od rzeczywistości społecznej *stoicka nieśmiertelność duszy ludzkiej, taka trochę nijaka w ujęciu religijnym, bez wyraźnego podziału na niebo i piekło, nie nęciła, bo nie pobudzała ich wyobraźni, zwolenników stoicyzmu*.

To chrześcijanie, a nie stoicy potrafili wzbudzić wśród ludzi ze wszystkich warstw społecznych wiarę w spełnienie się zapowiedzi Jezusa o oczekującym na chrześcijan raju. Wstępowanie do wspólnotowych majątkowo gmin chrześcijańskich było tego dowodem. Dodatkowo wszystkich łącznie, bogatych i biednych, przyciągał do osoby Jezusa i chrześcijaństwa niespotykany dotychczas w żadnej innej religii wspominany już akt boskiego przebaczenia. Zatem także aktualni grzesznicy, nawet zbrodniarze, mogli stać się bliskimi duchowo Jezusowi i znaleźć się w raju, jeśli postanowili żałować swoich grzesznych czynów. Wynikające z aktu bożej łaski miłosierdzie było zachętą do nawrócenia się chrześcijańskiego. Chrześcijanin nawet będąc grzesznikiem, mógł mieć nadzieję na znalezienie się w raju.

Tej siły przebaczenia nie miał intelektualnie przeżywany stoicyzm, nawet z religijnie pojmowanym epikteckim logosem. Siłę oddziaływania społecznego chrześcijaństwa pokazali członkowie chrześcijańskich gmin rzymskich. Aby móc

<sup>96</sup> Jak wiadomo, prawo rzymskie, skądinąd będące przykładem dla współczesnego, nie normowało zachowań ich właścicieli do niewolników. Można powiedzieć, że byli oni wyjęci spod prawa.

<sup>97</sup> Opublikowane nakładem autorów przez Wydawnictwo Ars boni et equi, Poznań 1994. Uwaga: nie mylić z dziełem o takim samym tytule, napisanym przez A. Sylwestrzaka.

jak najszybciej spotkać się z Jezusem w *niebiesiach*, przepełnieni etosem wiary w jego nauczanie szli na śmierć na arenie rzymskiego Koloseum, nie zważając na oczekujące ich cierpienie. Docenili w perspektywie historycznej znaczenie społeczne tego niespotykanego poprzednio aktu wiary wspomniani już socjologowie H. Becker i H.E. Barnes, pisząc w dziele już przywoływanym: *zamiast unicestwić chrześcijaństwo — prześladowania były rodzajem nasienia, z którego rodziły się nowe zastępy chrześcijan*.

W efekcie zasygnalizowanych uwarunkowań nastąpił dziejowy proces dynamicznego rozwoju chrześcijaństwa, które rozprzestrzeniając się w świecie starożytnym, wchłonęło przesycony intelektualizmem stoicyzm. Wspólnotowe gminy chrześcijańskie w Rzymie i Afryce północnej rozrastały się szybko, nawet w okresie zaistniałych prześladowań chrześcijan.



# Chrześcijaństwo na wyboistej drodze do panowania

## Upadek idei o wspólnocie majątkowej i prawnej chrześcijan

Zapowiadając się, początkowo zdawałoby się totalną klęską chrześcijaństwa było wypędzenie oddanych Jezusowi Żydów z Judei. Żydzi, którzy uwierzyli w mesjanizm Jezusa i narazili się na prześladowanie swoich rodaków, musieli opuścić ojczystą Judeę. Wygnańcy z Judei jednak nie rozproszyli się, lecz rozpoczęli zakładanie w północnej Afryce wspólnotowych gmin wyznaniowych. Były one, jak już pisaliśmy, organizmami społecznymi, których porządek opierał się na jezusowej doktrynie egalitaryzmu majątkowego i równości prawnej ludzi. W gminach wyznaniowych idee te mogły się urealnić i tak rzeczywiście było. Także w Rzymie apostołowie Paweł<sup>98</sup> i Piotr organizowali dla chrześcijan uciekinierów podobne gminy integrujące ich w przywołanych ideach wspólnotowych. Prześladowania wyznawców Jezusa z Nazaretu wszczęte przez cesarza Nerona, a przeniesione na całe terytorium cesarstwa, wzmocniło organizacyjnie gminy chrześcijańskie także w poczuciu, że ich przetrwanie w sytuacji stałego zagrożenia jest uzależnione radykalnej wspólnotowości.

*Musiała być to organizacja, której sprawność wykształcała się w warunkach swoistych polowań władzy rzymskiej na wyznawców Jezusa. Wskazując na organizację gmin chrześcijańskich trzeba wskazać na integrujące członków tych gmin tajne praktyki religijne, które nabierały szybko charakteru ceremonialnego<sup>99</sup>. Stoicyzm był wyłącznie określoną intelektualną przestrzenią do przemyśleń raczej osobistych, niż zbiorowych. Stoicy nie zbudowali świątyń i nie oddawali czci logosowi. Byli takim ceremoniom przeciwni. Jednakże praktyki pierwszych organizatorów życia po chrześcijańsku, jeszcze w katakumbach rzymskich, pokazały po raz pierwszy, że żadna z ideologii, które nie sięgną do praktyk ceremonialnych, nie ma szans na*

<sup>98</sup> Tym apostołem był omawiany już Paweł z Tarsu, który pod wpływem chwili zaakceptował naukę Jezusa, chociaż wcześniej był jej przeciwnikiem. Zdaniem historyków to on przyczynił się rozpowszechnienia chrześcijaństwa, wędrując po imperium rzymskim.

<sup>99</sup> Pierwsi chrześcijanie swoje praktyki religijne, jak wiadomo, uprawiali w katakumbach budowanych już wcześniej pod ziemią na terenie Rzymu, zbiorowych grobach umiejscawianych na ścianach długich korytarzy.

*trwale zaistnienie społeczne. Integrujące członków wspólnot chrześcijańskich tych gmin praktyki religijne nabierały szybko charakteru ceremonialnego.*

Zaistniała w gminach chrześcijańskich wspólna własność potwierdza pisemna treść wypowiedzi wymienionego wcześniej filozofa Lukiana z Samosaty w przywołanym dziele M. Starowieyskiego. Badacz ten cytuje wypowiedź filozofa w jednym z zachowanych jego pism: *chrześcijanie gardzą też wszystkim w równej mierze i za wspólną własność wszystko uważają... Jeśli więc kręcił się między nich szarlatan jaki, oszust umiejący zabrać się do rzeczy, może się na poczekaniu porządnie obłowić.*

Zakładanie gmin chrześcijańskich było dowodem urzeczywistniania w życiu społecznym odmiennej, a zarazem szokującej swoją radykalnością ideologii. Chrześcijanie wychodzili z założenia, że nie można bowiem głosić radykalnych idei dotyczących zachowań społecznych, nie zmieniając w aktach dobrowolnych decyzji istniejącej struktury społecznej i wynikających z niej zależności ludzi od siebie. To założenie niewątpliwie przyczyniło się, o czym także już pisaliśmy, do akceptacji chrześcijaństwa przez ubogich. Dowodzi tego zachowane piśmiennictwo pierwszych teologów chrześcijańskich z II wieku, zwanych **Ojcami Kapadockimi**, podkreślających *potrzebę zaistnienia własności wspólnej ludzi w sytuacji tak niesprawiedliwych podziałów majątkowych*<sup>100</sup>.

Przykładem wspólnot chrześcijańskich, tych rzeczywiście funkcjonujących społecznie, mogą być gminy zakładane w Kapadocji<sup>101</sup>. Zasadom życia w gminach chrześcijańskich na terenie Kapadocji poświęcił miejsce A. Sylwestrzak. W swoim dziele *Historia doktryn politycznych i prawnych*<sup>102</sup> pisze, że wspomniani wcześniej Ojcowie Kapadoccy, będąc pod wpływem niezmaconego rozmaitymi interpretacjami przesłania chrystusowego, opowiedzieli się za bezwzględną równością ludzi. Dotyczyło to nie tylko podziału na wolnych i niewolników, lecz również na biednych i bogatych. Równość obejmująca pozycję społeczną, miała dotyczyć także zrównania z prawami kobiet i mężczyzn. Ludzie, zdaniem Ojców Kapadockich, teologów opowiadających się za wspólnotami chrześcijańskimi, powinni egzystować wspólnie w zgodzie opartej na miłości. Kobiety mogły na prawach równoprawnego członka gminy zabierać głos w sprawach funkcjonowania wspólnoty. Można nawet przypuszczać, że były one swego rodzaju kapłankami, *diakonkami* głoszącymi na ceremoniach modlitewnych słowo boże.

<sup>100</sup> Ojcowie Kapadoccy zamieszkiwali we wspólnotach chrześcijańskich w Kapadocji, prowincji rzymskiej do IV wieku. Do poglądów Ojców Kapadockich powracamy.

<sup>101</sup> Odkrycie tych podziemnych osad wydrążonych w Kapadockich skałach, które miękkie jako tworzywo po zetknięciu się z powietrzem twardniały, umożliwiały budowę kilkukondygnacyjnych podziemnych schronów składających się z pomieszczeń mieszkalnych z magazynami żywności, a także służących ceremoniom modlitewnym. Podziemne osady są odkryciem ostatnich lat. Dlaczego tam się osiedlali? Kapadocja nie należała do krain żyznych, właściwie nie była zaludniona. Ten fakt wykorzystali chrześcijanie, budując tam swoje osady.

<sup>102</sup> Przywoływane już dzieło w niniejszej części. Informacje o poglądach Ojców Kapadockich pochodzą z tego dzieła.



Problem życia społecznego we wspólnotach chrześcijańskich podejmuje także duchowny zielonoświątkowy i analityk tekstów biblijnych **Tomasz Szczech**<sup>103</sup>. Tak napisał o wspólnocie chrześcijańskiej w Hipponie założonej przez teologa Augustyna: *życie jego mieszkańców odbywało się ściśle według ustalonego porządku z podziałem na czas poświęcony pracy fizycznej, studiowaniu pism świętych, życiu rodzinnemu i modlitwom*. Jeśli chodzi o własność prywatną, to Augustyn tak nauczał: *wstrzymujcie się bracia od posiadania rzeczy prywatnych lub przynajmniej od miłości do nich, jeśli nie jesteście w stanie powstrzymać się od posiadania*. Augustiańska wspólnota była jedynie kolejnym mistycznym wyobrażeniem idealnego społeczeństwa.

Wspólnoty augustiańskie nie utrzymały się długo i rozpadły się po jego śmierci<sup>104</sup>. Należy sądzić, że powodem rozpadu była różnorodność pozycji społecznych ich mieszkańców. Do wspólnot wstępowali pod wpływem przechodzenia na chrześcijaństwo ludzie o różnej pozycji społecznej, od niewolników do ludzi majątnych dysponujących niegdyś niewolnikami. Wpojone im przez wieki antycznego ustroju społecznego pokoleniowe nawyki, były prawdopodobnie silniejsze niż ogarniający ich, zdaje się, że w konsekwencji nietrwały, fanatyzm religijny. Można przypuszczać, że do gmin nie wstępowali ludzie majątni, gdyż propagowane przez chrześcijan idee równości majątkowej i prawnego braterstwa, najczęściej prezentowanych przez ludzi biednych, nie zachęcały do przechodzenia na chrześcijaństwo.

Społeczna izolacja gmin chrześcijańskich z ich społecznym wyraźnym wyodrębnieniem się z szerokiego otoczenia społecznego jest tego dowodem. Na taką izolację w istniejącej strukturze podziału majątkowego i prawnego w otaczającym gminy chrześcijańskie środowisku społecznym wskazuje informacja o egzystencji jednej z nich, pokazana przez **Przemysława Piwowarczyka** w analizie apokryfu pod nazwą *Didache*<sup>105</sup>. Ludzie egzystujący w tych gminach mieli coraz bardziej utrudniony kontakt z otoczeniem pozagminnym. Nie będąc nastawieni na aktywność gospodarczą, wyzbywali się w zakupach żywności i koniecznych innych produktów — resztek ze

<sup>103</sup> Zob. tego autora: *Tradycja chrześcijańska jako główne źródło inspiracji doktryny własności u św. Augustyna*, [www.repozytorium.uni.wroc.pl](http://www.repozytorium.uni.wroc.pl). T. Szczech wspólnoty augustiańskie nazywa *domami biskupimi*. Według tego analityka chrześcijaństwa stosunek Augustyna do własności prywatnej wywodzi się z tradycji chrześcijańskiej, gdyż chrześcijanie zgrupowani we wczesnych wspólnotach chrześcijańskich nigdy nie odbierali własności prywatnej do nich wstępującym. Były to rzeczenia dobrowolne. Dlatego późniejsze chrześcijaństwo nie negowało własności prywatnej, o czym świadczy między innymi encyklika papieża Leona XIII z 1891 roku, a także wypowiedzi innych papieży. W ich zrozumieniu własność prywatna, jeśli przekształcałaby się w wspólnotową, to wyłącznie dobrowolnie, a nigdy metodą przymusu. A zatem jeśli likwidacja własności prywatnej, to wyłącznie poprzez wzajemną, powszechnie wzbudzoną miłość wzajemną ludzi.

<sup>104</sup> Piszemy o tym kilkakrotnie, że Augustyn zniechęcony niesprawdzeniem się wizji wspólnotowych odrestaurowanych przez niego gmin chrześcijańskich i poza tym ogarnięty *psychozą powszechnego grzechu* dotykającego chrześcijan, uznał, że wyłącznie państwo z władzą despotyczną może zapewnić urzeczywistnienie chrześcijańskiego porządku społecznego. Miał to być porządek poprzedzający bezpośrednio zapowiadany przez Jana ewangelistę koniec świata.

<sup>105</sup> Referat zatytułowany *Charakterystyka i konsekwencje antynomizmu zachowań proroków w gminie wczesnochrześcijańskiej w świetle Didache*, w: praca zbiorowa pod red. Adama Gendźwiłła i innych opublikowana przez Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.

swoich wniesionych go życia gminnego zasobów majątkowych. Zapowiadany powrót Jezusa na ziemię nie następował.

W tej sytuacji teologowie chrześcijańscy rozpoczęli trudną, a nawet wyboistą drogę do stopniowego przystosowywania się do tradycyjnych struktur społecznych, które były w okresie upowszechniania się chrześcijaństwa, jako ideologii krytycznej, *podstawowymi odniesieniami w mającym zmienić się porządku społecznym*. Idea, że wszyscy ludzie są braćmi, co sugerowało likwidację obok nędzy materialnej także niewolnictwa, musiała odejść w ideologiczny cień, a z czasem nawet zaniknąć. Uznanie pracy za obowiązek każdego chrześcijanina nie spowodowało nawet w eksperymencie ideowym, jakim były wspólnotowe gminy chrześcijańskie, likwidacji zarówno różnic majątkowych, jak również obejmujących prawny status społeczny ludzi. Jak można przypuszczać członkowie takich wspólnot społecznych byli do takich radykalnych przemian społecznych świadomościowo całkowicie nieprzygotowani. Wskazujemy na to, zdając sobie sprawę, że wymienione fakty znacząco utrudniały upowszechnienie się chrześcijaństwa.

Tylko Ojcowie Kapadoccy egzystujący w kapadockiej prowincji rzymskiej niejako na uboczu cesarstwa mogli głosić jeszcze w IV wieku<sup>106</sup> *wizję państwa chrześcijańskiego osadzonego na porządku wspólnotowym*. Jednak byli oni prawdopodobnie ostatnimi zwolennikami łączenia porządku chrześcijańskiego z ideą wspólnoty prawnej i majątkowej ludzi<sup>107</sup>. Jak napisał A. Sylwestrzak: przygotowywali swoich wyznawców do życia w jakiejś odrębnej ustrojowo formacji, której *jednak nie potrafili dokładnie opisać*. Z pewnością miał to być porządek społeczny wyzwolony ze skrajnych nierówności odnoszących się do bogactwa i nędzy. *Obowiązkiem każdego chrześcijanina było dzielić się swoimi, przewyższającymi potrzeby społeczne, dobrami materialnymi z innymi cierpiącymi niedostatek*. Idea równości wszystkich ludzi objęła także powszechny już obowiązek wykonywania pracy. Nowa, odmienna organizacja życia społecznego, która miała opanować świat w przyszłości, obejmowała opiekę nad ludźmi niedołącznymi, a zakładanie domów opieki miało stanowić zobowiązanie władców, już w pełni chrześcijańskich.

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że Ojcowie Kapadoccy uznawali, co już podkreślaliśmy wcześniej, *dobrowolność jako zasadniczą podstawę zarówno tworzenia i organizacji gmin chrześcijańskich, jako też akt chrześcijańskiej miłości*. Obydwie idee splecione razem miały doprowadzić do dzielenia się dobrami materialnymi. Warto zaznaczyć, że gminy chrześcijańskie w Kapadocji, a także podobne w innych miejscach, zakładano jeszcze przed decyzją o upaństwowieniu chrześcijaństwa przez cesarza Teodozjusza Wielkiego pod koniec IV wieku. Decyzja ta z pewnością stała się początkiem zaniku chrześcijańskich gmin.

Można powiedzieć, że *odstąpienie chrześcijaństwa od idei wspólnoty majątkowej było posunięciem nietatwym, ale prawdopodobnie koniecznym dla utrzymania tej*

<sup>106</sup> Kapadocja, region położony w dzisiejszej Turcji z istniejącymi tam klasztorami, była pomiędzy II a IV wiekiem wiodącym ośrodkiem teologii chrześcijańskiej, której dezyderaty nie zawsze były aprobowane przez innych teologów, na przykład aleksandryjskich.

<sup>107</sup> Szereg informacji o funkcjonowaniu wspólnotowych gmin chrześcijańskich zawarliśmy, pisząc o nich w części pierwszej.

*ideologii w statusie panowania społecznego, a także w ogóle dalszego istnienia. Zdał sobie z tego sprawę wspominany już teolog Augustyn, jeden z organizatorów gmin chrześcijańskich. Zauważył bowiem, jak trudno wyznawcom Jezusa z Nazaretu oddawać dobrowolnie majątki i żyć we wspólnocie majątkowej. Wobec tego, aby zachować chrześcijaństwo w pozycji społecznie panującego, należało wtopić go we władczy porządek tradycyjny, nazwany jeszcze przez filozofa starogreckiego Arystotelesa despotycznym<sup>108</sup>. Z takich przesłanek wywodzi się odmienna od wspólnotowej, druga po niej, w zamyśle Augustyna idea o funkcji państwa despotycznego zintegrowanego ideowo z porządkiem chrześcijańskim<sup>109</sup>.*

### Przyczyny zanikania radykalizmu ideowego chrześcijaństwa

Niewątpliwie chrześcijaństwo głoszone przez Jezusa z Nazaretu było konsekwencją antagonizmów społecznych w obrębie społeczności izraelskiej poddanej wpływom cywilizacji helleńsko-rzymskiej, nie wyłączając rażących podziałów majątkowych. Wzbożona warstwa *saduceuszy* wyraźnie zatracająca poczucie plemiennej integracji spotkała się z protestem *faryzeuszy*, którzy w trosce o zachowanie integracji społecznej nakazywali kultywować obyczaje religijne. Nie przynosiło to widocznych skutków pozytywnych i w społeczeństwie izraelskim zaczęli dochodzić do głosu biedni *zeloci*, a wśród nich buntujący się radykalni *eseńczycy*. *Jezus był prawdopodobnie z pochodzenia zelotą, który jednak nie poszedł drogą buntów, powstań i terroru przeciwko Rzymianom, a widząc nieskuteczność takich wysiłków, zaczął głosić odnowę duchową Żydów.*

Tak należałoby wyjaśnić mesjanizm Jezusa. Można przypuszczać, że z dwóch powodów mesjanizm Jezusa nie został przyjęty przez społeczność izraelską. Przede wszystkim głoszenie równości majątkowej groziło utratą nadmiernej własności przez *saduceuszy* poddających się cywilizacji rzymskiej i lekceważących mojżeszową tradycję obyczajowo-religijną. Odnowa duchowa głoszona przez Jezusa nie odpowiadała również *faryzeuszom* upatrującym w obyczajach żydowskich koniecznej dla przetrwania populacji żydowskiej, integracji społecznej. Inaczej wyobrażali sobie postać i zadanie ziemskie żydowskiego mesjasza, łącząc odnowę duchową z wyzwoleniem od niewoli rzymskiej najbardziej radykalni społecznie *zeloci*.

Można zatem z tych faktów wyprowadzić wniosek, że warunkiem ideologii ubiegającej się o szerokie wsparcie społeczne jest z pewnością radykalizm, to znaczy pokazywanie odmienności tego lepszego porządku społecznego z istoty swojej mającego być odmiennym od dotychczasowego. Radykalizm ten musi uzyskać

<sup>108</sup> Założone przez niego gminy w Hipponie i Tagaście rozpadły się po śmierci teologa. O problemach Augustyna, jak ułożyć tworzący się kościół powszechny w takich strukturach społecznych, które mogły mu zapewnić funkcjonowanie społeczne, a także władzę, pisze L. Milian także w dziele zatytułowanym *W poszukiwaniu doskonałego porządku społecznego. Trzy rozprawy socjologiczno-filozoficzne*, opublikowanym przez Wydawnictwo Gdańskiej Szkoły Wyższej, Gdańsk 2012.

<sup>109</sup> To on zrezygnował z idei chrześcijańskich wspólnot i został pomysłodawcą *chrześcijańskiego państwa despotycznego*, o czym piszemy później.

jednoczesne wsparcie warstwy społecznej z uwagi na swoją liczebność, a jednocześnie spodziewa się, że głoszone przez rzeczników nowej, startującej do statusu panującej ideologii zmiany społeczne, miałyby usunąć jej materialną nędzę. Zeloci i wchodzący w ich skład eseneizy, na których mógł liczyć Jezus, posiadali grożącą społeczeństwu żydowskiemu moc rewolucyjną. W przekonaniu zelotów Jezus, jako w ich wyobrażeniu mesjasz, powinien obok przemiany duchowej Izraelitów spowodować wyzwolenie Żydów z niewoli rzymskiej.

Tymczasem Jezus swoje *posłannictwo duchowe ograniczył do duchowej przemiany społeczności żydowskiej, chociaż i taka podzielona majątkowo oraz obyczajowo była potrzebna*. Przepowiadana nagroda za odnowę osobistego życia duchowego w postaci obietnicy znalezienia się w raju pozaziemskim nie była dla Żydów atrakcyjna, gdyż obiecywała raj także ich religia tradycyjna.

W konsekwencji Żydzi, którzy uwierzyli w mesjanizm Jezusa i narazili się na prześladowanie ze strony własnych współbraci musieli opuścić Judeę<sup>110</sup>. Okazuje się, że ten fakt i łączące się z nim zakładane na obrzeżach imperium rzymskiego wspólnoty religijno-społeczne organizujące życie społeczne według wskazań Jezusa, stały się atrakcyjne jako wzorce życia społecznego na terenach imperium. Już wówczas zaczynały być ogarniane chaosem ideologicznym oraz porządkowym. Gminy judeochrześcijańskiej stawały się wzorem atrakcyjnym dla otaczającej ich zróżnicowanej położeń społecznych i majątkowym struktury społecznej. Powszechna frustracja ludzi powodowana walkami z najeżdżającymi imperium barbarzyńcami, buntami niewolników, spadkiem wartości życia ludzkiego przyciągały do gmin funkcjonujących według wskazań Jezusa, ludzi zwłaszcza biednych pozbawionych stałej pracy, szczególnie narażonych na śmierć.

*Wskazania Jezusa mogły dawać nadzieję na upragnione życie wieczne wyzwolonym od ciągłego pasma ludzkich cierpień*. Tak należałoby wyjaśnić intencjonalność głoszonego mesjanizmu Jezusa. Jak okazało się, w kilkadziesiąt lat później pierwsza fascynacja chrześcijaństwem dotycząca wspólnotowych gmin, szybko wobec swojej nadzwyczaj widocznej nierealności zanikła. Natomiast fascynacja życiem pozagrobowym pozostała.

Pierwotna nauka Jezusa była też — co kierowało do nie tylko wyznawców, ale też przeciwników — rewolucyjna w sensie czysto społecznym. Niedwuznacznie skierowana była przeciwko majątkowym podziałom społeczności żydowskiej. Nauki Jezusa były atrakcyjne jedynie w odbiorze ich przez biednych, a jednocześnie nastawionych rewolucyjnie *zelotów*<sup>111</sup>. To zeloci rekrutowali się z *nacjonalistycznie*

<sup>110</sup>Na północy półwyspu Synajskiego istniejące po śmierci króla Dawida drugie państwo żydowskie powstałe na skutek rozpadu około IX wieku p.n.era zjednoczonego przez tego króla królestwa żydowskiego. Nowe państwo żydowskie, nazywane nadal jak poprzednio Izraelem, zostało podbite przez Asyryjczyków około VIII wieku p.n. era. Jako okupowana prowincja Izrael nie był politycznie ani ideologicznie aktywnym środowiskiem społecznym, a nawet zaniedbującym wiarę w monoteistycznego Jahwę.

<sup>111</sup>Zeloci byli pierwszymi w historii życia społecznego terrorystami. Ich celem był paraliż władzy rzymskiej poprzez zabijanie w skrytości, najczęściej w tłumie ulicznym rzymskich urzędników lub współpracujących z nimi Żydów.

*zorientowanych esseńczyków*. Proponowaną przez Jezusa odnowę duchową łączyli nie tylko ze zrównaniem majątkowym wszystkich Żydów, ale z wyzwoleniem militarnym z niewoli rzymskiej. Idee egalitaryzmu majątkowego szczególnie niepokoiły wpływową politycznie i współpracującą z Rzymianami, poddającą się wpływom kultury rzymskiej, warstwę *saduceuszów*.

Podobnie odnowa duchowa głoszona przez Jezusa nie odpowiadała faryzeuszom upatrującym w obyczajach żydowskich koniecznej dla przetrwania integracji społecznej wywodzonej z ortodoksyjnego judaizmu. Silna opozycja ze strony saduceuszów i faryzeuszów wobec wyznawców Jezusa z Nazaretu miała swoje uzasadnienie także w fakcie, że była ona wybitnie nacjonalistyczna. Niekorzystny dla upowszechnienia nauk Jezusa *nacjonalizm*, który uwidocznił się w założeniu, że nauki o odnowie społeczeństwa żydowskiego dotyczą jedynie Żydów, dostrzegł wspomniany już Paweł z Tarsu uznany przez teologów za *apostola narodów* z powodu jego podróży misyjnych<sup>112</sup>. Zaliczał się do fanatycznych zwolenników misyjnej i mesjanistycznej roli Jezusa<sup>113</sup>.

Widząc niepowodzenie w zagnieżdżeniu się nauk Jezusa wśród znaczących społecznie Żydów, zrezygnował z niektórych dyrektyw jezusowych<sup>114</sup>, aby zachęcić do judeochrześcijańskiego wyznawania wiary, także ludzi niebędących Żydami. Wyznawcy Jezusa uznawanego przez nich za mesjasza, czyli *Chrystusa*, osiedlając się głównie na Bliskim Wschodzie<sup>115</sup> najczęściej w ośrodkach handlowych, mogli skuteczniej oddziaływać na różnorodne środowiska, także wyznaniowe i z zasady nieżydowskie. To przekonani o uniwersalności chrześcijaństwa, za przykładem Pawła z Tarsu, głosiciele jego wskazań, zwani wędrującymi prorokami<sup>116</sup>, nadali nauce Jezusa wymiar znacznie szerszy, przekraczający pierwotne zawężenie jej do społeczności izraelskiej.

Nie może podlegać wątpliwości fakt, że pierwsi wyznawcy chrześcijaństwa po wypędzeniu ich z Judei napotkali na swojej ideologią spowodowanej wędrowności upowszechniony społecznie stoicyzm. Wpływ stoicyzmu na etyczne postawy chrześcijan był duży, jeśli Paweł z Tarsu w jednym z listów pasterskich do Rzymian, stoików sympatyzujących z chrześcijanami, nazwał ich *spokrewnionymi ideowo braćmi*.

Niewątpliwie Paweł z Tarsu zdawał sobie sprawę, że w opinii przeciwników Jezusa, a byli nimi obserwatorzy procesu upowszechniania się głoszonego przez chrześcijaństwo społecznego egalitaryzmu, religia ta ze swoją ideą równości ludzi

<sup>112</sup> Być może także handlowych. Wyjaśniamy, że obywatel rzymski nie mógł zajmować się bezpośrednio handlem, bo takie zajęcie godziło w dumę wolnego obywatela rzymskiego. Jednak takie ideologiczne założenie przekształcone w obyczaj nie przeszkadzało załatwiać kontrakty handlowe. Naganna była jedynie sama sprzedaż towarów.

<sup>113</sup> Podobno w drodze do Jerozolimy w celu wszczęcia prześladowań wyznawców Jezusa spadł z konia i będąc w oszołomieniu doznał widzenia z Jezusem, który zapytał go, dlaczego prześladuje chrześcijan. Do Jerozolimy wjechał już, jak informuje legenda, jako zwolennik misji jezusowej.

<sup>114</sup> Na przykład z obowiązującego Żydów obrzezania.

<sup>115</sup> Część z nich osiedliła się w Rzymie, znanym ówczesnie z tolerancji religijnej.

<sup>116</sup> Piszemy o nich szerzej w części pierwszej.

mogła się przenieść na krytykę rzymskiego porządku społecznego. Dodatkowo, co powodowało już realną niechęć władz imperialnych do wyznawców Jezusa, było nieuznawanie boskości cesarza. Ich praktyki ceremonialne dokonywane poza świątyniami rzymskimi także raziły odmiennością, a szczególnie symboliczne picie wina mającego symbolizować krew Jezusa. Do rzymskiej miejskiej gawiedzi dotarł ten fakt w formie plotki, że chrześcijanie piją świeżą krew ludzką. A krew ta miała pochodzić z zabijania dzieci.

W konsekwencji chrześcijanie znajdowali się pod obserwacją cesarskich służb specjalnych, ale samo oskarżenie ich o podpalenie Rzymu i decyzja Nerona o prześladowaniu wynikało wyłącznie ze spatologizowanej wyobraźni cesarza. Chrześcijanie nie nawoływali, co rzeczywiście mogłoby zaniepokoić cesarza, do zmiany istniejącego imperialnego porządku społecznego. Chrześcijanie propagując swoim czynem swój ideowy radykalizm sprowadzający się do równości prawnej i majątkowej ludzi, podkreślali, że wynika on wyłącznie z dobrowolności. Tym samym nie nawoływali do zmiany porządku społecznego z jego likwidacją indywidualnej, prywatnej własności. Ludzie, jeśli pragną zjednoczyć się duchowo z Jezusem, mogą jego zalecenia realizować bez jakiegokolwiek przymusu.

Prześladowania chrześcijan zapoczątkowane przez cesarza Nerona nieomal zbiegły się z wybuchem *Wezuwiusza*, co dało podstawę do upowszechniania głoszonej przez **apostola Jana** zapowiedzi o zbliżającej się nieuchronnie i kończącej dotychczasowy świat apokalipsy. Ową apokalipsę miał poprzedzić straszliwy *armagedon* w formie *walki pomiędzy siłami dobra i zła*. Po zwycięstwie dobra, zakończony sądem ostatecznym i powrotem Jezusa na ziemię jako monarchy królestwa bożego na ziemi, zasiedlonego zmartwychwstałymi ludźmi uznanymi za godziwie dobrych, wolnego od wpływu szatana zepchniętego do piekielnych czeluści. Prześladowani chrześcijanie idący na śmierć od dzikich zwierząt na arenie Koloseum chcieli przyspieszyć swoje spotkanie z Jezusem. Inni gromadząc się w rzymskich zbiorowych podziemnych cmentarzach zwanych katakumbami, w tajemnicy przechodzili na chrześcijaństwo.

Prześladowania chrześcijan, które trwały do IV wieku, nie były jednakże ciągłe, a tylko okresowo przybierające na sile na terenie Rzymu i jemu najbliższych prowincjach. Z pewnością w obliczu nadchodzącej groźby armagedonu przysporzyły chrześcijaństwu nowych wyznawców, zmuszonych na skutek prześladowań uciekać do odległych prowincji cesarstwa. Prześladowania okresowo zanikały, gdyż chrześcijanie starali ukrywać swoją niechęć do oddawania czci boskiej cesarzowi<sup>117</sup>. W dalekiej Kapadocji oraz praktycznie wolnej od prześladowań afrykańskiej Aleksandrii rozwijali swobodnie teologię chrześcijańską przechodzący na chrześcijaństwo stoicy.

To w ich gronie pojawiła się myśl, aby chrześcijaństwo *przestało kojarzyć się z ludźmi dążącymi do upadku władzy cesarskiej*. Było to w istocie wzmocnienie chrześcijaństwa stoicką ideą niewchodzenia w konflikt ideologiczny z państwem.

<sup>117</sup> Okazywanie boskości cesarzowi wyraźnie traciło na wiarygodności i przestawało być synonimem wrogości wobec cesarstwa. Hołd oddawany cesarzowi mógł być również potraktowany przez chrześcijan jako oznaka akceptacji jego władzy i nic poza tym.



Jedynie drogą ewolucyjnego przekształcania antyhumanitarnych jego reguł można było, w przekonaniu części teologów chrześcijańskich, zamieniać istniejący i niesprawiedliwy świat społeczny na lepszy.

Było to przekonanie, jak okaże się, w pełni racjonalne. Sprzyjały temu określone fakty: w odległej do Rzymu Aleksandrii zacierały się zwolna przykre wspomnienia o okrutnej śmierci rzymskich chrześcijan. Oddalała się też, zakorzeniona wcześniej, wizja strasznego armagedonu poprzedzająca powrót Jezusa na ziemię, a wraz z nią groźba sądu ostatecznego. Także pamięć o wybuchu Wezuwiusza była coraz bardziej mglista.

Nie znaczyło to wcale, że ludzie żyjący w upadającym imperium nie potrzebowali radykalnej, pobudzającej ich wyobraźnie ideologii. Wyraźnie spowszedniały politeistyczne bóstwa niewnoszące do codziennego życia ludzi żadnych emocji. Według propagatora i organizatora chrześcijaństwa, wspomnianego Pawła z Tarsu, aby zachować popularność społeczną chrześcijaństwa, nie można przeciwstawiać nowego porządku chrześcijańskiego porządkowi imperialnemu. *Radykalizm ideologiczny chrześcijan należało natychmiast osłabić i sojuszniczko przyporządkować obowiązującemu porządkowi imperialnemu.*

Jeszcze w przededniu decyzji Nerona o prześladowaniu chrześcijan, tenże głosiciel wiary w Jezusa, zwany też *apostolem narodów*, miał twierdzić, że *dopóki koniec świata daje na siebie czekać — musi nadal istnieć państwo także akceptujące niewolnictwo*. Władza w takim państwie, a to musi stać się w przyszłości, musi stać się *śługą boga prawdziwego*. Celem tak ukonstytuowanej władzy *będzie nie zwalczanie chrześcijaństwa, a wprost jego ochrona*. W tej sytuacji tylko *stoicka cierpliwość przejęta przez chrześcijan*, a owocująca pogodzeniem się z władzą państwową i narzucanym przez nią porządkiem prawnym, ma być nakazem chwili. W jednym z apostoelskich listów do Rzymian Paweł z Tarsu napisał: *nie ma zwierzchności jeno od boga. A które istnieją od boga są stanowione. Chrześcijanin zatem powinien być posłusznym władzy świeckiej, a nawet powinien ją czcić.*

Tej wskazówki normującej przyszłe stosunki pomiędzy kościołem a państwem trzymali się wszyscy kolejni teologowie chrześcijańscy, między innymi wpływowi w swoich poglądach na wędrujących proroków<sup>118</sup> w osobach **Jana Chryzostoma** oraz **Euzebiusza Hieronima** z IV wieku. Odwoływali się oni do poglądu, że niewolnictwo nie pochodzi z woli boga, a grzesznego człowieka, który na skutek swej grzesznej nieudolności nie poznał boga i idei państwa bogobojnych ludzi. Wymienieni teologowie potępiając porządek akceptujący niewolnictwo, nie stwierdzali jednak, że porządek niewolniczy należy odrzucić natychmiast. Podobnie jak stoicy uznawali, że *państwo rzymskie z prawodawstwem pogańskim jest wprawdzie złe, ale jest jedynym stróżem porządku społecznego. Oczywiście do momentu zaprowadzenia powszechnego na ziemi porządku chrześcijańskiego*. Wprowadzone przez Nerona prześladowania chrześcijan uznali za wybryk totalnej władzy i nic poza tym.

Zaakceptowanie imperialnego porządku społecznego zaowocowało finalnie ogromnym sukcesem, mimo że oddalonym w czasie. Sukcesem takim było podniesienie

<sup>118</sup> Głosiciele nauki Jezusa nazywani byli prorokami, o czym piszemy obszerniej w części pierwszej.



chrześcijaństwa do rangi religii cieszącej się szczególną opieką cesarza rzymskiego Konstantyna Wielkiego w IV wieku, a następnie ogłoszenie tegoż obrządku *religii państwowej* kilkadziesiąt lat później za cesarza Teodozjusza Wielkiego. Chrześcijaństwo podniesione do rangi religii uprzywilejowanej rezygnowało z jakiegokolwiek zmiany w istniejącym porządku społecznym, a raczej tenże porządek z jego podziałem na ludzi wolnych i zniewolonych pracą teologicznie utrwaliło. Fakt odrzucenia wcześniejszych idei zapowiadających społeczny egalitaryzm majątkowy i prawny był początkiem — o czym napisaliśmy — odmienionego już ideologicznie chrześcijaństwa, co zapewniło tej ideologii osiągnięcie statusu panowania społecznego. Znaczące dla rozwoju modyfikującego swoje pierwotne idee chrześcijaństwa było też *odcięcie się od judaizmu prześladowanego jako wyznanie, od czasów wypędzenia Żydów z Jerozolimy*.

### Chrześcijaństwo w ogniu walk teologicznych. Kontrowersyjne mutacje

Chrześcijaństwo już w pierwszym wieku społecznego zaistnienia musiało stoczyć *walkę wewnętrzną*, której podłożem były *wątpliwości dotyczące boskości postaci Jezusa*. Jej rezultatem były rozmaite próby, które nazwiemy wyznaniowymi lub religijnymi *mutacjami*<sup>119</sup>. Postać Jezusa jako nosiciela nowych idei była prezentowana przez tak zwanych proroków, którymi byli głoszący jego naukę i uznających się za miarodajnych wędrowni kaznodzieje. Głosząc naukę Jezusa, kierowali się rozmaitymi motywami, nie zawsze religijnymi<sup>120</sup>. W takim to aspekcie rozmaicie omawiano jego boskość, a także nieznaną jeszcze biblijny sens jego nauki. Nie istniało bowiem żadne możliwe co do jego merytorycznej interpretacji spisane źródło chrześcijańskiego mesjanizmu. Poza tym późniejsza biblia zwana Nowym Testamentem nie była praktycznie dostępną.

W dość swobodnej wyobraźni, chociaż podyktowanej motywacją religijną, zastanawiano się, czy Jezus był bogiem już w trakcie narodzin, czy też został ubóstwiony przez boga ojca w momencie realizacji jego przesłania, owej dobrej nowiny. Fizyczne objawienie się boga w osobie Jezusa nie było całkowicie nowe, jeśli odnieść się do wielowiekowej tradycji religijnej, pochodzącej głównie z Mezopotamii i Egiptu, w której bogowie stępowali z niebios na ziemię na pewien czas, aby głosić zapomniane przez ludzi nakazy etyczne i porządkowe<sup>121</sup>. Jezus z Nazaretu mógł być takim bogiem, który w tradycji wierzeń mezopotamskich zszedł na ziemię w okresie przeżywanego przez ludzi chaosu społecznego.

<sup>119</sup> Mutacje zwane też w odniesieniu do ideologii religijnych sektami, albo też odłamami pojawiają się zawsze, gdy dana ideologia rozprzestrzenia się społecznie. Rozprzestrzenianie zawsze wywołuje spory doktrynalne, gdyż przywódcy mutacji pragnąc zdobyć status lidera, negują niektóre doktryny ideologii w jej pierwotnym brzmieniu.

<sup>120</sup> Pisałiśmy o takich prorokach zainteresowanych głównie możliwością pozyskiwania dóbr materialnych i władzy już w części pierwszej.

<sup>121</sup> Powroty bogów na ziemię w celu pouczenia ludzi, jak żyć godnie, zawarte są także w mitach religii hinduistycznych.

Takie uzasadnienie pojawienia się Jezusa nie rozwiewało wątpliwości co do jego boskości. Przecież mógł to być wyłącznie człowiek, jeśli został zrodzony ze śmiertelnej kobiety, potem dopiero ubóstwiony. I znowu pojawiała się wątpliwość, na czym polegałoby ubóstwienie człowieka mającego przekazać ludziom nakazy boskie. Może nie należy się modlić do człowieka przez boga zesłanego, a tylko do jego ojca, przecież także ojca wszystkich ludzi. Tym, od którego zależą wszelkie łaski, ale także kary będące skutkiem grzechów ludzi, jest nadal ów bóg ojciec.

Można przypuszczać, że do wątpliwości odnoszących się do postaci Jezusa przyczynili się również przechodzący na chrześcijaństwo stoicy. Dla nich znaczenie negujące boskość Jezusa miało przekonanie, że bóg dysponujący niedającą się opisać wszechwładzą nawet, jeśli pojawił się na ziemi, nie mógł zrodzić się z kobiety śmiertelnej. Co więcej, nie mógł także przyjąć ludzkiej, śmiertelnej postaci związanej z przeżywaną emocją cierpienia. Cierpienie na krzyżu nie mogło być udziałem boga, podobnie jak życie w ubóstwie. *Bliskość fizyczna takiego boga przyjmującego postać cierpiącego człowieka nie była dotychczas znana ludziom i niemożliwa do jednoznacznej akceptacji.* Niech za przykład stoika przechodzącego na chrześcijaństwo posłuży wspomniany już wcześniej teolog, z czasem chrześcijański, z przełomu II i III wieku imieniem **Orygenes**<sup>122</sup>. Szerzył on wiarę w Jezusa w afrykańskiej Aleksandrii. Dodajmy, że został oskarżony o herezję i skazany na męczeńską śmierć właśnie poprzez głoszone wątpliwości, czy Jezus był bogiem od samego urodzenia. W każdym razie postać Jezusa przyciągała stoików do chrześcijaństwa swoją realnością dotyczącą bliskością fizycznego, a nie wyobrazeniowego wyłącznie boga, ale jednocześnie ta jego realność budziła ich zastrzeżenia<sup>123</sup>. Zresztą, jak powiemy dalej, nie tylko stoików.

M. Starowieyski w przywołanym wcześniej dziele napisał przy okazji krytyki gnostycyzmu dokonanej przez teologa Orygenesesa, że trudno rozróżnić, jakie to poglądy rozmaitych uznających się za teologów ludzi odbiegały swoją treścią od nauk Jezusa, a jakie z nich były z nią zgodne. *Każdy postronny obserwator chrześcijaństwa mógł łatwo zaplątać się w mnóstwie najróżniejszych sekt, bliższych lub dalszych chrześcijaństwu.* Píše też, że *chrześcijaństwo w I i II wieku było kojarzone z bardzo licznymi w Rzymie grupami religijnymi, jakie szybko się rozwijały i jeszcze szybciej zamierały.* Zatem zwrócenie uwagi stoików na jedną z takich sekt chrześcijańskich jest, być może, wynikiem rzymskiej działalności Pawła z Tarsu lub — a jest to tylko przypuszczenie — także apostoła Piotra<sup>124</sup>.

Pojawienie się chrześcijańskich *mutacji w formie wyodrębniających się wyznań, głównie na podłożu rozbieżności co do boskości Jezusa, było tylko kwestią czasu.*

<sup>122</sup> Życie i śmierć Orygenesesa były przykładem dramatu ideowego człowieka, który dając podwalinę pod teologię kościoła chrześcijańskiego, zginął w wyniku teologicznych sporów, w których zaczęło brakować miejsca na tolerancję. Późniejsza pośmiertna rehabilitacja teologa i uznanie go za świętego katolickiego jest tego dowodem.

<sup>123</sup> Nie tylko stoików. Boskość Jezusa była powodem opisanych już chrześcijańskich mutacji, ale też głębokiego podziału chrześcijaństwa na *orientację rzymską i wschodnią*.

<sup>124</sup> Pisaliśmy w części pierwszej, że nie jest historycznie udokumentowany fakt jego misyjnej działalności na terenie Rzymu. Natomiast wiadomo, że w Rzymie przebywał Paweł z Tarsu.

Pierwszymi hipotetycznymi<sup>125</sup> odnotowanymi przez historyków odstępami od wiary w Jezusa jako boga od urodzenia byli *ebionici*. Mutacja ebionicka zaistniała w I wieku i przekształciła się w kościół istniejący w Syrii jeszcze w IV wieku. Nie można było ustalić twórcy tej mutacji. Ebionici nawiązując do stoicyzmu w jego wydaniu gnostycznym, wierzyli, że poprzez kontemplację może człowiek zbliżyć się tak dalece do boga, iż jest w stanie poznać jego prawdziwe przesłanie skierowane do ludzi.

Historycznie odnotowany został też *defetyzm*, którego twórcą był niejaki Grek imieniem **Valentinus**<sup>126</sup>. Wyznawcy tej mutacji pochodzenia *agnostycznego*<sup>127</sup> apokalipsy byli przekonani, że Jezus nie był człowiekiem z tak zwanej *krwi i kości*, lecz istotą zbudowaną z *materii eterycznej*. Taka istota nie posiada zmysłowości typowej dla człowieka i dlatego śmierć Jezusa na krzyżu była jedynie symbolem grzesznego upokorzenia się ludzi. Zatem Jezus nie był bogiem, gdyż jako bóg nie mógłby fizycznie cierpieć na krzyżu. Bóg nie może bowiem cierpieć. Bóg jest wyłącznie przekąźnikiem obowiązujących ludzi reguł życia, a cierpienie u ludzi jest oznaką oddawania mu hołdu.

Odnutowaną historycznie mutacją byli *marcjonici*<sup>128</sup>, którzy istnieli jako chrześcijańskie wyznanie, tworząc w okresie od II do III wieku w północnej Afryce odrębny kościół. Marcjonici nie uznawali Jezusa za boga, a według nich był on prorokiem. zapowiadającym rychłe nadejście prawdziwego mesjasza ustanawiającego na ziemi królestwo boże. Wymienione mutacje, jak należy przypuszczać, kształtowały swoje doktryny wiary pod wpływem filozoficzno-teologicznej orientacji nazywanej *gnostycyzmem*. Gnostycyzm wywarł silny wpływ na chrześcijaństwo i jego mutacje, o czym dowiadujemy się z zachowanego dzieła biskupa Lyonu **Ireneusza** z II wieku, zatytułowanego *Przeciw heretykom*<sup>129</sup>. Ireneusz będąc też teologiem, atakuje w nim wspomniany gnostycyzm, którego zwolennicy byli przekonani, że kontemplacja indywidualna człowieka pragnącego znaleźć przyczynę prawd wiary, może doprowadzić do poznania istoty samego boga.

Zdaniem gnostyków człowiek został przez boga po wypędzeniu z raju za grzech podporządkowania się nie poleceniom bożym, a pokusie zmysłowej, za karę *wrzucony* do nieprzyjaznego mu środowiska ziemskiego. Obdarzony przez boga rozumem

<sup>125</sup> Informacje o chrześcijaństwie w jego mutacjach pierwotnych są niezwykle skromne.

<sup>126</sup> O Valentinusie wspomina znany filozof z początku XX wieku **Kazimierz Twarowski** w dziele zatytułowanym *O filozofii średniowiecznej. Wykładów sześć*, opublikowanym przez Nakład H. Altenberga, Lwów 1910, [www.wolnelektury.pl](http://www.wolnelektury.pl).

<sup>127</sup> Agnostycyzm był w przeciwieństwie do gnostycyzmu oparty na założeniu, że człowiek nie jest w stanie zgłębić tajemnicy boga. Brak takiej możliwości należy zastąpić wiarą.

<sup>128</sup> Nie wiemy, kto był założycielem tej mutacji.

<sup>129</sup> W dziele tym głównym przeciwnikiem ideowym jest **Celsius**, zwolennik gnostycyzmu. Można powiedzieć, że gnostycyzm chrześcijański był mieszaniną filozofii starogreckiej, hinduizmu i wiary w posłannictwo ziemskie Jezusa. Poza tym gnostycy byli przekonani, że w kontemplacji w całkowitym oderwaniu się od ziemskich spraw człowiek może zbliżyć się do boga tak blisko w sensie duchowym, że jest zdolny poznać istotę prawdy moralnej, jaką przesyła ludziom bóg. Większość teologów chrześcijańskich zwanych *agnostykami* stwierdzała, że jest to niemożliwe. Gnostycy odwołujący się do chrześcijańskich korzeni integrowali się w rytualnych ceremoniach poza tradycyjnymi świątyniami, w miejscach oddalonych od siedzib ludzkich.

oświeconym *stoicko pojmowaną pneumą* musi wydobyć się z zapaści, w jakiej znalazł się. Zatem wydobyć się z grzesznego bytu ziemskiego poprzedza poznanie prawdy o bogu i jego zamiarach wobec ludzi. *Gnoza to stan umysłowy człowieka zbliżającego się do prawdy o bogu, a nawet tą prawdę poznającego*. Osiągnięcie stanu gnozy jest niezwykle trudne, ale możliwe.

Równie niebezpieczni dla chrześcijan rzymskich byli jako konkurenci chrześcijanie zwani *donatystami*. Przewodził im biskup z Kartaginy imieniem **Donata**, który sprzeciwił się, jako radykał religijny, decyzji biskupa rzymskiego zezwalającego na powrót za czasów Konstantyna do wspólnoty chrześcijańskiej odszczepieńców wyrzekających się swej wiary pod wpływem prześladowań. Donatyści byli szczególnie prześladowani za rządów cesarza Dioklecjana panującego w III wieku i dlatego nazywali siebie kościołem męczenników.

Wskazujemy w tym miejscu na długi, bo przeszło trzywiekowy okres szerzenia się chrześcijaństwa w Imperium Rzymskim, które chociaż w podstawowych doktrynach ideowych było bliskie nauce Jezusa, to nie uniknęło typowego dla wyznań religijnych sekciarstwa i związanych z tym wzajemnych walk. Z perspektywy wieków można zastanawiać się, jakie byłyby losy *chrześcijaństwa*, gdyby nie decyzja cesarza Konstantyna Wielkiego *znoszącego prześladowania religijne w cesarstwie, a jednocześnie uznającego chrześcijaństwo będące pod ideowym i organizacyjnym wpływem mediolańskiego, a właściwie to rzymskiego biskupa Ambrożego*.

W III wieku na terenie Syrii pojawili się *manichejczycy*, a założycielem odrębnego kościoła uznawanego także za chrześcijański był uznający się za proroka z woli Jezusa Babilończyk imieniem **Mania** (z j. pol. **Manichejczyk**). Tenże twórca mutacji chrześcijańskiej był początkowo pod wpływem stoicyzmu, twierdząc, że Jezus był tylko człowiekiem, a nie bogiem wypełnionym nadzwyczajnie silną *pneumą*, oczywiście z woli mocy najwyższej, to znaczy logosu. Prawdopodobnie z takich twierdzeń wywiodła się idea trójcy świętej<sup>130</sup>, a z niej fundamentalna dla chrześcijan doktryna religijna obecności w życiu ludzi ducha świętego. Mania uważał się za wcielonego następcę Jezusa, który kazał mu w objawieniu przywrócić jego pierwotną zapowiedź o warunkach niezbędnych dla uzyskania zbawienia. A warunkiem takim było *powszechne umartwianie się, pokonywanie cierpienia i ubóstwo materialne*.

Dla tego wyznawcy i interpretatora nauk Jezusa, nie tylko ubóstwo materialne, ale też cierpienie zadawane sobie celowo były jedynymi drogami do osiągnięcia stanu zbliżonego do doskonałości duchowej w życiu ziemskim. Twórca *manicheizmu* był też zdecydowanym pacyfistą odrzucającym przemoc militarną nad ludźmi. Prawdopodobnie ten pacyfistyczny pogląd odmawiający udziału w jakimkolwiek zabijaniu, był przyczyną skazywania Manii na śmierć przez naśladowące śmierć Jezusa ukrzyżowanie. Manicheizm rozpowszechnił się nie tylko w na bliskim Wschodzie, ale też w Europie i jeszcze w IV wieku był zagrożeniem dla kształtującego się teologicznie katolicyzmu. Wyznawcą manicheizmu był początkowo biskup,

<sup>130</sup> Znane są też twierdzenia, że *trójca święta* jest pochodną wierzeń hinduistycznych, które także cieszyły się zainteresowaniem Manii.

wspominany już teolog Augustyn rodem z Tagasty, żyjący na przełomie IV i V wieku, jeden z najwybitniejszych teologów chrześcijańskich.

Znacząca, bo uzyskująca dużą popularność w północnej Afryce, była przekształcona w kościół mutacja chrześcijańska, którą założył teolog **Ariusz** żyjący w IV wieku w Aleksandrii. Był on kontynuatorem poglądu zapoczątkowanego jeszcze w II wieku, który odrzucał dogmat o świętej trójcy<sup>131</sup>. Według Ariusza Jezus nie mógł być bogiem, gdyż pojawił się w konkretnym czasie i w określonym czasie istniał do swojej śmierci, a przecież bóg jest zawsze ponadczasowy i nieśmiertelny. Na takim podłożu rozumowym Ariusz negował również zmartwychwstanie Jezusa. Jeśli bóg nazwany Jezusem przyjął ciało materialne, to dlaczego — jak twierdził — takie przeobrażenie miałoby dokonać się z pomocą śmiertelnej kobiety? A jeśli przyoblekł się w ciało śmiertelnika, to z jakiego powodu miałby w takim ciele przebywać w zaświatach? Zmartwychwstanie Jezusa wraz z wędrówką w ciele ludzkim do nieba było kwestionowane.

Ariusz nie miał wątpliwości, twierdząc, że Jezus był tylko zesłanym przez boga prorokiem zapowiadającym zbliżanie się sądu ostatecznego. Zwolennicy Ariusza, nazwani *arianami*, tak dalece zagrozili kościołowi obrządku rzymskiego, że zostali poddani krytycznej ocenie przez kilka kościelnych soborów, między innymi w Aleksandrii w 319 roku oraz w Nicei w 325 roku. Mimo tego arianizm nadal miał swoich licznych wyznawców, a nawet w zmienionej nieco teologii odrodził się w XVI wieku na terenie czeskim, by następnie *zawędrować na ziemię polską*.

Dużo ideologicznego zamieszania w szeregach rozwijającego się chrześcijaństwa spowodował teolog biskup Aleksandrii **Nestoriusz**, który jeszcze w połowie V wieku powrócił do podstawowej kości niezgody w sporach teologicznych, a dotyczącej osobowości Jezusa. W jego przekonaniu Jezus miał dwie osobowości: ludzką i boską, która w pewnym momencie jego działalności misyjnej przekształciła się w wyłącznie boską. Na tym poglądzie wykształciła się mutacja chrześcijańska nazwana *nestorianizmem*. To rozumowanie zanegował biskup Konstantynopola **Cyryl**. Według niego Jezus do końca życia ziemskiego miał dwie odrębne osobowości. Z poglądu Cyryla wykształcił się kierunek zwany *monofizytyzmem*. Te różnice teologiczne na postać Jezusa dały między innymi początek późniejszemu, w połowie XI wieku *generalnemu podziałowi chrześcijaństwa na mutacje: wschodnią i zachodnią*.

*Mutacja nazywana rzymską uznająca, że Jezus był bogiem w ludzkim wcieleniu, a jego owe dwie natury były niejednokrotnie w konflikcie, bo przecież czuł się człowiekiem zwłaszcza w ludzkim cierpieniu ukrzyżowania* — została skonsolidowana w zasadach wiary na wspomnianym wcześniej soborze odbytym w Nicei. Przyjęto na nim, że źródłem wiary i religijnych doktryn będą wyłącznie cztery ewangelie

<sup>131</sup> Krytycznie usposobieni do istnienia świętej trójcy byli też czołowi teologowie chrześcijańscy: Orygenes oraz Tertulian z przełomu II i III wieku. Arianie po wiekach ideowego uśpienia, jako odrębne wyznanie, odrestaurowali się jako najbardziej radykalny odłam chrześcijaństwa w XVI wieku, między innymi na ziemiach polskich. O błędach Orygenesesa i Ariusza, a także Valentinusa pisze Tomasz z Akwinu w jednej ze swoich teologicznych rozpraw. Zobacz: *Dzieła Wybrane św. Tomasza z Akwinu* w tłumaczeniu i opracowaniu Jacka Salija, opublikowane przez Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Poznań 1984.



relacjonujące wypowiedzi Jezusa oraz sceny z jego życia. Wybrano je z kilkunastu dotychczas pozostających w religijnym obiegu. Pozostałe uznane za *apokryfy*, czyli pisma niezgodne z naukami Jezusa lub opisem jego życia nieprzystającym do ideału postaci boskiej, miały ulec zniszczeniu, co też stało się faktem<sup>132</sup>.

Dzięki decyzjom cesarzy Konstantyna i następnie Teodozjusza, o których już powiedzieliśmy, orientacja rzymska zapewniła sobie zdecydowaną na kilka wieków przewagę, chociaż — jak okaże się później — musiała podjąć ideologiczną walkę z utrwalającą się społecznie *mutacją wschodnią*. Jej podłożem była chęć wyzwolenia się spod władzy hierarchów kościoła funkcjonujących w Konstantynopolu od odległego, zainstalowanego w Rzymie papieżstwa. Szczególnie silnie umocniła się ona po objęciu władzy przez cesarza **Justyniana Wielkiego**, cesarstwa już podzielonego formalnie za zgodą Konstantyna od 395 roku, na dwie części: zachodnio- i wschodniorzymską<sup>133</sup>. Zwierzchnicy kościoła wschodniej części cesarstwa zaczęli nazywać się *patriarchami* i wyzwać się spod władzy biskupa Rzymu<sup>134</sup>.

Hierarchowie chrześcijaństwa nowego *obrazku wschodniego* szybko zawiązali duumwirat władczy z władzą cesarską, bo przecież byli bliżej niej, gdyż cesarz raczej rezydował w Konstantynopolu. Pozyskiwano też szybko liczną rzeszę wiernych. A tak działało się dzięki gorliwym głosicielom mutacji wschodniej kształconym w zakonach nazywanych *monastyrami*. Zakonnicy i kapłani monastyrscy świecili przykładem życia pobożnego pogardzającego przepychem pochodzącym z bogactwa.

Jednakże życie w ubóstwie i ascezie rzeczników chrześcijaństwa wschodniego nie trwało zbyt długo i ten kościół także uległ pokusie zwanej *pychą bogactwa*, przecież niezmiennie sprzężonego z władzą. Z czasem *bogactwo kościoła wschodniego z jego rozbudowaną ceremonialnością świątynną i wprost kapiącymi od złota ubiorami kapłanów, zwanych popami, znacznie przekroczyło pompatyczność ceremoniału rzymskiego*. Ceremonialność obrządku wschodniego z jego oddziałującą na emocje wiernych teatralnością nazwano z czasem bizantyjską od nazwy wschodniego cesarstwa, zwanego Bizancjum. Kościół bizantyjski nazwano z czasem *prawosławnym*. Niewątpliwie los chrześcijaństwa prawosławnego został przesądzony co do dalszego swojego istnienia, poprzez nawiązanie przez biskupów prawosławnych pozytywnego kontaktu z władcami świeckimi księstw organizujących się na terenach wschodniej słowiańszczyzny<sup>135</sup>.

Próbę likwidacji mutacji chrześcijańskiej w wyodrębnionym już liturgicznie porządku prawosławnym podjął począwszy od VIII wieku wojowniczy islam. Jednakże chrześcijaństwo prawosławne po kilku wiekach prześladowań ze strony islamu, zdołało odzyskać swoją pierwotną atrakcyjność. A stało się tak z powodu utrzymującego fanatyzmu religijnego prawosławnych kapłanów, którzy w przeciwieństwie do już opływających w dostatek materialny kapłanów rzymskich, żyli w skrajnym ubóstwie.

<sup>132</sup> Zniszczenie ich przypisuje się Konstantynowi Wielkiemu.

<sup>133</sup> Podziału tego dokonał Konstantyn i odtąd cesarstwo miało dwie stolice: jedną w Rzymie, a drugą w Konstantynopolu.

<sup>134</sup> Aby uzasadnić ten podział władczy, odwołano się do ciągle aktualnego sporu o naturę Jezusa.

<sup>135</sup> I w tym przypadku kościół dawał ideologię, a władcy świeccy siłę militarną. Dla ideologii dążącej do statusu władczego duumwirat okazywał się niezbędny.



## Integracja chrześcijaństwa z istniejącym porządkiem społecznym

Z zasygnalizowanych już powodów pierwsi chrześcijanie, a właściwie prowadzący ich teologowie, nie byli zwolennikami państwa, którego siła skierowana została na ich prześladowanie. Początkowe wysiłki teologów, aby stworzyć odpowiadającą potrzebom chrześcijaństwa organizację o cechach instytucji zakorzeniającej się zwolna społecznie, nie przewidywały w koncepcji ideologicznej ścisłego sojuszu z władzą świecką. Teologowie podchodzili do niej z dystansem, co było uzasadnione pochodzącymi od władzy świeckiej prześladowaniami.

To podejście do państwa rzymskiego jako instytucji wrogiej chrześcijanom zmienił radykalnie — jak pisze przywoływany już A. Sylwestrzak — biskup Kartaginy **Cyprian** żyjący pod koniec I wieku. Biskup ten uznał, że oczekiwanie na królestwo boże w pewnej bezradności i bierności, za godzące w rozwój chrześcijaństwa. *Swoją wizję przyszłej struktury organizacyjnej kościoła powszechnego, zarazem nie biernie znoszącego prześladowania, ale walczącego o przetrwanie i rozwój, wyprowadził ze wzorców starożytnych.* Chrześcijaństwo, jego zdaniem, nie powinno już walczyć z państwowością cesarstwa rzymskiego, a podjąć starania o uznanie jego jako siły wspierającej cesarstwo. *W tym celu musi zmienić swoją religijną ceremonialność i dostosować ją do zwyczajowej akceptowanej przez władze.* Według niego — i znowu odwołujemy się do A. Sylwestrzaka — chrześcijaństwo powinno być uznane *za związek legalny wspierający ustrój państwa.*

W tym celu organizacja chrześcijan, nazywana z czasem *kościołem*, miałaby współdziałać z władzami, strzegąc prawnie stanowionego porządku społecznego. Cesarz, co było istotne, miał być zaakceptowany jako także namiestnik boga chrześcijańskiego. Takie stanowisko biskupa Kartaginy upowszechnione przez wiernych okazało się momentem przełomowym. Zaprzestano w efekcie prześladowań wyznawców Jezusa z Nazaretu. Pomysł na organizację kościoła pod przewodnictwem biskupa Rzymu okazał się nadzwyczaj udany. Organizację już instytucjonalną kościoła rozwinął wspomniany wcześniej prawnik i teolog z Afryki Północnej imieniem **Tertulian**, żyjący na przełomie II i III wieku. Będąc nawróconym manichejczykiem, zapamiętany też został jako nieustępliwy obrońca w jego przekonaniu, prawdziwej interpretacji Nowego Testamentu.

To tenże teolog, a zarazem prawnik, postanowił, że w ramach kościoła mają funkcjonować szkoły katechetyczne. Tertulian przewidział potrzebę kształcenia kapłanów nie tylko w zakresie wiedzy teologicznej, ale również prawniczej. Okazja w wykorzystaniu wiedzy prawniczej kapłanów nadarzyła się kilkadziesiąt lat później w IV wieku. Wówczas podczas ścisłego sojuszu z cesarzem Konstantynem Wielkim kapłani w randze biskupów objęli funkcje administracyjne w utworzonych na terenie cesarstwa diecezjach.

Przypominamy, że wysoce sprawna organizacja kościoła zaistniała już podczas okresowych prześladowań chrześcijan, podsunęła cesarzowi rzymskiemu Konstantynowi Wielkiemu w IV wieku myśl na wejście w sojusz z chrześcijaństwem. Być może zostało to spowodowane między innymi faktem, że chrześcijanką

została jego matka. Cesarz odwołał prześladowania i w porozumieniu z nim oddał w ręce duchowieństwa chrześcijańskiego część władzy świeckiej: był nią porządek administracyjny, który miał być kopią terytorialnych jednostek kościelnych wraz z egzekucją sądową prawa.

Przypomnijmy, że Augustyn odstąpił od idei wspólnotowych gmin chrześcijańskich, będąc ich początkowo gorącym zwolennikiem. Piszac o roli Augustyna w organizacji kościoła w ścisłym sojuszu z państwem, nie można zapominać, że już przywoływany Paweł z Tarsu dwa wieki wcześniej opowiedział się za takim sojuszem. Niewątpliwie zdawał sobie sprawę, że chrześcijaństwo poddane prześladowaniom musi, aby ocalić swoją misję, wejść w sojusz z cesarstwem. W jego wizji, zresztą sprawdzonej w praktyce, cesarstwo miało stać się organizmem chrześcijańskim i w takiej to intencji organizował gminy wspólnotowe, ale już z akceptacją nierówności majątkowych, organizacją życia społecznego. Jednak nawet te zmodyfikowane w stosunku do ich pierwotnego zamysłu rozpadły się.

Do utworzonych od czasów cesarza Teodozjusza parafialnych jednostek kościelnych przynależeli ludzie o różnym statusie majątkowym. Jedyną pamiątką po dawnej idei wspólnotowej były organizowane w parafiach uczty zwane *agapami*, które fundowali biednym co pewien czas bogaci członkowie parafii. Agape miały symbolizować jedność społeczności chrześcijańskich we wzajemnych stosunkach społecznych niezależnie od stanu posiadania majątkowego. *Religia chrześcijańska została administracyjnie zjednoczona z porządkiem, który jak okaże się w przyszłości, w swojej nazwie chrześcijański, nic nie zmienił w antagonistycznych podziałach społecznych, a nawet je wzmocnił.* Ukształtowane w końcowej fazie istnienia cesarstwa kościelne jednostki administracyjne, na czele których stali biskupi kształceni w zakładanych ówczesne szkołach katedralnych, wykazały znaczącą historycznie trwałość.

Pisze o tym historyk **Adam Orczyk** w dziele zatytułowanym *Kształcenie i formacja duchownych w średniowieczu*<sup>136</sup>. Biskupi obrządku rzymskiego, najwyżsi hierarchicznie kapłani, okazali się doskonałymi administratorami i wykorzystali ten fakt, tworząc seminaria duchowne i wspomagające te szkoły zgromadzenia zakonne. Zostać kapłanem i zatem być przyjętym do wspólnoty instytucjonalnej kościoła było dla pojedynczych ludzi ogromnym społecznym wyróżnieniem. Władze kościoła dbały, aby do stanu duchownego, a także zakonnego, wstępowali ludzie o wyróżniających się dyspozycjach intelektualnych oraz organizatorskich. Już za czasów Augustyna chrześcijaństwo dysponując zaangażowaną ideologicznie kadrę biskupów wraz z pomocniczymi *prezbiterami* i *diakonami*, zaczęło oddziaływać na struktury świeckie, przejmując ich kompetencje władcze. Chrześcijaństwo w całym tego słowa znaczeniu, stało się religią państwową.

<sup>136</sup> Opublikowane przez Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2013.



# Średniowiecze, czyli chrześcijański porządek społeczny

## Augustiańska wizja doskonałego państwa chrześcijańskiego

Niepowodzenia teologa **Augustyna**, żyjącego za czasów cesarza Teodozjusza, w organizacji i sposobach funkcjonowania chrześcijańskich wspólnot spowodowały, że zaczął on poszukiwać wzorca innego porządku społecznego mogącego być zaadaptowanym przez chrześcijaństwo. Swoje rozważania na temat instytucji państwa zawarte są w jego wielotomowym, fundamentalnym dla modelu państwa chrześcijańskiego dziele zatytułowanym *O państwie bożym*<sup>137</sup>.

Według Augustyna bóg, który jest pozaziemskim wiecznym bytem absolutnym, ustanowił, aby dać możliwość wyboru ludziom, przygotował dla nich koncepcję dwóch alternatywnych wobec siebie rodzajów państw, które mogą zorganizować życie społeczne ludzi na ziemi. Państwem, które bóg oddał pod władzę szatanowi, jest instytucją schlebującą zaspakajaniu doczesnych potrzeb ludzi w ich nieumiarkowanej dążności do posiadania bogactw materialnych. Widoczną oznaką akceptacji przez ludzi podpowiadanych przez szatana dążeń jest zmuszanie do niewolniczej pracy, którym nie udało się zdobyć władzy. Drugim rodzajem państwa jest *państwo boże*. Jego cechą jest łącząca ludzi w ich współdziałaniu ze sobą miłość. Eliminuje ona walkę ludzi o bogactwa materialne i stwarza warunki, aby ludzie żyli ze sobą w harmonii — zwrócenii w swoim zachowaniu na boga z jego nakazem bogobojnego życia.

Jednak ludzie w swojej górującej nad wskazaniem boga pysze posiadania bogactw materialnych nie zwracali uwagi na wysyłane przez proroków wskazówki od boga, jak trzeba żyć, aby zasłużyć na zbawienie wieczne. Od wieków zawsze wybierali państwo szatańskie. Jednak, co także wynika z woli bożej, musiał nadejść kres funkcjonowania państw szatańskich, bo one nie mogły trwać wiecznie. Dobrotliwy bóg miłosierny musiał położyć im kres. Według Augustyna dowodem nietrwałości państwa szatańskiego jest imperium rzymskie, które — zdawałoby się trwałe — musiało upaść. Wraz z kościołem, który reprezentuje boga prawdziwego, tego chrześcijańskiego, bóg wręcz nakazuje ludziom porzucić ludzki porządek państwowy i wprowadzić ten będący jego alternatywą, porządek boski.

<sup>137</sup> Opublikowane we fragmentach przez Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.

Jak można wnioskować z przywołanego dzieła Augustyna uznał on się za osobę, której bóg powierzył przekazanie ludziom informacji o regułach porządku boskiego. Dlatego augustyńską wizję państwa bożego można, naszym zdaniem, uznać za bliską prorocznemu objawieniu.

Augustyn rozpatrując wzorzec państwa doskonałego, wyprowadził jego wartościującą podstawę ze wspomnianej, *fundamentalnej wartości wszelkiego boskiego prawa, jaką jest miłość*. Na tej wartości *osadził* porządek państwowy, który miał wykluczyć niesnaski konfliktowe pomiędzy ludźmi powodujące bratobójcze walki. Napisaliśmy bratobójcze, gdyż ludzie po zniesieniu niewolnictwa byliby w chrześcijańskim zrozumieniu braćmi. Na wartości miłości zbudował twierdzenie, że będzie ono, w odczuciu ludzi egzystujących w przyszłym państwie bożym, uznane, iż jest państwem *społecznie sprawiedliwym*. Ludzi w ich harmonijnym współdziałaniu zbliży do siebie powszechny obowiązek pracy. W takim kontekście powszechności pracy Augustyn ostrzegał przed utrzymywaniem przez państwo porządku doskonałego dużej własności szczególnie ziemskiej, która według niego doprowadzić może do zakłócających porządek chrześcijański różnicowań majątkowych.

Dla Augustyna *absolutyzm władczy całkowicie świecki jest pomysłem szatańskim*. To z tego absolutyzmu pochodziły niesprawiedliwe społecznie prawa sterujące zachowaniami ludzi. Inaczej jednak rolę absolutyzmu władczego rozumiał w państwie bożym. Teolog zdecydowanie odrzucił tolerancję religijną zaprowadzoną za cesarza Konstantyna Wielkiego. Według niego tolerancja świecka dopuszczała istnienie prawa szkodliwego, zaprzeczającego prawu boskiemu. Dlatego podkreślał, że odstępstwa od wiary chrześcijańskiej, a miał wyłącznie na uwadze orientację zachodnią, powinny być karane ze szczególną surowością. *Tylko absolutyzm osadzony na prawie boskim miał być absolutyzmem sprawiedliwym społecznie*.

Skąd zatem miały pochodzić sterujące państwem bożym prawa porządkujące zachowanie ludzi? Propozycja teologa była jednoznaczna. Źródłem prawa państwowego w nowym porządku boskim miałby być kościół, bo on jest jedynym przekątnikiem objawionego prawa boskiego. Dlatego też nieunikniony jest despotyzm władzy w państwie bożym, bo tylko *despotyzm religijny* może zapobiec możliwości zakłócenia prawa boskiego naleciałościami prawa szatańskiego. Augustyn rozwinął zaczerpniętą z religii starożytnych koncepcję *świata zła* przeciwstawną władzy boskiej utożsamianą z *dobrem*. Na takim podłożu zbudował pojęcie *piekła*. Pojęcie to było teologiczną koniecznością, gdyż w ocenie postępków ludzkich teologii chrześcijańskiej nie wystarczało wyłączenie uwierzenia w mesjanizm Jezusa. Dlatego, aby być zbawionym, trzeba było, według Augustyna, pokonać kuszenie szatana namawiającego chrześcijanina do czynienia zła. Na takim poglądzie ukształtowało się chrześcijańskie pojęcie *grzechu*.

Despotyzm w państwie bożym miałby być usprawiedliwiony jeszcze z jednego powodu. Ludzie niepoddani despotycznej dyscyplinie prawa bożego i nadal ulegający ciągłym niezgodzającym się utratą władzy nad ludźmi podszeptom szatana, chcieliby uciekać od niewygodnych dla ich zmysłowego życia reguł prawa bożego. Jak napisali w przywoływanym już dziele H. Olszewski i M. Zmierczak: *Augustyn żył w obsesji*

*grożącego ludziom szatańskiego katastrofizmu, który ciągle zagrażał ludziom nawet egzystującym w państwie bożym. Szatan bowiem nie ustawał w odciąganiu ludzi od prawa bożego. Ludzie nadal — a obawiał się tego Augustyn — mogą pozostać w chciwości na władzę i bogactwa materialne. Jak napisał w *Państwie bożym*, ludzie od wieków uciskają się wzajemnie i polykają jak ryby, większy zjada mniejszego.*

Aby temu zapobiec, musi być w państwie bożym despotyzm zapobiegający takiemu zjawisku. Dlatego też prawo obowiązujące w państwie bożym musi być represyjne. Aparat represyjny był dla tego teologa ważnym składnikiem władzy państwowej. Państwo będąc organem dyscyplinującym zachowania obywateli, musi surowością prawa zmuszać ludzi do jego respektowania. W *chrześcijańskim porządku* państwo miało być *biczem bożym dla ludzi kroczących drogą występku*. Można przypuszczać, że absolutyzm władczy w rozumieniu Augusta był po prostu wykonywaniem poleceń kościoła, a w jego imieniu kapłanów. W absolutyzmie państwa bożego Augustyn nie dostrzegał możliwości popełniania prawnych lub samowolnych nadużyć. *Kościół był w zamyśle Augustyna instytucją będącą pod bezpośrednim nadzorem boga i dlatego nieomylną w swoich postanowieniach.*

Augustyn zasugerował, że obawa przed represyjnością prawa państwowo może zmusić człowieka, aby przestał służyć szatanowi. Nie unika też możliwości karania ludzi za wszelkie odstępstwo od wiary i prawd bożych śmiercią. Augustyn przewidywał możliwość zagrożeń wiary chrystusowej od odszczepieńców od niej, nazywanych *heretykami*. Żył przecież w czasach, gdy rozmaite heretyckie w jego rozumieniu mutacje chrześcijańskie zagrażały jedności zachodniego kościoła, zwanego rzymskim.

*Funkcją państwa jest zatem zapewnienie bezpieczeństwa ludziom cnotliwym, a karanie występnych.* Celem kary miało być też odstraszenie innych od popełnienia występku nazywanego grzechem. Jak napisał już przywoływany A. Sylwestrzak<sup>138</sup>, Augustyn po raz pierwszy zasugerował, że *wiarę w ludziach można podtrzymywać za pomocą metody strachu*. Metodę tą, o czym piszemy dalej, zastosował kilka wieków później, jako podstawową, kościół średniowieczny. Także *despotyczny model augustiańskiego państwa okazał się w tym kontekście jedynym, w którym kościół średniowieczny mógł konsumować pełnię swojej władzy absolutnej.*

Augustyn zastanawiał się nad rolą kościoła w przyszłym państwie bożym. Czy w absolutyzmie państwa bożego Augustyn nie dostrzegał możliwości popełniania prawnych lub samowolnych nadużyć? To kościół miałby zarządzać państwem bożym? W przekonaniu Augustyna kościół nie miałaby takich uprawnień, chociaż byłby nosicielem prawa państwowego. Co więcej, uprawnienia takie byłyby zbędne. Kościół będąc niezależnym od państwa nosicielem prawa bożego, powinien zawrzeć z państwem już sterowanym prawem bożym specyficzny sojusz. Przyszłe państwo byłoby w takim sojuszu pod opieką kościoła. Kościół sprawując swoją funkcję opiekuńczą, byłby odpowiedzialny za wybór władcy świeckiego. Jego obowiązkiem byłoby wprowadzanie prawa boskiego i jego przestrzeganie.

<sup>138</sup> Przypominamy jego dzieło zatytułowane *Historia doktryn politycznych i prawnych*, opublikowane przez Wydawnictwa Prawnicze PWN, Warszawa 1995.



Można powiedzieć, że Augustyn był pierwszym teologiem, który określił, *jak ma wyglądać opisany przez nas duumwirat religijno-świecki*. Cechą charakterystyczną duumwiratu było pozostawanie kościoła na niejakiu uboczu, ale wyłącznie pozornym, wszelkich państwowych, to znaczy świeckich, decyzji regulujących porządek społeczny. Dodajmy, że w zamyśle augustyńskiej wizji doskonałego państwa chrześcijańskiego kościół nie brał odpowiedzialności za błędne decyzje władzy świeckiej. Zdaniem Augustyna każdy władca będąc tylko człowiekiem, może ulec pokusom szatana. Tak więc ideał państwa doskonałego, już w pełni chrześcijańskiego, nie zwalniał kościoła od kontroli nad funkcjonowaniem państwa. *Taką kontrolę mieli spełniać kapłani w roli doradców władcy świeckiego*. W koncepcji państwa despotycznego każdy władca, nawet będąc człowiekiem wyróżniającym się platońskimi cnotami<sup>139</sup>, nie był doskonały. Dlatego, aby władca kierował się poczuciem sprawiedliwości pochodzącym z chrześcijańskiej miłości, musiał mieć doradcę w osobie duchownego.

Augustyn był przekonany, że jedynie represyjność prawa państwowego, budowanego na kościelnym, może uratować ludzi od grzesznego życia pozbawiającego ich możliwości znalezienia się w pozaziemskim raju. Jednak zrozumiał, że strachem przed represjami nie można wyłącznie uzasadniać potrzebę u ludzi wiary w boga. Dla tych, którzy dostosują się do dyrektyw kościoła, nosiciela prawa bożego, opracował oczekującą na ludzi cnotliwych wizję pozaziemskiego świata rajskego.

Niewątpliwie raj niebiański stanowił w nauczaniu Jezusa znaczący element przyciągający do niego opowiadających się za nim wiernych, to jednak, co może zastanawiać, został całkowicie w swoim opisie pominięty przez ewangelistów. Augustiański raj miał być hierarchicznym światem anielskim *złożonym z aniołów szeregowych i wyżej w hierarchii niebieskiej ustanowionych: cherubinów, serafinów oraz archaniołów*. Każdy chrześcijanin po śmierci mógł służyć bogu, między innymi opiekując się duszami ludzkimi na ziemi, za zasługi w utrzymywaniu ludzi w wierze awansować w niebiańskiej hierarchii. W ten sposób znaleźć się bliżej boga<sup>140</sup>.

Co zastanawia, to ten *hierarchiczny porządek anielski miał w niedalekiej przyszłości stać się wzorem dla niemniej doskonałego porządku społecznego nazwanego feudalnym*. Innymi słowy, teolog Augustyn jak gdyby przewidział na skutek dokonywanych obserwacji życia społecznego strukturę społeczną feudalizmu, uznając już zdecydowanie za twór boski przez kolejnego teologa Tomasza z Akwinu, o czym powiemy w kolejnym fragmencie.

### Feudalizm w rozbudowanej teologicznie wizji tomistycznej

W klimacie postępującego średniowiecznego teologicznego terroru pojawił się mnich dominikański, który po Augustynie, a był to XIII wiek, nadał porządkowi

<sup>139</sup> Augustyn w swoim bogatym piśmiennictwie zaadaptował na potrzeby teologii chrześcijańskiej naukę o nieśmiertelnej duszy pozbawionej już materii eterycznej, a wyłącznie duchowej, opracowaną przez Platona.

<sup>140</sup> Nie mogliśmy zdobyć udokumentowanej informacji, co Augustyn sądził o zapowiedzi wczesnych teologów o finalnym ustanowieniu królestwa bożego na ziemi.

feudalnemu akceptujący go wymiar teologiczny, a zarazem społeczny. Był to **Tomasz z Akwinu**. Wprawdzie terroru nie zlikwidował, bo był on nieodłącznym składnikiem chrześcijańskiego porządku społecznego, ale nadał temu porządkowi, z nazwy też feudalnemu, ramy jego wyimaginowanej doskonałości. Wizja ta stała się na kilka dalszych wieków podwaliną doktrynalną władczego kościoła, łączącą despotyzm władczy z naturalnym, bo pochodzącym z woli boga podziałem społecznym, także wynikającym z ich umysłowego zróżnicowania umysłowego ludzi<sup>141</sup>.

Teolog Tomasz z Akwinu, zwany też w piśmiennictwie teologicznym **Akwinatą**, *podjął się opracowania modelu społeczeństwa doskonałego w czasach, gdy feudalizm zaczynał przejawiać pierwsze symptomy swego starzenia się*. Tomasz pragnął takiej organizacji społeczeństwa, które by przestało być ze sobą strukturalnie skonfliktowane poprzez sprzeczność interesów wynikających z praw do własności i wynikających z tych praw przywilejów społecznych. A konflikty społeczne były na porządku dziennym. Życie zbiorowe ludzi pozostawało pod ciągłą presją krwawych walk o władzę. Podziały społeczne pogłębiały się. W obrębie stanu uprzywilejowanego, to znaczy arystokratycznego, rozwijał się prawnie uprzywilejowany, ale skłócony z arystokracją *podstan szlachecki*. Szlachta zobowiązana do ochrony militarnej rozmaitych lokalnych władców czy też monarchii, domagała się przywilejów równych arystokracji władczych i kolejnych nadań ziemskich.

Nadawanie ziemi za zasługi wobec monarchy lub kościoła było ograniczone. Konflikty militarne pod pozorem obrony wiary katolickiej po XVI wieku zagrożonej reformacją były nader często zaborczym poszukiwaniem nowych, mogących być przedmiotem daru monarszego, ziem. Kościół wikłał się w coraz to nowe konflikty z arystokracją domagającą się nadawania nowych, na jej własność, ziem. Kościół sam był posiadaczem znaczącej społecznie własności ziemskiej i nie zamierzał dzielić się nią z arystokracją. *Nadzwyczajny status społeczny duchownego* powodował ciągle konflikty kapłanów z administracją rozsianych po Europie rozmaitych form władztwa zbliżonych do organizmów państwowych. Porządek feudalny wymagał natychmiastowego teologicznego wzmocnienia.

Ideę państwa, będącego zbiorowością współpracujących ze sobą ludzi, Tomasz wyprowadził z *arystotelesowskiej koncepcji społeczeństwa* podobnego do organizmu biologicznego. W wyobraźniowym modelu teologa, podobnie jak w organizmie ludzkim, *głowa jest organem głównym i porusza pozostałe. Zatem arystokracja została uznana za stan przeznaczony do rządzenia całym organizmem społecznym, czyli miała być tą głową*. Za stany przeznaczone do pracy, a zarazem niezdolne do samodzielnego stanowienia o sobie, uznał rzemieślników i chłopów.

Podział na oddzielone od siebie stany społeczne, ale połączone ze sobą funkcjami gospodarczymi, wydawał mu się doskonały, bo likwidujący antagonizmy społeczne, a także zapewniający ideologiczne zespolenie stanów społecznych w jeden organizm, powiązany ze sobą funkcjonalnie. W jego wizji społeczeństwa

---

<sup>141</sup> Podział ludzi na stany wynikający z ich umysłowego zróżnicowania Tomasz zapożyczył od Arystotelesa. Zresztą, jak podajemy dalej, nie tylko.

doskonałego chrześcijańska zasada równości ludzi wobec boga nie miała już dotyczyć wykonywanych przez nich obowiązków tych zleconych im przez boga na ziemi<sup>142</sup>.

Jak Tomasz uzasadniał ten podział społecznie wyznaczonych powinności? Podłoże uzasadniające taki podział pokazuje przywołana przez socjologa idei **Kamila Kaczmarka** w dziele zatytułowanym *Prakseologia świętego Tomasza z Akwinu*<sup>143</sup> — badacza społecznej myśli Tomasza — wypowiedź samego Tomasza. Teolog swój pogląd prezentuje na przykładzie opisu enigmatycznego stosunku społecznego pomiędzy *umownym panem a podległym mu niewolnikiem*. Oto wypowiedź teologa: *pan i niewolnik tym się różnią, że pan jest panem dlatego, że posiada odpowiednie zdolności naturalne, by kierować niewolnikiem, a niewolnik do tego, by służyć panu. Z tego naturalnego kompetencyjnego podziału obowiązków wynika wzajemna obopólna korzyść, a jej efektem jest przyjazna więź społeczna. Gdyby obydwaj w zależności od siebie byli kompetentni, to stosunek taki byłby rodzajem przymusu. Taki przymus nie służyłby poprawie więzi społecznej.*

Sprawowanie roli społecznej przez każdego człowieka uzależnił Tomasz nie od jego osobistej decyzji, będącej pochodną dokonanego przez niego wyboru, a od woli boskiej. Jednak tak dzieje się wyłącznie na ziemi. Ludzie wykonując rozmaite czynności w swoim życiu doczesnym, nadal są wobec boga równi. Różnią ich tylko powinności nadane im z woli boga w ich życiu doczesnym. Wobec tego nie jest istotne, co robią, a o wartości czynności wykonywanych przez ludzi w danym stanie decyduje ich gorliwość, z jaką są spełniane. Z tej gorliwości będą pośmiertnie rozliczeni przez boga.

Teolog Tomasz był przekonany, że bojaźń przed pośmiertnym wyrokiem boskim będzie silniejsza niż konfliktujące ludzi z powodu zróżnicowania majątkowego i prawnego ich role społeczne, tak przecież od siebie odrębne. Nie mógł nie mieć świadomości, że te właśnie zróżnicowania są źródłem możliwego poczucia niesprawiedliwości społecznej. Pragnąc osłabić pojawiające się na tym tle wątpliwości, przyjął, że *miejsce każdego człowieka w danym stanie jest wytworem woli boskiej okazywanej aktem urodzin*. Pewnym przejawem humanizmu, jeśli można by to tak nazwać, było u Tomasza przekonanie, że *żadną czynnością, także tą wykonywaną przez chłopów, nie można pogardzać*. W tym kontekście także wykonywana w fizycznym trudzie praca chłopu zasługuje na szacunek. Jak ten pogląd uzasadnia?

Każda czynność nazywana pracą jest *powinnością, którą każdy człowiek indywidualnie jest obdarzany przez boga*. Tak więc jako rodzaj powinności praca nie jest dowolnie wybierana przez człowieka. To człowiek już rodzi się z przeznaczeniem do wykonywania danej powinności, zatem także pracę, *która jest jego powinnością nie człowiek wybiera, a bóg*. Jakże wobec tego praca, która jest nakazem boga wydanym człowiekowi, może być w pogardzie? W omawianiu poglądu Tomasza na porządek społeczny trzeba zwrócić uwagę, że jego wzorzec oparty na religijnym dogmacie

<sup>142</sup> Mamy tutaj wyraźnie odejście od postulatów wczesnych chrześcijan i reprezentujących ich teologów. Nie wiadomo, jak wyobrażał sobie Tomasz królestwo boże utożsamiane z rajem. Jak miałyby wyglądać w nim zapowiadana przez Jezusa równość prawna ludzi?

<sup>143</sup> Opublikowane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1999.

o sterowaniu wszelkimi przejawami życia ludzi przez boga, powodował w istocie *niepisane, ale teologicznie akceptowane prawo ingerencji kościoła we wszelkie sprawy konfliktowe lub naruszające jego interesy*.

### Jaki powinien być według teologa Tomasza władca, nazwany królem?

Swój pogląd na organizację państwa w jego wersji monarchistycznej, którą uznał za najdoskonalszą, przedstawił Tomasz w jednej ze swoich rozpraw zatytułowanej *O władzy*<sup>144</sup>. Modelem państwa, nazywanym królestwem, kieruje człowiek, nazwany *królem* i współdziałający z kościołem. Celem królewskiej władzy ma być *porządkowanie ludzi nie tylko takiej władzy, ale dbanie, aby ludzie utożsamiali się wobec siebie*. Takie, jak nazwał, utożsamianie się ludzi wobec siebie polega na zrozumieniu przez każdego człowieka, jaką rolę w organizmie społecznym, jakim jest państwo, przyznał mu bóg. *Wprawdzie ludzie podzieleni są rozmaitymi rodzajowo czynnościami, w których część nazywana jest pracą, ale ten podział charakteryzuje istotę społeczeństwa, w którym ludzie są zależni od siebie w dążeniu do realizacji dobra wspólnego*. Zadaniem króla, nazywanego zamiennie *monarchą*, jest dbać, aby ludzie podporządkowani jego władzy *bardziej z ochoty, a mniej przymusu* pełnili swoje społeczne role. Poddani króla powinni mieć tego świadomość. Państwo rządzone przymusem, nazywa *tyranią*, a królem sprawującym w nim władzę — *tyranem*. Tyrania jest sprzeczna z nakazami boskimi i dlatego każda tyrania jest w swojej praktyce władczej okrutna.

Kolejnym zadaniem króla ma być funkcja pasterza *szukającego w sprawowaniu władzy wspólnego dobra jemu oddanej pod władzę społeczności, a nie własnego*. Wspólne dobro polega na tym, że nikt z poddanych nie wywyższa się ponad innych, na przykład z powodu posiadanego bogactwa. Jeśli bogactwo jest nieodmiennie powiązane ze sprawowaniem jakiejś części władzy, to wykorzystywanie go wyłącznie na użytek właściciela jest sprzeczne z wolą boga. Bóg zaliczył do obowiązków bogatych dzielenie posiadanym dobrem z biednymi.

Zadania, jakie ma spełniać monarcha w służbie bogu, są tak znaczące, że o wyborze monarchy powinien decydować kościół. Bez opieki kościoła monarcha wybrany mógłby mieć na uwadze jedynie dobro własne. Zadaniem kościoła jest wybranie króla o postawie znamionującej jego moralną cnotliwość. Bez udziału kościoła we wspomaganiu wyboru władcy, władca tak wybrany *zawsze zwróci się ku gwałtom i krzywdzeniu poddanych*.

Z tego powodu Tomasz zastanawiał się nad *osobowością króla doskonałego*. Miał być nim być człowiek, który rządząc w imię dobra wspólnego swoimi podwładnymi, będzie wystrzegał się przed uleganiem grzesznej pokusie. A taką pokusą jest *wszczepiona wszystkim duszom przeciętnym skłonność do ziemskich zaszczytów i pochodzącej z pychy chwały*. *Król sprawiedliwy i bogobojny jedynej*

<sup>144</sup> W zbiorze *Dzieła Wybrane św. Tomasza z Akwinu* w tłumaczeniu i opracowaniu Jacka Salija, opublikowanym przez Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Poznań 1984.

*nagrody za swoje rządy sprawiedliwe, może oczekiwać tylko od boga.* Tomasz rozwijając *ideę króla dobrego*, porównuje takiego władcę do *pasterza poszukującego wspólnego dobra wszystkich poddanych*. Jednak — i wyraźnie to podkreśla — nawet najlepszy król nie zastąpi jedyne go rzeczywistego pasterza ludzi *dającego dyrektywy, jak żyć*. Tym rzeczywistym i dlatego niezastąpionym pasterzem jest *sam bóg*. Teolog był zgodny ze wcześniejszym, bo pochodzącym z IV wieku, poglądem teologa Augustyna, który opowiadał się za sojuszem kościoła z państwem, nazywanym przez nas wcześniej *religijno-świeckim duumwiratem władczym*.

Tomasz stara się wyróżnić warstwę duchownych, uznając ją za współuczestniczącą w sprawowaniu władzy królewskiej, przypominając pośrednio pogląd Augustyna o znaczeniu duchownych jako doradców władzy świeckiej. Według Tomasza król lub książę nie może posiadać władzy jedynej, bo taka władza nie jest mu dana przez boga. Musi korzystać z porady duchownych, bo taką funkcję obok starań o zachowanie wiary dał duchownym bóg. Współdziałanie monarchy z duchowieństwem prezentowanym przez kościół jest niezbędne, gdyż tylko kościół w kontemplacji swoich kapłanów najdokładniej odkrywa aktualną wolę boga. Także w sterowaniu państwem. Wskazuje na wolę boga, który w ukształtowanej warstwie arystokratycznej, z której wywodzą się kapłani, zmieścił ludzi dysponujących tak niezbędnymi każdemu społeczeństwu wzorami cnót. Wyraźnie nawiązuje do myśli Platona, dla którego arystokracja jest warstwą dysponującą ludźmi w pełni cnotliwymi<sup>145</sup>.

W swojej ocenie doskonałego porządku społecznego odrzucił inne niż monarchia możliwości jego organizacji. Zdecydowanie negatywnie opowiedział się za *możliwością sprawowania rządów przez* — jak wyraził się — *licznych, których pospółu nazywa demokracją*. Jak napisał: *kiedy lud plebejuszy dzięki potędze tłumu uciska bogatych, cały lud jest jakby jednym tyranem*.

Także inne rodzaje rządów poza monarchią wymagają odrzucenia. Na jego dość silną krytykę zasługują rządy *oligarchów, czyli ludzi bogatych*. Według Tomasza oligarchia, która za swój cel uznaje jedynie pomnażanie bogactwa ponad miarę, przeradza się po pewnym czasie w tyranję. W dodatku *oligarchia przepojona pożądaniem bogactwa prowadzi często do buntu ubogich*. I ponownie, jakby usprawiedliwiając bogactwo arystokracji, napisał, że *bogactwo nie jest złem społecznym, jeśli jest roztropnie wykorzystywane na rzecz potrzebujących*.

Tomistycznie pomyślana ideologizacja istniejącego porządku feudalnego miała na podłożu wiary w przykazania boga wyjaśniać miejsce każdego człowieka w doskonałym feudalnym organizmie społecznym. Tomasz poszukiwał kolejnych argumentów uzasadniających jego feudalny, czyli boski model porządku społecznego. Takim argumentem uzasadniającym stanowy podział społeczny było zapożyczone od Arystotelesa zróżnicowanie umysłowe ludzi, również uzasadniające strukturę społeczną współczesnej mu starożytności<sup>146</sup>. Najmniej sprawny umysłowo stan

<sup>145</sup> Zauważa się w tym poglądzie platońską wizję roli mędrców w społeczeństwie despotycznie rządzone.

<sup>146</sup> Pisaliśmy już w części pierwszej, że Arystoteles przyjął istnienie trzech rodzajów dusz: wegetatywnej właściwej roślinom, wegetatywnej odpowiedniej dla zwierząt i rozumnej mieszczącej się w człowieku. Tomasz wszystkie rodzaje duszy umiejscowił w jednej duszy ludzkiej z tym, że w rozmaitych



chłopski miał produkować żywność, której wytwarzanie nie wymagało w przekonaniu teologa żadnej, nawet średniej sprawności umysłowej. Chrześcijańska pokora wobec wyroków boskich oraz gorliwe wykonywanie zaleconych przez stwórcę *powinności* miała być naczelną regułą życia pobożnego.

Nieprzypadkowo Tomasz w swojej rozprawie o władzy poddał króla obowiązkowej *opiece* kościoła. Kościół z powodu tej opieki miał swój udział w podatkach opłacanych przez stany zobowiązane do pracy. Podatkiem, zwanym *dziesięciną*, obciążeni byli rzemieślnicy i co charakterystyczne także chłopci<sup>147</sup>. Arystokracja tylko *zrzuciła się* dobrowolnymi daninami na rzecz monarchy i kościoła, w zależności od potrzeb. Były to zazwyczaj daniny wojenne. Jednak kościół potrafił *tak po cichu* ograniczyć ten przywilej. Nieformalnie opodatkowywał arystokratów, zezwalając im w ramach tak zwanej *dyspensy* na sprzedaż płodów rolnych oraz drewna w handlu zamorskim. Zyski z tego handlu były wprost astronomiczne. Na komfortowe tkaniny, przyprawy korzenne, a także osobistą broń arystokracji, zwłaszcza dworscy, wydawali ogromne kwoty.

Podejmując ocenę tomistycznej koncepcji porządku feudalnego, socjolog J. Szacki w dziele już przywołanym i zatytułowanym *Historia myśli socjologicznej* zwraca uwagę na jej aspekty utylitarne, a dotyczące potrzeb życia społecznego. Jak napisał, Tomasz z Akwinu opracowując swoją koncepcję społeczeństwa stanowego, miał niewątpliwie świadomość, że potrzeby także jednostki *nie mogą być zaspokojone bez organizacji społecznej oraz podziału pracy*. Zdaniem J. Szackiego, Tomasz kierując się takim przesłaniem utylitarным, podejmuje próbę wyjaśnienia przywłaszczania przez arystokrację dorobku pracy chłopskiej. Fakt ten wyjaśnia nie tylko brakiem z przyczyn rozumowych, możliwości dysponowania przez chłopów dobytkiem pochodzącym z ich pracy. Zgodnie z jego rozumowaniem feudalna arystokracja zagospodarowuje wyniki pracy chłopskiej, rozdysponowując je na potrzeby bytowe nieuprawiającego ziemię mieszczaństwa. Część wyników pracy chłopskiej musi być ze zrozumiałych przyczyn także przekazywana kościołowi. Arystokracja nie jest zatem wyłącznym pracą chłopskiej konsumentem. W *organizmie społecznym państwa*, tak jak to dzieje się w *organizmie biologicznym człowieka*, arystokracja jest ową *głową*, która dysponuje przekazem *życiowego pokarmu* poszczególnym jego członkom.

---

w zależności od człowieka proporcjach. Duszę rozumną mieli w sobie ludzie o wyjątkowej wrażliwości powodującej ich świadome zjednoczenie z prawami boskimi. Taką wysoką rozumność duchową prezentowali *cnotliwi z najcnotliwszych*, a byli to przedstawiciele arystokracji. Najmniej rozumną, zbliżoną do zwierzęcej, to znaczy zmysłowej, duszę mieli chłopci.

<sup>147</sup> Zwłaszcza obciążające chłopów były daniny związane z tak zwaną *dyspensą*, jakiej udzielali lokalni proboszczowie chłopom, za zgodę na prace w polu w dniach świątecznych w sytuacjach zagrożenia pogodowego. Dodajmy, że każda parafia miała swoje własne kalendarium świąt znacznie przewyższających liczbę dni roboczych. Chłopi byli finansowo w rękach chciwych ekonomów. Aby uzyskać jakieś dochody pieniężne w ramach ograniczonej wymiany handlowej w handlu lokalnym, musieli zrzekać się części plonów przypadających im do ich dyspozycji w ramach umów feudalnych. Umowy wobec bezkarności feudałów były nagminnie naruszane. Teolog Tomasz poddawał krytyce takie praktyki, wzywając feudałów, zresztą bezskutecznie, do sprawowania zaleconej im przez boga opieki nad nierozumnym chłopstwem.



Jak ważna była dla kościoła tomistyczna koncepcja teologizacji porządku feudalnego świadczy wypowiedź papieża **Jana XXII** w początkach XIV wieku, już po śmierci Tomasza, w dyskusji omawiającej zamierzoną jego kanonizację. Tenże papież nazwał opracowaną przez teologa wizję podziału stanowego za *prawdziwy blask kościoła istniejący z woli boga*. Wtopienie się kościoła w doktrynę feudalizmu tomistycznego okazało się tak głębokie, że ta instytucja władcza okazała się bezradną, kiedy zaszła konieczność przystosowania się do nowych uwarunkowań społecznych wnoszonych do życia społecznego w XIX wieku przez wolny rynek — z władzą już nie feudałów, a posiadaczy kapitałów.

### Teologiczno-prawny spór: kto ma prawo do własności

*Własność* jako posiadanie czegoś, co stanowi rodzaj dobra materialnego *obok władzy*, o czym piszemy w części pierwszej opracowania, *jest czynnikiem orzekającym o społecznej randze każdej ideologii, a także wynikającym z niej majątkowym podziale społecznym*. Dodajmy: własność i władza zawsze były źródłem społecznych ocen co do istnienia w danym społeczeństwie odczucia sprawiedliwości społecznej. Dlatego *wartościujący stosunek do własności* zawsze były pewnym historycznym *probierzem społecznej akceptacji ideologii panującej*. Wyznaczająca posiadanie władzy *dyspozycja dużą własnością* była w przeszłości zasadniczą sprawczynią społecznych podziałów i wynikających z nich konfliktów<sup>148</sup>.

Niewątpliwie chrześcijaństwo w swoich zmieniających się wizjach porządku społecznego także podjęło temat własności w aspekcie dzielących ludzi różnic w *posiadaniu majątkowym*. Idea wspólnej własności zawsze była społecznie atrakcyjna i głoszenie współlistnienia ludzi ze sobą bez dzielących ich różnic majątkowych dawało każdej startującej do życia społecznego ideologii szansę na ideologiczny sukces. Można przypuszczać, że ta właśnie idea wspólnej własności dała wyznawcom Jezusa z Nazaretu przewagę nad stoicyzmem. Niewolnicy, zwłaszcza wykształceni i z przekonania stoicy, zastanawiali się, co mieliby robić, jak zachowywać się społecznie po odzyskaniu wolności osobistej. Opuścić dotychczasowe miejsce swojego zniewolonego pobytu, ale z jakich to zasobów materialnych mogliby żyć jako ludzie wolni? Niewątpliwie idea wspólnej własności była dla nich jedynym rozsądnym, jak można by orzec, rozwiązaniem kwestii niewolniczej. Stąd pochodzące z takich motywów zainteresowanie własnością we wczesnym chrześcijaństwie.

Dzisiaj, z perspektywy przeszłości, wiadomo, że *idea wspólnej własności jako jedna z podstawowych idei w chrześcijańskim porządku społecznym nie mogła nigdy zaistnieć jako doktryna społeczna rzeczywiście zrealizowana*. Jednakże, a to jest zgodne z twierdzeniem wypowiedzianym na początku tego fragmentu, idea wspólnej własności co pewien czas odżywa, stając się ideą przewodnią w rozmaitych odnotowanych historycznie ideologicznych propozycjach<sup>149</sup>. Nie trudno było

<sup>148</sup> W pewnym sensie także współcześnie, gdy własność ziemską zamienimy na własność kapitału.

<sup>149</sup> Mamy na uwadze wizjonerów optymalnego porządku społecznego z XVI wieku, nazywanych utopistami.

zauważać, że dzielące ludzi konflikty społeczne powodowane były zawsze dzielącymi ludzi nierównościami majątkowymi. Chrześcijaństwo w jego wczesnym stadium rozwojowym było pierwszą ideologią, która źródło niesprawiedliwości społecznej dostrzegła w rażących nierównościach majątkowych. Ten fakt dawał chrześcijaństwu niespotykaną dotychczas w dziejach ludzkości szansę na społeczną powszechną akceptację. Niewątpliwie z tej szansy chrześcijaństwo skorzystało.

Idea równości majątkowej wszystkich ludzi pociągała za sobą ustosunkowanie się do pochodnego od niej problemu, a mianowicie do władzy. *Nie było bowiem w historii życia społecznego przypadku, aby władzę posiadali ludzie biedni.* A jeśli tak, to jaka mogłaby być w pewnej myślowej abstrakcji postrzegana władza, gdyby ludzie, który z pokolenia na pokolenie nie oglądali władcy obwieszono złotem? Nic zatem zastanawiającego, że pierwsi chrześcijanie organizujący się w we wspólnotowe gminy wybierali na swoich przywódców ludzi szczególnie zaangażowanych w przekaz owego słowa bożego i niedysponujących żadnym majątkiem. Były to tylko *uchwycone chwile* w procesie rozwoju chrześcijaństwa, gdyż o czym piszemy wcześniej, władza niepowiązana z materialnym bogactwem nie mogła także dla nich, pierwszych chrześcijan stać się atrakcyjną. Odrzucenie jakichkolwiek powiązań władzy z posiadaniem wyróżniających ją zasobów materialnych było raczej trudno uzasadnić, nie odnosząc go do utrwalonego przez stulecia wzorca władcy. A władcami byli tylko ludzie bogaci.

Z tego to powodu wizja władcy sterującego nawet chrześcijanami, a pozbawionego materialnego chociażby dostatku, przechodziła z wolna w historyczną niepamięć. Ludzie egzystujący w chrześcijańskich gminach także nie potrafili z akceptować przywódcy, także tego duchowego, pozbawionego jakiegoś wyróżniającego jego pozycję społeczną, statusu materialnego. Nie może zatem dziwić, że bogaci chrześcijanie przestali z czasem dzielić się z pozostałymi członkami gminy swoimi zasobami materialnymi. Organizując dla nich pracę, odtwarzali dawny z czasem zbliżony do niewolniczego stosunek społeczny. O procesie tym napisaliśmy wcześniej.

Powrót do tradycyjnego podziału na bogatych i biednych następował w jego perspektywie historycznej szybko i kościół stając się posiadaczem ogromnych majątków ziemskich, zmusił tym samym teologów do rozstrzygnięcia tej sprawy. Rozpatrzenia teologicznego wymagała też sprawa ogromnych majątków chrześcijańskich władców świeckich. Kościół roszcujący sobie prawo do orzekania o regułach porządku społecznego musiał rozstrzygnąć kwestię, do kogo w istocie należy w ogóle własność, szczególnie ziemska. Czy człowiek może sobie rościć prawo do posiadania ziemi, jeśli cała ziemia jest w istocie własnością boga, bo on ją stworzył? A może wyłącznie do kościoła reprezentującego na ziemi wolę boga, który przecież jest właścicielem wszystkiego, co materialne na ziemi? Spór o prawo do posiadania własności tak znaczącej jak ziemia narastał.

Znaczenie własności w porządku feudalnym dostrzegł omawiany w poprzednim fragmencie Tomasz z Akwinu. Zdecydowanie odrzucił on poglądy Ojców Kapadockich odwołujących się do zaleceń Jezusa z Nazaretu, według których chrześcijanin powinien zrezygnować z posiadania własności, a jeśli nią dysponuje, to przekazać

ją do wspólnego użytkowania razem z biednymi. To tenże teolog podkreślił, że *prawo do własności, w tym ziemskiej, nie zostało określone ewangelicznie*. Jeśli własność prywatna lub kościelna, bo taki rodzaj własności też wyróżnił, jest tworem ludzkim, to własność właściwie wykorzystywana, także na potrzeby biednych, *nie musi być sprzeczna z prawem boskim*. Zarazem w sposób widoczny dał do zrozumienia, że bogactwo pochodzące z użytkowania dóbr ziemskich, zgodnie z tradycją ziemską, jest tradycyjnym, narosłym przez wieki dowodem władzy nad ludźmi.

W przekonaniu Tomasza *bogactwo miało być utrwalonym społecznie świadectwem dającym ziemski blask każdej władzy wykonującej swoje posłannictwo zgodnie z wolą bożą*. A zgodnie z wolą bożą władza ma też charakter opiekuńczy. U Tomasza dysponowanie własnością ziemską, którą określa jako *świętą, to znaczy nietykalną*, wynika *apriori* z wywodu, że własność ziemską została dana arystokracji jedynie *w dzierżawę* przez boga. Oni mają tę własnością rozporządzać jako opiekunowie pracujących na ziemi chłopów.

Według Tomasza, Jezus z Nazaretu nie nakazywał zrzeczenia się własności prywatnej, tej wykraczającej poza potrzeby życia codziennego, lecz jedynie postulował dzielenie się posiadaną własnością z ludźmi potrzebującymi pomocy materialnej. Kościół używając własności ziemskiej na własne potrzeby, między innymi akcentujące w świadomości wiernych jego duchową władzę, nie zaniedbuje zaspokajania potrzeb biednych. Wobec tego nie można twierdzić, że własność prywatna będąca w nadal w dyspozycji arystokracji, a także kościoła jest sprzeczna z nauką Ewangelii. Mimo że Jezus nie ustanawiał własności prywatnej, to własność prywatna nie jest rezultatem grzechu pierworodnego. Twierdzenie Tomasza było zaprzeczeniem poglądów Ojców Kapadockich, o których mówiliśmy wcześniej.

Nie zaprzeczając, że własność prywatna jest wytworem rozmaitych splotów zdarzeń zaistniałych w przeszłości, stwierdził, że istnienie własności prywatnej może być również ocenione w aspekcie wymiernych korzyści społecznych. Na czym takie korzyści polegają? Po pierwsze własność prywatna przyczynia się do większej o nią dbałości, gdyż ludzie bardziej dbają o dobro własne niż wspólne. Po drugie własność prywatna zgromadzona w ręku ludzi, którzy posiadają umiejętności w zarządzaniu nią, nie sprzyja marnotrawstwu. Po trzecie duża własność, a miał na myśli ziemską, przyczynia się do spokoju społecznego, gdyż ludzie posiadający ją w rozdrobnieniu pragnęliby, co jest grzeszne, jej zaboru często przy użyciu przemocy.

Kontynuując swój wywód — o czym napisał w rozprawie *O władzy*<sup>150</sup> — stwierdza, że ludziom posiadającym własność w większym rozmiarze i zarządzającym nią we własnym imieniu, bóg może posiadane dobro ziemskie, a właściwie dzierżawione zabrać. A jeśli tego nie robi, to wyłącznie dla zachowania pokoju społecznego. Jednak ludzie źle zarządzający własnością ziemską nie unikną kary — będzie nią potępienie wieczne.

<sup>150</sup> Opublikowane w: *Dziela Wybrane św. Tomasza z Akwinu* w tłumaczeniu i opracowaniu Jacka Salija, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Poznań 1984.

Dla Tomasza *własność prywatna nie wynikała z prawa boskiego, ale będąc produktem prawa ludzkiego, nie była z prawem boskim sprzeczna i co więcej — to prawo boskie o dzierżawie ziemi z przyzwolenia boskiego skutecznie uzupełniała.*

W swojej koncepcji dysponowania majątkiem przekraczającym zaspokojenie potrzeb bytowych Tomasz nie zapominał o *plebsie miejskim*, czyli miejskiej biedocie. Już wówczas dostrzegł on siłę gospodarczą mieszczaństwa i wartość samych miast w stabilizacji porządku społecznego. Nieprzypadkowo więc obowiązkiem dzielenia się z potrzebującymi zamieszkującymi miasta obarczył także mieszczan. Także bogaci mieszczenie są również zobowiązani do wspomagania biednych, gdyż *posiadane przez rzemieślników dobra również nie są ich wyłączną własnością. Jeśli bóg okazał się dla danych rzemieślników łaskawy i obdarzył ich dobrami materialnymi, to one także są własnością boga.* Wszystkie bowiem dobra materialne czyniące ludzi zasobnymi, a nawet bogatymi, nie należą do nich, ale do boga.

### Wykształcenie się specyficznej własności kościelnej

Interesująca jest w aspekcie historycznym specyfika kształtowania się własności kościelnej, która, także współcześnie, staje się *specyficzną formą zbliżoną do własności wspólnotowej lub grupowej*. Omówienie własności kościelnej jest ważne, gdyż kościół w okresie swojego rozwoju zadysponował majątkiem o trudno wyobrażalnej skali wielkości. Przypomnijmy, że w początkach swojego zaistnienia kościół miał być wspólnotą wiernych równych pod względem posiadania własności o cechach majątkowych.

Do darowizn na rzecz kościoła rosnącego we władczą potęgę namawiali wiernych także teologowie, między innymi biskup **Cyprian** żyjący w III wieku. Nawoływał on, będąc prawdopodobnie zwolennikiem zapowiedzi Jezusa z Nazaretu o wspólnocie majątkowej przyszłych chrześcijan, do rezygnacji z ich majątków przekazywanych indywidualnie na rzecz kościoła.

Według biskupa Cypriana, Jezus mówiąc o zbudowaniu kościoła, miał na uwadze ludzi równych majątkowo, a także prawnie. Z tego Cyprian wyciągnął wniosek, twierdząc, że *jedynym właścicielem wszelkich majątków ziemskich może być kościół*. Przypomnijmy, bo o tym już pisaliśmy, że wybitny teolog Augustyn jeszcze w IV wieku zakładał w północnej Afryce chrześcijańskie wspólnoty majątkowe. Wszelki majątek ludzi wstępujących do wspólnoty przekazywany był do dyspozycji wszystkich jej członków. W przekonaniu radykalnych ideowo wyznawców Jezusa, cały świat miał być własnością boga ojca.

Problem własności kościoła nabierał *teologicznego znaczenia już od początku przekształcania się chrześcijaństwa w religię panującą społecznie*. Może nie tyle w aspekcie, czy kościół ma prawo do własności, ale przede wszystkim w odniesieniu, kto może z tej własności korzystać. Trudno sobie wyobrazić, aby dysponując tak znaczącymi bogactwami, hierarchowie kościoła nie ujawniali tendencji do życia w materialnym przepychu podobnym do władców świeckich. Jak napisał **Adam Izdebski** w referacie zatytułowanym *Troska biskupów i mnichów o zagrożone*

*społeczności Italii w latach 450–550*<sup>151</sup>, problem opieki biskupów nad słabszymi członkami społeczności, to znaczy głodnymi i chorymi, jest w tych dokumentach wyodrębniony w negatywnej refleksji nad ujawnianym coraz powszechniej ich życiem w luksusie. Jak można wyczytać z przytoczonego dokumentu, część duchownych pragnących pozostawać w wymaganym przez Jezusa ubóstwie materialnym pytała, czy udzielana przez kościół pomoc materialna była w jakiejś rozsądnej proporcji do jego bogactw.

Pytanie to być może po raz pierwszy zadano na podłożu wzmianki przytoczonej przez A. Izdebskiego o obradach soboru zorganizowanego w czasie jednej z plag głodu w czasie zniszczeń wojennych w jednej z prowincji włoskich. Na tym soborze kościołowi w sensie nakazu soborowego powierzono obowiązek walki z głodem. Można przypuszczać, że nakaz taki wynikał z niezbyt hojnego podejścia do wielkości danin przekazywanych przez kościół głodnemu ludowi. Niewątpliwie uchwała soborowa opowiadająca się za *udziałem kościoła w skutecznym zwalczeniu głodu* była sukcesem biskupów pamiętających teologię Ojców Kapadockich.

Powierzenie tej misji charytatywnej kościołowi nie było przypadkowe. Kościół współuczestnicząc we władzach lokalnych księstw czy też królestw, wchodził we władanie coraz rozleglejszych posiadłości ziemskich. W istocie była to rezygnacja jednej z podstawowych idei wczesnego chrześcijaństwa. Metoda coraz powszechniejszego zaboru za pozwoleniem monarchów dóbr ziemskich, zagarnianych najczęściej drogą podbojów militarnych musiała powodować pojawienie się w obrębie organizującego się kościoła rzymskiego odrębnych instytucji, które nazywano *zakonami*.

Instytucje te zostały powołane do istnienia nie dla szerzenia lub umacniania kultu chrystusowego. Zakony zakładane już w V wieku z inicjatywy katolickiego świętego imieniem **Benedykt**, stawały się rozbudowanymi jednostkami gospodarczymi, które miały za zadanie zarządzać powiększającym się nieustannie majątkiem ziemskim kościoła. W skład ośrodków zakonnych wchodziły obok świątyni i zabudowaniami mieszkalnymi zakonników także budynki służące celom gospodarczym: stajnie, obory, warsztaty rzemieślnicze, nawet cmentarz i co było znaczące, sierocińce i rodzaj szpitala, także szkoła — zajmowały się administracyjną i nadzorczą obsługą wszelkich kościelnych dóbr ziemskich. Zakony były atrakcyjne dla wstępujących do nich, bo zapewniały życie bez głodu i służby wojskowej chłopów pańszczyźnianych.

Kościół wraz z zakonami były jedynymi ośrodkami podtrzymującymi pomiędzy IV a V wiekiem tylko *tlące się* na ziemiach byłego cesarstwa rzymskiego na południu życie gospodarcze. Podobnie było w europejskiej Galii, dawnej prowincji rzymskiej. Trafne okazało się przykazanie wspominanego już teologa Tertuliana, który nakazywał organizowanym przy kościołach i dworach biskupich szkołom nauczać nie tylko religii, ale także prawa rzymskiego. W rezultacie kościół w swej wielorakiej użyteczności społecznej dysponował kadrą kapłanów dysponujących nieodzowną dla każdego porządku społecznego wiedzą prawniczą. Z racji swojej sprawności gospodarczej, społeczno-filantropijnej oraz administracyjnej był instytucją szanowaną

<sup>151</sup> Opublikowany w dziele zbiorowym zatytułowanym *Formy życia społecznego w starożytności* pod red. Adama Gendziwiłła i innych, przez Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.



przez zwalczających się na wspomnianych terenach władców. Kościół obrastał szybko w dobra ziemskie, gdyż galijski książę imieniem **Chlodwig**, twórca marchii Franków, który przyjął chrzest pod koniec V wieku, był na tym polu niezwykle szczodry. Po nim jeden z kolejnych po trzech wiekach jego następców, koronowany przez papieża na cesarza rzymskiego — Karol Wielki — był szczodry podobnie.

Wspomniana wcześniej dyskusja soborowa na temat wykorzystywania majątku kościelnego nabierała w miarę upływu lat istotnego dla kościoła coraz większego znaczenia. Narastał konflikt dzielący kler w tym zakresie. Konflikt był na tyle poważny, że stał się przedmiotem zaangażowań nawet papieży. Jak podaje A. Izdebski, najostrzejsza w tamtych czasach *schizma laurencjańska*, która pod koniec IV wieku podzieliła duchownych, była spowodowana sporem dotyczącym niedostatecznego dzielenia się kapłanów swoim bogactwem z biednymi. Elementem zasadniczym tego sporu, co może zaciekać, były przekonania niektórych duchownych, czy *udzielanie pomocy także materialnej, a nie wyłącznie duchowej, należy do obowiązku duchownych*. Spór ten nie malał w kolejnych latach, a nawet wiekach, czego dowodem są zakładane *zakony żebracze* manifestujące swoje ubóstwo oraz pustelnicтво. Skrajności pomiędzy żyjącymi w komforcie materialnym duchownymi a żyjącymi wyłącznie z darów ludzi zakonnikami pogłębiały się, grożąc kościołowi rozłamem.

Szczegółową faktograficzną analizę początków powiązań kształtującego się instytucjonalnie kościoła z własnością ziemską i prawem do niej, przedstawia historyk **Radosław Kotecki** w rozprawie zatytułowanej *Res sacrae — res ecclesiasticae. Wokół prawnej koncepcji własności kościelnej we wcześniejszym średniowieczu (do końca XII wieku)*<sup>152</sup>. Według niego prawo własności ziemskiej nabytej instytucjonalnie przez kościół ma swój początek za panowania cesarza Konstantyna Wielkiego w IV wieku. Źródłem tego prawa była specyficzna, uznawana przez Rzymian, własność świątynna należąca nie do ludzi, a do bogów. *Do własności należącej do bogów zaliczano świątynie z ich wyposażeniem często wyposażonym w drogocenne precjoza, infrastrukturę mieszkalną kapłanów oraz teren przeznaczony na pochówek zmarłych. Własnością bogów zarządzali w ich imieniu kapłani.*

Świątynne prawo rzymskie ukształtowane na długo przed zaistnieniem kościoła przekształcił Konstantyn w *prawo cesarskie* zabezpieczające szybko powiększającą się własność kościoła chrześcijańskiego, dodajmy obrządku łacińskiego. Ustanowienie praw własnościowych kościoła było konieczne, gdyż tenże cesarz zapoczątkował praktykę obdarowywania kościoła także dobrami ziemskimi. Ówczesni teologowie pragnąc zabezpieczyć majątek kościoła przed zdarzającymi się grabieżami dokonywanymi przez świętokradców, grozili dodatkowo potencjalnym rabusiom gniewem bożym i wiecznym potępieniem.

*Kościół bronił się przed rabunkami, zobowiązując się, co zresztą wykonywał, do wspomagania biednych i chorych.* Wspomniany wyżej biskup Cyprian z II wieku wskazując na charytatywną działalność kościoła, zachęcał możnych do zrzekania się

<sup>152</sup> Rozprawa *Res sacrae — res ecclesiasticae. Wokół prawnej koncepcji własności kościelnej we wczesnym średniowieczu*, (w:) *Possessio ac iura in re. Z dziejów prawa rzeczowego*, pod red. M. Mikuły, W. Pęksia i K. Stolarskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.



swojej własności na jego rzecz według zasady: *tylę zyskacie (na sądzie Sprawiedliwego), ile włożycie* (własności do kościoła) *za dusze wasze*. Apele kościoła nie pozostawały bez pozytywnych reakcji. Darowizny cesarza Konstantyna były do tego zachętą. Po rozpadzie imperium rzymskiego kościół mimo początkowego dzielenia się dobrem materialnym z potrzebującymi pomocy, dysponował znaczącym majątkiem.

Do obrony swojego majątku kościół wykorzystywał, gdy było to możliwe i w miarę skuteczne, przepisy prawne. Można z takich starań wnioskować, że dobra kościelne były także przedmiotem zawłaszczeń. Z czasów księstwa frankijskiego w V wieku zachował się zapis prawny: *kto posiadzie pieniądze Chrystusa czy Kościoła zabierze lub ukradnie, za zabójcę będzie poczytany przed sądem Sprawiedliwego*. Kościół strzegł swojego majątku po upadku cesarstwa rzymskiego także dodatkowym twierdzeniem, że *cały majątek kościoła jest majątkiem samego boga*. A jeśli majątek kościoła należy do boga, to jednocześnie jest majątkiem ubogich. To jedynie ubodzy mogą z niego korzystać.

O takim obowiązku dzielenia się dobrem z ubogimi, uroczyste deklarowanym na ręce miejscowych władców przez biskupów, pisze także historyk A. Izdebski w przywołanej już rozprawie<sup>153</sup>. Trzeba stwierdzić — pisze — że kościół wywiązywał się ze swojego zadeklarowanego obowiązku. Uczynki miłosierdzia stanowiły zasadniczy składnik religijnej misji kościoła w Italii, pomagając ludności ogałanej z żywności przez wojska drobnych zwalczających się nieustannie władców. Kościół urzeczywistniając swoją ewangeliczną misję wspomaganiem głodnych był w imię tego celu, zmuszony do walki o swoje materialne dobra. Ciekawe, że pomimo charytatywnej misji zamiast zwiększać, to tracił swój autorytet, także już zarysowujący się władczy. Dowódcy rozmaitych zastępów militarnych nie kryli się ze swoim lekceważeniem kapłanów chrześcijańskich, zwłaszcza że odnawiały się lokalnie wierzenia pogańskie. Grabież majątku materialnego kościoła była nagminna.

Rycerstwo — nazywające się chrześcijańskim, jak napisał w przywołanej rozprawie R. Kotecki<sup>154</sup>, którego *religijność była płytka — rabowało często dobra ziemskie kościoła, a lokalni władcy wymuszali na kościele daniny, powiększając zasoby swoich skarbów*. Mimo tych trudności od XII wieku szybko powiększała się jako skutek darowizn władczych własność ziemska kościoła i rosły czerpane z niej dochody. Zawdzięczał to kościół, jak pisze R. Kotecki, swej charytatywnej misji, która budziła powszechny szacunek. Na podłożu prawa rzymskiego wykształcił się obowiązek ochrony prawnej dóbr kościelnych, nazywanych *libertas ecclesiae*<sup>155</sup>.

Rosnąca siła kościoła wchodzącego w sojusze władcze z lokalnymi książętami spowodowała, że w efekcie wszystkie dobra majątkowe kościoła uznano za nietykalne, bo *zabezpieczone gniewem bożym*. W prawie kanonicznym w XII wieku dobra kościelne zwolna niezależnie, czy to były dobra świątynne, czy też cmentarne,

<sup>153</sup> *Troska biskupów...*, dzieło już przywołane w niniejszej części.

<sup>154</sup> Upowszechniony wizerunek rycerza jako moralnie czystego i kierującego się tak zwanym honorem jest pomimo wyjątków w zasadzie nieprawdziwy.

<sup>155</sup> R. Kotecki: *Ecclesia and Violence. Violence against The Church and Violence within the Church in the Middle Ages*, Wyd. Uniwersytetu im. Jana Kazimierza w Bydgoszczy, Bydgoszcz 2013.

przekształcały się w *res sacrae*. Status własnościowy kościoła zaczęli szanować władcy świeccy.

Dzielenie się dochodami z majątków ziemskich z biednymi potrzebującymi pomocy znalazło jednak ograniczenie, gdyż jak dowiadujemy się z rozprawy<sup>156</sup> wspomnianego R. Koteckiego, na jednym z włoskich synodów kościelnych, zdaje się, że w VI wieku, ustalono, że z majątku kościelnego mogą korzystać także duchowni w celu *zaspokojenia własnych potrzeb*. W kościele włoskim od dłuższego czasu toczył się spór, czy duchowni powinni manifestować swoje ubóstwo materialne, zarządzając tak dużymi majątkami. Efektem tego sporu były manifestacyjnie organizujące się zakony żebracze. Część duchownych nie zważając na uchwały soborowe zaznaczające, że stan osobisty materialny duchownego nie może przekraczać jego osobistych podstawowych jedynie potrzeb bytowych, zaczęła ubierać się wytwornie i otaczać zakonnymi sługami. Niektórzy duchowni, zwłaszcza zgrupowani w klasztorach i zauważający komfortowe życie duchownych niepowiązanych dyscypliną ubóstwa, które nabierało ciągłego przepychu, protestowali.

Problem, jak można wykorzystywać majątek kościoła nadal zarządzanego w imieniu prawowitego właściciela, którym był bóg, zaprzętał dość znacząco umysły hierarchów kościoła w V wieku. W toku teologicznych sporów zaczyna przeważać obraz kościoła bogatego, którego siła zamiast ewangelicznej, pokazuje się w komforcie życia kapłanów. Ich wytworne życie było okazywane na zewnątrz w ubiorach. Lektyki, które dźwigane przez ludzi wyzwalały kapłanów od chodzenia pieszo po błocie, stały się zwyczajem. Wytworne życie kapłanów trwało uświęcone przez papieży przez stulecia.

Dopiero radykalni reformatorzy religijni z XVI wieku: **Marcin Luter**, **Jan Kalwin** oraz **Ulrich Zwingli** wypowiedzieli się nie tylko przeciw wytwornemu życia kapłanów, ale też przeciwko własności ziemskiej kościoła. Skuteczne w swym rezultacie wezwanie do reformy kościoła pozbawiło go w krajach objętych reformacją religijną wielkich majątków ziemskich.

Odnosząc ten problem do czasów nam współczesnych, powiemy, że właściwie nic w zakresie stanowienia prawa do istnienia własności kościelnej, w tym ziemskiej, nie uległo zmianie. Kościół odwołując się raczej do prawa kanonicznego niż świeckiego, nadal dysponuje ogromnym majątkiem, który formalnie do nikogo z duchownych, nawet w jakiejś minimalnej części nie należy<sup>157</sup>. Jak dotychczas, średniowiecznie ukształtowana reguła o istnieniu własności kościelnej wyodrębnionej na zasadzie pozaprawnej akceptacji uświęconej tradycją, w niektórych krajach z silną przewagą katolicyzmu, także współcześnie pozostaje w mocy prawnej.

<sup>156</sup>Nie ma jednomyślnej zgody, w jakim to stało się czasie.

<sup>157</sup>Odzyskiwanie przez kościół majątku ziemskiego i nieruchomości odebranych tej instytucji za czasów bolszewizmu w krajach przez tą ideologię czasowo opanowanych odbywa się wyłącznie, gdy chodzi o nieruchomości ziemskie, na zasadzie własności ugruntowanej prawami średniowiecznymi.

### Średniowieczna gospodarka w służbie kościoła i protestancka próba odnowy

Władzę kościoła średniowiecznego w jej odniesieniu gospodarczym omawia etyk i socjolog niemiecki **Erich Fromm**, aktywny naukowo w pierwszej połowie XX wieku. Głosił poglądy na społeczną, także gospodarczą rolę kościoła, której celem było odebranie wszelkiej inicjatywy gospodarczej ludziom. Poglądy tego analityka życia społecznego zawarte są w dziele zatytułowanym *Escape from Freedom*<sup>158</sup>. Socjolog ten pokazuje, jak ludzie podporządkowani wszechwładzy średniowiecznego kościoła, również w gospodarce, zostawali pozbawieni wszelkiej gospodarczej inicjatywy rozwojowej. Doktrynalne założenie ukształtowane już teologicznie za czasów Tomasza z Akwinu odrzucało jako zbędne wszelkie zmiany w sposobach wytwarzania przedmiotów użytecznych. Według dyrektywy kościoła zmiany w sposobach wytwarzania takich przedmiotów mogłyby zakłócić stabilność istniejącego porządku społecznego uznanego teologicznie za doskonały. Doskonałość stanowego porządku feudalnego miała wynikać z założenia, że był on odwzorowaniem porządku niebiańskiego. W konsekwencji kościół *nie przewidywał w ogóle w gospodarce przez niego sterowanej postępu technicznego*.

Kapłani nadzorujący produkcję cechów rzemieślniczych mieli świadomość, że wszelkie możliwe wynalazki w istocie zmieniają warunki życia ludzi, a przecież zgodnie z dogmatem teologa Tomasza z Akwinu *porządek społeczny z jego podziałem stanowym różnicującym ludzi jako doskonały, bo z nadania boga nie może być zmieniony*. W efekcie właściciel warsztatu rzemieślniczego nie mógł unowocześnić swojej produkcji i przyspieszyć swojej produkcji, gdyż obsługiwał tych samych arystokratów zgłaszających niezmiennie zapotrzebowanie na te same usługi. Można powiedzieć, że jakaś wizja nowoczesności nie mogła *zagnieździć się* w umysłach ludzi nastawionych na trwanie, a nie na rozwój.

W przypadku zwiększenia produkcji, kto miałby jej wynikiły z tego nadmiar kupować? Chłopi pańszczyźniani stanowiący ponad 85 procent społeczeństwa feudalnego nie należeli do kupujących wytwory rzemieślników, gdyż wszystkie narzędzia i sprzęty gospodarstwa domowego wytwarzali we własnym zakresie. Chłopi swój poziom życia materialnego mieli opierać na *gospodarce naturalnej, to znaczy w skrócie samoobsługowej*<sup>159</sup>.

Konsekwencją stanowego podziału społecznego wspartego tomistyczną doktryną teologiczną, o której jeszcze napiszemy, był negatywny stosunek do handlu przecież opierającego swoje istnienie na sprzedaży produkcji rzemieślniczej. I znowu zgodnie z doktrynalnym zaleceniem kościoła, handel miał być ograniczony do zakresów lokalnych i dotyczył głównie sprzedaży żywności produkowanej przez

<sup>158</sup> Opublikowane przez Wydawnictwo Avon Books, jedenaste wydanie, New York 1971.

<sup>159</sup> Korzystający z tak zwanej *dyspensy kościelnej* handel międzynarodowy obsługiwał wyłącznie arystokrację, a szczególnie dwory królewskie. Zresztą istniał spis sukien i kosztowności, w które mogli ubierać się lub nosić wyłącznie arystokraci i hierarchowie kościoła. Z zakazu kupna towarów luksusowych, ale tylko niektórych, *tak po cichu* zostali wyłączeni bogaci mieszczaństwo.

chłopów, a kupowanej przez rzemieślników<sup>160</sup>. Ograniczając handel pamiętano o przestrodze mającego nieustanny ideowy wpływ na chrześcijańskich teologów, starożytnego Platona, który głosił, że nic tak nie odrywa ludzi od jego idealnych cnót, jak *składany przez ludzi hołd bóstwu uosabianym przez pieniądź*. Doktryna platońska stała się przewodnią w całej średniowiecznej koncepcji sterowania życiem gospodarczym. Jej silnym narzędziem wykonawczym była *doktryna godziwych cen*, która praktycznie poddała kontroli kościoła całą średniowieczną gospodarkę lokalną<sup>161</sup>.

W tym doskonałym porządku społecznym zabrakło jakiegokolwiek nawet wzmianki o potrzebie likwidacji powszechnej, dotyczącej szczególnie chłopstwo biedy, a nawet nędzy<sup>162</sup>.

Ubóstwo i wykonywanie ciężkiej fizycznie pracy było z natury przynależne ludziom, którym bóg nie dał łaski pełnienia władzy. O stanie urodzenia napiętnowanym cierpieniem prac oraz materialnym ubóstwem, decydował bóg, a jak wiadomo wyroków boskich nie można było osądzać. Pragnąc nadać feudalnemu podziałowi pracy pozory racjonalności, teolog Tomasz z Akwinu odwoływał się do zróżnicowania umysłowego zauważonego przez starożytnego Arystotelesa. Symptomatycznym było wyprowadzone z arystotelesowskiej tezy jego stwierdzenie, że *społeczeństwo jest podobne do organizmu ludzkiego*, a więc *głowa*, którą miała uosabiać arystokracja nie może robić tego, co jest zadaniem *rąk*, prezentowanym przez rzemieślników. Chłopi natomiast stanowili owe wyobrażeniowe *nogi*. Omówiliśmy to tomistyczne przyrównanie do organizmu ludzkiego wcześniej.

Koncepcja podziału pracy w stanowym społeczeństwie była całkowicie sprzeczna z tym, co głosił Jezus, a za nim Ojcowie Kapadocy: pierwotnie była to idea obowiązku pracy, to znaczy czynności wymagającej trudu fizycznego odnoszącego się do wszystkich ludzi wszystkich ludzi. Na przykładzie odejścia od *idei powszechnego obowiązku pracy* mamy dowód, jak daleko posunęły się teologiczne interpretacje *Pisma Świętego* według teologów kościoła średniowiecznego — sprzeczne z pierwotną treścią *Nowego Testamentu*.

Może zastanawiać przyczyna teologicznie prokurowanego przez katolicyzm *średniowiecznego gorsetu nałożonego na gospodarkę* — hamującego postęp techniczny. Poszukując takiej przyczyny, powiemy, że *taki stosunek do gospodarki mieści się w teologicznej koncepcji społeczeństwa stanowego, które w pomysle Tomasza mogło być potraktowane jako już w pełni doskonałe*. Zastanawia także,

<sup>160</sup> Można by zapytać się, co robili chłopi z zarobionymi pieniędzmi. Spłacali rozmaite daniny na rzecz miejscowych kapłanów opiekujących się duchowo chłopskimi rodzinami, a także rozgrzeszającymi ich bezbożne czyny. Sprzedaż odpustów i rozgrzeszeń była powszechna.

<sup>161</sup> Kościół wymusił prawnie na arystokracji podatek zwany *dziesięciną*, a przeznaczony na utrzymanie klasztorów i kościołów budowanych dla bezpieczeństwa w obrębie miast. Podatek ten był zazwyczaj płacony w produktach żywnościowych. Podatek ten pochodził z handlu międzynarodowego uprawianego przez kupców na podstawie *dyspensy kościelnej, która była prawem do uprawiania handlu, mimo że kupiec był katolikiem*. Kupcy odwiedzali się kościołowi pieniężnymi rekompensatami. Kościół pośrednio angażował się w uprawianie handlu, szczególnie dochodowego, jakim był handel zamorski, mimo że był teologicznie napiętnowany grzechem.

<sup>162</sup> Ludzie, którzy produkowali żywność, na skutek rabunkowego odbierania im gwarantowanych im prawnie plonów głodowali na tak zwanym wiosennym *przednówku*.

że w ideowej koncepcji takiego społeczeństwa *nie zaistniała idea powszechnego dobrobytu pochodzącego z woli boga*. Taka *porzucona* idea, znacząca w czasach *chrześcijaństwa wczesnego*, musiałaby być w oczywistej sprzeczności z pogłębiającym się bogactwem arystokracji. Teolog Tomasz prawdopodobnie zdawał sobie z tego sprawę, gdyż poszukując złagodzenia tej ideologicznej sprzeczności, twierdził, że *bogactwo materialne miało być pochodną roli społecznej arystokracji*. Arystokracja obok przywileju rządzenia miała się z woli boga opiekować *nierozumnym chłopstwem*.

Z powodu swojej nierozumności chłopci nie mogli być właścicielami dużych posiadłości ziemskich. Czym to uzasadniano? Jako nierozumni nie potrafiliby nimi zarządzać, a z uwagi na wmontowaną w ich psychikę chciwość, ciągle walczyliby o powiększenie swojej ziemi. Stabilność porządku społecznego byłaby naruszona.

Na gospodarce feudalnej, likwidując jej rozwój, zaciążyła też ogłoszona przez kościół formuła *godziwych cen*. Formuła ta, wyraźnie ograniczająca możliwości dochodowe rzemieślników, była dogodna dla arystokracji, która zaliczała się do głównych konsumentów wyrobów rzemieślniczych. Rzemieślnik nie mógł targować się z arystokratą o wysokość ceny. Z drugiej jednak strony rzemiosło było dla funkcjonującego religijno-świeckiego duumwiratu podstawowym dostarczycielem zasobów pieniężnych na prowadzenie wojen religijnych oraz zapewniającym komfort życia arystokracji oraz duchowieństwa.

To chrześcijańscy kupcy wchodzący w sojusze handlowe z ekonomami<sup>163</sup> zarządzającymi włościami ziemskimi feudałów, skupywali od arystokratów płody rolne oraz drewno z należących do nich lasów, eksportując te produkty z Europy wschodniej do zachodniej już wykazującej zapotrzebowanie na żywność i drewno. Przedmiotem handlu po odkryciu obu Ameryk były przywożone do Europy *towary zamorskie*, takie jak herbata, przyprawy korzenne do potraw. Kupcy dysponujący własnymi statkami zarabiali na tym handlu tak zwane *krocie*<sup>164</sup>.

Katolicki pogląd doktrynalny zauważał funkcję pracy w jej znaczeniu utylitarnym dopiero jako *konsekwencję służby człowieka wobec boga*. Zatem praca prawidłowo wykonana jest nie dlatego wartością, że jest tym samym utylitarna i dlatego w znaczeniu społecznym atrakcyjna, ale jej wartość powoduje gorliwe jej wykonywanie zgodnie z wolą boga. *Inaczej mówiąc, jest wartościowana przez kapłana, a nie konsumenta jej rezultatu*. Zresztą do pracy nie zobowiązywała wolna wola danego człowieka, a jego urodzenie stanowe wynikające także z woli boga.

Na tle istniejącego przez wieki teologicznego gorsetu kościoła katolickiego w ocenie pracy i wykorzystywaniu jej rezultatów, ciekawie zaprezentowały się kościoły zreformowane. O włączeniu się tych kościołów z ich odrębną od katolickiej teologią pracy, bo zaliczającą pracę do jednej z najwyższych wartości, których akceptacja jest konieczna w życiu każdego chrześcijanina, niezależnie od jego urodzenia, pisze

<sup>163</sup> Zazwyczaj byli to Żydzi. Oficjalnie, zgodnie z zakazem teologicznym, chrześcijanin nie mógł zajmować się handlem.

<sup>164</sup> Można przypuszczać też, że bogaci rzemieślnicy czerpiący swoje dochody z handlu zamorskiego narzucali do zatwierdzenia hierarchom kościelnym swoje korzystne dla siebie ceny. Również prowadzenie samego handlu wymagało udzielenia zezwolenia zwanego dyspensą. Takie przyzwolenia były wysoko opłacane.

przywoływany już M. Weber w dziele zatytułowanym *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*<sup>165</sup>. Pokazuje w nim, jak jego zdaniem protestanci mający wpływ na życie społeczne w krajach, w których ich kościoły miały liczebną przewagę protestanckich, przyczynili się do rozkwitu gospodarki wolnorynkowej poprzez *swoją odmienną etykę pracy*. Podkreślała ona etos skromnego życia właścicieli przedsiębiorstw, także przynoszących duże dochody.

Przedsiębiorcy wyznania protestanckiego w przekonaniu, że praca jest podstawowym darem od boga dla ludzi, bo przyczynia się do ich zbawienia, rezygnowali z możliwości wystawnego życia na rzecz inwestowania w dające pracę bezrobotnym stanowiska robocze. Sami też wspólnie z pracownikami pracującymi po czternaście godzin i dłużej na dobę przebywali w swoich fabrykach, nadzorując pracę. To na skutek *wdzierania* się wolnego rynku w gospodarkę feudalną w krajach protestanckich przedsiębiorstwa będące własnością chrześcijan zreformowanych zyskały znaczącą przewagę rynkową nad katolickimi.

Protestanci poparli nową koncepcję użyteczności rynkowej pracy, którą *zapropował liberalizm gospodarczy*. Propozycja utylitarne wartościowania pracy, której pierwszymi autorami byli reformatorzy chrześcijańscy, została w sposób już całkowicie pozbawiona *teologicznej otoczki*<sup>166</sup> we wzniesionej przez A. Smitha skonkretyzowanej i odwołującej się do empirycznych doświadczeń wizji wolnego rynku. Wynalazczość już niczym niekrępowana stała się w XIX wieku ideą wprowadzoną na sztandar liberalizmu gospodarczego. *Wynalazcą użytecznym produkcyjnie mógł zostać każdy człowiek, jeśli jego innowacja motywowana własną korzyścią mogła obniżyć cenę towaru, a tym samym zachęcić do jego kupna*. Postęp techniczny jako efekt wynalazczości był jednym z bodźców szybkich przemian w strukturach społecznych, a w aspekcie politycznym — ogólnej demokratyzacji życia społecznego.

Tak na marginesie powiemy, że kościół średniowieczny ulegając zachłanności na komfort materialny, być może nie zwrócił uwagi na fakt, że stan rzemieślniczy produkujący na potrzeby władców, a także kościoła mimo ograniczeń zaczął gromadzić znaczące zasoby pieniężne. Zasoby te w pewnym momencie przekształcając się w kapitał, przyczyniły się do ruiny gospodarczej feudalizmu, a jednocześnie wyłączyły kościół katolicki z *dziejowego kontrolera* gospodarki.

### Próby adaptacji doktryn kościoła do porządków demokratycznych

W sytuacji pojawienia się *ideologii antykościelnych, a także antyreligijnych*, a mamy na uwadze *liberalizm i marksizm* oraz powiązane z nimi mutacje, kościół musiał podjąć taką *ideologiczną rękawicę* i zainicjować walkę mającą uratować jego dotychczasową

<sup>165</sup> W przekładzie Bogdana Barana i Piotra Mizińskiego, opublikowane przez Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2001.

<sup>166</sup> Nie znaczyło to, że motywacja religijna ideowo wyrażona w hasło: *módl się i pracuj*, nie mogła mieć także racjonalnego zastosowania. Była bowiem dobrym motywacyjnym bodźcem.



zarówno prawną, jak też moralną jurysdykcję nad ludźmi. Kościół katolicki po I wojnie światowej utracił większość swoich dóbr ziemskich i nieruchomości odebranych postanowieniami prawa świeckiego<sup>167</sup>. Ofensywę ideologiczną kościoła w obronie zachowania jakichś już szczątkowych wpływów władczych zapoczątkowała encyklika papieża **Leona XIII** wydana pod koniec XIX wieku i zatytułowana *Rerum novarum* z podtytułem o *Kwestii robotniczej*.

W tej encyklice kościół dostrzegł nowe zjawisko, jakim była klasa robotnicza i wyraźnie odstąpił od wspomagania europejskich konserwatystów dążących do restauracji społeczeństwa stanowego. Papież zauważył możliwość współdziałania kościoła i państwa, gdyż w jego opinii bez współdziałania obydwu instytucji likwidacja społecznej biedy materialnej jest niemożliwa. Kościół zapowiedział poprzez swój wpływ na wiernych i nawoływanie do braterskiego współdziałania pracodawców z robotnikami, ograniczenie zjawiska *dzikiego kapitalizmu*.

W encyklice kościół aprobuje fundament demokracji, jakim jest wolność osobista każdego człowieka. Uznając prawo do wyznaniowej tolerancji, spodziewa się, że państwo nie naruszy jego praw do głoszenia katolickich prawd wiary. Także wyraźnie głosi, że państwo ma na siebie wziąć odpowiedzialność za opiekę nad ludźmi niezdolnymi do zabezpieczania swoich życiowych interesów w gospodarce wolnego rynku oraz zabezpieczy prawnie zasadę sprawiedliwej płacy. Kościół w przywoływanej encyklice uważając siebie za nosiciela sprawiedliwości społecznej, wyraźnie poucza państwo o jego socjalno-prawnej roli.

Można powiedzieć, że *sprawiedliwa płaca stała się rodzajem soczewki, na której skupiły się zainteresowania socjalne kościoła, który z wielowiekowego w tej sprawie decydenta określił się moralnym jej strażnikiem*. Kościół katolicki nie zaatakował liberalizmu, wyraźnie dążąc do jakiejś ideowej ugody<sup>168</sup>.

Niewątpliwa rezygnacja kościoła z feudalizmu, tak jeszcze niedawno bronionego w wersji angielskiego konserwatyzmu, odbiła się szerokim echem wśród elit umysłowych końca XIX wieku. Efektem dość radykalnej zmiany kościoła w sprawie dotychczasowego feudalnego porządku społecznego było pewne zbliżenie umiarkowanych liberałów do kościoła potraktowanego jako wykładnia moralnych dyrektyw dekalogowych. Rezultatem tego zbliżenia było powstanie w Niemczech w katolickiej Bawarii partii o specyficznej ideologii łączącej wskazania dekalogu z prawem państwowym. Ideologię tą nazwano *chrześcijańską demokracją*<sup>169</sup>.

Kolejnym dowodem wpisywania się kościoła w liberalny porządek społeczny była kolejna encyklika wydana w 1931 roku przez **Piusa XI** pod nazwą *Quadragesimo anno*. Kościół ponownie poparł ideę wolnego rynku i wolny rynek pracy, jednak zdecydowanie potępił wszechpotężny wyzysk tejże pracy oraz bezrobocie. Można odnieść wrażenie, że papież umiejętnie omija jakikolwiek atak na liberalizm, a wymienione plagi społeczne wiąże z niepohamowanym w dążeniu do zysku

<sup>167</sup> Mamy na myśli między innymi tradycyjne państwa chrześcijańskie, a jednocześnie demokratyczne, jak przykładu Francja czy też Włochy, wcześniej protestancka Wielka Brytania, Prusy, Austro-Węgry.

<sup>168</sup> Kościoły reformatorskie już wcześniej wpisały się w porządek liberalny.

<sup>169</sup> Swoje znaczące wpływy w Niemczech zachowała do dnia dzisiejszego.

kapitalizmem. Sugeruje, że kapitalizm jest mutacją liberalizmu odbiegającą od jego ideowych humanistycznych założeń. Wykorzystując wsparcie ze strony formułowanej tak na poczekaniu *ideologii chadeckiej*, Kościół zdecydowanie atakuje kapitalizm, oskarżając ten system gospodarczy o spowodowanie wyzysku pracy robotniczej i wynikającą stąd biedę proletariatu. Zło moralne kapitalizmu kościół upatruje w twierdzeniu, że *socjalizm jest produktem kapitalizmu*. W tym twierdzeniu kościół zapomniał, że korzenie socjalizmu tkwią nie w kapitalizmie, a marksizmie *poddającym ten kapitalizm totalnej krytyce*.

Kościół w obronie swoich pozycji już nie władczych, a tylko misyjnych, pragnie nadal porozumienia pomiędzy nim a porządkiem liberalnym. Dowodem jest encyklika papieża **Jana XXII**, też z XX wieku, zatytułowana *Mater et magistra*, z podtytułem *O współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej*. W niej papież wskazał na konieczność *zaistnienia nowego typu stosunku opartego na życzliwości pomiędzy narodami bogatymi i biednymi*. Odstępując od nakazowego trybu regulacji stosunków społecznych, kościół apeluje do przemian moralnych zmierzających do likwidacji wzajemnej konfliktowości pomiędzy ludźmi. Droga do takich zmian ma być indywidualna aktywizacja społeczna katolików wynikająca z ich religijnych przekonań.

Jednocześnie kościół nasila swój atak na szerzący się materializm, który utożsamia z antyreligijnym socjalizmem, nazywając go *bezbożnym* lub *krwiożerczym*. Znajdujemy też w encyklice ostrzeżenie przed łączeniem chrześcijańskiego porządku społecznego z socjalizmem, który jak można domyślać się, utożsamiony jest z marksizmem. Chodzi o sprawę własności wspólnej, która, dodajmy od siebie, przecież tak silnie uwidaczniała się we wczesnym chrześcijaństwie. *Kościół w encyklice Jana XXII opowiada się zdecydowanie za istnieniem w życiu społecznym własności prywatnej*. Zadaniem kościoła niezbędne jest ściśle jego współdziałanie z państwem liberalnym, gdyż bez takiego współdziałania zlikwidowanie biedy społecznej jest niemożliwe. W tym kontekście apeluje do przedsiębiorców, aby w kontaktach z robotnikami, zwłaszcza w ustalaniu wysokości wynagrodzeń, kierowali się chrześcijańską moralnością wnikającą z miłości bliźniego.

Tym samym kościół podjął się *misji opieki nad proletariatem*, pragnąc w ten sposób zahamować gwałtowny odpływ od świątyń robotników i ich rodzin. Propagowana przez liberałów, a także marksistów wolność osobista traktowana jako ucieczka od religii stała się przedmiotem powszechnej krytyki ze strony duchowieństwa. Kościół przestrzega, że tak rozumiana wolność osobista spowoduje u ludzi zanik wiary w boga. A z ciągłym powiększaniem się godzin uwolnionych od fabrycznej pracy pojawiały się groźne zjawiska społeczne. Dyskurs podjęty przez kościół, a związany z czasem wolnym od pracy, nabiera też znaczenia pragmatycznego. Powodem tego nie były tylko względy ideologiczne. *Czas zwany wolnym wykreowany przez powszechność pracy najemnej dał ludziom wiele możliwości dokonywania wyborów, chociażby w zakresie rozrywki. Niezbędna stała się nowa idea czasu wolnego niespędzanego przy maszynie*. Powracamy do problemu czasu wolnego.

Kolejnym krokiem w ciągle podejmowanych próbach regulowania stosunków pomiędzy kościołem a państwem są encykliki, nazywane społecznymi, papieża **Jana Pawła II**. Pierwsza z nich zatytułowana *Laborem exercens (O pracy ludzkiej)* z 1981 roku wyraża ponownie akceptację wolnego rynku, gdyż zdaniem papieża, a zarazem kościoła wolny rynek jest najskuteczniejszym narzędziem gospodarczym dla wykorzystywania dóbr materialnych i zaspokajania potrzeb ludzi. Mimo to kapitalizm, który wypaca gospodarczy liberalizm niewłaściwie uprzedmiotowił pracę ludzką, która stała się towarem.

Takie uprzedmiotowienie pracy, a zarazem wykonującego ją człowieka powoduje, że jest on jako siła robocza dostarczycielem zysku kapitalistycznego. Tymczasem człowiekowi należy się nie tylko poprzez zapewnienie mu pracy możliwość przeżycia w aspekcie materialnym oraz rozwoju osobistego, lecz także umożliwienie wniesienie osobistego wkładu w *dobro wspólne ludzkości*. Papież sugeruje, że kapitalizm nie jest jedynym modelem humanistycznie pojmowanej organizacji gospodarki. Sygnalizuje konieczność reformy kapitalizmu w sposobie zasad wynagradzania pracy w sytuacji ciągłych zmian technicznych w jej wykonywaniu.

Jan Paweł II kontynuuje te stwierdzenia w encyklice zatytułowanej *Contesimus annus* z 1991 roku, z podtytułem *O pracy ludzkiej*. Nawiązuje w niej do encykliki Leona XIII opublikowanej sto lat temu. Papież podkreślając jej epokowe znaczenie w historii społecznego nauczania kościoła, wskazuje, że jest ona *fundamentem katolickiej nauki społecznej*. Powraca w niej ponownie do problematyki własności. Własność prywatna jest konieczna, ale jednocześnie powinna być obciążana różnymi ograniczeniami w korzystaniu z niej. Ludzie posiadający użyteczną produkcyjnie własność powinni mieć na uwadze, że w użytkowaniu jej rezultatów powinna obowiązywać zasada, iż celem użytkowanej własności prywatnej *nie może być wyłączny pożytek właściciela, ale również pożytek innych*. W przeciwieństwie do dawnych stosunków społecznych, kiedy decydującym czynnikiem aktywizującym gospodarkę była ziemia, a następnie kapitał, w *przyszłym porządku społecznym czynnikiem takim determinującym jej zadania powinien być sam człowiek*.

Jan Paweł II podjął, kontynuując zresztą zamiar wspomnianego papieża Leona XIII, kolejną próbę potępienia *ideologizacji kapitalizmu*. Papież zdecydowanie utożsamia kapitalizm z kultem pieniądza i potrzebą bezgranicznej konsumpcji. Krytykę tą wyprowadził z patologizacji, według niego liberalnej wolności pracy. Wolności pracy zdaniem papieża nie ma, gdy *monopolizujące wolny rynek pracy ośrodki dyspozycji kapitałem* dyktują niekorzystne dla pracowników najemnych warunki płacy. Zamiast wolnego wyboru pracy pojawił się ekonomiczny przymus pracy. Tak powstały dyktat likwidujący wolny wybór pracy dotyczy szczególnie panowania kapitału w tak zwanym *trzecim świecie*.

Problematykę dalszego istnienia kościoła w porządku społecznym, nazywanym kapitalizmem, podejmuje amerykański filozof i etyk **Richard John Neuhaus**. W dziele zatytułowanym *Biznes i ewangelia*<sup>170</sup> poszukuje odpowiadających współczesności form wzajemnej współpracy pomiędzy kościołem a państwem, w dość znamiennej sytuacji

<sup>170</sup>Opublikowane w przekładzie Bogdana Szlachty, przez Wydawnictwo W drodze, Poznań 1993.

malejącego znaczenia ideologicznego kościoła. *Miłość do pieniądza* — pisze — *dość często przywoływana jako symbol nowej ideologii wyrastającej na podłożu liberalizmu jest według etyków katolickich niewłaściwie utożsamiana z brakiem pochwały dla przedsiębiorczości*. Przykładem tego jest aktywność giełdowa, gdzie zamiast przedsiębiorczości zdobywa się pieniądze drogą spekulacyjną. Tenże etyk podejmuje łagodną krytykę kościoła katolickiego, pisząc, że dotychczas był wrogo nastawiony do porządku ekonomicznego nazywanego kapitalistycznym, wskazując wyłącznie na jego ciemne strony. Podobnie wyraża się krytycznie, gdy przyznaje, że kościół atakuje liberalizm, który postrzega jako wroga ideowego, a tymczasem właśnie z liberalizmem należałoby pogodzić się, poszukując kompromisów.

Według R.J. Neuhausa wrogość kościoła wobec *wolnej ekonomii*, utożsamianej kapitalizmem, wynikała w przeszłości ze zbyt uproszczonego przez jego ideologów kościoła traktowania zaistniałego świata, pochodzącego ze *zbyt pośpiesznego jego potępienia*. Potępienie kapitalizmu nie powinno być aż tak radykalne, chociaż na jego podłożu tworzona jakakolwiek wizja świata byłaby bardzo daleka od tej, na jaką świat zasługuje. W przekonaniu R.J. Neuhausa wiele zderzeń konfliktowych pomiędzy liberalnie lub zbyt liberalnie pojmowaną wolnością wynika z tego, że kościół, a dotyczy to pierwszej połowy XIX wieku, nie był przygotowany na pogodzenie się z takimi aspektami dowolnie pojmowanej wolności, na skutek której pożądana moralnie godziwość stosunków pomiędzy kapitalistą a wolnym pracownikiem najemnym zamieniła się we wzajemną wrogość.

Chrystus, jak napisał R.J. Neuhaus, odróżniał dobrych właścicieli warsztatów rzemieślniczych od tych złych, wyzyskujących pracowników<sup>171</sup>. Według niego wielu kapitalistów w swym podejściu do pracowników zasługuje na miano dobrych. Nie zmienia to faktu, że wolność gospodarcza ograniczyła się w monopolizującym się kapitalizmie do uprzywilejowanej grupy społecznej właścicieli kapitału. A ten fakt zniewala w istocie zależnych od nich pracowników najemnych.

Dla J.R. Neuhausa encyklika *Centisimus annus* jest poszukiwaniem ściślejszego porozumienia świata właścicieli kapitału z moralnymi dyrektywami kościoła. Dlatego stanowi *potrzebny krok naprzód w dialogu pomiędzy kościołem katolickim i duchem amerykańskiej swobody w myśleniu ekonomicznym*. J.R. Neuhaus nie ukrywa, że kościół chciałby, odwołując się do tradycji, roztoczyć nad kapitałem i ludźmi nim zarządzającymi ścisłą opiekę ideologiczną. Zalecenia kościoła miałyby determinować, co w tak zwanym biznesie w zakresie podejmowanych decyzji jest *z moralnego punktu widzenia dobre, a co złe*. Niemoralne zachowania etyczne biznesmenów miałyby zostawać poddawane ogólnospołecznemu potępieniu. Jednak w zakończeniu swoich rozważań wyraża powątpiewanie, czy taka koncepcja włączenia się kościoła w ocenę dominujących w ocenie demokracji amerykańskiej zachowań biznesowych ludzi jest w ogóle możliwa. Nie ulega wątpliwości, że miał na uwadze również fakt, iż wszystkie encykliki papieskie nie wywołały, poza środowiskami kościelnymi, większego wrażenia w świecie biznesu świeckiego.

<sup>171</sup> Ciekawe, na jakiej podstawie to zdanie zostało sformułowane.



# Wolność osobista w interpretacjach ideologicznych

## Wolność osobista jako kategoria społeczno-ideologiczna

Wolność osobista należy do kategorii życia społecznego i w odwoływaniu się do niej przy omawianiu praw człowieka lub ludzi żyjących gromadnie zawsze musimy zapytać, czy wolność jako zasadnicze kryterium zachowań ludzi zawsze było — gdy poszukujemy jej zakresu w historycznej przeszłości lub jest w odniesieniu do współczesnej nam rzeczywistości — wypełnione jakąś treścią. Oczywiście warunkującą możliwe zachowania ludzi bądź w przeszłości, bądź obecnie. Poruszanie się człowieka w przestrzeni, jego czynności potencjalne czy też rzeczywiste, wygłaszane poglądy obejmujące idee oraz ocenę innych ludzi — zawsze były i są uwarunkowane posiadanym przez człowieka lub grupy ludzkiej zakresem wolności. Jeśli zapytamy, w jakim zakresie merytorycznym, odpowiedź będzie następująca: wolność osobista dana jednostce lub jakiejś grupie społecznej dotyczy zawsze uprawnienia do czegoś, co nazywamy aktywnością obejmującą działanie lub mówienie.

Nie ma, jak dotychczas, żadnej koncepcji wolności osobistej, która by nie miała jakichś ograniczeń. Najczęściej ograniczenia zakresów wolności osobistej dotyczą możliwych zakłóceń porządku społecznego, co leży w zasadzie zawsze w interesie ludzi dysponujących jej zakresem znacznie szerszym od innych. Jeśli oceniać dowolny zakres wolności osobistej dostępnej prawnie lub obyczajowo jakiemuś człowiekowi indywidualnie rozpatrywanemu, to takie działanie oceniające jest wówczas możliwe, gdy w danej koncepcji wolności osobistej ogólnie przyjętej jako dyrektywa ideologiczna znany jest jej pełny zakres. A zatem każda dyrektywa określająca zakres wolności osobistej musi określić jednoznacznie, komu przysługuje jej pełny zakres, a komu tylko w ograniczeniu.

I znowu uwaga zasadnicza: wolność osobista jako kategoria społeczna określająca uprawnienia, o których już powiedzieliśmy, pojawiła się gdzieś w odległej prehistorycznej odległości czasowej i dlatego możemy powiedzieć, że dopiero na pewnym etapie rozwoju życia społecznego stała się kategorią społeczną posiadającą wartość. Dodajmy, wartość najczęściej pożądaną jako rodzaj dobra osobistego przede wszystkim traktowanego w kategorii społecznego przywileju. W takim potraktowaniu



wolności osobistej jako dobra zapewniającego korzystanie ze społecznych przywilejów, jakimi były władza i posiadanie dóbr materialnych, można takie dobro rozpatrywać na poziomie zróżnicowań podzielonych taką wolnością osobistą ludzi. Z jej posiadania wynikały wszystkie ciężary pochodzące ze służebności ludzi podporządkowanych tym, którzy przywilejem tym dysponowali.

Z takich to powodów wolność osobista na pewnym etapie rozwoju życia społecznego stała się ideologicznym fundamentem dzielącym ludzi na władców i obsługujących ich niewolników. Może ktoś zapytać, dlaczego piszemy o sprawie ogólnie znanej. Odpowiadamy zatem, że wolność osobista i jej merytoryczny zakres była i jest fundamentem wszelkich ideologii — to znaczy tych historycznie uchwyconych i znanych jako religijne, nie wyłączając współczesnych, o których piszemy dalej. Wszystkie determinowały w przeszłości, jak obecnie, obowiązkowe zachowanie ludzi, a więc zakres ich wolności osobistej.

W oparciu o dotychczasowe stwierdzenia powiemy, że *wolność osobista dotycząca jednostek, a następnie wolność zbiorowa obejmująca grupy lub warstwy społeczne są kategoriami historycznymi, gdyż pojawiły się dopiero na pewnym etapie rozwoju zorganizowanego życia społecznego*. Podkreślamy jednakże wolność funkcjonowania społecznego daną ludziom w kategorii wolności osobistej, gdyż niezależnie, czy korzysta on z jej reguł w aspekcie funkcjonowania zbiorowego, zawsze dany zakres wolności osobistej dotyczy poszczególnych ludzi. W analizie szczegółowej losy społeczne każdego człowieka są odrębne. Wynika to z faktu, że poszczególni ludzie w różny sposób wykorzystują przyznany im zakres wolności w odniesieniu do wyodrębniającej się kategorii, jaką jest wolność zbiorowa lub jej całkowity brak. I jeszcze jedna istotna dla naszych rozważań uwaga: wolność osobista i powiązany z nią rodzaj wolności zbiorowej, z czasem przekształconej w przywilej stanowy, wykształciły się na pewnym etapie rozwoju życia społecznego. Z faktu funkcjonowania obowiązującej koncepcji wolności osobistej podniesionej, a dotyczy to wszystkich ideologii religijnych oraz świeckich, wynikały zawsze uchwycone historycznie dane porządki społeczne.

Przez całe stulecia, a dotyczy ten fakt odległej starożytności, wolność osobista była stanem naturalnym każdego człowieka. Nie miał on świadomości, że jego społeczne położenie, inaczej społeczny status, był określony tym, co robi w życiu społecznym, czyli inaczej mówiąc jaka jest jego społeczna funkcja. A były to funkcje różne w zależności od posiadanej płci oraz umiejętności nabytych w trakcie szkolenia. Z pewnością były to funkcje różniące się od siebie swoją odmiennością rodzajową. Ich znaczenie dla życia społecznego też było różne. Stąd, a jest to wniosek raczej oczywisty, ludzie na skutek swojego udziału w czynnościach społecznie niezbędnych cieszyli się rozmaitym autorytetem nie zawsze wysokim i wynikającym z niego społecznym poważaniem. Z naszych rozważań wynika, że ich statusu społecznego nie można byłoby klasyfikować w podziale obejmującym posiadanie wolności lub nie. Wobec tego nie znano pojęcia *niewolnik*. Podobnie nie znano pojęcia *więzień*, jakim mógłby być człowiek ukarany pozbawieniem wolności osobistej za niezgodne z prawem postępowanie. Z zapisków starobiblijnych wiemy, że karano *przymusową*

*pracą* człowieka, który nie spłacił na przykład długów lub popełnił jakiś występki nienaruszający ciała innego człowieka. W takich przypadkach stosowano zasadę: *oko za oko, ząb za ząb*. Praktyki przetrzymywania ludzi w więzieniach, nazywanych już później lochami, nie znano.

Niewolnictwo w czasach wczesnostarożytnych było niemożliwe z dwóch znaczących powodów. Niewolnik, a mógłby nim być pojmany podczas starcia zbrojnego członek jakiegoś wrogiego plemienia, musiałby być strzeżony. W wspólnotach plemiennych zmieniających co pewien czas zajmowane terytorium, a więc *nomadycznych*, czyli wędrownych, byłoby to powiązane z powołaniem do zaistnienia społecznego grupy ludzi ich pilnujących. Taka warstwa byłaby wyłączona z zajęć społecznych, a pożytek z czynnego społecznie członka społeczności był raczej większy. Poza tym niewolnik musiałby otrzymywać pożywienie, które raczej było trudne do zdobycia. Z tego, co napisaliśmy, można wyprowadzić wniosek, że *wolność osobista w późniejszym jej rozumieniu traktowana jako rodzaj społecznego przywileju była pojęciem niemieszczącym się w świadomości wspólnoty plemiennej*.

Musiały upłynąć stulecia, aby wspólnoty plemienne już osiadłe na zdobytym przez nie terytorium mogły korzystać z pracy niewolników. Mogło to stać się wyłącznie wówczas, gdy człowiek będący niewolnikiem mógł nie tylko ze swej pracy wyżywić siebie, ale także kilku innych ludzi. Niewolnictwo stało się społecznie opłacalne. Prawdopodobnie z tego powodu wolność osobistą *zaczęto utożsamiać ze zwolnieniem od obowiązku wykonywania pracy*. Z tą chwilą *wolność osobista pojawiła się jako kategoria społeczna, powodując znamieny podział ludzi na wolnych od pracy i do pracy przez tych wolnych przymuszonych*.

Od tego historycznego momentu zwolna wykształcały się porządki społeczne, w których zasadniczym podziałem ludzi był przywilej zwalnający z obowiązku pracy. Z tego to naszego przekonania, że wolność osobista jest kategorią powstałą w procesie społecznych przemian, pojawiły się warstwy ludzi, które poprzez swój udział w wykonywaniu pewnych bardziej znaczących społecznie rodzajów pracy były zaliczane do nie w pełni niewolniczych. Pojawiła się z tym momentem *kategoria ludzi na pół wolnych*.

Kolejną fazą w społecznym utrwalaniu się niewolnictwa było ideologiczne uzasadnienie tego faktu. Pojawiły się twierdzenia, że niewolnicy są kategorią ludzi z obniżoną sprawnością umysłową. Nawet upowszechniane były przekonania, że niewolnicy są zwierzętami posługującymi się tylko ludzką mową. Do ideologizacji warstwy niewolniczej tradycyjnym odwołaniem się do woli bóstw przyczynili się Grecy, zresztą również kreatorzy niewolnictwa w ogóle. Niewolnictwo jako podłoże alternatywnej dla niego wolności osobistej wyzwalającej z obowiązku pracy, stało się faktem społecznym utrwalonym przez wieki, nie wyłączając średniowiecza, a nawet czasów nowożytnych<sup>172</sup>.

Musiały upłynąć stulecia, aby myśl ludzi uniezależniających się od dogmatu myślenia stanowionego religijnie mogła zanegować tak pojmowaną wolność osobistą. Pojawiła się taka myśl w XVI wieku, aby przybierając na sile protestu społecznego,

<sup>172</sup> Wskazując na czasy nowożytne, mamy na uwadze niewolnictwo amerykańskie.

a także ideologicznego, obalić w obowiązującym społecznie prawodawstwie koncepcję wolności wynikającą ze stałego uwolnienia człowieka od obowiązku pracy. Musiały upłynąć stulecia, aby tego rodzaju zakres wolności osobistej zapoczątkowany, naszym zdaniem, przez starożytnych Greków trwał w rozmaitych zmodyfikowanych formach przez wiele stuleci. Współcześnie wolność osobista zawsze jest wyprowadzana z podłoża *równości ludzi wobec siebie*.

### **Przejawy czasowego zniewolenia ludzi w okresie przedhelleńskim**

Pojawia się pytanie, w jakim historycznym okresie życia społecznego wolność osobista, rozumiana jako dane człowiekowi prawo do poruszania się w jakiejś przestrzeni społecznej, mogła być potraktowana jako swoista życiowa wartość. Oczywiście taka świadomość mogła pojawić się tylko wtedy, gdy istniała rozmaicie uzasadniana możliwość takich zachowań wolnościowych odebrania. Odpowiedź jest zawiła, gdyż w obrazie każdego życia społecznego występują rozmaite bardziej lub mniej widoczne odmiany zależności ludzi od siebie ograniczające wolność, szczególnie w odniesieniu do osobistej. Ograniczenie wolności osobistej prowadzącej się do swobody poruszania się mogło mieć zawsze związek z popełnieniem przez konkretnego człowieka jakiegoś czynu uznawanego za przestępczy. Jednak, a tak można sądzić, że ograniczanie wolności, którą nazywamy osobistą, mogło nastąpić jako metoda karania ludzi za popełniane przestępstwa, na jakimś etapie rozwoju życia społecznego. Nie można jednak tego faktu czasowo zlokalizować.

Pierwsze pisane informacje o zaistnieniu instytucji sądowniczej karzącej ludzi za czyny uznane za szkodliwe znajdują się w Kodeksie Hammurabiego, stanowiącym zbiór opisowy praktyk sądowniczych w starożytnym imperium babilońskim. Na karę więzienia w lochu piwnicznym skazywano za kradzież, grabież mienia, cudzołóstwo kobiet, kazirodztwo, przemoc w rodzinie. Czy jednakże tak wymierzana kara dotyczyła wszystkich uwikłanych w wymienione przestępstwa? Czy może przywilejem niekarania przebywaniem w zamkniętym pomieszczeniu z pewnością w warunkach trudnych do życia byli objęci na przykład kapłani lub ludzie sprawujący władzę? W każdym bowiem starożytnym porządku społecznym ludzie z tych warstw społecznych byli objęci jakimiś przywilejami<sup>173</sup>.

Niewątpliwie przywilejem obejmującym te warstwy było uwolnienie od obowiązku pracy traktowanej w państwie Hammurabiego za podstawę egzystencji. Być może już wówczas zaczynał się znamienity dla następnych stuleci podział czynności użytecznych społecznie na czynności pracy i te pozostałe, nazywane z czasem szlachetnymi. Ludzie wykonujący czynności pracy byli na utrzymaniu bytowym innych, a z tego podziału, naszym zdaniem, wyłoniło się późniejsze niewolnictwo.

<sup>173</sup> Kapłani w Babilonii i Egipcie żyli w zbiorowym odosobnieniu w przyświątynnych pomieszczeniach mieszkalnych i obowiązywał ich celibat.

W starożytnych porządkach społecznych ludzie mieli swobodny dostęp do rozmaitych zawodów, a stanowiska prestiżowe zależały od kompetencji osobowościowych pretendującego do nich człowieka. Nie można z zapisów kodeksu Hammurabiego dowiedzieć się, jak dobierani byli do swojej szczególnej funkcji społecznej kapłani. Czy wyróżniali się jakimiś walorami osobowościowymi, czy też o ich wyborze do funkcji kapłańskich decydowało pochodzenie społeczne<sup>174</sup>? Kapłani zawsze, niezależnie od bóstw, jakie reprezentowali, byli w danej społeczności starożytnej traktowani specyficznie w sposób wyróżniających ich społecznie.

W każdym razie wolność osobista sprowadzana do swobody poruszania się i wyborze zawodu była udziałem każdego obywatela. W społeczeństwach babilońskim i egipskim pojęcia *niewolnik* w rozumieniu starogreckim nie znano. Można powiedzieć, że struktura społeczna starożytnej Babilonii i Egiptu nie hermetyzowała istniejących warstw wobec siebie, z wyjątkiem wspomnianej kapłańskiej, do której kryteria doboru nie są historykom znane. O ludziach zamienianych przez Greków w niewolników nie ma informacji. W Egipcie, jak dowiadujemy się z najnowszych odkryć archeologicznych, pracujący przy budowie piramid i świątyń także byli wolnymi ludźmi. Do wykonywanych przez nich płatnych w formie produktów żywnościowych dobierano według wykazywanych kompetencji. Przypuszcza się też, że zatrudnieni przy budowie piramid pracownicy mieli prawnie ustalony czas pracy.

Można to wszystko kojarzyć z wolnością osobistą jedynie w przenośni, gdyż naszym zdaniem *idea wolności osobistej, nawet współcześnie*, silnie zależy od mentalności ludzkiej. Prawdopodobnie w odległej starożytności pojęcie wolności nie było kategorią osobistą lub społeczną uznawaną za wartość. Wolność sprowadzona do możliwości swobodnego poruszania się oraz wyboru pracy była faktem społecznym przez nikogo nienegowanym i dlatego jako określony stan swobody osobistej nie była wartością. *Wartość jako kryterium społeczne jakiegoś faktu, również społecznego, odczuwana jest wówczas, gdy zaczyna czegoś w życiu ludziom brakować, albo ich niekorzystnie w pozycjach społecznych różnicuje*. Można wnioskować, że w odległych starożytnościach pozycję prestiżową określał majątek, a szczególną majątek powiązany z udziałem we władzy<sup>175</sup>. Na podłożu wartościowanej, jeśli chodzi o jej użyteczność pracy, kształtowało się uwarstwienie społeczne i związana z nim pozycja społeczna każdego człowieka.

Niewolnictwa, w którym jeden człowiek stawał się własnością innego człowieka bez żadnych przysługujących mu praw, nie znajdujemy także w społeczeństwie hebrajskim poznanym na podstawie informacji Starego Testamentu. Hebrajczycy pozostawali wierni religijnemu *Pięcioksięgowi zwanemu Torą*, w którym mieści się *Księga Rodzaju*. W zawartych w niej zaleceniach bóg Jehowa wszystkim ludziom nakazał pracować. Kim byli ludzie przyrównywani w literaturze, jak się okaże niesłusznie, do niewolników?

<sup>174</sup> Podobne pytanie może także dotyczyć kapłanów w farańskim Egipcie.

<sup>175</sup> Można się zastanawiać, czy ograniczone prawa kobiet co do zakresu dysponowania jakimś majątkiem — w stosunku do mężczyzn — mogło być przez nich odczuwane jako rodzaj społecznej niższości. Wchodzimy na teren genetycznie utrwalonej mentalności obyczajowej.

Historyk **Izabela Jaruzelska** w dziele zatytułowanym *Własność w prawie biblijnym*<sup>176</sup> wymienia szczególną kategorię ludzi pracy najemnej zakorzenioną w obyczajach Hebrajczyków. Byli to ludzie, a właściwie dzieci sprzedawane bogatym przez ubogie rodziny. Zazwyczaj na okres siedmiu lat. Po upływie tego czasu mogli powrócić do swoich rodzin, chociaż przywiązani społecznie i emocjonalnie do nowego środowiska rodzinnego najczęściej w ich obrębie zakładali rodziny.

O tak pojmowanym pseudoniewolnictwie wspomina **Zenon Kosidowski** w dziele zatytułowanym *Opowieści biblijne*<sup>177</sup>, opisując warunki, w jakich egzystowali ludzie zobowiązani do pracy, sprzedawani do niej czasowo za pieniądze. Jak pisze **Marek Stępień** tłumacz i komentator *Kodeksu Hammurabiego*, potwierdzając niejako pogląd I. Jaruzelskiej, niewolnicy i niewolnice, nawet jeśli istnieli, stanowili warstwę niezbyt liczną. Raczej niewolnikami tylko w przenośni byli ludzie, którzy zgodnie z prawodawstwem babilońskim zapożyczonym od hebrajskiego, *sprzedawani do pracy* na okres konkretnych najczęściej siedmiu lat. Mogli po realizacji czasu umowy opuścić swojego chlebodawcę, jednakże najczęściej pozostawali w jego domu traktowani zazwyczaj za członków rodziny. W *wolnorynkowej gospodarce babilońskiej* podstawową siłą roboczą w rolnictwie i rzemiośle stanowili jednak ludzie w pełni wolni, to znaczy pozbawieni jakiejkolwiek zależności od innych ludzi, poprzez wobec nich zobowiązania<sup>178</sup>. Takimi pseudoniewolnikami byli też ludzie oddawani w niewolę zazwyczaj za długi. Po upływie czasu obejmującego spłacenie długu mieli prawo odzyskać pełną wolność.

Można zatem przypuszczać, że drastyczny podział na ludzi wolnych i niewolników uznawanych za *zwierzęta mówiące ludzkim językiem, a z nim pojęcie wolności osobistej* jako zakres tego, co może robić człowiek<sup>179</sup>, pojawiło się dopiero w starożytnej Grecji, a następnie w imperium rzymskim. Wszystkie domysły prowadzą do stwierdzenia, że to *starożytni Grecy byli kreatorami niewolnictwa w jego radykalnej formie*. Dlaczego właśnie Grecy?

Wspólne pochodzeniem etnicznym plemiona, które nazwano greckimi, a byli to Jonowie i Dorowie usadowieni na półwyspie peloponeskim, podjęły prawdopodobnie w VI-V wieku p.n. erą podbój tamtejszych ludów Azji Mniejszej<sup>180</sup>. Podboje te były skuteczne i być może dlatego Grecy nabrali przekonania, że są ludźmi wybitnymi, sprawnymi nie tylko fizycznie w boju, ale również umysłowo. Z takiego to przekonania mogła powstać idea zastosowanego w masowym społecznym wymiarze podziału ludzi na wolnych, to znaczy zwycięzców i tych pobitych, którzy mogli zostać wyłącznie niewolnikami.

<sup>176</sup> Opublikowane przez Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

<sup>177</sup> Opublikowane przez Państwowe Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1963.

<sup>178</sup> Zobacz: *Kodeks Hammurabiego* w przekładzie i komentarzach M. Stępienia, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 2000.

<sup>179</sup> W rozumieniu greckim człowiekiem godnym w pełni tego miana jest tylko ta istota, której przynależy brak obowiązku wykonywania pracy.

<sup>180</sup> Istnieje hipoteza, że pierwotni mieszkańcy Azji Mniejszej, a w każdym razie egzystujący na półwyspie peloponeskim, byli pochodzenia słowiańskiego. Na dowód tego przypomina się, że mieszkańcy Hellady byli blondynami.

Niewolnictwo zapoczątkowane przez Greków w starożytności<sup>181</sup> utrzymywało się przez całe średniowiecze europejskie, bo tak można określić sytuację społeczną chłopów pańszczyźnianych. Nie wpłynęła na likwidację niewolnictwa idea równości wobec boga wszystkich ludzi, niewątpliwie fundamentalna w początkach chrześcijaństwa. Chłopów uznano wprawdzie za ludzi, ale poszukując dla nich za ich pożyteczną pracę nagrody w *niebiesiech*, zniewolono skutecznie doczesnym do uprawianej ziemi.

Uzasadnienie dla tak podzielonego pracą społeczeństwa doszukiwano się w twierdzeniu, że człowiek, któremu bóg wyznaczył dostępne mu stanowisko, powinien je wykonywać nie dla zaspokojenia swoich osobistych potrzeb, ale dla chwały bożej. Zatem to, co mu przypadło w udziale z woli boga, ma przede wszystkim zaspokoić potrzeby innych ludzi, a dopiero w dalszej kolejności jego osobiste. Na tle chłopów zniewolonych prawnym przywiązaniem do uprawianej przez nich ziemi oraz rzemieślników także ideologicznie do pracy wyznaczonych, o czym jeszcze powiemy, stygmatyzujący arystokrację przywilej uwolnienia od obowiązku pracy błyszczał *religijnie okraszonym blaskiem*.

### Wolność osobista i niewolnictwo w opowie filozofii starogreckiej

Niewolnictwo było niewątpliwym rezultatem greckiej pychy, a być może z podbojów wynikającego także nadmiernego egoizmu. Pragmatyczni Grecy doszli do logicznego z punktu widzenia ich interesów wniosku, że najlepiej byłoby, aby ciężką fizycznie pracą obdarzyć zniewolone przez nich plemiona. Tym samym wolność osobista stała się synonimem człowieka wolnego od obowiązku wykonywania pracy, bo rozumnego. Rozumność ludzi, to znaczy Greków, polegała na tym, że zajmując się dociekaniem istoty świata materialnego, nie mogli zajmować się pracą. Te dwie czynności wzajemnie wykluczały się.

Taki podział istot żywych na mówiących tym samym językiem, lecz odmiennych rozumem, poświadczają poglądy pierwszych uchwyconych historycznie filozofów greckich **Anaksymandra** i **Anaksymenesa** z V wieku p.n. erą. Obydwaj urodzili się w Milecie. *Człowiek, oczywiście wolny, bo dlatego rozumny był dla nich istotą żywą — centrum wszechświata nazywanego kosmosem*. Idąc tym logicznym tropem, filozofowie uznali, że wszelkie powtarzające się czynności, które były sprzeczne z analitycznym i odkrywczym dlatego rozumem odpowiednio zorganizowane i dające w rezultacie produkty na co dzień użyteczne, a do takich zaliczyli prowadzenie

<sup>181</sup> Pojawia się pytanie, z jakich powodów nie wykorzystywano w okresie przedhelleńskim pojmanych w czasie walk zbrojnych pokonanych wojowników. Można przypuszczać, że przez wieki wydajność pracy jednego człowieka z trudem wystarczała na zaspokojenie jego biologicznych potrzeb. Pojmanych wojowników po prostu zabijano. Jak wynika z najnowszych odkryć archeologicznych w Egipcie, faraoni, a mogło to dotyczyć zwyczaju nie tylko egipskiego, płacili za udział w boju odrąbanymi prawymi dłońmi pokonanych. Dopiero starożytni Grecy wpadli na pomysł, że wydajność pracy niewolników, których trzeba nadzorować, jest już tak duża, że ich utrzymywanie jest opłacalne.



rzemiosła i handlu, należy oddać w ręce innych, mniej rozumnych ludzi<sup>182</sup>. Do prac najcięższych w rolnictwie, w kamieniołomach i budownictwie świątyn i gmachów publicznych zaprzęgnięto sprowadzanych z Azji Mniejszej niewolników. *Wolność osobista rodowitego Greka zajmującego się rozmaitymi czynnościami szlacheckimi, do których obok rozrywkowych zaliczono rozmyślania filozoficzne, stała się z biegiem czasu, może określanego na wiek lub więcej, czymś naturalnym, jak też naturalne w jego przekonaniu było niewolnictwo.*

Wolność osobista zwalniająca od wymagającej trudu fizycznego pracy zaczęła stawać się przywilejem społecznym na tle rozbudowującego się podziału majątkowego. Pewnego uporządkowania prawnego, jeszcze nie ideologicznego, wymagał status społeczny *metojków*. Metojkami nazywano właścicieli warsztatów rzemieślniczych, ale tym różniących się od Greków, że składających się z napływowej ludności. Niewątpliwie w rozwiniętych strukturalnie społeczeństwach greckich, podzielonych na oddzielne, zwalczające się najczęściej państwa-miasta zwane *polis* pojawiły się zaczątki marzeń o pełnej wolności. Marzenia znalazły swoje zadośćuczynienie, co ciekawe, w obciążeniu metojków podatkami na rzecz całego polis. To metojkowie dysponujący niepełną wolnością osobistą zajmowali się czynnie pracą. I z tego to powodu Grecy uznający się za w pełni wolnych zostali obciążeni podatkami.

Prawdopodobnie po raz pierwszy w historii życia społecznego pojawiły się w takiej strukturze społecznej konflikty na tle przywileju pełnej wolności osobistej. Można stwierdzić, że *wolność osobista w starożytnym społeczeństwie greckim zaczęła przybierać barwę ideologiczną. Być w pełni wolnym, to znaczy nie pracować i mieć środki materialne umożliwiające dokonywanie swobodnych wyborów, w jaki to sposób należy życie spędzać, było zawołaniem ideowym Ateńczyka dysponującego rodowodem etnicznym*<sup>183</sup>.

Z rozmyślań nad rolą człowieka w kosmosie, oczywiście wolnego, zapoczątkowanych przez starożytnych Greków, narodziła się filozofia kojarzona z mądrością, a później z nauką<sup>184</sup>. Z czasem pojawiła się jako rezultat takich rozmyślań *idea wolnego człowieka zajmującego się intelektualnymi rozmyślaniami*. Zatem prawo do mądrości mieli wyłącznie w pełni wolni Grecy.

Z ideą wolności osobistej pomyślanej jako wyzwolenie od pracy i wszelkich nakazów nie zgadzali się niektórzy filozofowie. Wymienia ich socjolog **Tadeusz Pszczółowski** w dziele zatytułowanym *Praca człowieka*<sup>185</sup>. Zastanawia się w nim nad rodowodem wolności osobistej uwalniającej od pracy. Wśród negujących tak pomyślaną wolność osobistą badacz wymienia filozofów z IV i III wieku p.n. erą. Byli nimi **Menedemos** z Eretrii i **Asklepiades** z Samos. Mędrcy ci odważni w głoszeniu

<sup>182</sup> Zakwalifikowanie rzemieślników do ludzi mniej rozumnych, których rozum nie wymagał myślenia analitycznego, pogłębił jeszcze Arystoteles swoim podziałem na rodzaje dusz w zależności od sprawności umysłowej ludzi, takiej już wrodzonej. Z kolei ten podział utrwalił na stulecia średniowiecza, w swoim podziale w idei społeczeństwa stanowego teolog Tomasz z Akwinu.

<sup>183</sup> Kobiety ateńskie, jeśli nie pochodziły ze związków niewolniczych, cieszyły się podobną wolnością, chociaż nie mogły sprawować urzędów i być wybieralne do władz.

<sup>184</sup> W starożytnej grece *zofia* znaczy mądrość.

<sup>185</sup> Opublikowane przez Wydawnictwo Wiedza Powszechna, Warszawa 1966.

swoich poglądów nie uważali pracy za uwłaszczającą godności ludzkiej. Zostali podobno wezwani do sądu za prowadzenie podejrzanego trybu życia, gdyż po nocach, aby żyć, pracowali w młynie. Podobnie jeden z uczniów Sokratesa, cynik imieniem **Antystenes**, Ateńczyk, syn niewolnicy, uznawał pracę za czynność wprost szlachetną<sup>186</sup>. Za swego patrona ideowego przyjął boga **Herkulesa** pracującego fizycznie w stajni boga **Augiasza**. T. Pszczołowski wymienia z imienia kolejnych filozofów starogreckich, którzy niewolnictwo traktowali za rodzaj społecznego zła. Filozofem potępiającym niewolnictwo był filozof **Krates** z Teb, ale też znany powszechnie **Sokrates**. Do tego grona zaliczył także Antystenesa z Aten oraz **Chryzypa** z Soloi z II wieku p.n. erą<sup>187</sup>.

Poglądy filozofów niekształtujących pogardy dla pracy nie miały wpływu na powszechne przekonania Greków kreujących własny model społeczeństwa podzielonego pracą. Zastanawiające jest, jak kształtująca się w społecznościach starożytnych ideologia pogardy dla pracy uzyskała tak silne wsparcie społeczne, że przetrwała nie tylko epokę starożytności, ale również zagnieździła się z pewnymi maskującymi drastyczność tej ideologii poprawkami w całym średniowieczu europejskim. Ideologiczna doktryna *wolności osobistej uwalniającej od pracy stała się fundamentalną regułą feudalnego porządku społecznego*.

Do wolności osobistej z jej pozytywnymi ocenami nawiązywały wszystkie szkoły greckie. Do jednej z popularniejszych orientacji znanych w starożytnej Grecji, a także później w okresie rzymskim, a nawet w nowożytnych orientacjach europejskich, był *epikureizm*. Jego twórcą był **Epikur** z Samos żyjący na przełomie IV i III wieku p.n. erą, który rozwijając myśl swojego poprzednika **Arystypa** z Cyreny, uznał, że szczęście człowieka i jego etykę należy upatrywać w poszukiwaniu przyjemności i unikaniu tym samym cierpienia. Takim obszarem dostarczającym cierpień fizycznych miała być praca. Już sam fakt braku cierpienia w formie pracy może być odczuwany jako przyjemność. Stąd czerpanie przyjemności z ogólnie pojmowanej radości życia, które ma się spełniać, aby było szczęśliwe, jedynie poza pracą. Radość życia wyzwolonego od pracy może pochodzić nie tylko z doznań zmysłowych, ale również z dociekań intelektualnych. Dla epikurejczyków *wolność osobista była warunkiem życia poszukującego przyjemności*. Jak napisał W. Tatarkiewicz w dziele już przywołanym<sup>188</sup>, według epikurejczyków *życie jest dobrem, jakie naprawdę na własność zatem do naszej dyspozycji jest nam dane*. Koncentracja epikurejczyków na wolności osobistej zapewniającej przeżywanie uroków życia przez ludzi wolnych, w sposób zastanawiający omija mnogość cierpień doznawanych przez niewolników.

Można powiedzieć, że przez dziesiątki lat ukształtowała się specyficzna ideologia wolności osobistej będąca *owocem konkretnego zapotrzebowania społecznego, ze strony ludzi zainteresowanych władzą i przywilejami społecznymi*. Należałoby przyjąć,

<sup>186</sup> Cynicy stanowili w Atenach szkołę filozoficzną, która tym wyróżniała się, że jej treścią główną było uzasadnianie pogardy, jaką powinni być otaczani ludzie dążący do bogactw materialnych i władzy. Praca dla cyników była koniecznością przydaną z natury każdemu człowiekowi.

<sup>187</sup> A może na ich poglądy miał wpływ ich pochodzenie rodzinne? Pochodzili bowiem z rodzin pracujących, do których zaliczali się na pół wolni rzemieślnicy.

<sup>188</sup> Zatytułowanego: *Historia filozofii*.

że wprowadzić początkowe umasowienie niewolnictwa w starożytnej Grecji było czysto racjonalnym pomysłem Greków na wygodne życie, to z upływem lat, a nawet wieków, istniejący podział społeczny na ludzi wolnych i pracujących musiał przyjąć jakąś barwę ideową, aby następnie przekształcić się w ideologię. Z czasem przybrała ona odnośnie niewolnictwa tak drastyczną formę, że niewolników przestano uznawać za ludzi. Wolność w ujęciu greckim była wyzwoleniem od wszelkich obowiązków, które — a było to ich istotą — nie tylko związane były z fizycznym trudem, ale wymagały w ich wykonywaniu systematyczności. Do czynności niegodnych zaliczały się wszelkie *zajęcia*. Piszemy *zajęcia*, gdyż wszelkie czynności powtarzalne wymagające dyscypliny czasowej, a więc zajmujące czas człowiekowi wolnemu, także były jego niegodne.

Jak pisze **Władysław Witwicki** tłumacz i komentator dzieła Platona, zatytułowanego *Państwa*<sup>189</sup>, apologeta niewolnictwa, a takim był Platon, w swojej wizji idealnego społeczeństwa pokazał odmienne od demokracji, organizujące ludzi państwo, w którym wolność osobista wyzwalała niektórych ludzi z obowiązku pracy *urasta do naturalnego przywileju społecznego*. W tym historycznym momencie zatwierdzone zostało niejako *teologicznie* istnienie niewolnictwa. *Alternatywą dla pojęcia niewolnik stała się wolność osobista ze wszystkimi tego podziału poniżającym godność ludzką konsekwencjami, ciągnącymi się przez wieki, nie wyłączając europejskiego średniowiecza*.

U starożytnych Greków, autorów tak pomyślanej wolności osobistej, *pełnia wolności polegała na kultowo, a zatem ideologicznie postrzeganym uwolnieniu od obowiązku pracy*. Dodajmy dla uzupełnienia: za pracę w rozumieniu Greków uznawano *czynność wymagającą trudu fizycznego, a zarazem powtarzalną czynnościowo w pewnym koniecznym dla niej cyklu*. Zatem w sposób niepodważalny pracą były czynności przydane niewolnikom, ale też podobne, chociaż niezaliczane do czynności wybitnie ciężkich, ale powtarzalnych, wykonywane przez ludzi na wpół wolnych zarobkowo.

### Kult wolności osobistej podłożem ateńskiej demokracji, ale jakiej

Prawdopodobnie nigdy nie dowiemy się, z jakich to przyczyn ateńscy Grecy zorganizowani w polis, organizmie państwa-miasta podobnym do pozostałych starogreckich organizmów państwowych, tak jak to można by powiedzieć — zauroczeni ideą skrajnie postrzeganej wolności osobistej — wpadli na pomysł zorganizowania swojej polis w porządku demokratycznym. *Despotia* jako forma kierowania państwem przez władcę powiązanego z bóstwem lub bogiem była powszechna całym starożytnym świecie. Wymyślony przez Ateńczyków porządek, nazwany przez historyków idei demokratycznym, nie miał żadnego do naśladowania wzorca. Pokazując na ten społeczny fenomen, trzeba mieć świadomość, że pozostałe społeczności greckie

<sup>189</sup> Opublikowane w przekładzie W. Witwickiego przez Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994.

zorganizowane w państwa-miasta także zaprowadziły skrajnie radykalną formę niewolnictwa wyzwalającą wszystkich Greków z obowiązku pracy. Despotyzm stanowiący w starożytności jedyną, tradycyjną formę porządku społecznego<sup>190</sup> w istocie ograniczał zakres ustanowionej przez Greków wolności osobistej. Nawet wówczas, gdy despota był wybierany przez wolnych obywateli. Jednakże na takim wyborze kończyła się wolność obywatelska, która z chwilą wyboru była często drastycznie ograniczana przez uprawnienia władcze despoty. Oczywiście despota panował nad wolnymi Grekami z ich obywatelskiego przyzwolenia. W despotiach greckich symptomem wolności osobistej, tej radykalnej, było niewolnictwo. Inaczej mówiąc, każdy człowiek wolny osobiście miał jako ich właściciel do dyspozycji pracujących na jego utrzymanie i dobrobyt niewolników.

I znowu powracamy do intrygującego pytania, na które nie ma odpowiedzi: dlaczego ateńscy Grecy jako jedyni spośród społeczności greckich wymyślili demokrację. Przypuszczamy, że w zrozumieniu Ateńczyków był to porządek społeczny, w którym każdy Ateńczyk zaliczany — bo był wolny — do obywateli miał nie tylko prawo wybierać swojego władcę spośród wszystkich, tak jak i on obywateli, ale jeszcze brać bezpośredni udział w sterowaniu państwem poprzez dobrowolny udział w zgromadzeniu ludowym. I znowu, aby nie zbliżać się do jakiegokolwiek formy despotii, obowiązujące prawo i co ważne także decyzje o charakterze strategicznym, na przykład wypowiedzenie wojny innemu polis, były ważne wyłącznie za zgodą zgromadzenia. Można powiedzieć, że radykalizm ateńskiej wolności osobistej, który można nazwać swoistym kultem praw wolnościowych człowieka, polegał nie tylko na wyzwoleniu się z obowiązku pracy — człowiek tak wolny miał także prawo do współrządzenia państwem<sup>191</sup>.

Ateńska demokracja była w starożytności najbardziej rozwiniętą formułą *świeckiego porządku społecznego*<sup>192</sup>. Warto też wspomnieć, że demokracja dotyczyła również życia prywatnego rodzin, a także swobody w ideowym wychowywaniu dzieci.

Istotne dla naszych rozważań o społecznym znaczeniu ideologii w życiu społecznym jest zwrócenie uwagi na świeckość ateńskiej demokracji. Grecka demokracja wyeksponowała wolność osobistą jako ideał przynależny *człowiekowi*

<sup>190</sup> Nie wolno zapomnieć, że wspólnoty społeczne zwane pierwotnymi być może miały jakieś załążki wybieralności władców.

<sup>191</sup> Wolność osobista dawała też prawo obywatelom ateńskim do uczestniczenia z prawem głosu w obradach zgromadzenia ludowego zwoływanego na ateńskim rynku, zwanym agorą oraz być wybieranym do sterującej porządkiem politycznym i prawnym Rady Pięciuset. Poza tym wolny obywatel Aten mógł sprawować rozmaite funkcje urzędnicze, a także być sędzią. Złoty wiek demokracji ateńskiej po wielu jej reformach przypada na V wiek p.n. erą.

<sup>192</sup> Demokracja była ateńskim porządkiem społecznym trwającym z małymi przerwami od V do IV wieku p.n. erą. Naczelną władzą ustawodawczą i opiniującą działalność urzędów było Zgromadzenie Ludowe z jego przewodniczącym. Bieżącymi sprawami politycznymi zajmowała się Rada Pięciuset złożona z wielu komisji problemowych. Na urzędy wybierano rodowitych Ateńczyków drogą losowania po uprzedniej prezentacji kandydatów. Demokrację ateńską do szczytu sprawności doprowadził przewodniczący Zgromadzenia Ludowego przywódca Ateńczyków **Perykles**, żyjący w IV wieku p.n. erą. Nie był on jednak pozbawiony pewnych autokratycznych skłonności, o czym świadczy jego odnotowana historycznie charyzma skłaniająca ludzi do wiary w jego nadzwyczajne cechy osobowości. Na złotą epokę Peryklesa zakończyła się ateńska demokracja.

*rozumnemu. Kult człowieka rozumnego znakomicie mieścił się w idei jego wolności osobistej, niesprecyzowanej wprawdzie przez filozofów w aspekcie definicyjnym, ale odczuwanej prawdopodobnie jednoznacznie przez Greków jako wyzwolenie od trudu pracy. Jak uzasadniano kult wolności z rozumnym człowiekiem? Otóż rozumność jako cecha ludzka mogła rozwinąć się tylko, gdy człowiek nie podlegał schematowi pracy, której cechą było ciągle powtarzanie się w tych samych ruchach i zachowaniach. Nic bowiem nie niszczy bardziej intelektu człowieka jak przymus wykonywania tych samych, a więc nużących czynności. Poza tym człowiek rozumny to osoba sprawna fizycznie. Powtarzanie w czasie pracy tych samych czynności niszczy harmonię rozwoju wszystkich części ciała ludzkiego. Również zmęczenie wynikłe z trudu przymusowej pracy niszczy możliwość swobodnego myślenia. Zatem praca obniża zarówno sprawność fizyczną, jak też umysłową człowieka. Znało się powiedzenie, głoszone w gimnazjonach niezależnie od orientacji filozoficznej, że *w tylko zdrowym ciele panuje zdrowy duch*. Powiedzenie to szczególnie dokładnie oddawał obyczaj spartański, w którym na różnorodne w swoim rodzaju ćwiczenia fizyczne mężczyzn przeznaczano dużo czasu.*

*Dodajmy, że kult człowieka z jego ciałem oraz pragmatycznie ukształtowanym rozumem, którego ozdobą była śmiertelna dusza, nie był koncepcją pochodzącą od kreatywnego nakazu jakiegoś boga. Grecy nie zajmowali się pochodzeniem człowieka jako istoty rozumnej. Po prostu taka jest natura człowieka, oczywiście w jej ograniczeniu do człowieka wolnego. Jeśli byli przekonani, że rozumnego, a zarazem wolnego człowieka stworzyli bogowie, to jednocześnie dali oni prawo, aby człowiek mógł korzystać ze swojej wolnej woli. Chociaż bogowie żyją sami dla siebie, to jednak mogą stanowić wzorce dla codziennych zachowań obyczajowych. Jednakże bogowie oddając ludziom prawo do stanowienia porządku społecznego z godnie z zasadą wolnej woli, nie mogą mieć wpływu bezpośredniego na reguły istniejącego porządku społecznego. Bóstwa, jeśli takowe istnieją, obdarzyły ludzi rozumem tak, aby każdy z nich mógł sterować samodzielnie swoim codziennym życiem. Stąd władza ateńskich kapłanów sprowadzała się raczej do rozmaitych form doradztwa, jak postępować w życiu, i była pozbawiona jakichkolwiek form rozkazodawczych. Grecy stali niezłomnie na światopoglądowym stanowisku, że siła rozumu człowieka polegała na prawie do stanowienia o sobie zgodnie z jego interesem.*

Jednak wiara w mądrość każdego wolnego obywatela ateńskiego była, jak się to okazało w praktyce, *oderwaną od rzeczywistości mrzonką*. Ateny w czasach swojej demokracji pełne były chaosu społecznego, gdyż prawa stanowione przez zgromadzenie ludowe były często sprzeczne ze sobą. Duży chaos panował też w zachowania Ateńczyków wobec innych obywateli, a także wobec niewolników, którzy nie zostali objęci żadną prawną ochroną przed samowolą ich właścicieli. Okrucieństwo w postępowaniu wobec niewolników musiało być ogromne, jeśli filozof Arystoteles nawoływał do pewnej łagodności w postępowaniu wobec nich. Tego typu apel nie wywoływał jednak konsekwencji prawnych.

Można zapytać, czy demokracja ateńska będąc porządkiem społecznym całkowicie odmiennym od despotycznego, miała nad nim jakąś zdecydowaną przewagę.



Jeśli wziąć pod uwagę krytykę demokracji ze strony jej zdecydowanego przeciwnika, a był nim filozof Platon, można powiedzieć, że na ówczesne czasy demokracja okazała się *wyrażnie marzycielską formułą porządku społecznego, która w zderzeniu z realiami życia społecznego pokazywała, że jest daleka od swojej zamierzonej doskonałości*. Chaos społeczny wynikający z niesprawności instytucjonalnej państwa był jednym z głównych powodów, dla których Platon sprzeciwiał się formule demokracji.

Z pewnością dlatego Platon nazywając demokrację złośliwie *ochłokracją*, musiał przed gniewem Ateńczyków ratować się ucieczką z Aten<sup>193</sup>. Zasobów takiej *laickiej mądrości, którą miała wynikać z kultu wolności osobistej*, nie postrzegał Platon u przeciętnego Ateńczyka. Platon jako krytyk demokracji wiedział, że w niskiej dyscyplinie życiowej Greków, a także rozwijającej się niechęci wobec czynności przecież dobrowolnych na rzecz państwa, jest organizacyjna i władcza słabość demokracji. Sądzimy, że ta wyraźna zauważana wyraźna rozbieżność stosowanych przez Ateńczyków na co dzień reguł etycznych skłoniła Platona do koncepcji, której treścią miały być jednolite obowiązujące reguły etyczne. Ich źródłem miał być absolut zwany przez filozofa demiurgiem<sup>194</sup>.

Można powiedzieć, charakteryzując ateńską demokrację, że wolność osobista Ateńczyków w tak skrajnej, bo niejako kultowej formie, stała się jej ideą fundamentalną. Jednocześnie, i to trzeba podkreślić, również jej zasadniczą słabością. To Platon poszukując odpowiedzi na pytanie, jaka czynność obowiązkowa na rzecz państwa poza służbą wojskową jest pogwałcaniem wolności osobistej, zauważał, jak wolni Ateńczycy nieposiadający majątku zaczęli się w rozmaitych zakamuflowanych formach wynajmować się do pracy. Wolność osobista, którą znamionowała swoista ucieczka od pracy, bo stawiała się w istocie przywilejem tylko ludzi bogatych, zaczęła stawać się ideą swojego *nieróbstwa Ateńczyków*.

Jednak nie dla wszystkich wolnych Ateńczyków była tym wymarzoną przywilejem. Ateńczycy pozbawieni majątków i niemogący zapewnić sobie odpowiedniej dla ich egzystencji liczby niewolników zmuszeni byli *tak po cichu* wynajmować się do pracy, ukrywając ten fakt pozorowanym uprawianiem hobby. *Kult wolności osobistej i swojego powoli zaczynał być tolerowaną tylko ideą*. Platon ze swoim poglądem na różnicowanie umysłowe ludzi prawdopodobnie zastanawiał się także, czy swoboda obyczajowo-etyczna wolnych, a zarazem majątnych Ateńczyków była korzystna dla stabilności porządku społecznego. To właśnie Platon postrzegając demokrację w jej przejawach politycznej, ale też etycznej słabości, wypowiedział się przeciwko niej, zalecając przeciwny demokracji despotyczny, oparty na mądrości mędrców — porządek społeczny.

Niewątpliwym, czego jednak nie dostrzegał Platon, cieniem demokracji ateńskiej było niewolnictwo. *Dodajmy jeszcze, że wolność, którą nazwaliśmy polityczną, bo dotyczącą udziału wolnego człowieka w życiu tak zwanym politycznym, nie dotyczyła*

<sup>193</sup> Uciekł na pewien czas do Sparty znanej z despotycznego porządku społecznego. Na despotę wybierali wolni od obowiązku pracy ludzie, zwani obywatelami, poddając się jego woli dobrowolnie. Despotyzm spartański nie obejmował dyspozycji ich życiem, a dotyczył wyłączenia z życia publicznego. Despota miał swobodę w decydowaniu o sprawach publicznych.

<sup>194</sup> O koncepcji etycznej Platona piszemy szerzej w części pierwszej monografii.



*w demokracji ateńskiej wolnych z urodzenia kobiet.* Demokracja ateńska z jej kultem wolności osobistej była pod pręgierzem krytyki nie tylko Platona. Poglądom filozofów krytykujących niewolnictwo, a także społecznie utrwaloną pogardę dla pracy, sprzyjał fakt, że wszelki porządek społeczny nie był w przekonaniu nawet przeciętnego Greka *tworem boskim, a wyłącznie ludzkim*. Zdaniem ich także bogowie obserwujący życie na ziemi nie zalecali niewolnictwa, a niektórzy z nich nawet pracowali.

Reasumując refleksje na temat demokracji ateńskiej, powiemy, że zestawiając ateńską demokrację z despotycznym, czyli totalitarnym porządkiem społecznym można dojść do zaskakującego w istocie twierdzenia: *najbardziej stabilne, dyscyplinujące stosunki międzyludzkie były w starożytności te porządki społeczne, które jako despotyczne czerpały, w przekonaniu poddanego swoją siłę z woli przyjaznych im bogów*. Może z tego to powodu na demokrację w jej współczesnym wymiarze społecznym z jej zdyscyplinowaniem prawnym trzeba było czekać jeszcze wieki?

### **Stoicka koncepcja duchowej wolności osobistej z jej społeczną genezą**

Stoicyzm jako kierunek filozoficzny, a zarazem w jego fazie finalnej także religijny, miał znaczący wpływ na kształtowanie się pierwotnego chrześcijaństwa, o czym napisaliśmy wcześniej. Stoicka koncepcja wolności duchowej, o czym jeszcze napiszemy, została wykorzystana przez kreatora teologicznej formuły chrześcijańskiego porządku feudalnego teologa Tomasza z Akwinu z XIII wieku. Niewątpliwie w swej fazie finalnej, znanej jako rzymski kierunek filozoficzny, stanowił ważną społecznie próbę zintegrowania przynajmniej części społeczeństwa rzymskiego składającego się z ludzi formalnie wolnych. Okazywało się już nieraz w historii życia społecznego, jak ideologia, zwłaszcza religijna, miała w zamyśle jej kreatorów zapobiec rozpadowi jakiegoś organizmu społecznego czy też porządku społecznego. W I wieku grecko-rzymskie wierzenia religijne zaczęły zanikać jako drogowskazy imperialnego stylu życia, a zasada podporządkowywania się woli politeistycznych bogów wraz upadkiem autorytetu kapłanów przestawała być nakazem społecznego posłuszeństwa. Także siła terroru legionów utrzymujących ludność w posłuchu powodowała nie spokój społeczny, a bunt.

Stoicyzm, podobnie jak wschodzące jako nowa ideologia chrześcijaństwo, był próbą stworzenia jakiejś ideologii integrującej społecznie warstwę arystokracji tej ziemskiej, a także urzędniczej złożonej z ekwitów. Rozpad imperium można było dokładnie zaobserwować na podstawie faktu niejako żywiołowego wyzwalania się niewolników. Część z nich była tylko formalnie ograniczona w wolności poruszania się po Rzymie. Słabło znaczenie gospodarki opartej na niewolnictwie i niezapewniającej odpowiedniej wydajności efektów pracy w stosunku do potężnej rzeszy wykonujących ją niewolników. Wielu z nich za obietnicę przyszłego wyzwolenia wstępowało do legionów. Niewolnicy zmuszani do ciężkiej pracy w kamieniołomach inicjowali bunt. Urzędy imperialne zarezerwowane dla wolnych, bo z rodowodem Rzymian, zaczęli

obsadzać ekwici, odpowiednicy greckich metojków. Brak wyraźnej jednoznacznie integrującej społecznie ideologii stawał się coraz wyraźniejszy. Poczucie imperialnej wyższości, którą można by utożsamić z rasową, słabło jako czynnik integracyjny. Wolni formalnie obywatele rzymscy pogardzający pracą i pozostający na darmowym utrzymaniu imperium zaczęli popadać w biedę. Kształtowana przez wieki wyznaczające się tryumfem imperium rzymskiego ideologia imperialna, odsuwająca na bok władzę kapłanów i z tego to powodu religijnie tolerancyjna<sup>195</sup>, zaczęła się rozpadać.

W takiej to sytuacji społecznej rzymscy intelektualiści zaniepokojeni osłabianiem się władzy cesarskiej zaczęli poszukiwać jakiejś ideologicznie konstruowanej dyrektywy na być może sprawniejsze życie społeczne. W takich to okolicznościach nastąpiło w kręgu intelektualnych elit rzymskich *odnowienie idei stoików greckich w połączeniu z platońską nauką o cnotach*. Nie miała ta ideologia zasięgu ogólnospołecznego, chociaż objęła szerokie kręgi rzymskiej arystokracji, co nie było bez znaczenia, gdy weźmiemy pod uwagę, że jej wyznawcami byli posiadacze większości kilkumilionowej rzeszy niewolników.

O stoicyzmie z jego wpływem ideowym na wczesne chrześcijaństwo już napisaliśmy. Teraz powiemy tylko, że stoicy rzymscy, a do nich zaliczył się już przywoływany polityk, filozof i analityk życia społecznego **Marcus Tullius Ciceron** z I wieku p.n. erą, uznali niewolnictwo za przeżytek dziejowy wynikający z wadliwego, utworzonego przez ludzi porządku społecznego. Na tym podłożu w koncepcji ideowej stoików rzymskich koronną dla samej idei oraz późniejszego wpływu na chrześcijaństwo nie tylko wczesne, ale też średniowieczne *miała formuła wolności duchowej, zwanej też zamiennie wewnętrzną*. Naszym zdaniem idea wolności duchowej mającej zastąpić wolność fizyczną jest chociażby z wcześniej podanego powodu ciekawa.

Na czym w istocie swej polegała? Stoicy zdawali sobie sprawę, że masowa likwidacja niewolnictwa byłaby niemożliwa, gdyż groziłoby to zagładą imperium i niewyobrażalnym chaosem społecznym i dlatego uznając niewolników za pełnoprawnych ludzi, sprzyjali tym z nich, którzy wykształceni, a nawet nauczający w gimnazjonach czuli się wewnątrznie w pełni wartościowymi ludźmi. Niektórzy radykalni stoicy wyzwolili w swoich latyfundiach wszystkich niewolników, zatrudniając ich jako pracowników najemnych. Były to jednak działania wyjątkowe, chociaż sytuacja ludzi pracujących na latyfundiach będących własnością stoików wyraźnie uległa poprawie bytowej.

Ten zmodyfikowany ideowo stosunek stoików do niewolników wymagał jakiejś więzi z niewolnikami, która by przekraczała formalną barierę wynikającą z fizycznego zniewolenia. Można przypuszczać, że na takim podłożu pojawiło się stoickie pojęcie *osobistej, bo indywidualnie rozpatrywanej wolności duchowej*. To ten rodzaj wolności duchowej nazywanej też wewnętrzną miał integrować obydwie strony, tak fizycznie od siebie oddległe. Wolność duchowa zbliżająca niewolników do ludzi wolnych polegała na tym, że każdy stoik niezależnie od swojego położenia

<sup>195</sup> Wyjątkiem byli Izraelici z uwagi na ich ciągle tendencje wolnościowe w podejmowaniu kolejnych, przegrywanych powstań.

społecznego miał podlegać dyscyplinie życia godnego, to znaczy eliminującego możliwość czynienia innym krzywdy. Ponadto stoik powinien prowadzić życie skromne, pobawione nadmiernego ulegania potrzebom zmysłowym. Dążenie do życia cnotliwego, a zarazem godziwego było poddawaniem się wpływowi pneumy.

Niewolnik, poszukując sensu swojego życia w uwikłaniu niewolniczym, może przy pomocy swojej duchowej podmiotowości poczuć się wolnym. Jego poczucie wolności osobistej wypływa wówczas z przeświadczenia, że jeśli porządek społeczny powodujący, iż jest on niewolnikiem, jest niesprawiedliwy, to ta niesprawiedliwość nie może zlikwidować jego godności jako człowieka. Wolność określona jako duchowa pozwoli mu na zachowanie godności osobistej niepodatnej na odczuwanie niższości. Dlatego pojęcie zniewolenia według stoików nie dotyczy wyłącznie stanu społecznego. *Niewolnikiem może stać się każdy wolny człowiek, który ulega ponad miarę pokusom zmysłowym.* Człowiek fizycznie wolny ulegając pokusom zmysłów, staje się w istocie także niewolnikiem. *Wolność osobista, ta w swoim wyrazie duchowym, jest darem absolutu i dlatego jej będącej takim darem nie można sprowadzać do niewolniczego porządku społecznego.* Wolność duchowa w rozumieniu stoików pozwala na zachowanie poczucia własnej osobistej godności, niezależnie od pozycji społecznej danego człowieka.

Podkreślał takie pojmowanie wolności jeden z najznakomitszych stoików, cesarz rzymski, także przywoływany wcześniej **Marek Aureliusz** z II wieku już naszej ery<sup>196</sup>. W swoich *Rozmyślaniach*<sup>197</sup> wolność osobistą, tę duchową przyrównał do rodzaju przywileju danego ludziom przez moc nadprzyrodzoną zwaną logosem, która umożliwia dokonywanie wyborów w kwestiach dotyczących rozmaitych spraw. *Wolność wyboru mieści się — jak napisał — w pewnych granicach wynikających z konieczności, do jakich jest człowiek przymuszony między innymi obowiązującym porządkiem społecznym*<sup>198</sup>. Wolność jako przywilej człowieka będącego istotą rozumną jest powiązana z odpowiedzialnością za dokonywane w jej ramach wybory zachowań osobistych i społecznych. Wolność osobista nie może być utożsamiana z pojęciem samowoli. Ważną w rozważaniach stoików o wolności osobistej jest pojęcie *wolności duchowej*. W rozumieniu Marka Aureliusza *wolność osobista ujawniana w uprawnieniach społecznych jest w swoim fundamencie sprawczym wolnością duchową*. To ona przewodzi zachowaniom osobistym i społecznym człowieka. Z wolności duchowej dopiero pochodzi zauważalna społecznie jako rodzaj

<sup>196</sup> Cesarz ten nie ustrzegł się, co było niezgodne z wierzeniami stoików, bo przecież nie mógł na ten fakt wpłynąć, że po jego śmierci zostanie przez senat rzymski ubóstwiony. Próba ratowania integracji społecznej ludów żyjących w obrębie cesarstwa przez ubóstwienie cesarza nie dała żadnych efektów.

<sup>197</sup> Opublikowanych przez Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2015.

<sup>198</sup> Marek Aureliusz będąc cesarzem, dość wyraźnie ostrzega przez nadużywaniem wolności, gdy pojawiają się zamiary podejmowania walki o jej poszerzenie. Nie można zapominać, że Marek Aureliusz miał duże trudności z utrzymywaniem w posłuchu rzeczy niewolników, którym przecież przyznawał prawo do wolności duchowej. Niewolnictwo było problemem stoików, którzy uznając niewolników za istoty ludzkie, z drugiej jednak strony obawiali się ich masowego wyzwolenia. Trudno wyobrazić sobie, aby poczucie *wolności duchowej* miał niewolnik pracujący w kamieniołomach.

statusu prawnego wolność osobista zewnętrzna przynależna niektórym z powodu ich prawnego i obyczajowego uprawnienia.

Ważnym w koncepcji życia godziwego według stoików jest twierdzenie, że *wolność duchową można osiągnąć, nie rezygnując z posiadanych dóbr majątkowych*. Problem polega na ich użytkowaniu, między innymi w aspekcie warunków życia, które zapewnia się niewolnikom. Dlaczego to założenie jest ważne? Otóż, o czym jeszcze napiszemy, *teza ideowa stoików dotycząca istoty wolności duchowej została wykorzystana przez późniejszych teologów chrześcijańskich*, którzy w procesie adaptacji chrześcijaństwa do tradycyjnego podzielonego majątkowo społeczeństwa wykorzystali ją w uzasadnieniach teologicznych. Powracamy do problemu życia godziwego, stoickiego, ale także chrześcijańskiego, w odniesieniu do ludzi majątnych w omawianiu koncepcji wolności duchowej jako rodzaju chrześcijańskich powinności spełnianych w służbie bogu. Wpływu stoicyzmu z jego wolnością duchową na chrześcijaństwo nie można nie zauważyć, mimo że myśl stoicka uwidacznia się w maskujących ją rozmaitych teologicznych transformacjach, na co już wskazywaliśmy. Więcej na ten temat w kolejnym fragmencie.

### Wolność osobista w teologii tomistycznych powinności

Chrześcijaństwo usunęło zdecydowanie na przysłowiowy plan dalszy rolę wolności osobistej w życiu człowieka w jej wymiarze duchowym. *Dla pierwotnych chrześcijan bardziej znacząca, albo nawet wyłącznie znacząca była równość społeczna wszystkich ludzi, którą utożsamiano z obowiązkiem pracy wszystkich*. Było to w dość ścisłym zakresie nawiązanie do tradycji obejmującej pracę, a zawartej w Starym Testamencie. Tam zgodnie ze wskazaniami boskimi człowiek miał obowiązek wykonywania pracy, jednak jeszcze niepoddanej kryterium jej rodzajowości, a tym samym znaczenia społecznego. Pierwotne gminy chrześcijańskie były wspólnotami równych sobie stanowo i majątkowo ludzi. Każdy z wyznawców chrześcijaństwa, który wchodził do gminy, rezygnował dobrowolnie z posiadanego majątku, oddając go do dyspozycji wszystkich pozostałych członków gminy.

*Teolog Tomasz odrzucił tego rodzaju ideę społeczeństwa wspólnoty prawnej i majątkowej, niejako akceptując istniejący od wieków stanowy podział ludzi. Przyjmując taki podział za podstawę swojej doktryny teologicznej, powrócił do platońskiego poglądu na obowiązujące ludzi powinności. Platon obowiązkiem powinności obdarzył jedynie ludzi wolnych, a Tomasz pojęcie to poszerzył o wszystkich ludzi w podzielonym stanowo społeczeństwie. Miały być one zróżnicowane w ramach urodzenia stanowego*<sup>199</sup>.

Tak więc dla Tomasza w przez niego ustalonej doktrynie teologicznej powinności są obowiązkiem wszystkich ludzi, niezależnie od stanu przynależenia. Dlatego ludzie niezależnie, jakie wykonują powinności, są *równi wobec boga*. Zatem sankcjonując podział stanowy społeczeństwa feudalnego, w jakimś wymiarze

<sup>199</sup> O teologicznym podłożu podziału stanowego napisaliśmy już szerzej z jednym z poprzednich fragmentów.

powrócił do pierwotnej chrześcijańskiej idei wolności wszystkich ludzi. Jednak wolnych nie wobec siebie, bo różnił ich udział w powinnościach określanych już rodzajowo, a wobec boga. Teolog Tomasz z Akwinu usankcjonował dokonywany w praktyce społecznej już od wieków w feudalnym porządku chrześcijańskim ten *niewątpliwy ideologiczny odwrót chrześcijaństwa od równości ludzi wobec siebie już na ziemi, w życiu doczesnym*. Nie przypadkowo zatem zapowiadana we wczesnochrześcijańskim porządku społecznym równość prawną i majątkową wszystkich ludzi zastąpił *platońskim pojęciem powinności*.

*Koncepcja powinności w głęboki cień ideowy odsunęła pojęcie wolności osobistej tak pielęgnowanej doktrynalnie przez starożytnych Greków*. Wolność osobista — to tutaj ponownie trzeba poszukać pierwotnego jej źródła w filozofii starożytnych greków — została sprowadzona do wolności wewnętrznej przypominającej jej stoickie odniesienie.

*Ideologia chrześcijańska umacniając się w porządku stanowym, częściowo odtwarzającym starożytny podział społeczny, dawną równość ludzi wobec siebie zawartą w pierwotnej ideologii chrześcijańskiej, przeniosła na życie pozagrobowe*. Jednak do dnia dzisiejszego nie wiadomo, jaki porządek miałby mieć miejsce w zapowiadanym, a mającym nastąpić królestwie bożym? W teologii Tomasza nie znajdujemy żadnej informacji na ten temat, a raj niebieski w jego teologii wydaje się raczej pojmowaną przez stoików wieczną i pełną szczęśliwości *nirwaną*.

Według Tomasza ludzie nie powinni wobec tego zastanawiać się, dlaczego jedni wykonują jakąś pracę, która jest ciężka fizycznie, a inni robią coś, unikając takiego wysiłku. To wszystko mieści się w powinnościach zależnych od woli boga, gdyż tenże decyduje, w jakim stanie ma urodzić się dany człowiek, a rozliczenie się z wykonywanych powinności zostanie dokonane w życiu pośmiertnym. Ludzie bowiem wykonują powinności dane im przez boga właśnie dla niego. *Spółczesność jako zintegrowana przez powinności całość organiczna, jest stworzone przez boga dla jego chwały niebieskiej*. Tak więc *powinność zastąpiła zakaz hańbiącej arystokrację pracy i tym samym zrównała wszystkich członków porządku feudalnego w spełnianiu na rzecz boga miłych mu czynności niebędących pracą, a wyłącznie powinnościami*. Zatem nie ma podziału na pracę i pozostałe czynności uznane za szlachetne, które dotyczyły urzędów państwowych lub rozmyślań teologicznych wraz z posługą duchownych. *Wszystkie są wyłącznie powinnościami, a z ich wykonywania rozliczy ludzi bóg po śmierci*.

Platon swoją koncepcję powinności ludzi wolnych połączył w ze swoistym niepowodującym pogwałcenia wolności osobistej nakazem wewnętrznym i jego znaczeniem dla wolności osobistej, której nie mógł naruszyć. Teolog Tomasz miał podobny problem do rozwikłania. Wizja doskonałego społeczeństwa feudalnego nie mogła zaistnieć na podłożu niewolniczego przymusu, jaki w rzeczywistości dotyczył znaczącej warstwy chłopskiej, bo stanowiącej 85 procent ówczesnego społeczeństwa. Chrześcijański porządek społeczny nadal miał w swoim fundamentalnym założeniu, że wszyscy ludzie niezależnie od czynności, jakie wykonywali, są w pełni ludźmi i za takich ma ich bóg. *Ideą Tomasza było społeczeństwo zintegrowane, podobne*

*do fizjologicznego organizmu ludzkiego, pozbawione wewnętrznych konfliktów. Ale przecież u ludzi stworzonych na podobieństwo boga każdy z jego członków ma do spełnienia inną powinność. Ręce nie mogą wykonywać tego, do czego powołana jest głowa. W ten sposób zaakceptował boską, zdaniem jego, strukturę społeczeństwa według podziału na dożywotnich władców i równie dożywotnich chłopów i rzemieślników<sup>200</sup>. A takie rozumowanie doprowadziło teologa Tomasza do zastąpienia wolności osobistej w rozumieniu Platona do *rzędu obowiązujących wszystkich z woli boga powinności*.*

Tomasz sądził, że udało mu się pokonać trudność powiązania obowiązkowych powinności ze wszystkimi stanami istniejącymi w feudalizmie. Przymus wynikający z pracy niewolniczej istniejący za czasów Platona przerzucił na wolę boską. Była to niewątpliwie dogodna formuła wykluczającej wszelki fizyczny przymus z nakazu jakiegoś władcy świeckiego. Przymus wynikający ze stanowego podziału pracy, a także z obdarowania przywilejami społecznymi klasy władczej został już *niepodważalnie* powiązany z wolą bożą. Jednak być może dla uzupełnienia, a jednocześnie wzmocnienia swojej *doktryny powinności* połączył ją naszym zdaniem ze *stoickim pojęciem wolności duchowej*. Według pomysłu teologa Tomasza każdy człowiek wykonujący zgodnie z wolą boga nadane mu przez niego powinności, ma jeszcze w zakresie istniejącego wyboru wolnościowego, czyli swobodnego inną możliwość: otóż może opowiedzieć się za przynależnością do szatana, wybierając uroki zmysłowe jego pokus, albo też wyborem całkowitego, jednoczącego go z bogiem sojuszu. W pierwszym przypadku wybiera zło, w drugim dobro.

Z pomocą w tak ustanowionej dla każdego człowieka wolności duchowej zapewniającej wymienioną zasadę swobody wyboru przychodzi Dekalog i inne dyrektywy kościoła. W stosowaniu praktycznym Dekalogu, i nie zawsze przez przeciętnych ludzi rozumianych dyrektyw kościelnych, z pomocą mieli przychodzić służebni wobec nich duchowni<sup>201</sup>. Szczególną opieką duchownych należy według teologa Tomasza otoczyć chłopstwo ze względu na jego niższą sprawność umysłową. W tej kwestii odwołał się do poglądów Arystotelesa, jednakże jego stosunek do niewolników przeniósł na feudalne, zniewolone do pracy chłopstwo. *Idea wręcz drobiazgowego sterowania życiem ludzkim nie tylko w odniesieniu do życia społecznego, ale również osobistego legła u podstaw ideologii chrześcijańskiej*.

Interesujący jest w doktrynie teologa Tomasza problem zakresu wolności badań naukowych. Badania, których uczestnikami byli profesorowie uniwersyteccy,

<sup>200</sup> Tomasz w koncepcji przekształcenia podziału pracy w zleconej przez Boga powinności wykorzystał pogląd Arystotelesa, którego był duchowym wielbicielem, że społeczeństwo jest swoistym organizmem zbliżonym do biologicznego, ludzkiego. Zatem wszystkie czynności użyteczne wykonywane przez społeczność są wzajemnie sobie potrzebne i dlatego nie należy ich różnicować wartościując. Podajemy w tekście jedynie ogólny podział społeczeństwa zaproponowany przez Tomasza. W istocie był on według niego bardziej skomplikowany, co jednak nie przeczy naszemu uproszczeniu.

<sup>201</sup> Ciekawy z punktu widzenia rozmaitych przewartościowań etycznych jest stosunek kościoła średniowiecznego do dekalogowego zakazu zabijania, o czym napisaliśmy w części pierwszej. Również rozwiązłość seksualna władców była niejednokrotnie traktowana jako przywilej dany władcom przez boga za trud ponoszony w sterowaniu porządkiem społecznym. Podobnie traktowano też hierarchów kościelnych.



koncentrowały się wyłącznie na dociekaniach teologicznych, matematycznych wykorzystywanych w rozumowaniu teologiczno-scholastycznym, oraz prawnych w dziedzinie prawa kanonicznego mającego zastosowanie w ustawodawstwie świeckim. Badania biologiczne w tym medyczne oraz tak popularne w starożytności zainteresowania kosmosem były zabronione pod karą nawet śmierci.

### Wolność osobista w formule kościoła współczesnego

Tomistyczna formuła sprowadzenia wolności osobistej jako należnych bogu powinności nie mogła mieć dalszego zastosowania w sytuacji całkowitego rozpadu porządku feudalnego. Konieczną z punktu widzenia interesu kościoła próbę adaptacji wolności osobistej wypisanej na sztandarze ideologicznym liberalizmu podjął jeden ze współczesnych teologów i etyków chrześcijańskich, Amerykanin **Michael Novak**. Poglądy tego współczesnego etyka katolickiego można poznać na podstawie dzieła zatytułowanego *Liberalizm — sprzymierzeniec czy wróg kościoła*<sup>202</sup>. Jak napisał autor tego dzieła w przedmowie: we współczesnych warunkach funkcjonujących porządków demokratycznych kościoł *musiał znaleźć sposób, aby odróżnić prawdziwą wolność od fałszywej polegającej na robieniu tego, co się chce, od prawdziwej wolności polegającej na robieniu tego, co się robić powinno*. Tego rodzaju przekonanie o istocie wolności osobistej jest powielaniem przekonań, że *wolność osobista sprowadza się do ochrony praw jednostki przed władzą państwa*. Nie można odmówić słuszności twierdzeniu, że każde państwo, a to wynika z jego świadomej pragmatyki wspomagającej rządzenie, pragnie podporządkować ludzi rodzajowi *wolności nakazowej* wynikającej z realizacji laickich *aspiracji kolektywistycznych lub totalitarystycznych*.

W przekonaniu M. Novaka wolność osobista nie może służyć *dążeniom do zdobycia władzy i uzyskania korzyści, albo też — a dotyczy ten fakt państwa demokracji liberalnej — ochraniać w imię autonomiczności jednostki ludzkiej jej osobistych interesów, nie zawsze zgodnych z interesem ogółu*. Pierwszeństwo interesów osobistych jednostkowych nie może być akceptowane w imię często *niewłaściwie rozumianej wolności obywatelskiej*. W praktyce takie hasła sugerujące pełnię wolności osobistej są ukrytym uprzywilejowaniem wysokiego statusu majątkowego, znaczenia społecznego czy też udziału we władzy.

Państwo, a ma na uwadze demokratyczne, na którym koncentruje swoją uwagę, jeśli pragnie uwzględnić bardziej uniwersalny zakres wolności osobistej, nie może abstrahować od metafizycznych, czyli religijnych wyznaczników wolności osobistej. Każdy człowiek, a dotyczy to koncepcji państwa demokratycznego, musi mieć gwarancję podejmowania decyzji osobistych wynikających także z jego przekonań religijnych. Dlatego w każdym ustawodawstwie demokratycznym musi istnieć określona prawnie swoboda zachowań, w tym także decyzyjnych, która jako pochodząca z przekonań religijnych danego człowieka musi być mu gwarantowana.

<sup>202</sup> Opublikowanego w przekładzie Wojciecha Buchnera przez Wydawnictwo W drodze, Poznań 1993.

Czy taka w pełni sprawiedliwa wolność osobista może mieć widoczne odbicie w obowiązującym ustawodawstwie? Zdaniem M. Novaka, aby mogła znaleźć się jako determinant ustawodawczy, wymaga udziału w niej takich wartości etycznych, jak *powściągliwość, odwaga, sprawiedliwość sądu*<sup>203</sup>. W tej tak pojętej wolności osobistej pełnej znajduje się także *wolność zaniechania tego, co nam się osobniczo podoba i czynienia tego, co nakazuje nam moralna powinność. Powinność taka może dotyczyć zachowań pochodzących od wymogu norm religijnych*. Zbliżenie, a nawet pełna integracja liberalnego pojęcia wolności osobistej z normami etycznymi kościoła jest trudna. Ze strony kościoła padały ostre oskarżenia o dzikim i niemoralnym kapitalizmie, stymulowanej przez liberalizm nieokiełznanej pogoni za zyskiem. Kościół także był oceniany z pozycji instytucji odmawiającej ludziom prawo do samodzielnego myślenia, odrzucającej porządek demokratyczny. Nie pomagało to w koniecznym zbliżeniu się, także ideowym kościoła do porządku liberalnego.

Tymczasem w interesie kościoła i porządku demokratycznego leży konieczność ideowego zbliżenia się. Każdy człowiek niezależnie od swoich osobistych poglądów na religię nie może zlekceważyć twierdzenia, że obok nauki i wywodzonych z niej prawd życiowych *istnieje jeszcze religijnie formułowany sens ludzkiego istnienia, poczucie religijnie odczuwanej dobroci czy też poczucia duchowego, etycznego piękna*.

Wolność osobista uwzględniająca wymogi etyczne wymaga też *wewnętrznej powściągliwości*. Ta kategoria etyczna wynika z pochodzącego z norm religijnych refleksu — *może tym samym gwarantować owe moralne optimum*. Taką skonstruowaną na podłożu wymogów religijnych koncepcję optymalnych zachowań ludzi nie może siłą swojego laickiego ograniczenia *narzucić wyłącznie drogą nakazu prawnego*. Dostrzega w takim twierdzeniu rolę kościoła w propagowaniu etycznych, a pochodzących z metafizyki, norm moralnych.

M. Novak w ocenie liberalnej aktywności gospodarczej pisze, że doprowadza ona do konfliktów dlatego tylko, że nasycenie jej wartościami etyki chrześcijańskiej może spowodować ich zanik. Wolność gospodarcza pozostająca w dyspozycji każdego człowieka i nasycona wartościami etyki chrześcijańskiej stwarza nowe perspektywy porozumień społecznych. Budowanie, jak napisał, *nowego porządku społecznego na fundamencie kapitalistycznym, a zarazem demokratycznym przy współudziale partnerskim kościoła jest nade wszystko pozytywnym zadaniem społecznym*. Bowiem nic nie wskazuje, aby na takich fundamentach budowany porządek społeczny mógł być pozbawiony prawa do nawiązywania do *idei wspólnoty chrześcijańskiej*<sup>204</sup>. Wspólnotę taką powinien cechować duch chrześcijańskiej życzliwości. A taka jest bezwzględnie pożądana niezależnie od stanu posiadania, znaczenia społecznego, udziału we władzy poszczególnych osób czy też grup społecznych. Szczególnie jest to znaczące, jeśli współczesne społeczeństwo ucieka od poszukiwania prawdy, tej zawartej w religii, na rzecz *pogoni za najwyższymi korzyściami, w jego powszechnym przekonaniu, jakimi są dostatek materialny i wysoka pozycja społeczna*. W przekonaniu M. Novaka *można pogodzić etykę chrześcijańską, w jej wydaniu doskonałym to znaczący katolickim, ze*

<sup>203</sup> Mamy widoczne nawiązanie do platońskich idei cnót.

<sup>204</sup> Przypomnijmy, że taki porządek społeczny był zamysłem-idea pierwszych chrześcijan.

*świeckim prawodawstwem*. Etyka katolicka powinna uzupełniać niedostatki prawa świeckiego, sięgając do osobistych, często intymnych wyznaczników zachowań ludzi. W takim przypadku pochodzących ze wskazań kościoła<sup>205</sup>.

Do dyskursu o wolności osobistej w kontekście upowszechniającej się liberalnej, zwanej przez kościół w materialistycznej koncepcji wolności osobistej, włączył się ze strony kościoła analityk idei liberalizmu, duchowny katolicki **Stanisław Kowalczyk** w dziele zatytułowanym *Liberalizm i jego filozofia*<sup>206</sup>. Podchodząc zdecydowanie krytycznie do liberalnej koncepcji wolności osobistej, podkreśla w swoich wypowiedziach *negatywne rozumienie wolności osobistej przez liberalistów*. Według niego *liberalizm pretendujący do rangi światopoglądu był od początku swojego zaistnienia silnie zakorzeniony w filozoficznej teorii indywidualizmu i stanowi współcześnie doktrynalną podstawę kapitalizmu. Etos kapitalizmu postuluje całkowitą wolność w zakresie produkcji, pośrednio, więc zakłada autonomię ekonomii wobec etyki. Liberalizm koncentruje uwagę na jednostkowym człowieku, przyznając mu nieograniczoną wolności i autonomię we wszystkich sektorach ludzkiego życia*.

Istnieje wiele odmian liberalizmu. *Rozróżnienie typów liberalizmu jest związane ze stosowaniem odmiennych kryteriów: chronologicznych, geograficznych, ideologicznych, problemowych itp.* W swej analizie wyróżnia też *liberalizm lewicowy, nazywając jego odmianę socjoliberalizmem*.

Wszystkie podane nurty liberalizmu uzasadnia podłożem historycznym determinującym ich pojawienie się. Interesujące jest poszukiwanie przez S. Kowalczyka pierwotnych źródeł liberalizmu. Autor dzieła w analizie źródeł liberalizmu sięga aż do Johna Locke'a i Thomasa Hobbesa<sup>207</sup>. W poglądach krytycznych S. Kowalczyka przebija się silnie teza, że idea wolnej konkurencji z jej nieskrępowanym pożądaniem dóbr materialnych jest pochodną *negacji normatywnej, religijnej etyki katolickiej*. W tym też kontekście opisuje krytycznie protestantyzm, podkreślając szkodliwe przekonanie kreatora reformacji M. Lutra o kwestionowaniu hierarchicznego autorytetu kościoła katolickiego — będącego nieomylnym interpretatorem prawdy objawionej. Człowiek jako jednostka nie może mieć uprawnień do subiektywnej interpretacji pisma świętego, na co zezwalał, a nawet o upowszechnienie tej tezy zabiegał M. Luter. Przyznaje obiektywnie, że *po reformacji religia utraciła rolę dominującą w życiu społeczno-politycznym*.

Dla S. Kowalczyka wolność osobista ograniczona do zakresu obowiązującego prawa niejako wyjaławia człowieka z bogactwa przeżyć. Wynika to stąd, że wybory człowieka nie są wspierane niezastąpionymi regułami absolutu — sprowadzonego do moralnego wizerunku boga. *W liberalnej, zubożającej aktywność człowieka wolności osobistej widzi jedynie ochronę jego praw od przymusu zewnętrznego*<sup>208</sup>. Podkreśla

<sup>205</sup> Nie można nie zwrócić uwagi na fakt, że kościół katolicki jest w Stanach Zjednoczonych jednym z licznych wyznań chrześcijańskich. Walka o jego dominację w amerykańskim społeczeństwie należy do szczególnie trudnej.

<sup>206</sup> Opublikowanym przez Wydawnictwo Unia, Katowice 1995.

<sup>207</sup> Ich poglądy opisaliśmy w części pierwszej.

<sup>208</sup> S. Kowalczyk identyfikuje się z przedstawionymi w poprzednim fragmencie wieloma poglądami M. Novaka, chociaż w przeciwieństwie do umiarkowanego w swej krytyce liberalizmu Amerykanina,

silnie źródła historyczne idei wolności, tej postrzeganej liberalnie. Tłumaczy taką orientację kontynuacją tradycji oświecenia, w której rozum i wolność w odniesieniu do jednostki były ideami, a zarazem wartościami najwyższymi. Tymczasem wolność osobista człowieka nie jest wartością najwyższą. Według S. Kowalczyka — jak napisał — *wartością taką jest działanie, które dokonuje się w imię miłości Boga i do Boga*.

W takim niepoahamowanym, ocenianym przez etyka jako społecznie szkodliwe, dążeniu do wolności osobistej czy to z punktu widzenia *wolności od czegoś, czy też wolności do czegoś* giną ideały życia wspólnotowego. Stąd *szczęście jednostki i jej przeżycia i doznania mają większe znaczenie niż zobowiązania i zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego. Jest to tendencja wysoce niebezpieczna, jeśli jednostka będzie bez przeszkód decydować, ile wolności od czegoś lub do czegoś wolno jej zawłaszczyć — społeczeństwo ulegnie dramatycznie niekorzystnej dla życia społecznego atomizacji*. Tymczasem każdemu społeczeństwu potrzebne jest spoiwo, jakimi są więzy społeczne. Bez tradycji i etycznych reguł gry, bez prawnego konsensusu dotyczącego etycznych norm postępowania ludzi w życiu społecznym nie ma jego stabilności. Wzorcem dla porządku etycznego z jego społecznie obowiązującymi normami etycznymi w życiu społecznym jest kościół katolicki.

Dyskurs pomiędzy teologami katolickimi z myślicielami liberalnymi trwa nadal, a jest on przyszłym warunkiem określenia, jakie ostatecznie miejsce zajmie kościół katolicki w liberalnym porządku społecznym. Dodajmy, że zdaniem S. Kowalczyka trwałe porozumienie kościoła z ideologią liberalną jest niemożliwe.

### Wolność w ujęciu marksistowskim jako wyzwalamie się od konieczności

Marksizm nigdy nie ekscytował swoich zwolenników walorami wolności osobistej. Wolność, którą liberałowie nazwali osobistą, była według K. Marksa zawsze przywilejem klasy panującej. To klasy panujące wyznaczały sobie granice wolności osobistej. I to nie zawsze mającej jakiś związek z pracą, zwłaszcza najemną. Pojęcie czasu wolnego w odniesieniu do arystokratów w ogóle nie kojarzyło się z wolnością od wykonywania pracy. Wolność w rozumieniu arystokratycznym była rodzajem przywileju, który umożliwiał podejmowanie rozmaitych czynności w obrębie tak pojmowanej wolności jako przywileju. Pojawił się w tym środowisku klasy uprzywilejowanej, w jaki sposób będzie oceniane nadużywanie wolności ograniczone prawem, nawet tym kanonicznym. Zastanawiano się, jaki będzie wymiar ewentualnej kary za zabicie dla przykładu chłopu pańszczyźnianego. Przywilej klasowy sprowadzał zabicie chłopu do wyłączenie kary grzywny.

K. Marks omawiając *pojęcie wolności w jej rozumieniu ogólnym jako typowego abstraktu, zestawia ją z pojęciem konieczności*. Według niego człowiek jako istota biologiczna podlega prawom przyrody. Z tego uzależnienia od przyrody wynika, że

---

a nawet poszukującego ideowego porozumienia, jest do liberalizmu ustosunkowany wyłącznie krytycznie.

człowiek musi wykonywać pewne czynności, które zajmują jego czas i tym samym ograniczają jego z natury przyznaną mu wolność. Dopiero stopniowe wyzwianie się człowieka od jego zależności biologicznej, czyli od przyrody umożliwia mu powiększanie zakresu jego wolności.

Czym jest zatem według K. Marksa wolność? Wolność w jego przekonaniu, a tym samym także marksistów, włączając do ich grona także Fryderyka Engelsa, jest uzyskaną przez człowieka zdolnością do podejmowania rozmaitych decyzji wyzwolonych od *koniecznych uzależnień*. K. Marks wskazuje jeszcze na inny rodzaj konieczności już niebędących przyrodniczymi. Tym ograniczeniem pochodzenia społecznego była przez wieki organizacja porządku społecznego, w którym w zaistniałym podziale społecznym na klasy władcze i im podporządkowane wolność była powiązana zawsze ze swobodami tych, którzy rządzą. W porządku kapitalistycznym jest nim także *państwo, które ogranicza zakres wolności nowej, powstałej w jego ramach klasy proletariackiej*. A ograniczeniem tym jest narzucony przez kapitalistów nadmiernie długi czas pracy.

Wolność jako kategoria społeczna jest w takim przypadku przynależna w swoich wymiarach i możliwościach jej wykorzystywania, danej klasie społecznej w zależności od jej roli w życiu społecznym. *Zatem wolność ma również cechę klasowości*.

K. Marks wyraźnie podkreśla, że *jedną z takich przyrodniczych, to znaczy biologicznych konieczności jest praca*. Poznanie przedmiotu pracy, jakim jest poznawanie materii w celu jej wykorzystywania zgodnie z potrzebami człowieka, umożliwia zmniejszanie trudu pracy, a jednocześnie zaspokajanie jego stale rosnących potrzeb determinujących jego komfort życiowy. Zatem praca jako konieczność powinna być w jej wymiarze czasowym skracana i już taki fakt zaistniał jeszcze w porządku kapitalistycznym *jako efekt walki robotniczej o prawo do wolności*.

Rozwijając omówienie problemu pracy w jej klasowym wymiarze, powiemy, że stanowisko K. Marksa w sprawie wolności osobistej robotników było jednoznaczne — robotnicy zniewoleni pracą nie dysponują<sup>209</sup> wolnością osobistą, są traktowani jako żywe narzędzia pracy, a w okresie umaszynawiania się produkcji przemysłowej stali się dodatkami do maszyn. Trudno w takich uwarunkowaniach rozprawiać w odniesieniu do robotników zniewolonych do pracy o wolności osobistej, jeśli wykorzystanie przez nich czasu pracy jest wymuszone zaspokojeniem wyłącznie potrzeb biologicznych. *W praktyce kapitalistycznej praca robotnicza jest rodzajem zniewolenia wobec klasy panującej, a czas poza pracą przeznaczony na wypoczynek nie ma nic wspólnego z pojęciem jakiegoś czasowego wycinka wolności*.

Liberałowie powołali do życia terminologiczne pojęcie wolności osobistej jako czasowego wycinka wolnościowej egzystencji robotników, która wynika z ich czasu poza pracą. Czas poza pracą robotników, którego zmniejszająca się długość jest efektem walki o skrócenie czasu pracy, jest w przekonaniu K. Marksa dowodem na to, że *jakikolwiek czas nazywany umownie wolnym jest obwarowany klasowo*. To znaczy jego zakres zależy nie od indywidualnej woli danego człowieka, a od jego przynależności klasowej.

<sup>209</sup> Piszemy w czasie teraźniejszym, bo K. Marks opisuje współczesne jemu społeczeństwo.



K. Marks uznał, że w *przyszłym społeczeństwie bezklasowym przywileje klasowe przestawałyby istnieć, a wraz z nimi także klasowa, burżuazyjna koncepcja wolności osobistej*. Dopiero w społeczeństwie bezklasowym *wolność człowieka może być w miarę pełna, jeśli będzie wyborem wynikającym wyłącznie z poznanej, uświadomionej konieczności a jego potrzebami bytowymi i duchowymi*. Pomiedzy uświadomioną koniecznością, której elementem jest praca, a wszelkimi potrzebami musi zaistnieć bezkonfliktowa zależność. Tylko w porządku kapitalistycznym konieczność ma degradującą osobowość człowieka pracy przewagę. A ta przewaga wynika z niezaspokojonych potrzeb wynikających z niemogących ich zaspokoić dochodów. Zaniżanych w odniesieniu do ludzi pracy poprzez przywłaszczenie części ich dochodów przez kapitalistów.

W przyszłym społeczeństwie bezklasowym *zakresu czasowego wolności nie będzie wyznaczał przymus ekonomiczny właścicieli środków produkcji*. W tej nowej sytuacji społecznej wolność od nadmiernej, bo już niewynikającej z konieczności wykonywania służebnej wobec kapitalistów pracy, przestanie mieć w ogóle znaczenie ekonomiczne. Czas wykonywania konieczności zwanych pracą nie będzie miał już wymiaru ekonomicznego, gdyż praca w jej obowiązującym czasie będzie niejako dozowana potrzebami społecznymi. A potrzeby te, które zaspokoi praca, będą określone porozumieniem społecznym. Porozumienie takie będzie ową wytyczną, jak długo i w jakim natężeniu wysiłkowym trzeba będzie pracować. Użytkowanie wolności wyzwolonej od przymusu nadmiernie długiej pracy, a dokonywać się to będzie w wyniku rozwoju nauki, pozwoli przekształcić czas poza pracą w funkcję kulturotwórczą w kształtowaniu osobowości człowieka.

Czas wolności w społeczeństwie bezklasowym nie będzie więc czasem wywalczonym, a wynikającym z dobrowolnego porozumienia się społecznego ludzi mających świadomość, jakie potrzeby życiowe powinni poprzez pracę zaspokoić. Inaczej mówiąc, *czas poza pracą przestanie być atrybutem wolności, a stanie się samą w sobie wolnością w pełni*. Pomiedzy czasem poza pracą, który to czas nazwał K. Marks *królestwem wolności*, a czasem wszelkich konieczności stanowiących także rodzaj chcianego już *królestwa* pojawi się harmonijna pozbawiona wszelkich sprzeczności zależność.

### Wolność osobista w ujęciu wczesnego liberalizmu politycznego

Początkowa myśli liberalna, która swój pierwowzór znajduje w myśli intelektualistów angielskich<sup>210</sup>, dotyczyła głównie porządku społecznego z wolnością osobistą w zakresie przede wszystkim gospodarczym jako podstawą. Likwidacja wszelkich form poddaństwa pańszczyźnianego, a także w odniesieniu do najemnych pracowników rzemiosła podobnie niewolniczej pracy, miała wyzwolić ograniczone przez feudalizm pokłady ludzkiej aktywności gospodarczej. Jak napiszemy jeszcze, wolność osobista miała dotyczyć przede wszystkim wolności gospodarczej. Wolność, którą z czasem

<sup>210</sup> A historii kształtującego się w feudalnej monarchii angielskiej liberalizmu opowiadamy w oddzielnym fragmencie.



zaczęto kojarzyć z tak zwanymi prawami obywatelskimi, miała stać się potrzebą społeczną dopiero z chwilą wyłaniania się spod imperialnego cesarstwa austro-węgierskiego według narodowych cech kształtujących się państw.

Liberalizm akcentował się głównie w dążeniach nacjonalistycznych. Dopiero konieczne dla demokracji wybory władz, już niepowiązane z przywilejami stanowymi, a co należy podkreślić z wykształceniem, zaczęły uświadamiać liberałom, że wolność osobista, ta enigmatyczna musi znaleźć swoje urzeczywistnienie w konkretnych prawach obywatelskich. Trzeba wspomnieć, że liberałowie nie występowali tak od razu z prawem wszystkich obywateli do udziału w wyborze władz politycznych. Kwestię demokratycznych wyborów wiązano z niskim stanem świadomości społecznej, tak zwanych *warstw niższych*.

W liberalnej idei wartości wolności osobistej człowiek stawał się sam dla siebie *sterem, żeglarzem i okrętem*. Upowszechniło się przekonanie przyjmujące formę *swoistego nakazu społecznego*, że każdy człowiek ma niezbywalne prawo *do swobodnego korzystania ze swoich możliwości decyzyjnych z racji tego, że jest istotą rozumną, a jednocześnie w swoich społecznych uprawnieniach niezależną fizycznie lub ograniczoną w prawie do korzystania ze swej wolności osobistej na skutek uprzywilejowania społecznego czy też prawnego innych*. *Wolność osobista człowieka nie może wykształcać wolności osobistej, której podłożem byłoby uwolnienie od obowiązku pracy*.

Zapoczątkowujący liberalizm polityczny, liberalizm ekonomiczny rozwinął swoje ideologiczne skrzydła wraz koniecznym społecznie uwolnieniem chłopów z pańszczyzny w celu zasilenia nimi załóg fabrycznych. Wraz z wolnością aktywności ekonomicznej pojawiła odpowiadająca tej wolności *koncepcja demokratycznego politycznie państwa wraz z wolnością nie tylko ekonomiczną, a także obywatelską, czyli polityczną*.

Znaczący wpływ na upowszechnienie się liberalnego w jego kształcie politycznym państwa miały narastające ruchy narodowo-wyzwoleńcze utrwalone historycznie w *wiośnie ludów*. Z chwilą rozpadu imperium austro-węgierskiego odwrót od funkcjonującej w nim monarchii konstytucyjnej na rzecz ustrojowego zbliżenia się do idei demokracji był widoczny.

W już wykształconej ideologii zarówno w sferze ekonomicznej, jak politycznej liberalizm położył szczególnie silny nacisk na podmiotowość każdego człowieka, który niezależnie od sytuacji społecznej ponosi odpowiedzialność za swoje społeczne zachowanie, a także swoje miejsce w życiu społecznym. W tak pojmowanej wolności osobistej zmieścił się też pewien *kompromis tolerancyjny*, gdy chodzi o wolność wyznania. Otóż zgodnie z liberalnym poglądem, każdy człowiek musi w imię potrzeb życia zbiorowego ludzi być zgodny z etyką wyprowadzaną z obowiązującego, to znaczy świeckiego prawa.

Jednak prawo świeckie nie jest w stanie regulować wszystkich zachowań ludzkich, szczególnie z ich intymnej sfery. I dlatego, jeśli ta sfera zachowań danego człowieka jest powiązana z wiarą w istnienie idei absolutnych, normowanych prawem nie świeckim, a boskim, to nie może być kwestionowana. W sprawach budzących

ideologiczne kontrowersje, których nie można unormować poprzez prawodawstwo świeckie, decyzje, za jaką normą etyczną należy opowiedzieć się, konformizm etyczny umożliwia decyzję indywidualnemu wyborowi człowieka<sup>211</sup>.

Trzeba sobie zdawać sprawę, że *liberalizm polityczny* związany przede wszystkim z *równaniem obywateli pod względem prawa karnego i cywilnego* z niemałym trudem przebijał się do świadomości społecznej, a mamy na uwadze Europę. To w imieniu konserwatywnej zbliżonej ideowo do kościoła katolickiego części społeczeństwa podjął *walkę o restaurację feudalizmu* znany polityk i pisarz angielski żyjący pod koniec XVIII wieku, **Edmund Burke**. Co ciekawe, odwoływał się on do zacofania umysłowego chłopów, którzy jego zdaniem nie mogliby nigdy stać się warstwą samodzielnie decydującą o swoich losach życiowych. Arystokracja odrodzona ideowo miała ponownie podjąć trud opieki nad prymitywnym umysłowo chłopstwem. Poglądy polityczne konserwatystów miały swoje dość znamienne odbicie w negowaniu udziału kobiet w demokratycznym głosowaniu wyborczym. Walka o prawa wyborcze kobiet, stanowiące cel *sufrażystek* już w XIX wieku, została uwieńczona wyraźnie spóźnionym zwycięstwem: prawa wyborcze kobietom przyznano na terenie niektórych państw europejskich dopiero z początkiem XX wieku.

Dynamiczny postęp także w dziedzinie przyznania równych praw politycznych wszystkim ludziom niezależnie od płci i koloru skóry, który wyraźnie uwidocznił się w pierwszej połowie XX wieku, został gwałtownie przerwany ogólnoswiatowym kryzysem gospodarczym, który wybuchł w latach 30. tegoż wieku. Od tego historycznego momentu demokracja parlamentarna zaczęła mieć groźnych konkurentów w postaci wyrosłych na biedzie materialnej ludzi — w pełni totalitarystycznych porządków: bolszewickiego i faszystowskiego.

### Jak można zniekształcić liberalne idee? Rewolucja francuska

Liberalizm ten wysoce enigmatyczny, całkowicie w istocie w swoim liberalizmie utopijny, bo ograniczony do haseł encyklopedystów francuskich, którymi miały być powszechne: *wolność, równość i braterstwo*, przenikał pod wpływem upowszechnianych liberalnych idei do świadomości ludzi nie tylko tych klasowo powiązanych z czującymi się społecznie pokrzywdzonymi. Liberalne hasła oddziaływały silnie na wyobraźnię ludzi, aż wreszcie pojawili się tak *emocjonalnie powiązani z hasłami: wolności, równości i braterstwa, że gotowi ginąc na barykadach powszechnego buntu*.

W budzącym się na ulicach Paryża w 1789 roku buncie przeciwko istniejącemu porządkowi feudalnemu z rozpasaną w organizowanych zbiorowych uciech arystokracją i zachłannym na dobra materialne duchowieństwie, rodziła się potrzeba wprowadzenia natychmiastowych zmian w istniejącym porządku społecznym. Jednakże, a ten fakt stał się widoczny później, nikt z rewolucyjnych buntowników, do których należała też część inteligencji głównie mieszczańskiej, nie miał jakiegś

<sup>211</sup> Mamy tutaj na uwadze kontrowersyjne dla przykładu poglądy na sprawę aborcji.

choćby prowizorycznej koncepcji zamiany porządku feudalnego na inny, odmienny. W dalszym ciągu rewolucyjnych zdarzeń likwidacja klas posiadających i panujących sprowadziła się do stosunkowo łatwego w wykonaniu aktu zemsty<sup>212</sup>.

Co zastanawiające, powstały w wyniku wybuchu rewolucji dyktariat okazał się zdecydowanym *zwolennikiem dyktatury jako formy stanowienia już doskonałego porządku społecznego*. Po totalnym fizycznym wyniszczeniu arystokracji i katolickiego kleru już podczas trwania rewolucji, rozpoczęła się wśród samozwańczych ich przywódców gwałtowana walka o władzę. Do tworzenia jakiegoś instytucjonalnie stanowionego państwa, już nie feudalnego, nie wystarczała sama *idea wolności osobistej każdego człowieka, kultowo nieomal propagowana przez encyklopedystów francuskich*. W praktyce rewolucyjnej *wolność* zamieniono w rewolucyjny krwawy terror, *równość* ograniczono do miejskiej biedoty i chłopstwa, bo metodą krwawego terroru wyeliminowano stany próżniacze, a *braterstwo* przekształcono wpajaną stanowi trzeciemu nienawiść do ciemieżców ludu<sup>213</sup>.

Wprawdzie w pierwszej fazie rewolucji usiłowano, zachowując równość prawną wszystkich obywateli, przekształcić ustrój feudalny w monarchię konstytucyjną w zgodzie z zaleceniami **Karola Monteskiusza**<sup>214</sup>, o poglądach którego dalej, to jednak rewolucyjny despotyzm niszczący wszystko co feudalne bez koncepcji, co w jego miejsce, zwyciężył. Można powiedzieć, że upojenie ludu zwycięstwem przesłoniło wymagającą zagospodarowania ideologicznego przyszłość. Odrzucając uchwaloną przez zgromadzenie ustawodawcze *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela* z trójstronnym podziałem władzy, ideowe przywództwo przejęli rewolucyjni jakobini. Cieszyli się znaczącym poparciem stanu trzeciego, podejmując natychmiastową likwidację dóbr kościoła oraz arystokracji.

W miejsce proponowanej przez K. Monteskiusza tolerancji wyznaniowej wprowadzili jedynie obowiązujący *kult rozumu*, któremu próbowano nadać cechy ceremonialności kościelnej. Na takim enigmatycznym kulcie rozumu miano *zbudować całkowicie nowy porządek prawny wynikający z interesów ludu*. Nikt jednakże z rewolucjonistów takim porządkiem nie zajął się, a przeszłościowy cesarz, a na razie

<sup>212</sup> Warty przytoczenia jest fakt utrwalonych, nie tylko zresztą we Francji, zwyczajów feudalnych właścicieli ziemi. Otóż, aby pozyskiwać pieniądze na ogromne karciane długi spłacane natychmiast, bo uznawane za honorowe, zawłaszczali przemocą żywność chłopów pozostawianą im dla ich biologicznego przeżycia. Także na rzemieślnikach wymuszali wykonywanie na ich rzecz drogich przedmiotów, na przykład wykwinnych powozów, nie płacąc za ich wykonanie. Ubożenie chłopstwa oraz stanu rzemieślniczego zobowiązanego do płacenia podatków powodowało zastraszające zubożenie tego produkcyjnego stanu, zwanego trzecim.

<sup>213</sup> Jeśli stanem trzecim były warstwy produkcyjne, to stan pierwszy stanowili szlachetnie urodzeni, to znaczy arystokracja i szlachta, stan drugi obejmował duchowieństwo. Arystokracja i duchowieństwo stanowiło łącznie 2 procent całego francuskiego społeczeństwa.

<sup>214</sup> Polecana przez K. Monteskiusza monarchia konstytucyjna oraz niemająca według niego możliwości społecznego zaistnienia idea demokracji przedstawiamy w dalszych fragmentach. Poglądy K. Monteskiusza były wśród intelektualistów francuskich powszechnie znane, w tym także przez pierwszego przywódcę rewolucji, adwokata Maximiliana de Robespiera. Robespierre zginął ścięty gilotyną z polecenia swoich politycznych przeciwników.

rewolucjonista w osobie Napoleona Bonapartego, miał jedyną racjonalną koncepcję likwidacji chaosu społecznego — była nią dyktatura.

Zamach stanu dokonany w 1799 roku przez Napoleona Bonapartego odtworzył zbliżony do feudalnego porządek społeczny, przekształcony w cesarstwo. Także po upadku cesarstwa napoleońskiego powrócił do francuskiego życia społecznego tradycyjny feudalizm, umacniając swoim zaistnieniem pozostałe feudalne mocarstwa europejskie. Wszelkie idee powiązane z zamysłem demokracji czy konstytucyjnej monarchii z rzeczywistą kontrolą monarchy, nie znalazły uznania. Można powiedzieć, że *rozszalały w czasie rewolucji rewolucyjny despotyzm unicestwił wszelkie zamysły demokratyzacji europejskiego życia społecznego.*

Mimo tych zdarzeń idee demokratyczne nadal niejako *drzemały* wśród inteligencji europejskiej, w części mieszczańskiej. Nie zapomniano żywych idei liberalnych zawartych we francuskiej *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*. Po krótkim wprowadzeniu do życia społecznego monarchii konstytucyjnej, jakże bliskiej pragmatyzmowi K. Monteskiusza, do modelu demokratycznego porządku społecznego, także w jego wizji formułowanego, powrócono już w drugiej połowie XIX wieku.



# Czas poza pracą w kontekście wolności osobistej

## Czas poza pracą w historycznych przekształceniach jego meritum

W omawianiu wolności osobistej w jej aspekcie ideowym nie powinno się rezygnować z omawiania historycznych dążeń do wolności osobistej w kontekście pojawienia się nowej, także ukształtowanej historycznie kategorii *czasu poza pracą*. Jeśli odrzucimy jako sprzeczną z wymogami współcześnie pojmowanego humanizmu kategorię czasu w pełni wolnego według kryteriów starogreckich, to w uwarunkowaniach likwidujących ówczesne niewolnictwo pojawia się obok czasu pracy nowa kategoria czasu od pracy wyzwolonego, już nie trwale, ale czasowo. Niewątpliwie czas poza pracą był kategorią czasową, którą dysponowali starogrecy niewolnicy. Była to kategoria czasowa, w której jakikolwiek wybór czynności był niemożliwy, gdyż jej długość wynikała z woli właściciela niewolników. Ta kategoria niewolniczego czasu poza pracą nie zawierała żadnych możliwości wyboru podejmowanych w jej ramach czynności.

To właściciel niewolników oceniał ten wyodrębniony z czasu pracy *czas poza nią*, w jakim zakresie tenże czas zależny całkowicie od niego będzie spełniał funkcje dla niego najważniejsze, do odpoczynkowe regenerujące do pracy. Wskazując na warstwę niewolniczą, trzeba mieć na uwadze, że była ona rozwarstwiona. Obok niewolników ciężkiej pracy w kamieniołomach, na budowach lub w pracy na roli istnieli niewolnicy zadowoleni w bogatych domach i pełniący funkcje służebne. Mimo że prace służebne były pozbawione ciężkiego wysiłku, to ich czas pracy także wyznaczany był przez właściciela.

Tak dowolnie ustalany czas poza pracą był wyznaczany tradycją, która była rezultatem doświadczeń, w jakim czasie niewolnicy mogą pracować, aby być dostatecznie do niej sprawnymi. Można powiedzieć, że długość czasu poza pracą wyznaczana niewolnikom przez ich właściciela była okresem, w jakim ten czas mógł zapewniać ich pracowniczą wydajność.

Jak można z tego wnioskować pojęcie wolności osobistej w zestawieniu z czasem poza pracą nie istniało. Niewątpliwie czas poza pracą bardziej zbliżony



do czasu współistniejącego z wolnym dotyczył wolnych rzemieślników i kupców, jednak wolnych nie od obowiązku pracy, ale mogących przemieszczać się swobodnie po dozwolonym dla ich działalności terytorium. Był to, jak można by powiedzieć, pewien załączek wolności osobistej jako dychotomicznie, to znaczy alternatywnie pojmowanej aktywności poza pracą. Jednak stanowiącej aktywność ograniczającą czas pracy, tej niezbędnej dla zaspokojenia potrzeb życiowych. Czy wolność osobista jako wartość była odczuwana społecznie? Można i tutaj mieć wątpliwości, gdyż wolność była upoważnieniem do rezygnacji pracy w ogóle. Dla rzemieślników i kupców wolność była naturalnym dla ich pracowniczej uprawnień, jednak wyróżnieniem odróżniającym pracującego niewolnika od wolnego rzemieślnika.

Pewnym dość znaczącym wyłomem w ocenie czasu poza pracą i jego długości były obrzędy religijne, zwłaszcza w panującym w średniowieczu porządku chrześcijańskim, gdzie wyznaczono z woli boga dzień wolny od wszelkiej pracy, a przeznaczony na uczestniczenie w aktywności ceremonialnej, daleko odbiegającej w porównaniu do codziennego wysiłku pracy. Można powiedzieć, że chrześcijaństwo konsekwentnie pomnażało długość czasu wyzwalającego od pracy nie tylko w ów siódmy dzień tygodnia, ale też w dodatkowe dni świąteczne. Co więcej, kościół propagował w ramach dni świątecznych rodzaj zabaw zbiorowych, często nawiązujących zwyczajowi do niegdyś pogańskich. W ten sposób kościół humanizował wyraźnie warunki pracy szczególnie chłopstwa, ale też pracowników warsztatów rzemieślniczych w średniowiecznych miastach.

Jednakże wskazując na rozmaite obrzędy religijne, nadal nie można mówić o wolności osobistej ludzi w ich uczestniczących, gdyż pomijając fakt, że były one humanizującym pracę wytnieniem od niej, silna środowiskowa integracja chłopstwa wymuszała zbiorowe w nich uczestniczenie. Kościół, trzeba ten fakt przywołać, popierał też niektóre obrzędy niepowiązane ze świątynnymi, gdyż uznawał, że pewien rodzaj zabawowego wyżycia się ludzi znakomicie motywuje do codziennej pracy.

Czas poza pracą uzyskał inną treść, gdy powszechna stała się praca najemna, której długość określona została z jednej strony obowiązującym prawem pracy, a z drugiej powiększanie się czasu poza pracą zaczęło stwarzać większe możliwości w zakresie wyboru niepowiązanych z pracą czynności. Tym samym *pojęcie czasu poza pracą zwolna przekształcało się w pojęcie czasu wolnego*. Temu faktowi przemiany merytorycznej czasu poza pracą w czas wolny towarzyszyła szeroka dyskusja prasowa, co powinien robić w takim czasie oddanym do jego dyspozycji przykładowie pracujący robotnik. Dyskusja ta nie pojawiła się przypadkowo: skracający się czas pracy powodował, że mieszkający w obskurnych czynszowych kamienicach robotnicy zaczęli tłumnie wychodzić na ulice miast i zakłócać na nich w stanach upojenia alkoholowego dotychczasowy ład miejski.

Wolność, której zaczęli zaznawać proletariusze, wyrobnicy przy maszynach, niebezpiecznie przyczyniała się do patologizacji życia środowisk robotniczych. Pijaństwo, rozboje, gwałty były w miastach dotychczas ustabilizowanych społecznie dość powszechnymi zjawiskami. Kościół nie mógł pozostać obojętny na te zdarzenia. Powraca skrajne twierdzenie, że wolność osobista tylko wtedy ma wartość społeczną,

jeśli podporządkowana jest regułom Dekalogu. Twierdzenie to nie miało jednak większego wpływu na patologizację czasu poza pracą, już powszechnie zwanym wolnym. Kościół katolicki przestawał mieć udział w organizacji tradycyjnego życia świątecznego zapożyczanego ze zwyczajów feudalnych. Przeniesienie tradycyjnych obyczajów w postaci aprobowanych przez kościół średniowiecznych świątecznych zabaw zbiorowych zarówno na wsi, jak na placach miejskich było niemożliwe. Ulica przestawała być miejscem, w którym kościół miałby coś do powiedzenia.

Bardziej inicjatywne były kościoły reformowane, które konkurowały z rodzącymi się w życiu społecznym nowymi organizacjami zwanymi *trade unionami*. Były to pierwowzory dzisiejszych związków zawodowych, których ideologią był marksizm. Jak można zauważyć z odmiennych pozycji ideologicznych zaczęto pospiesznie zagospodarowywać dysponowany przez robotników czas poza pracą, zwany już przez marksistów wolnym. Z koncepcją jakże praktyczną z punktu widzenia interesów przedsiębiorców wychodzili też właściciele fabryk, organizując dla robotników także w dni robocze, w skróconym czasie pracy, kursy oświatowe. Szybko bowiem zauważono, że robotnicy potrafiący czytać i pisać, lepiej obsługiwali maszyny, a zatem byli w pracy wydajniejsi. Chodziło w intencji przedsiębiorców, aby nie wypuszczać robotników z pomieszczeń przez nich kontrolowanych. Okazało się, że czas wolny stawał się dodatkowym stymulatorem wydajności pracy. Pierwsi psychologowie pracy zaczęli zastanawiać się, w jakim zakresie skracanie czasu pracy poprzez wymiennosć zajęć o odrębnym zakresie czynnościowym może nie tylko nie zmniejszać zysku kapitalistycznego, ale ten zysk powiększać.

Zaczęto zastanawiać się, czym jest czas poza pracą nazwany wolnym. Czy tylko możliwością do swobodnie wybieranych czynności? Pojawiały się opinie, że czas wolny to czas, który uwolniony został od zbytnio męczącej pracy, ale w dalszym ciągu jego istotą było jego w pełni *racjonalne zagospodarowanie*. Racjonalne — to znaczy czynności w nim wykonywane powinny być również pod nadzorem specjalnie w tym zakresie wyspecjalizowanych ludzi. Inaczej mówiąc, czas wolny tylko w nazwie miał być nadal wolnym. Pod koniec XIX wieku rozpoczęła się prowadzona na łamach prasy dyskusja mająca odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu wydłużanie się robotniczego czasu poza pracą wpływać może na poprawę kulturowego niskiego położenia robotników, a w jakim zakresie to kulturowe zacofanie jeszcze pogorszyć. Trzeba przyznać, że dyskusje takie toczyły się pod dość znamienym przekonaniem, że czas wolny robotników powinien być odpowiednio zagospodarowany. Innymi słowy, *tylko w swojej nazwie miał pozostawać wolnym*. Problem wykorzystywania czasu wolnego, ciągle dynamicznie dłuższego, *stawał się czołowym problemem społecznym począwszy od końca XIX wieku, aż do czasów nam współczesnych włącznie*.

Można przyjąć, że mające cechy naukowych badania nad czasem wolnym robotników podjął już w drugiej połowie XIX wieku jako pierwszy z socjologów Francuz **Frederick Le Play**. Zaniepokojony warunkami egzystencji robotników dokonywał osobiście analiz wydatków domowych robotników. W aspekcie tego pokazywał, publikując wyniki swoich badań w prasie, jak przebiega odpoczynek

robotników po pracy. Podobnie na terenie Anglii badaniem warunków życia, w tym odpoczynku zajmował się Anglik **Charles Booth**. W aspekcie analizy patologii spędzania czasu wolnego przez robotników w latach 30. ub. wieku problem ten podjęła Francuzka **Ivone Beguet**. Rezultatem jej badań było znane w Europie jej dzieło zatytułowane *L' Organisation du Loisir des Travailleurs*<sup>215</sup>.

### Czas poza pracą w marksistowskiej ewolucji pojęciowej

Jak już napisaliśmy, walka marksistów o skrócenie czasu pracy miała w swym zamiarze pozbawiać kapitalistów części ich zysku, a jednocześnie dawała robotnikom czas *na lepsze wytchnienie od pracy. Jej przesłaniem było polepszenie warunków dla niezbędnej regeneracji psychofizycznej robotników*. Zwolna jednak *dążenie do skracania dnia roboczego nabierało w oczach marksistów wymiaru społeczno-kulturowego*. Marksieści uświadamiali sobie, i to przekonanie przekazywali robotnikom, że robotnikowi należy się jakiś czas poza pracą, który nie byłby wyłącznie regeneracją sił utraconych przy obsłudze maszyny, ale również przeznaczany na jakieś czynności inne, niezaliczane do pracy. W przekonaniu robotników, którzy poza pracą regenerowali siły do niej, wszelkie czynności pozbawione cechy pracy utożsamiali z leniuchowaniem, czyli *nic nierobieniem*. W opinii robotniczej zaczęło utrwać się żądanie, aby również i oni mogli leniuchować niczym arystokraci. Można ten czas poza pracą, doszukując się ideowych intencji marksistów, nazwać *czasem wymarzonej wolności osobistej, chociaż nadal klasowej, ale też próżniaczej*.

Dokładnie takie pojmowanie czasu poza pracą oddał czynny społecznie marksista, z wykształcenia lekarz **Paul Lafargue**. W kąśliwym dla arystokracji pamflocie satyrycznym zatytułowanym *Prawo do lenistwa*<sup>216</sup> nawołuje robotników, aby nie ustając w walce z kapitalistami o skrócenie dnia roboczego, mogli mieć w swojej dyspozycji czas podobny do arystokratycznego stylu życia. Do tak pojmowanego czasu poza pracą przywiązał się K. Marks, pisząc niejednokrotnie w swych pracach publicystycznych o przyszłościowej perspektywie częściowego wyzwolenia robotników od pracy. Dał temu pogładowi znaczenie, opisując w swoim fundamentalnym *Kapitale* plemię zjadaczy chleba, które na jednej z wysp Pacyfiku w klimacie niesłychanie dogodnym w dostarczaniu przez przyrodę środków do życia nie pracuje zbyt intensywnie. Dlaczego? Otóż podstawowe pożywienie zapewniają temu plemieniu *owoce drzewa chlebowego*. Stąd wniosek, że człowiek powinien pracować, bo praca jest podstawą jego egzystencji, ale nie musi być ona jako czynność zasadniczym składnikiem aktywności w życiu ludzkim, chyba że jest to konieczne.

Dla K. Marksa wywalczany stopniowo przez robotników czas poza pracą, w pewnym momencie *stał się czasem wolnym*, jednak niewykorzystywanym indywidualnie. Można sądzić, bo K. Marks *nie używał pojęcia wolności osobistej*,

<sup>215</sup> W języku polskim: *Organizacja wypoczynku robotników*, opublikowana przez Publications d' Editeur Social, Paris 1939.

<sup>216</sup> Opublikowanym w przekładzie zbiorowym przez Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra 2007. P. Lafargue był z wykształcenia lekarzem.

że dla niego każdy rodzaj zachowań pochodzący z czasu poza pracą nie może mieć wymiaru indywidualnego. Człowiek nie może programować swojego czasu poza pracą całkowicie swobodnie, gdyż podlega rozmaitym przymusom społecznym, które łącznie razem programują jego czynności w czasie nazwanym wolnym. Człowiek rozpatrywany indywidualnie nie przestaje być elementem jakiegoś zbioru społecznego, który determinuje jego zachowanie. Można sądzić, że wolność osobista rozpatrywana w aspekcie indywidualnych zachowań ludzi była K. Marksa *pewną liberalną mrzonką*.

W ocenie wartości czasu poza pracą w porządku kapitalistycznym był K. Marks bardzo pesymistyczny. Według niego czas wolny, nawet powiększony efektami walki z kapitalistami, nigdy nie *będzie czasem w pełni wolnym*<sup>217</sup>. Zawsze pozostanie czasem *wydartym z rąk* kapitalistów, a nie zaistniałym jako czas zgodnej z potrzebami ludzi pracy równowagi pomiędzy pracą a czasem poza nią<sup>218</sup>. Dopiero uspołecznienie środków produkcji zmieni ten stan rzeczy. Istotą przyszłego porządku społecznego, zwanego socjalistycznym, będzie całkowicie odejście od *wymuszonego obowiązku pracy*. Długość czasu pracy, a w tym jego pochodnej zwanej czasem wolnym, będzie zależna od poziomu komfortu egzystencjalnego ludzi. Inaczej mówiąc, będzie poprzez społeczne porozumienie dobrowolnym czasowo zakresem wykonywania konieczności życiowej, jaką jest praca.

Im poziom użytkowy pracy wykonywanej przez współpracujących ze sobą ludzi będzie wyższy, tym czas pracy wymagany dla społecznie przyjętego poziomu komfortu egzystencjalnego krótszy. Komfort egzystencjalny ludzi w socjalizmie wynikający z rezultatów pracy będzie wartością ocenianą społecznie, a nie indywidualnie. W efekcie, jak napisał w *Kapitale*, na życie ludzi w porządku bezklasowym będą miały wpływ *dwa królestwa* wzajemnie od siebie zależne: *królestwo konieczności* wypełnione pracą i *królestwo wolności*, w którym ludzie zgodnie ze swoją wolą będą podejmowali wybrane przez siebie czynności. Oczywiście takie, jakie będą możliwe w ramach ich społecznie ustalonego komfortu materialnego i wymogów obyczajowych.

Dla K. Marksa przede wszystkim zorientowanego ekonomicznie, praca była nosicielem dóbr materialnych, z których w niewielkim tylko zakresie korzystali robotnicy. W takim rozumieniu praca, której wartość była zawłaszczana przez kapitalistów, jeśli byłaby krótsza, to obniżałaby ich zyski. W takim rozumieniu skracanie czasu pracy było rodzajem zamiany czasu przynoszącego zyski na *czas wolnościowy*. W nim K. Marks upatrywał możliwość wyzwolenia robotników, chociaż czasowego, od wartościowanego ekonomicznie obowiązku pracy. Jak powinni wykorzystywać robotnicy wywalczany czas poza pracą? Według K. Marksa rozmiary tak wywalczanej wolności same narzucą robotnikom to, co zapragną czynić w czasie jej czasowego trwania.

Ten twórca ideologii proletariackiej zastanawiał się też, jaki praca powinna mieć wymiar czasowy, gdy przestanie dostarczać zysków kapitalistom. Zdaniem

<sup>217</sup> Do K. Marksa należy nazwanie czasu poza pracą *czasem wolnym*.

<sup>218</sup> Dla K. Marksa płaca robocza w jej wydaniu kapitalistycznym była jedynie kosztem ponoszonym na utrzymanie robotników w sprawności fizycznej do pracy oraz reprodukcji robotniczej siły roboczej.

K. Marksa czas pracy będzie uwarunkowany wyłącznie społecznie ustalonymi potrzebami ludzi. Jeśli czas pracy determinowany poziomem rozwojowym narzędzi pracy będzie takie egzystencjalne aspiracje społeczne mógł w pełni realizować, to powinno się go ograniczać. Koncepcję modelową czasu poza pracą w międzyczasie nazwanym K. Marksa wolnym. Ludzie wybierając, które z owych królestw bardziej im odpowiada jako wartość nadająca ich życiu sens, przewyższą istniejącą pomiędzy pracą a czasem wolnym wielowiekową dychotomię.

Modelową wizję czasu wolnego w przyszłym porządku socjalistycznym przedstawił włoski socjolog marksizujący **Gianti Toti** w swoim dziele *Czas wolny*<sup>219</sup>. Według niego w społeczeństwie socjalistycznym zaniknie dotychczasowy podział ludzi na: *homo faber*, *homo sapiens* aż wreszcie *homo ludens*. *Wytworzy się społeczeństwo socjalistyczne, w którym pojawi się nowy typ człowieka przyszłości łączącego w swojej syntezie pracę i hobby, co sprawi, że praca będzie przyjemnością, w tym także kreatywną, a rozrywka nabierze podobnych cech twórczych*. Jak będzie to wynikało z dalszych naszych wywodów, idea czasu wolnego w pełni pokrywa się z poglądem na współcześnie prezentowaną ideę czasu wolnego w jego optymalnym wykorzystaniu.

### Współczesny czas wolny wpisany w ideę liberalnej wolności osobistej

W liberalnej koncepcji porządku społecznego wolność osobista należąca każdemu człowiekowi nie może być alternatywna wobec pracy. Liberalizm od początku swej odmiany politycznej nie powinien być w aspekcie czasowym treścią życia człowieka. Pojawia się tutaj pewne podobieństwo do tego niewątpliwego problemu w koncepcji marksistowskiej. Marksizm zakłada, że praca jest wprawdzie życiową koniecznością, ale jej czas trwania może zależeć od rozmaitych okoliczności mogących czas pracy skrócić. Wolność nie tyle osobista, traktowana jako wartość przysługująca nie indywidualnie danemu człowiekowi, ale zależna od uzależnień społecznych, jest pochodną wynikającego z tych pochodnych czasu poza pracą. Liberalizm w swej fundamentalnej doktrynie traktuje wolność osobistą niejako za punkt wyjścia do wszelkich rozważań o jego zakresie. W takim rozumieniu praca jest ograniczeniem wolności osobistej, jednakże aby człowiek mógł spełniać się humanistycznie, czas pracy nie powinien dominować nad czasem wolności osobistej.

Inaczej mówiąc, czas wolny jest wartością pierwszorzędną, która tylko wówczas jest ograniczana w czasie, jeśli człowieka egzystującego w danych warunkach będzie zmuszała konieczność nazywana pracą. Jak można stwierdzić, w istocie obydwie ideologie uznają uwarunkowania dotyczące wolności każdego człowieka, jednak oceniają ten problem wychodząc z odwrotnych punktów widzenia. Jeśli czas wolności osobistej jest zależny od czasu koniecznej pracy, to indywidualnym zadaniem każdego

<sup>219</sup> Opublikowanym w przekładzie B. Feldina i Z. Zawadzkiego przez Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1965.

człowieka jest ustalanie tegoż czasu w zależności nie od potrzeb ogólnospołecznych, ale swoich indywidualnych.

Pracę w jej indywidualistycznym traktowaniu przez człowieka można rozmaicie wartościować. Z jednej strony praca może być w jej skrajnym ujęciu przykrą, ale życiową koniecznością, z drugiej praca w ocenie innego człowieka może być wartością, która wnosi do jego życia odczuwanie satysfakcji, w tym zadowolenia. Człowiek traktujący wybraną przez siebie pracę, bo i w tym zakresie jest całkowicie wolny, a zapewniającą mu odczuwanie stanu zadowolenia, może, bo ma do tego naturalne prawo, wykonywać czynności nazywane pracą w czasie o długości jemu odpowiadającej. Przymus środowiskowy związany z rodzajem wykonywanej pracy, czy też wynikający z obyczaju środowiska, w jakim człowiek egzystuje, nie może być zniewalający. Każdy człowiek w społeczeństwie rywalizującym poprzez pracę może sobie dobierać odpowiadające mu środowisko ludzkie i uznawane przez niego kryteria wartości pracy.

Niezależnie od takich liberalnych swobód w podejmowaniu pracy i jej ocenianiu, prace, które z rozmaitych powodów zaliczane są do przykrych, należy zastępować odpowiednimi urządzeniami technicznymi. Możliwości, biorąc pod uwagę kreatywność rozumu ludzkiego, są nieograniczone.

W konkluzji końcowej powiemy, że niezależnie od przedstawionych punktów widzenia na pracę, jej wartość oraz czas trwania, zarówno marksowski, jak też liberalny pogląd na pracę jest podobny. Odmienność poglądowa polega na tym, że w ujęciu marksowskim wolność, którą nazywamy osobistą jest pochodną czasu pracy i wynikający z pracy czas poza pracą, czyli wolny jest kategorią życia pochodną od uwarunkowań społecznych. Natomiast w liberalnym ujęciu wolność osobista jest nie tyle funkcją czasu pracy, co jego indywidualnym, swobodnym wyborem. I znowu szukając względnych różnic w odniesieniu do czasu wolnego w ujęciu marksistowskim, powiemy, że marksiści byli przekonani, że czas wolny wydarty przez robotników z rąk kapitalistów nie jest czasem do wykorzystania w pełni. Powodem tego jest między innymi niemożliwość jego wykorzystania z powodu niedostępności do czynności wolnoczasowych z przyczyn materialnego ubóstwa robotników.

Marksiści twierdzili, pragnąc udowodnić faktograficznie taką tezę, że *w toku rozwoju kapitalistycznych stosunków produkcji rosną zyski kapitalistów, a maleją dochody robotników. Klasa kapitalistyczna zagarnia coraz to większe zasoby dóbr materialnych, a usługowa dla niej klasa robotnicza biednieje*. Zatem opisane przez G. Totiego w poprzednim fragmencie możliwości pełnego wykorzystania czasu wolnego będą możliwe dopiero w przyszłym społeczeństwie bezklasowym, socjalistycznym.

Zdecydowanie inny był pogląd liberałów. Dla nich wykorzystywanie czasu wolnego jest zależne od materialnego dostatku ludzi wykonujących pracę, a dostatek ten zwiększa na skutek co raz to większych ich możliwości finansowych. Wraz ze wzrostem materialnego dostatku powiększa się także kreatywność robotników, między innymi w formie swobodnego wyboru czynności wolnoczasowych i dlatego



wykorzystanie tej znaczącej dla ludzi kategorii czasu staje się sukcesywnie, bardziej efektywne.

Porównując ze sobą obydwie koncepcje wolności osobistej w ujęciu liberalnym i marksistowskim nie można, jak sądzimy, oprzeć się wrażeniu, że obydwie koncepcje w ich ujęciu idealnym są do siebie zbliżone, a nawet tożsame. Ich jednakże pewna odmienność polega na tym, że K. Marks i jego zwolennicy ideowi uznali, iż *wolność osobista należna człowiekowi z natury będzie powszechnym udziałem wszystkich ludzi dopiero z chwilą likwidacji społeczeństwa zantagonizowanego podziałami klasowymi*. Naszym zdaniem nie można zaakceptować takiego poglądu, gdyż wykorzystanie czasu wolnego jest uwarunkowane zarówno zwyczajami środowiskowymi, ale także, co istotne, dysponowanymi przez ludzi zasobami finansowymi. Chyba że w społeczeństwie bezklasowym, o jakim marzyli pierwsi marksiści, poziom dochodów indywidualnych będzie determinował wybór rodzaju czynności wolnoczasowej. A jeśli by do tego doszło, to standaryzacja wyboru czynności wolnego czasu byłaby efektem zarobkowego egalitaryzmu. Można by zastanawiać się, czy taka sytuacja warunkująca wybór tego, co będą ludzie robili w czasie wolnym, byłaby bodźcem do wzrostu jego funkcji kreatywnych.

W każdym razie, a o tym świadczy także zastanawianie się nad tą kategorią czasową powstałą wraz z upadkiem feudalizmu, ten czas zaczynał wyznaczać nowe perspektywy w życiu codziennym ludzi. Stał się wyznacznikiem *nowego rodzaju wolności osobistej, w takim zakresie koegzystującej z obowiązkiem pracy, że czasowo od niego uwalniającej*<sup>220</sup>.

Nieprzypadkowo zatem stał się przedmiotem zainteresowań usposobionych pedagogicznie socjologów oraz wręcz pedagogów postulujących, aby wychowanie do czasu wolnego wprowadzić do programów szkolnych. Uznano, że rozwój kulturowy społeczeństwa wyrównujący dotychczasowe braki w istniejącym podziale majątkowym i obyczajowym, a będącym rezultatem dzikiego kapitalizmu z XIX wieku, wymaga pedagogicznej koncepcji jego optymalnego zagospodarowania.

W takim rozumieniu czasem wolnym zajął się w latach 50. ubiegłego wieku francuski pedagog **Joffre Dumazedier**. Swoją wizję optymalnego wykorzystania czasu wolnego opisał w dziele *Vers une civilisation du loisir*?<sup>221</sup> Swoje stanowisko odnośnie właściwego wykorzystania czasu wolnego uzasadniał faktem, że wolność niezależnie czego będzie dotyczyć, powinna być poddana pewnym normom, które niezależnie od ich treści będą użyteczne zarówno dla jednostki, jak i społeczeństwa. Wiedza, jak wykorzystywać czas wolny, aby nie szkodził wykorzystującej tenże czas jednostce i jej społecznemu otoczeniu, nie zaprzecza prawu tejże jednostki do swobodnego z niego korzystania. Zdaniem J. Dumazediera wolność osobista jednostki mogąca realizować się w czasie wolnym, nie zawsze wykorzystywana jest właściwie. J. Dumazedier zauważał zjawiska patologiczne w wykorzystywaniu czasu wolnego

<sup>220</sup> Opis walki o czas wolny i jego poszerzanie można znaleźć w dziele L. Miliana zatytułowanym *Socjologia czasu wolnego...*, już przywołanym.

<sup>221</sup> W języku polskim: *Dokąd zmierza cywilizacja czasu wolnego?*, opublikowane w La Librairie Pédagogique, Paris 1963.

w jego przekonaniu rozwijającej się cywilizacji czasu wolnego i tym uzasadniał konieczność objęcia występujących w nim zachowań *doradczą opieką pedagogiczną*.

Tym bardziej, że w przekonaniu tego pedagoga *czas wolny już w niedalekiej przyszłości stanie dla ludzi czasem ich egzystencji zasadniczej*. Praca dla znaczącej społecznie części ludzi będzie koniecznością, a czas wolny zapewni wyzwolenie się spod narzuconej przez pracę dyscypliny. To nie praca dla większości ludzi będzie kreatorem ich osobowości, a właśnie czas wolny.

Kontynuatorem wizji wykorzystania czasu wolnego w jego kształtującym osobowość wymiarze był nieżyjący już pedagog społeczny **Aleksander Kamiński**, znany między innymi ze swojego dzieła *Czas wolny i jego problematyka społeczno-wychowawcza*<sup>222</sup>. W jego koncepcji wykorzystania czasu wolnego, czas ten powinien być przeznaczony w proporcjonalny do indywidualnych psychofizycznych potrzeb człowieka, na: *fizjologicznie konieczny odpoczynek, rekreację powiązaną z czynnościami zabawowymi oraz na wzbogacanie wiedzy*. Proporcję w wykorzystaniu tak sformułowanych funkcji czasu wolnego powinny zależeć od osobistych potrzeb danego człowieka<sup>223</sup>. W idei wykorzystania czasu wolnego proponowanej przez A. Kamińskiego czas ten powinien być wsparty wcześniejszym przygotowaniem wychowawczym.

Pedagog nie ukrywał, że czas wolny może być wykorzystywany ze szkodą dla osobowości człowieka. Stawiał więc pytanie, kto lub jaka instytucja ma do takich *wczasów* — bo tak nazywa ten pedagog właściwe wykorzystanie czasu wolnego — przygotowywać. Autor wymienionego dzieła zauważał, że wychowanie do *wczasów* nie jest udziałem współczesnej szkoły, która raczej przygotowuje wychowanków do sprawnego wykonywania pracy. Tymczasem każdy człowiek pracujący zawodowo, a zatem korzystający z dobrodziejstwa oddanego mu do dyspozycji czasu wolnego, *powinien umieć dostosować ten czas do swoich potrzeb, ale jednocześnie możliwości psychofizycznych*. Tylko wówczas wykorzystanie czasu wolnego przekształci się w owe *wczasy*.

Niewątpliwie w pełni liberalne podejście do wykorzystania czasu wolnego wnosi do życia społecznego wiele zjawisk patologicznych. Jednakże to, co nazywa się ogólnie *kulturą wykorzystania czasu wolnego*, zależy nie tylko od osobistych potrzeb danego człowieka, ale też od jego możliwości finansowych. Zauważył to już filozof francuski **Francois Marie Arouet** pseudonim **Wolter**, jeden z pierwszych liberałów w XVIII wieku. Będąc gorącym zwolennikiem powszechnej wolności osobistej, stwierdził w swoich *Filozoficznych powiastkach*<sup>224</sup>, że wolność będąca uniezależnieniem człowieka od pracy lub zniewalającej zależności od innego człowieka, pozostaje tylko uprawnieniem formalnym, jeśli dysponujący nią człowiek będzie pozbawiony środków finansowych. Wolność bez zaplecza finansowego niezbędного do jej wykorzystywania zamienia się w rodzaj więzienia.

<sup>222</sup> Opublikowane przez wydawnictwo Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1965.

<sup>223</sup> Ówczesni pedagogowie czasu wolnego nie zwracali uwagi, że czas wolny i jego wykorzystywanie zależą także od finansowych możliwości wykorzystującego taki czas człowieka.

<sup>224</sup> Opublikowanych w przekładzie Henryka Sułka przez Wydawnictwo Hachette, Warszawa 2009.



# Liberalizm i marksizm oraz ich ideologiczne mutacje

## Średniowieczne początki liberalizmu i jego nowożytne wzmocnienia

Terenem, na którym pojawiły się w XIII wieku zaczątki myśli liberalnej, była monarchia brytyjska. Liberalizm brytyjski pojawił się pod wpływem kilku źródeł sprawczych. Być może przede wszystkim dotyczył dążeń kupców do wyzwolenia się prowadzonego przez nich handlu spod wpływu kontroli królewskiej, a tym samym do wolności gospodarczej. Był też pośrednio atakiem na kościół, który uczestniczył w dochodach pochodzących z popełnianych przez króla nadużyć zazwyczaj sygnowanych wolą boga. Brytania była pierwszą monarchią europejską, w której pojawiło się motywowane *racjonalizmem gospodarczym* ograniczenie władzy królewskiej. Jednak nie tylko. Absolutyzm władzy królewskiej dotyczył też arystokrację, w wyniku którego nieposłusznym wobec władzy królewskiej feudałom konfiskowano dobra ziemskie. W wyniku nacisku szerzącego się niezadowolenia społecznego w obrębie nie tylko arystokracji, ale też wpływowej warstwy kupieckiej w już funkcjonującym dwuskładowym parlamencie brytyjskim: Izbie Gmin<sup>225</sup> i Izbie Lordów, została uchwalona i podpisana przez króla **Jana bez Ziemi** w 1215 roku *Wielka Karta Wolności*. Zgodnie z nią w społeczeństwie brytyjskim miał być przestrzegany szeroki zakres praw wolnościowych nie tylko gospodarczych, ale także politycznych.

Jak napisał **Witold Kwaśnicki** w dziele zatytułowanym *Historia myśli liberalnej. Wolność, Własność, Odpowiedzialność*, podstawowym celem uchwalonej przez Izbę Gmin Karty było między innymi *ograniczenie szaleństwa władzy poprzez wprowadzenie gwarancji nietykalności osobistej bez orzeczenia sądu. Zatem żaden człowiek nie mógł być oszukany, uwięziony lub wywłaszczony lub wyjęty spod prawa lub wygnany, ani też w jakikolwiek sposób ukarany bez osądzenia przez sąd*. Pojawił się też wyrosły z takiego podłoża obowiązujący króla *postulat niezawisłości sędziów*. Rozwój parlamentaryzmu, chociaż przebiegający w utrudniającej realizacji

<sup>225</sup> Do Izby Gmin wchodziłi przedstawiciele mieszczaństwa, co można uznać za pierwotny objaw demokratyzacji życia społecznego w średniowiecznej Wielkiej Brytanii.

jego uchwał atmosferze społecznych konfliktów, spowodował także, że o składzie personalnym obydwu izb decydowały wolne wybory. Wprowadzono również sankcjonowaną prawem swobodę wygłaszanych w ich obrębie poglądów. Również, co istotne, wysokość podatków wpływających do królewskiego skarbcza miała określać uchwała parlamentarna. *Parlament angielski miał się stać miejscem, gdzie społeczność królestwa składająca się z wolnych obywateli mogła rozwiązywać pojawiające się problemy.*

Myśl liberalną kontynuują po pewnym jej zastoju powodowanym represyjnością ideologiczną kościoła znani utopiści z XVI wieku, którym przewodził także Anglik **Thomas Moore** ze swoją słynną *Utopią*<sup>226</sup>. Do wolności osobistej, chociaż nadal ograniczonej, bo jeszcze nieuwalniającej od nadrzędnej nad człowiekiem woli boskiej, nawoływali po raz pierwszy utopiści z XVI wieku. Dla nich fundamentalną ideą, w pełni można powiedzieć liberalną, było prawo do organizowania porządku społecznego podług kryteriów równościowych, a nie stanowych. Wprawdzie T. Moore nie uchronił się od prześladowania przez króla angielskiego Henryka XIII, który ukarał go śmiercią za wierność kościołowi katolickiemu<sup>227</sup>, ale już kontynuatorzy jego utopijnych poglądów — Włoch **Thomas Campanella** i Anglik **Francis Bacon** — takiego losu uniknęli<sup>228</sup>. Ideologiczny gorset kościoła krepujący myśl liberalną, w istocie antykatolicką, wyraźnie nie tylko w Anglii, ale też we Włoszech został poluzowany.

Do prekursorów rodzącego się zwolna liberalizmu zaliczył się znany nam już **J. Locke**<sup>229</sup> z XVII wieku, który zapowiedział w dziele zatytułowanym *Dwa traktaty o rządzie* trzy przyszłe fundamentalne idee liberalne: *wolność osobistą człowieka, gwarancję nienaruszalności jego prywatnej własności oraz ograniczenie władzy sprawowanej już nie przez dziedziczącą władzę, a osobę wybraną w głosowaniu powszechnym przez obywateli*<sup>230</sup>. Podstawą prawną takiego porządku społecznego miałyby być umowa społeczna zawarta przez obywateli w głosowaniu powszechnym.

Trochę wcześniej *ideę wybieralności władcy, nazywanego suwerenem*, propaguje także również znany nam ze swoich poglądów opisywanych wcześniej Anglik T. Hobbes. Jednak w przeciwieństwie do swojego ideowego rywala opowiada się za władcą wprawdzie także wybranym w głosowaniu powszechnym, ale mającym samodzielne uprawnienia do stanowienia prawa obowiązującego wszystkich jego podwładnych. Prawo takie, nawet jeśli mogłoby wywoływać sprzeciw obywateli, nie stanowiłoby podstawy do odwołania takiego władcy nazwanego *suwerenem*.

<sup>226</sup> O utopistach pisaliśmy szerzej w części pierwszej.

<sup>227</sup> W osobie T. Moora (w j. pol. Tomasz Morus) w odniesieniu do jego poglądów można odczuć pewną sprzeczność: z jednej strony jest on wiernym sługą kościoła i z tego powodu ponosi śmierć, ale z drugiej — wyraźnie nie zgadza się z porządkiem społecznym determinowanym przez kościół.

<sup>228</sup> T. Campanella był przez pewien czas więziony, a następnie ułaskawiony. F. Bacon był doradcą króla Jakuba I Stuarta.

<sup>229</sup> O poglądach J. Locke'a piszemy też w części pierwszej.

<sup>230</sup> Pod pojęciem *obywatel* rozumiano wolnego człowieka mającego tym samym prawa wyborcze. Takich praw w kategorii wolności osobistej wówczas pojmowanej nie mieliby nadal chłopci pańszczyźniani.

Nieodwołalność władcy uzasadnił konfliktowością ludzi w dążeniu do realizacji przeciwnych sobie interesów. Wobec tego narzucanie przez suwerena ludziom prawa tylko w jego przekonaniu sprawiedliwego staje się jedyną zasadą umożliwiającą osiągnięcie ładu społecznego. Dlatego wybierając władcę, jego przyszli poddani wyzwoleni spod dzielących ich społecznie rozmaitych, niczym nieuzasadnionych przywilejów, powinni zastanowić się, czy wskazany przez nich na władcę człowiek jest kompetentny, ale także w swoich decyzjach sprawiedliwy. Błędy w dysponowaniu władzą przez suwerena dotkną boleśnie wszystkich.

To T. Hobbes prawdopodobnie *po raz pierwszy zdecydowanie opowiedział się za państwem całkowicie świeckim*. Przedstawiając genezę państwa chrześcijańskiego od jego judaistycznych początków, dochodzi do zasadniczego wniosku, że żadnej religii w imię dążenia do ładu społecznego nie można dać prawa do władzy politycznej, ani też uczynić autorytetem moralnym. Władza oparta na doktrynach religijnych prowadzi do skostnienia każdego podporządkowanego jej ładu. *Żadne z doktryn religijnych ze względu na ich radykalizm nie mogą być podstawą do określania zachowań obywateli*. W efekcie władcy religijni doprowadzają do stosowania wobec obywateli przymusu, a ten fakt pozostaje w sprzeczności z korzyścią ogólnospołeczną, jaką jest dobrowolność poddania się obowiązującemu prawu. Prawo świeckie powinno uwzględniać bieżące potrzeby społeczne i związane z nimi wymagania odnoście obowiązków obywatelskich. *Władza kościoła, który uzurpacyjnie twierdzi, że spełnia wolę bożą, może być tylko władzą nauczania, a nie władzą rządzenia*. T. Hobbes zdecydowanie opowiada się za takim poglądem.

Niemniej owocny w poglądy laicyzujące organizację życia społecznego według dyrektyw kościoła był XVIII wiek. To wśród myślicieli angielskich, a następnie także francuskich w XVIII wieku pojawił się *intelektualnie rewolucyjny prąd, przekształcany zwolna w ideologię, któremu nadano nazwę już w miarę pełnego w ideowych zasadach — liberalizmu*. Liberalizm niekwestionujący istnienia religii w życiu społecznym, lecz bez akceptacji jej tradycyjnej dominacji nakazowej, przyjął i uznał za *fundamentalne założenie*, że każdy porządek społeczny jest wyłącznie tworem ludzi.

Liberalne myślenie nie było nigdy w swoich ideowych założeniach negacją istnienia boga. Liberalizm był nawet w założeniach antykościelny, gdyż nie negował potrzeby istnienia kościoła w ogóle. Ideologia ta nawet w swojej wersji dojrzałej zezwalała jego sterowanie życiem duchowym ludzi. Jednak wszelkie kojarzenie porządku kościelnego z dyktatem kapłanów było tak wielkie, że umożliwiło spontaniczną, wręcz społeczną akceptację antyreligijnego, ale również podobnie nastawionego wroga do liberalizmu — marksizmu. Marksizm okazał się ideologią, która zaatakowała zarówno liberalizm, jak i kościelny porządek feudalny. Mimo to biorąc pod uwagę minione wieki, liberalizm okazał się sprawcą utraty absolutystycznej władzy przez kościół. Liberalizm w miarę swojej akceptacji społecznej okazał się, podobnie jak marksizm, chociaż nie w tak znaczącym rozmiarze, powodem erozji *w zdawałoby się niezniszczalnej skale, za jaką uważał się instytucjonalny kościół*.



Przypomnijmy, że liberalizm ekonomiczny wzmocniony doktrynalnie przez **Adama Smitha** pod nazwą *teorii wolnego rynku*, został jako nowy porządek gospodarczy wprowadzony w Wielkiej Brytanii w XIX wieku. A. Smith był filozofem, a przede wszystkim etykiem, który zainteresował się pierwszymi koncepcjami ekonomicznymi nieprzypadkowo. Poszukując innych niż grabież źródeł zamożności społeczeństw, pragnął zlikwidować nędzę warstw pracujących na brytyjskiej wyspie. W efekcie doszedł do rewelacyjnego odkrycia, że możliwość taka zaistnieje, gdy uwolni się użyteczną pracę od feudalnych zależności cechowych. Takie uwolnienie dałoby prawo do samodzielnej działalności wytwórczej każdemu człowiekowi, który zechce zgłosić do sprzedaży jakiś produkt wytworzony samodzielnie przez siebie. W tej koncepcji pojawił się wolny rynek, na którym w konkurencyjnej rywalizacji miałby możliwość sprzedaży towary najlepsze jakościowo, a jednocześnie oferujące niższą cenę. Ta, ustalana przez konkurencyjny rynek, byłaby rzeczywistą wartością sprzedanego towaru.

Smith podkreślał, że ludzi w takiej swobodnej wymianie handlowej będzie charakteryzowała realizacja interesu rynkowo, czyli inaczej pieniężnie opłacalnego. Tylko taka interesowna motywacja w połączeniu z całkowitą swobodą podejmowanej produkcji wyzwoli wśród ludzi zapał do likwidacji ich materialnej nędzy. Dotychczasowa nędza materialna ujawniająca się w skali masowej wynika bowiem z dwóch ograniczeń: braku prawa do decyzji, co należy produkować, aby dany produkt móc z korzyścią sprzedać, oraz gdy dysponuje się już zarobionymi poprzez akt sprzedaży danego produktu pieniędzmi — mieć także prawo do decyzji, co należy kupić, aby złagodzić przeżywaną biedę. Inaczej mówiąc, zarobione pieniądze są wyłączną własnością sprzedawcy danego towaru na rynku, a wcześniej jego producenta. Swoją pogląd na wolny rynek przedstawił w dwóch dziełach zatytułowanych: *Teoria uczuć ludzkich* oraz *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*<sup>231</sup>.

Na podłożu liberalizmu ekonomicznego pojawiła się wydobyta spod czasowego zapomnienia idea demokratycznego porządku społecznego. Jej twórcą był *francuski wizjoner Karol Monteskiusz*, o którego wizji demokracji dalej. W jego koncepcji została zawarta myśl o *idei wolności osobistej zawartej w organizacyjnym kształcie porządku demokratycznego*. Niewątpliwie była ona bezpośrednią kontynuacją poglądów francuskich encyklopedystów. Wszelka późniejsza liberalna myśl jest już wyłącznie rozwinięciem lub uszczegółowieniem pomysłu tego myśliciela. Powracamy do bardziej szczegółowego omówienia wizji tego myśliciela sprowadzonej do porządku demokratycznego.

<sup>231</sup> Pierwsze opublikowane w przekładzie Stanisława Jedyńaka przez Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989. Z kolei drugie w dwóch tomach: pierwszy tom w przekładzie Stefana Wolffa i Oswalda Einfelda, drugi tom w przekładzie Zdzisława Sadowskiego, opublikowane przez Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013. A. Smith po raz pierwszy wskazał, że kupno towarów nie zależy od jakiegoś wzniosłego uczucia powodowanego chrześcijańskim miłosierdziem, a po prostu wynika ono z jakiejś *potrzeby bytowej lub życiowej* i jest pochodną wzajemnego pomiędzy stronami interesu, a nie uczuć. Jak napisał A. Smith, miłosierdzie jako motyw do wspomagania biednych, nigdy ich biedy nie zlikwidowało.

**Liberalizm ekonomiczny i jego ideologie nasycone mutacjami**

Na początku XIX wieku filozof francuski, niezależnie od upowszechniającej się koncepcji A. Smitha, **Claude Henri de Saint-Simon** podjął próbę powołania do życia ideologii, która by odpowiadała *wypychającemu porządek feudalny społeczeństwu industrialnemu*. Była to, zaistniała nieomal równolegle z liberalną, koncepcja nowej organizacji życia społecznego opartej na industrialnych zrzeszeniach pozbawionych stanowych różnicowań pomiędzy ludźmi. W takiej radykalnej idei filozof postrzegał zaczątek szczęścia ludzkiego. W przeciwieństwie do liberalizmu był zdecydowanie antyreligijny, chociaż w religii widział moc nieziszczalną, niemogącą być zastąpioną jako idea. Mając tego świadomość owym nowym bogiem miał być rozsądek, a podstawą organizowania porządku społecznego coś w rodzaju *nowego chrześcijaństwa opartego na normatywnym katechizmie industrialistów*. Czym jego ideologia różniła się od liberalnej? Jego ideologiczny katechizm wymieniający reguły nowego porządku społecznego *eliminował z niego rynkową konkurencję*. Ideologicznej czystości industrialnego porządku społecznego mieli strzec po specjalnym ideologicznym przeszkoleniu świeccy ludzie nazywani przez pomysłodawcę kapłanami.

Ciekawe są uzasadnienia tego, jak to nazwał filozof, *katechizmu industrialistów*. Uznał, że wszelkie dyrektywy pochodzące od siły nadprzyrodzonej zaprzeczają zasadzie racjonalizmu w życiu społecznym. *Ludzie organizując się w dobrowolne zrzeszenia produkcyjne, powinni sami ustalić reguły wzajemnego współżycia*. Strach przed bogiem, jak wykazały dotychczasowe doświadczenia, nie jest według niego jedynym doradcą, jak formułować owe reguły. Społeczeństwo jest bowiem organizmem, którym rządzą niezmiennie prawa pochodzące z natury życia społecznego. Poznanie tych praw jest możliwe, trzeba do tego dążyć, bo tylko one zapewnią harmonię stosunków pomiędzy ludźmi. Nie można jednak zapewnić jakiegokolwiek harmonii w życiu społecznym, jeśli ludzie będą pozbawieni jakiejś ideologii będącej niejako ponad nimi. Jest ona ludziom potrzebna nawet wówczas, gdy będzie to ideologia fikcyjnie religijna<sup>232</sup>.

Podstawowym wyznacznikiem egoistycznie motywowanej *ideologii użytecznej* była według C.H. de Saint-Simona *opłacalność* podejmowanych decyzji życiowych, nie tylko obejmujących działalność gospodarczą. Jakie treści ideologiczne mieszczą się w pojęciu opłacalności? Można powiedzieć skrótowo, że *stosowanie opłacalności zapewni człowiekowi w życiu tylko takich decyzji determinujących jego życie, które będą odpowiadały wyłącznie jego osobistym potrzebom*. Dlaczego potępił liberalną rywalizację? Rywalizacja wynikająca z podłoża egoistycznego preferuje potrzeby własne ludzi konkurujących ze sobą bez zwracania dostatecznej przynajmniej uwagi, na potrzeby tych przegrywających.

Ludzie, tak krok po kroku, zaczęli coraz intensywniej uświadamiać sobie, że ich życie domaga się przede wszystkim komfortu dostępnego im poprzez ich pracę

<sup>232</sup> Niektóre elementy treści zawartych w niniejszym fragmencie, a dotyczące poglądów omawianych utopistów, zaczerpnęliśmy z przywołanego już dzieła J. Szackiego zatytułowanego *Historia myśli socjologicznej*.

Z komfortu tego na rzecz życia duchowego *obdzierały ludzi* ideologie przez wieki panujące<sup>233</sup>. Ideologie, a nazwijmy je dodatkowo tradycyjnymi, nie podejmowały walki z powszechną biedą, która cechowała życie ludzi przez minione wieki. *Bieda była niejako wpisana w panującą ideologię religijną, bo ludzie nie dlatego pracowali, aby poprawić swój los materialny, ale by zasłużyć na łaskę boga*. Ich pracowitość nie była dla nich opłacalną w sensie przyczyniania się do ich dostatku materialnego. Ludzie mieli pracować na rzecz nie swojego dostatku, a dostatku innych upoważnionych przez boga do korzystania z niego<sup>234</sup>. Ludzie zaczęli odczuwać raczej, niż uświadamiać sobie, że wyniki pracy powinny należeć do nich.

Zagłębiając się w taką analizę, dalej powiemy, że obietnica życia pozagrobowego była w aspekcie ideologicznym łatwiejsza do sformułowania, jeśli przywłaszczanie wyników pracy była wkomponowane w doktrynę ideologiczną jako nakaz z woli boga. Bieda miała być rodzajem cnoty, a ubóstwo stanem powszednim ludzi pracy. Założenie, że bieda jest zjawiskiem nieodwracalnym, było silnie wpajane do świadomości tych pracujących. Inaczej mówiąc bieda, która miała towarzyszyć człowiekowi ze stanu obciążonego brzemieniem pracy, od urodzenia do jego śmierci, stała się fundamentem ideologii tradycyjnych.

Takie ideologiczne założenie dzielące statycznie ludzi na biednych i bogatych miało swoje negatywne konsekwencje w postaci znikomego postępu technicznego, jaki cechował feudalizm. Czyżby ludzie nie mieli pomysłów na lepsze życie doczesne poprzez pracę wydajniejszą, wspomaganą doskonalszymi jej narzędziami? Mieli, o czym już napisaliśmy. Także w Europie średniowiecznej pojawiali się ludzie o orientacjach bardziej praktycznych, a nie teologicznych. Jednak ich pomysły na wydajniejszą, a zatem bardziej opłacalną w jej wynikach pracę, a także jej upowszechnienie, były niweczone. Społeczne majątkowe *status quo* było najpewniejszym zabezpieczeniem stabilności społecznej.

Upowszechniająca się gospodarka wczesnoprzemysłowa nazywana *industrią* zaczęła być impulsem dla przemyslenia, czy jako zjawisko niemogące już być niczym niepowstrzymane mogłoby służyć nie tylko ludziom bogacącym się na niej. Problemem ponownym wywołanym przez wspomnianą industrię stała się *własność prywatna*. Nie ulega wątpliwości, że mająca być zachowaną własność prywatna tak znacząco dzieląca ludzi na bogatych i biednych w upadającym porządku feudalnym, była dla wielu ówczesnych wizjonerów nowego porządku postfeudalnego *bolesnym zgrzytem, który zniechęcał do liberalizmu*. Warto zauważyć, że wszelki ideologiczny radykalizm mający uczynić życie ludzi szczęśliwymi zawsze dotyczy likwidacji własności indywidualnej zwanej potocznie prywatną.

Problem *społecznej własności środków produkcji* jeszcze przed włączeniem jej do *ideowego fundamentu marksizmu* był szeroko omawiany w tak zwanej prasie postępowej. W jakimś sensie trafnie wypowiedział się o własności prywatnej w jej funkcjach społecznych znany francuski publicysta, a zarazem satyryk publikujący

<sup>233</sup> Mamy na uwadze chrześcijaństwo i islam.

<sup>234</sup> Przypominamy, że prawo do korzystania z rezultatów własnej pracy zobowiązanej do niej niezależnie od stanu urodzenia, było ideą utopistów z XVI wieku.

pod pseudonimem **Voltaire**. Według niego nie można odmówić człowiekowi prawa do posiadania, bo *każdy człowiek na prawo do jakiejś własności, gdyż bez niej nie może być w pełni wolnym*<sup>235</sup>. Zatem, jeśli ma istnieć własność prywatna, to w jakim jej materialnym wymiarze?

Ten społeczny problem, czy nowy, modelowy porządek społeczny nazywany industrialną nie powinien w swojej doktrynie ograniczyć własność prywatną lub wręcz ją zlikwidować, niewątpliwie spowodował, że dwaj wizjonerzy porządku industrialnego w osobach Walijczyka **Robert** **Owena** i Francuza **Charlesa** **Fouriera**, którzy opowiadając się za *wolnością gospodarczą*, wprowadzili nowe zupełnie pojęcie *własności grupowej*. Przejęci ideą likwidacji wyzysku pracy i pragnąc wyeliminować nadmierne bogacenie się właścicieli fabryk, oddali eksperymentalnie swoje przedsiębiorstwa pod zarząd samych robotników, a ich rodziny otoczyli znaczącą opieką socjalną. Jednak z ich wycofaniem się z czynnego życia gospodarczego i politycznego ich eksperyment, zresztą udany, bo przynoszący zyski, nie znalazł naśladowców. Niemniej na podłożu ich pomysłu pojawiła się zmodyfikowana idea spółdzielczości produkcyjnej, która oparta była na kapitale grupowym wynikającym z osobistego wkładu kapitałowego współwłaścicieli przedsiębiorstwa<sup>236</sup>.

Liberalizm jeszcze nie okrzepł w konfrontacji z teologicznym feudalizmem, a już został zaatakowany przez marksizm. Jednak w starciu ideologicznym zwyciężył liberalizm podbudowany wcześniej ideologicznie *konceptcją, a właściwie ideą wolnego rynku* przez Szkota filozofa i etyka, przywoływanego już A. Smitha<sup>237</sup>. Dodajmy zaraz, że buntury chłopskie nasilające się w pierwszej połowie XIX wieku oraz postulaty industrializującego się poprzez *manufaktury*<sup>238</sup> mieszczaństwa, wymusiły na brytyjskiej izbie gmin zniesienie w 1848 roku poddaństwa pańszczyźnianego chłopów. Efektem tej decyzji było masowe przekształcanie się chłopów w robotników fabrycznych. Wielu chłopów po prostu wyganiano z ich wiejskich nierzadko kurnych chat, chociaż nie znajdowali pracy w manufakturach, a później już w zmechanizowanych fabrykach. Tylko niektórzy pozostawali na roli, podpisując z feudałami umowy o pracę. W taki sposób stawali się pierwszymi robotnikami rolnymi.

*Zdaniem naszym liberalizm mimo początkowych trudności, zwyciężył i stał się ideologią formującą nie tylko porządek gospodarczy, ale także wraz z nim polityczny, gdyż jako ideologia umiał połączyć egoizm ludzki, który ustanowił siłą napędową aktywności ludzi, z ideą rynkowej współpracy poprzez rywalizację w procesie pracy.*

Liberalizm ustanowił jako wiodącą myśl w przesłaniu do ludzi pracujących, że to, co robią dla pożytku innych, musi być dla nich opłacalne. To po raz pierwszy twórca

<sup>235</sup> Zob. Wolter (prawdziwe imię i nazwisko: Maria Arouet), *Powiadki filozoficzne*, Wydawnictwo Biblioteka filozofów Hachette Libre, Warszawa 2009.

<sup>236</sup> Na podłożu tej idei rozwinęła się w okresie międzywojnia spółdzielczość kupiecka oraz mieszkaniowa.

<sup>237</sup> Dodana do tej idei monteskiuszowska zasada trójpodziału władzy, dała w efekcie zacząć współczesnej demokracji.

<sup>238</sup> Manufaktury były pierwszymi jeszcze niezmechanizowanymi fabrykami, to znaczy zakładami pracy, w których indywidualnie wykonywaną pracę trybem rzemieślniczym zamieniono na zespołową pracę potokową. Jej cechą było wykonywanie przez pracownika jakiejś części danego produktu, aby następnie złożyć te części w jedną całość. Proces ten przyspieszał gwałtownie efekty produkcji.

mechanizmu ekonomicznego nazwanego wolnym rynkiem, a był nim wspominany już A. Smith, zwrócił uwagę na to, co jest hasłem wszystkich ideologii: było to odwoływanie się do *miłosierdzia* bogatych, aby dzieląc się bogactwem z biednymi, powodowali likwidację materialnej nędzy pracujących. Takie odwołanie nie przyniosło w odniesieniu do każdej ideologii zamierzonych efektów. Bogaci nadal pozostawali bogatymi, a biedni biednymi.

Człowiek, według słów A. Smitha, *na próżno szuka pomocy, jeśli jej potrzebuje, a apeluje do życzliwości innych. I dlatego nie od przychylności rzeźnika, piwowara czy piekarza oczekujemy naszego obiadu, lecz od ich dbałości o własny interes. Ich produkcyjna aktywność zależy więc od opłacalności tego, co robią zgodnie z własnym interesem. Interes taki jest tym bardziej opłacalny, im więcej korzyści przynosi korzystającym z niego innym.*

Okazało się, że ta prosta w swoim ideowym wymiarze ideologia, właśnie poprzez przyjęcie za wiodącą doktrynę *opłacalności użytkowych rezultatów pracy*, znalazła wreszcie przysłowiowy *klucz* do lawinowego wzrostu nie tylko aktywności pracowniczej ludzi, ale też wydajności ich pracy. Ludziom zaczęło *opłacać się* robienie tego, za co mogli otrzymywać zapłatę i zużytkować ją na własne potrzeby. Inaczej mówiąc, doktryna opłacalności znalazła swój wymiar ekonomiczny w podejmowanej pracy, której wyniki *zostawały weryfikowane przez jej produkt, zwany rynkowym towarem*. W swej wersji końcowej, a więc dojrzałej, *liberalizm ekonomiczny uznał własność prywatną pochodzącą z dorobku osobiście przez człowieka wykonywanej pracy, za podłoże aktywności gospodarczej ludzi. Konsekwencją takiego przekonania było założenie, że wyniki pracy muszą być własnością ich twórcy. Co do oceny ekonomicznej wartości pracy wykonanej przez danego człowieka, to wynika ona z mechanizmu wolnej, rynkowej konkurencji*<sup>239</sup>.

### Jeszcze o pracy w jej procesie *liberalnego* dojrzewania

Jeśli poszukujemy przyczyn szybkiego stosunkowo uwolnienia chłopów z pańszczyzny i likwidacji przywilejów cechowych, to z pewnością do takich decyzji ówczesnych władz monarszych przyczyniła się *groźba nowej rewolucji w skali niedawnej, francuskiej*. Nędza chłopów eksploatowanych przez feudałów oraz bezrobocie miejskiego plebsu były tego odczuwanym powszechnie dowodem. Na tym podłożu *rzeczowy racjonalizm silnie wsparty powszechnym niezadowoleniem zaczął po wiekach dochodzić do ideowego głosu. Rozsądek powoli zapanowywał nad wyraźnie starzejącą się ideologią chrześcijańskiego feudalizmu*. Na skutek uwolnienia rzesz chłopskich, a właściwie ich pracy spod władzy feudałów, rozpoczął się triumfalny pochód kapitalizmu, którego reguły życia społecznego pod hasłem wolności gospodarczej wszystkich ludzi zostały uwolnione spod ideologicznego hamulca doktryn katolickich.

<sup>239</sup> Jak napisał W. Kwaśnicki w przywołanym wcześniej dziele *Historia myśli liberalnej...*, jeszcze przed A. Smithem fiński myśliciel **Anders Chydenius** w pracy zatytułowanej *Bogactwo Narodów* miał zaprezentować model gospodarki rynkowej podobny do smithowskiego. Jednak pisząc po szwedzku, nie został zauważony przez anglosaskich historyków.



Fakt ten spowodował odsunięcie, jak gdyby na bok życia społecznego, przekonanie, że *praca jest czynnością obciążoną piętnem podrzędności, a nawet hańby*.

Praca z hańbiącej, podrzędnej społecznie, stała się czynnością pożądaną, warunkującą byt materialny oraz, co ważne, znaczenie społeczne człowieka. Godnym szacunku stawał się człowiek, który swoją pracą uzyskiwał dostatek materialny. Warto podkreślić, że do społecznego głosu doszły reformowane kościoły chrześcijańskie walczące o prawo do istnienia w zdominowanym przez katolicyzm porządku feudalnym. Aprobując jeszcze przed laty pracę i nadając jej rangę wartościowej w odniesieniu jej do oceny boskiej, stały się głównymi orędownikami rozwoju kapitalistycznego, walcząc o podniesienie świadomości robotników poprzez dostęp ich do instytucjonalnej edukacji.

Nieprzypadkowo wspomniany już M. Weber w dziele zatytułowanym *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*<sup>240</sup> pokazał, jak protestancko pojmowana wartość użyteczna pracy przesiąknięta jest etyką ewangelickich przedsiębiorców. Nowa etyka protestancka nakazuje właścicielom fabryk zatrudniających robotników, wszelkie zyski przekraczające koszty skromnego, to znaczy nierozrzutnego utrzymania ich rodzin, inwestować w nowe stanowiska pracy. Etyka protestancka odrzuciła, zdaniem M. Webera, pragnienie do życia w luksusie, co zapewniło krajom protestanckim szybki rozwój gospodarczy. Zdaniem tego uczonego *protestantyzm, będąc ideologią wyświęcającą pracę, przyczynił się do bardziej godziwych związków właścicieli fabryk z ich najemnymi pracownikami*. Inwestowanie w fabryczne stanowiska robocze było dla protestantów nowoczesnym rodzajem dzielenia się z potrzebującymi, w tym przypadku pracą.

W kontekście opisu nowych stanowisk, wyzwolonych spod feudalnych ograniczeń pracy, u M. Webera zagubił się gdzieś problem jej ideologicznej, jednakże całkowicie niereligijnej postawy emocjonalnej, ale również prawnej, będących podłożem do ewangelickiego etosu pracy, *jakim było nadanie ludziom prawa do dysponowania wolnością fizyczną. Wolność osobista zawężona do fizycznej była warunkiem podstawowym, a właściwie jedynym, który umożliwił nadanie pracy już religijnie motywowanej niejako szlachetności. Inaczej mówiąc, protestanci nie mogliby rozwinąć swojego etosu pracy bez wcześniejszego laickiego zaplecza liberalnego. Wolność osobista, nie ta polityczna z prawami wyborczymi, ale gospodarcza, stawiała się motorem rozwoju gospodarczego i jego późniejszych industrialnych konsekwencji*. Bez uwolnienia chłopów spod przywiązania ich do ziemi wszelkie inicjatywy religijne, a mamy na myśli gloryfikowany przez M. Webera protestantyzm, który już w XVI wieku odrzucił feudalnie ukształtowaną pogardę dla pracy, kapitalizm z jego liberalną wolnością osobistą nie mógłby w ogóle zaistnieć.

To na skutek dojścia do głosu w masowej skali społecznej *liberalnie pojętej wolności*, przede wszystkim gospodarczej, którą *obdarzeni* zostali chłopci, mogli oni *przymuszeni* swoją dla nich nieoczekiwaną, ale dostępną im wolnością osobistą, przejść z uprawy roli do pracy w fabrykach. Tylko w taki sposób dzięki kapitalizm uzyskał dziejową możliwość dynamicznego rozwoju. I znowu ustosunkowując się

<sup>240</sup> Opublikowanym w przekładzie Jana Mizińskiego przez Wydawnictwo Test, Lublin 1994.



krytycznie do społecznego osadzenia się liberalnej idei wolności osobistej, powiemy, że wolność osobista jest wtedy w ujęciu liberalnym pełna, jeśli nie ma podłoża jakiegokolwiek wymuszenia społecznego. A od takich wymuszeń nie ustrzegły się współczesne porządki demokratyczne, które za fundament swojej ideologii przyjęły opisaną w mutacji francuskiej, dyrektywę wolności osobistej.

Liberalizm, którego triumfalny pochód poprzez kraje zachodniej Europy, zapoczątkowany został przez liberalizm ekonomiczny. Ten kierunek liberalizmu uzyskał swój ideologiczny podkład, o czym już pisaliśmy, w poglądzie A. Smitha, który idee francuskich encyklopedystów postanowił wykorzystać w celach powszechnej aktywizacji ludzi poprzez pracę, dodajmy — aktywizacji w koncepcji pracy poddanej wzajemnej rywalizacji. To ludzie pracujący już na swój własny rachunek mieli poprzez rywalizację sprawdzić się, w jakim zakresie ocenionym ekonomicznie ich praca jest bardziej wartościową od pracy innych. Terenem takiej sprawdzającej wartość ekonomiczną pracy miał być wolny rynek.

Liberałowie ekonomiczni począwszy od A. Smitha, kreatora wolnej gospodarki rynkowej, *powieżyli zawodowy podział ludzi pragnących pracować, mechanizmowi konkurencji*. W efekcie żadne ograniczenia obejmujące nabywanie własności materialnej nie znalazły się w koncepcji liberalizmu ekonomicznego z XIX wieku. Tak na marginesie tego rozważania powiemy, że fakt *posiadania własności prywatnej w jej przekazie dziedzicznym* niepokoił kontynuatora myśli smithowskiej Anglika **Johna Stuarta Milla**<sup>241</sup>, który zastanawiał się, czy dziedziczenie bogactwa nieuzyskanego osobistą, zgodną z prawem przedsiębiorczością, może komuś przysługiwać. Rozpatrując ten problem, doszedł do wniosku, że w społeczeństwie wolnorynkowym, a zarazem demokratycznym powinien zostać stworzony specjalny fundusz pochodzący z przekazanych na rzecz państwa zasobów materialnych zmarłego przedsiębiorcy. Fundusz taki byłby przekazywany na rzecz ludzi poszkodowanych fizycznie przez los i dlatego niemogących wziąć udziału w pracy wyznaczonej przez konkurencyjny rynek.

Do idei liberalizmu gospodarczego szybko zaadaptowały się kościoły reformatorskie w próbie zaszczepienia na gruncie gospodarki wolnorynkowej *etyki zachowań przedsiębiorczych*. W liberalnej etyce gospodarczej postrzeganej na fundamentach gospodarki rynkowej, a odwołujemy się tutaj ponownie do M. Webera i jego dzieła *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*<sup>242</sup>, wszelki majątek przynależny do przedsiębiorcy musi być zgromadzony z udziałem jego osobistej pracy, w której współpracujący z nim robotnicy nie będą przez niego wyzyskiwani. Dobrowolność zależności pomiędzy kapitalistą a robotnikami i wynikający ze sprawiedliwego podziału zysk jest podstawą budowania relacji rynkowych. Inaczej mówiąc, wzajemne stosunki oparte na zasadzie dobrowolności tworzą własność niewynikającą z wyzysku czy też dokonanych zaborów terytorialnych. W takiej modelowej koncepcji

<sup>241</sup> Zob. jego dzieło zatytułowane *Zasady ekonomii politycznej*, tom I, opublikowane w przekładzie Edwarda Taylora przez Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1966.

<sup>242</sup> Już wcześniej przywołane.

ideologicznej praca i jej rezultaty są pochodną wspólnie pracujących ludzi równych wobec siebie, niezależnie od miejsca zajmowanego w procesie wytwarzania.

### Humanizm życia społecznego kategorią demokracji liberalnej

Niewątpliwie idea wolności osobistej w aspekcie zarówno ekonomicznym, jak też politycznym spowodowała pojawienie się kategorii *humanizacji życia codziennego*<sup>243</sup>. Kategoria ta będąca pochodną rozmaitych rozważań na temat pracy, w której przystosowanie do warunków psychofizycznych człowieka zaczęło być równoważne z badaniem zwiększenia wydajności pracy przemysłowej, zaczęła odgrywać znaczącą rolę w nowym układzie człowiek — maszyna. Ten układ, poddany badaniom z pozycji nie tylko zmęczenia, lecz także psychicznego znużenia, z pewnością intencjonalny, obejmujący użytkowy czas pracy, zaczął być poddawany analizie psychofizycznej. Okazało się, że człowiek nie jest żywą maszyną, która w zestawieniu z mechanizmem produkcyjnym zapewnia wydajność warunkowaną wyłącznie zarobkami. Praca z liberalnego punktu widzenia jako obowiązek podejmowany dobrowolnie dla zaspokojenia bytowych, a także wyższych potrzeb człowieka, jest czynnością, która wywołując rozmaite reakcje emocjonalne, ma znaczący wpływ na produkcyjny wynik pracy.

Już pod koniec XIX wieku popularnym stała się idea humanizacji pracy przeniesiona w pewnym momencie na obszar życia społeczno-politycznego. Idea liberalnie pojmowanej wolności osobistej zaczęła być rozumiana jako rodzaj komfortu przynależnego indywidualnie traktowanemu człowiekowi. W takim kontekście *prawa obywatelskie zaczęły być utożsamiane z należnym każdemu człowiekowi pakietem praw zapewniających jemu przede wszystkim poszanowanie jego godności osobistej*. Tak więc humanizacja życia społecznego rozpoczęta od humanizacji pracy przeniosła się na teren życia polityczno-społecznego w demokracji liberalnej. W efekcie *humanizacja życia* stała się ideą uzupełniającą szerokie pojmowanie zakresu przysługującej każdemu człowiekowi wolności osobistej.

Myśl społeczną zhumanizowaną rozwijali, poczynawszy od XVI wieku, filozofowie niewątpliwie etycy, którzy łączyli perspektywę człowieka w jej ludzkim, czyli humanistycznym wydaniu z godnością człowieka mającego prawo do *dysponowania dorobkiem swojej pracy*. *Rzeczowym niejako podkładem dla tak postrzeganej humanizacji stała się praca, która o czym już napisaliśmy, stała się przedmiotem sporu. Sporu znaczącego, bo według humanizujących myślicieli odrodzenia i ery nowożytnej praca miała zostać przyporządkowana każdemu człowiekowi i z tego powodu dawać mu prawo do korzystania z jej użytkowych rezultatów*. Praca stawała się wartością mogącą wyzwolić poszczególnego człowieka od zależności od innych ludzi. Tym samym zapewnić mu korzystanie z wolności osobistej.

Na tak różnorodnych wątkach przez nas przywołanych ukształtowała się współczesna idea humanizacji życia społecznego. Dla silnie *stąpających po ziemi*

<sup>243</sup> Słowo *humanizacja* wywodzi się z łacińskiego *humanus*, czyli człowiek.

racjonalistów stała się zbiorem rzeczowych żądań. *We współczesnym wymiarze pojęciowym humanizacja życia ludzkiego w jego aspektach społecznych odnosi się do takiego porządku społecznego, w którym ludzie egzystujący zbiorowo mają poczucie indywidualnej satysfakcji ze swojego życia, w tym zbiorowego. Satysfakcja taka ma przejawiać się w wolnym od nadmiernych trosk materialnych i w ogóle bytowych życiu, a także poczuciu fizycznego bezpieczeństwa.*

*Dla spełnienia tak postrzeganych celów życia ludzkiego w zhumanizowanym porządku społecznym, ludzie muszą mieć prawo do swobodnego wyboru pracy zgodnie ze swoimi uzdolnieniami oraz do — co niemniej ważne — możliwości rozwoju własnych osobowości dostosowanych do indywidualnie odczuwanych potrzeb. Potrzeby te, aby nie mogły powodować konfliktów międzyludzkich, powinny być niejako dopasowane do standardu życiowego uznawanego relatywnie za godziwy<sup>244</sup>.*

*Zatem humanizacja życia społecznego w jej wymiarze pełnym, także liberalnym powinna skutecznie zapobiegać konfliktom społecznym, a nawet je likwidować. To znaczy, że dążenia do zaspokajania indywidualnych potrzeb jednostek nie będą utrudniały rozwoju innych ludzi, albo będąc krępowane ich przewagą majątkową lub intelektualną<sup>245</sup>, powodować wobec nich zależności władcze. W takim rozumieniu humanizacja powinna być wspólnym dążeniem, a w efekcie zespolowym — dorobkiem wszystkich ludzi.*

Najkorzystniejsze efekty humanizujące życie ludzi przyniosłaby realizacja zasady wkomponowania w porządek społeczny pewnej równowagi społecznej obejmującej rozmaite wartości materialne i duchowe, determinujące jakość życia indywidualnego i społecznego. Zdaniem naszym nikt nie powinien pożądać czegoś w sposób nieograniczony, jeśli inni ludzie mieliby tego czegoś niedosyt. Równowaga społeczna realizująca wartości humanistyczne polegać powinna<sup>246</sup> na stawianiu znaku *wartościującej równowagi* w dostępie do dóbr materialnych i duchowych, które stanowią podłoże zaspokajania ludzkich potrzeb<sup>247</sup>.

Demokracja, w naszym rozumieniu *pełna*, powinna mnożyć zasoby *dóbr wspólnych mogących być wykorzystywanymi przez wszystkich*. Na podłożu tych dóbr będących przedmiotem dążeń ludzi świadomych, czym jest demokracja, którą nie mogłaby *charakteryzować nadmierne zróżnicowanie majątkowe ludzi*, kształtowałoby się pojęcie moralności czy też etyki zachowań. Wynikające z takich dążeń *normy etyczne* wartościowałyby w płaszczyźnie moralnej postępowanie ludzi<sup>248</sup>.

<sup>244</sup> Wskazując na pojęcia przyzwoitości i godziwości, mamy świadomość, że są one zawsze relatywne i dopasowane do panującej społecznie ideologii.

<sup>245</sup> Wskazując na przewagę intelektualną niektórych, mamy na myśli przeszłość z kapłanami wszelkich religii, którzy kształceni w piśmie umieli skutecznie manipulować świadomością innych ludzi.

<sup>246</sup> Piszemy: powinna, bo takiej równowagi nie ma.

<sup>247</sup> O rodzajowym podziale potrzeb według psychologa A. Masłowa piszemy w części pierwszej. Wartość o pewnej skali porównywalnej jest wyznacznikiem oceny czegoś, co ma dla ludzi znaczenie. Z tego znaczenia wynikają wartości etyczne oraz ekonomiczne. Ich omówienie można także znaleźć w części pierwszej.

<sup>248</sup> Tak postrzegane normy etyczne są produktem rozmaitych, często wobec siebie konkurencyjnych kodeksów etycznych, przy których postępowanie ludzi w odniesieniu do konkretnych czynów lub zachowań nie zawsze jest jednoznaczne.

**Marksizm z dialektyką przekształceń życia społecznego**

Marksizm, którego triumfalny wręcz pochód odnotował XIX wiek, był pierwszą ideologią, której myślą przewodnią, a nawet fundamentalną stało się założenie, że jakiegokolwiek wizje ideologiczne mają tylko wtedy sens racjonalny, gdy dotyczą materialnych warunków życia codziennego ludzi, a takie warunki nie mają nic wspólnego z hipostazą bytu w formie absolutu. Innymi słowy, warunki życia społecznego są konsekwencją prawa sterującego przemianami materii, która jest wieczna, a zarazem jedyna w procesie rozmaitych jej przekształceń. Obrazem tych przekształceń jest między innymi rozwój form życia społecznego. Przekształcanie się form życia społecznego nie jest efektem jakichś przypadków, a wprost przeciwnie — życie społeczne rozwijające się w swych formach jest konsekwencją dialektyki rozwoju społecznego, to znaczy przebiega zgodnie z założonymi umiejscowionymi w materii jako jej składowa etapami rozwojowymi. Etapy rozwojowe to przechodzenie materii, jaką jest także życie społeczne, od form prostych do bardziej w swej strukturze formalnej złożonych.

Do takich ideologicznych wniosków doszli dwaj byli hegliści żyjący w XIX wieku — **Fryderyk Engels** i **Karol Marks**. Pierwszy z nich był filozofem radykalnie materializującym, który odrzucił wszelkie istnienie mocy nadprzyrodzonej. Z tego założenia będącego podstawą jego przemyśleń filozoficznych, wyprowadził pogląd, że ludzie będąc rezultatem przekształceń wiecznej, to znaczy przez nikogo niestworzonej materii, sami tworzyli w przeszłości obraz społecznego świata. Jednakże pozostając w niepewności, że ich tworzywo, jakim jest organizacja życia społecznego jest ich wyłącznym dziełem, powołali mitycznego życia ideę boga. Może dlatego, że nie chcieli brać na siebie odpowiedzialności za jego nieudolność? Zatem nie ma żadnych bytów metafizycznych, z których wyrastają idee, a jedynie bytem materialnym poznawalnym zmysłowo jest materia. Istnieje ona pod postacią rozmaitych form rodzajowych pozostających we wzajemnej współzależności. *Ludzie i ich życie społeczne stanowią między innymi, taką rodzajową formę tej samej materii.*

K. Marks tak blisko współpracował z F. Engelsem, że ich poglądy pomimo niektórych odrębnie pisanych dzieł trudno rozdzielić. Można jedynie przyjąć, że F. Engels był głównym inicjatorem przeniesienia heglowskiej dialektyki idei na grunt ich ideologii zakładającej wieczność materii i związanie z nią prawa rozwoju życia społecznego. Transpozycję dialektyki heglowskiej dokładnie przedstawił F. Engels w swoim dziele zatytułowanym *Anty-Dühring*<sup>249</sup>.

Prezentacji dialektyki ewolucji materii odpowiadającej poglądom obydwu filozofów dokonał polski marksista **Adam Schaff**, aktywny w połowie XX wieku, w dziele zatytułowanym *Wstęp do teorii marksizmu. Zarys materializmu dialektycznego*

<sup>249</sup> Opublikowanym w tłumaczeniu Pawła Hoffmana przez Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1949. Była to w części polemiczna odpowiedź na poglądy filozofa o nazwisku Dühring, także o orientacji materialistycznej, który przeciwstawił się w części poglądom K. Marksa w jego rozważaniach ekonomicznych.

*i historycznego*<sup>250</sup>. Jak w nim napisał: *zgodnie z zasadami dialektyki materii jest ona wieczna i znajduje się w stanie ciągłego ruchu rozwojowego z form prostych w bardziej złożone. Ruch materii to zatem zmiana, ale też rozwój. Dlatego wszelkie formy materii są w ciągłym stanie wewnętrznych zmian ilościowych, które przechodzą z czasem w zmianę jakościową. Na podłożu tego rozwojowego ruchu materii w każdej jej formie istnieje stała walka pomiędzy stanem materii zachowującym odrębność formalną a występującymi w jej obrębie zmianami. Zmiany te w początkach ilościowe są stałym zagrożeniem dla danej ukonstytuowanej formy materii. Skutkują one finalną zmianą jakościową, która zapewnia tak zmienionej materii nową jej postać formalną*. A. Schaff omawiając ten proces, nazywa go w obrębie danej formy materii walką jedności z przeciwieństwami.

*Dialektyczne procesy przemian w obrębie danej formy materii i stanowiące jej pierwotne przeciwieństwo są dowodem, że wszelkie zmiany mają swoją wcześniejszą przyczynę i są jej skutkiem. Materia w swoich formach i rodzajach stale zmienia się jakościowo i na tym polega proces jej stałych dialektycznych przemian. Taki sam proces obejmuje materię życia społecznego.*

K. Marks tak zmodyfikowaną dialektykę heglowską wykorzystał w *historycznej analizie sposobów gospodarowania i korzystania z produktów pracy ludzkiej*, którą zawarł w dziele zatytułowanym *Kapitał*<sup>251</sup>. Pracował nad nim kilka lat, a zapewniło mu ono międzynarodowy prestiż. Przedstawił w nim krytykę kapitalizmu, z której wyprowadził koncepcję przejściowego zaistnienia tego porządku społecznego, który *ewolucyjnie* miał przekształcić się w porządek socjalistyczny — a następnie w komunistyczny. Poszukując obiektywnej wartości pracy ludzkiej, uznał, że jej źródłem jest jej użyteczność, która ma swój miernik w wycenie rynkowej<sup>252</sup>.

Jego ocena kapitalizmu wraz z wprowadzoną do analizy dochodów pochodzących z produkcji fabrycznej koncepcją wartości dodatkowej, była niewątpliwie pierwszą pozbawioną typowego zabarwienia ideologicznego oceną funkcjonowania tego gospodarczego porządku społecznego. Zabarwienie ideologiczne typowe, to znaczy wysuwające wnioski aprioryczne, wzorowane na tradycyjnej metafizyce omówionej już wcześniej, odnosiło się wyłącznie do roli, jaką ma odegrać w przeszłości społecznej uwolnionej od niosącego wyzysk pracy kapitału klasa proletariatus<sup>253</sup>.

<sup>250</sup> Opublikowana przez Wydawnictwo Książka, Warszawa 1948. A. Schaff był głównym teoretykiem marksizmu w Polsce tak zwanej ludowej, profesorem wykładowcem w Uniwersytecie Łódzkim i Szkole Głównej Handlowej w Warszawie

<sup>251</sup> Już przywoływanym.

<sup>252</sup> Taką koncepcję wartościowania pracy wyprowadził z poglądów *fizjokratów*, prekursorów nauki zwanej *ekonomią polityczną*. W odniesieniu do wartości pracy był całkowicie zgodny z poglądem A. Smitha. Odróżniał dwa rodzaje wartości pracy: *pracę żywą*, której źródłem jest wykonujący towar robotnik, oraz *uprzedmiotowioną*, zawartą w poddanym wcześniejszej obróbce, surowcu. Obydwie wartości jak gdyby dodają się do siebie w wycenie rynkowej pracy.

<sup>253</sup> Jak można powiedzieć, przydanie klasie robotniczej historycznej roli w przebudowie, a raczej likwidacji kapitalizmu, stało się początkowym sukcesem marksizmu, aby w niedalekiej przyszłości stać się jednym z powodów, dla których straciła swoją pierwotną atrakcyjność. Socjaldemokratyczne mutacje, o których napiszemy myśl czy rzeczywiście klasa robotnicza jest tworzywem, na którym ma powstać nowy porządek społeczny — była podstawową *kością niezgody* marksistów.



Na takim podłożu rozumowania wyprowadzonego z dialektyki już materialistycznej stwierdził, że historia przemian w życiu społecznym ludzi, których fundamentem sprawczym jest gospodarka i korzystanie z jej efektów w nierównym zresztą zakresie przez ludzi, nie nosi cech przypadkowości. Na tej podstawie tak *wyobrazonego, a zatem przyjętego apriorycznie prawa rozwoju gospodarczego*, wyodrębnił w historycznym procesie przemian w istniejących pomiędzy ludźmi stosunkami wytwórczymi następujące, jak nazwał, formacje społeczno-ekonomiczne: *wspólnotę pierwotną, azjatyckie niewolnictwo<sup>254</sup>, feudalizm oraz kapitalizm. Formacją przyszłości ma być porządek socjalistyczny przekształcający się w miarę swojego społecznego umocnienia się w porządek komunistyczny*. Tak przebiegające rozwojowe przemiany w sposobach gospodarowania i podziale dóbr materialnych w środowisku społecznym nazwał prawami wynikającymi z *dialektycznego materializmu historycznego*.

Wszystkie wymienione formacje społeczno-ekonomiczne poza wspólnotą pierwotną opierały w przeszłości swoje istnienie na *klasowym podziale prywatnej własności środków wytwarzania i z tej własności wynikającego posiadania zasobów materialnych ocenianych jako nadmierne bogactwo*. To wyłącznie, według K. Marksa, ten nierównomierny podział własności spowodował zaistnienie klas społecznych, które są wobec siebie wrogie. I klasowe przekształcanie, ciągle konfliktowe było uzależnione od specyfiki środków wytwarzania dóbr materialnych niezbędnych do życia. Na tym podłożu osadzone *formacje społeczno-ekonomiczne* miały *odmiennych klasowo* wyzyskiwaczy przywłaszczających sobie rezultaty pracy ludzi. Pierwszymi z nich byli właściciele niewolników, stanowiących specyficzny rodzaj żywych narzędzi wytwarzania. Zastąpili ich feudałowie, właściciele ziemscy przywłaszczający rezultaty pracy chłopów przywiązanych niewolniczo do ziemi będącej ich własnością. W finale klasowych przekształceń formacyjnych klasą wyzyskiwaczy robotników fabrycznych stali się kapitaliści, właściciele zmechanizowanych narzędzi produkcji.

Według K. Marksa jednym z przejawów zniewolenia w podzielonych klasowymi konfliktami społeczeństwach, a zaliczył do nich wszystkie z kapitalizmem włącznie, był wyzysk pracy. Wyzysk pracy z wykorzystaniem prawnie sankcjonowanej władzy był dla K. Marksa podstawowym instrumentem bogacenia się klas panujących społecznie. Rozwijając to stwierdzenie, powiemy, że w dziejowym procesie przemian społecznych, w tym ekonomicznych wszystkie dotychczasowe opierały swój ideologiczny status na rozmaitych formalnie metodach wyzysku pracy.

Problematykę wyzysku pracy przedstawił K. Marks w przywoływanym już dziele *Kapitał*. Wyprowadzając swoje tezy porządku społecznego, nazwanego przez niego kapitalistycznym, skoncentrował się na pojęciu *wartości dodatkowej pracy*. Była to *wartość ekonomiczna, której wysokość mierzona czasem pracy stanowiła część wartości pracy robotnika, niewypłacanej, czyli przywłaszczanej przez kapitalistę*. Kapitalista mógł z pomocą wartości dodatkowej pracy wyzyskiwać robotnika, gdyż w warunkach dużego bezrobocia robotnicy nie mieli możliwości negocjować

<sup>254</sup> Trudno zrozumieć dlaczego K. Marks formację niewolniczą nazwał *formacją azjatycką*, gdy masowe niewolnictwo jest powiązane ze starożytnymi Grekami.



sprawiedliwych, pozbawionych wyzysku płac. Nie mogli, bo za drzwiami fabryk czekali na pracę bezrobotni. Dodajmy, że w czasach, gdy K. Marks zastanawiał się nad metodą wyzysku pracy robotniczej, maszyny wprowadzane masowo do fabryk powodowały powszechne przekonanie, że wydajność pracy warunkuje sama maszyna, a robotnik ją obsługujący jest niejako dodatkiem do maszyny. Wobec tego determinująca zyski wydajność pracy w układzie: maszyna — robotnik zależy wyłącznie od czasu pracy.

Jest więc zrozumiałym, że w opinii społecznej już podgrzewanej przez samego K. Marksa i jego zwolenników, zasadniczym instrumentem wyzysku robotniczej pracy była obok wysokości płacy roboczej jej nadmierna długość<sup>255</sup>. Skracanie czasu pracy stanowiące element walki robotniczej z kapitalistycznym wyzyskiem było w ocenie marksistów odbieraniem kapitalistom ich zysków pochodzących z przywłaszczania wypracowanej przez robotników *wartości dodatkowej*.

Pewną, trochę wymykającą się z spod uwagi K. Marksa, warstwą społeczną była warstwa rzemieślników produkujących w porządku feudalnym, wyłącznie na potrzeby arystokracji i duchowieństwa. Rzemieślnicze narzędzia pracy, podobnie jak w rolnictwie, były prymitywne i dlatego nie były rodzajem własności, która by była podłożem znaczenia społecznego w porządku, w którym o pozycji społecznej właściciela decydowała własność ziemską. Jednak trzeba sobie uzmysłowić, że te rzemieślnicze środki produkcji pozostające całkowicie w cieniu czegoś, co określa władzę i posiadanie dóbr materialnych, stały się *zaczątkiem kapitalizmu*. Jak pokazują fakty historyczne, rzemieślnicy mimo obciążającego ich wyzysku dokonywanego przez arystokrację, potrafili w pewnym historycznym momencie przekształcić się we właścicieli już nie warsztatów rzemieślniczych, a fabryk<sup>256</sup>.

### Enigmatyczna wizja marksistowskiego porządku socjalistycznego

Po upadku feudalizmu wraz z klasą posiadaczy ziemi wyzysk pracy, chociaż zmienił swojego nosiciela, pozostał. Dlatego według założenia marksistowskiego *wyzwoleniem od wyzysku pracy może być jedynie porządek socjalistyczny, w którym zostanie zlikwidowana prywatna własność środków produkcji. W konsekwencji likwidacji własności prywatnej nastąpi zanik wrogich wobec siebie klas społecznych. Ze współczesnej oceny tego przekonania K. Marksa można powiedzieć, że było ono całkowicie utopijne*.

Trzeba zwrócić uwagę na fakt, że K. Marks, a wraz z nim F. Engels poza ogłoszeniem, że nadchodzi czas likwidacji kapitałowego pochodzenia własności środków produkcji, którym to hasłem-ideą wzbudzili antykapitalistyczne emocje milionów robotników, nie podjęli się precyzacji, *jak miałoby wyglądać przyszłe*

<sup>255</sup> Czas pracy w XIX wieku w jego początkach sięgał 16 godzin na dobę. Walka o wydłużenie czasu poza pracę była obok żądań płacowych głównym celem organizacji marksistowskich.

<sup>256</sup> Wskazujemy na ten fakt, gdyż to rzemieślnicy nieposiadający prawa własności do ziemi, co za tym idzie władczego panowania, stali się tą warstwą, która okazała się *grabarzem feudalizmu*.

*społeczeństwo socjalistyczne w jego organach instytucjonalnych*. A wątpliwości było wiele.

Przed wszystkim taką wątpliwość wzbudziło przyjęcie za *aprioryczny pewnik*, że *własność prywatna* jest pochodną ewolucyjnych przekształceń w kolejnych formacyjnych porządkach społecznych. Pojawiają się pytania, jeśli tak miałoby być, to dlaczego *wspólnota pierwotna* — formacja zapoczątkowująca zorganizowane życie społeczne ludzi na *wspólnotowej własności* — przestała istnieć i została zastąpiona kolejną już opartą na *konfliktorodnej* prywatnej własności. Kierując się marksistowską logiką przekształceń formacyjnych, można powiedzieć, że wprowadzenie do życia społecznego prywatnej własności było czynnikiem warunkującym postęp w stosunkach pomiędzy ludźmi. Jeśli tak, to dlaczego prywatna własność powstała jako następstwo pierwotnej własności wspólnotowej — przestała być wyznacznikiem postępu społecznego w jakimś historycznym momencie dialektycznych przemian społecznych? Przecież na tym samym podłożu pojawiły się kolejne formacje społeczno-ekonomiczne. Wobec tego, dlaczego powrót do *idei wspólnotowości* w odniesieniu do narzędzi wytwarzania, stał się jedynym *panaceum* warunkującym nowy, doskonały porządek społeczny?

K. Marks nie podał w swoich zapisach, jak miałby wyglądać sam proces uspołecznienia prywatnych środków produkcji. Otworzył zatem drogę do rozmaitych intelektualnych spekulacji. Przeciwnicy bolszewizmu, a zarazem marksiści twierdzili, że tenże przewrót w stosunkach społecznych miałby odbyć się drogą parlamentarną. W istocie sam K. Marks nigdy nie opowiedział się za metodą radykalnej rewolucyjnej przemocy. Być może miałby zaistnieć jakiś okres przejściowy, łagodzący taką radykalną przemianę w tradycyjnie pojmowanym prawie do różnej rodzajowo własności? Zapowiadana zmiana własności środków produkcji była *sama w sobie zmianą rewolucyjną, bo niespotykaną w dziejach życia społecznego*. W konsekwencji także rewolucyjne, jeśli chodzi o skutek uspołecznienia środków produkcji, miały być też zmiany w strukturze warstwowej społeczeństwa już socjalistycznego. Ze struktury konfliktowej na współpracującą w sytuacji zaniku konfliktowych, wrogich wobec siebie klas.

W marksowskiej wizji społeczeństwa socjalistycznego, czyli bezklasowego nie znajdujemy tak ważnej dla funkcjonowania każdego społeczeństwa problemu *organizacji władzy*. Zapowiedź, że wraz z podziałami klasowymi zaniknie też samo państwo jako instytucja władzy wykorzystywana do ucisku klasy wyzyskiwanej, nie odpowiada na oczywiste pytanie, jaki czynnik będzie sprawował kontrolę nad funkcjonowaniem społeczeństwa socjalistycznego.

Zapowiedź przyszłej likwidacji państwa w jego formule — jak to nazywa burżuazyjnej — sygnalizuje F. Engels w dziele *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*<sup>257</sup>. Potwierdzający przekonanie K. Marksa o zaniku państwa jako represyjnego organu władzy nad ludźmi wywołuje jednak pytania, jak miałby w miejsce burżuazyjnego państwa funkcjonować instytucjonalny aparat władzy porządkujący życie społeczne. Jaką porządkującą rolę miałoby odgrywać prawo i na

<sup>257</sup> Już także wcześniej przywołanym.

jakich podstawach etycznych byłoby ono formułowane? Czy istniałby nadal pieniądź jako miernik wkładu pracy poszczególnego człowieka i determinujący posiadane przez niego osobiste dobro materialne? Co byłoby miarą oceny indywidualnego wkładu pracy wraz z wpływem takiej oceny na rozmiary owego przysługującego każdemu człowiekowi osobistego dobra materialnego? Na takie pytania obydwaj filozofowie nie odpowiedzieli.

Na tle takich pytań pojawiają się pewne wnioski bardziej ogólne. Jeśli takiego wizjonerskiego zarysu porządku instytucjonalnego nie ma, to dana ideologia zanim przejmie możliwe w przyszłości panowanie społeczne, jeszcze wcześniej rozpada się na szereg mutacji. Tak właśnie stało się z marksowską wizją społeczeństwa socjalistycznego. Brak jakiejkolwiek konkretyzacji u F. Engelsa oraz K. Marksa odnośnie organizacji instytucjonalnej, która by sterowała życiem społecznym władzy w przyszłym społeczeństwie socjalistycznym, spowodował wizje socjaldemokratycznych mutacji. Również efektem poszukiwań, jak miałyby wyglądać państwo lub instytucja to państwo zastępująca, *była mutacja marksizmu zwana bolszewicką*.

Na zakończenie tego fragmentu powiemy, że marksizm ze swoją koncepcją *kapitalistycznego wyzysku pracy żywej*, stopniowo wyzwala się z utożsamianiem go z komunizmem leninowskim i stalinowskim. Dlatego mamy zastrzeżenia do poglądu socjologa angielskiego **Johna Graya**, który w swoim dziele zatytułowanym *Po liberalizmie*<sup>258</sup> uznał, że w sytuacji, w której w społeczeństwach komunistycznych *marksizm uległ instytucjonalizacji jako ideologia oficjalna, teoria K. Marksa przestała być nosicielem ideologii, która odgrywa jakąś rolę w życiu duchowym ludzi. Wyeliminowanie mitycznych treści marksizmu poprzez ustrojowy despotyzm w Związku Radzieckim, odebrało mu jego swoistą, to znaczy mityczną moc*<sup>259</sup>.

Nie zgadzamy się z tym poglądem, gdyż fakt wykorzystania pewnych elementów tej ideologii przez kreatora dyktatury proletariatu W. Lenina nie może samego marksizmu stawiać na pozycji ideologii, nazwijmy to archiwalnej. Marksizm jest *nadal sam w sobie zaczynem rozmaitych poglądów ideologicznych, mimo że został wyraźnie porażony despotyzmem radzieckim*<sup>260</sup>. J. Grey, zagorzały liberał, trochę złośliwie nazywa marksizm rodzajem *mitycznej ortodoksji*, chociaż aprobeuje w części — jak pisze teoretycznej — marksizm, a ma na myśli współdziałającego intelektualnie z K. Marksem także F. Engelsa, przyjął za *metodę poznawanie rzeczywistości społecznej w jej dialektycznej analizie przyczynowo-skutkowej*. Metoda ta zwana *dialektyką marksistowską* na trwale — jak napisał — *zagnieździła się w świadomości badaczy zjawisk społecznych*<sup>261</sup>.

<sup>258</sup> Opublikowanym w przekładzie Pawła Maciejko i Piotra Rymarczyka przez Fundację Aletheia, Warszawa 2001.

<sup>259</sup> J. Gray pisał swoje dzieło w czasie istnienia Związku Radzieckiego i państw tak zwanej *demokracji ludowej*.

<sup>260</sup> Do myśli marksistowskiej odwołują się tak po cichu rzecznicy populizmu.

<sup>261</sup> Chociaż, a mówimy o tym w części pierwszej, została niejako zapożyczona przez K. Marksa od metafizyka absolutu G.W.F. Hegla.

**Pochodna marksizmu, czyli syndykalistyczny anarchizm**

Brak realności w wizji społeczeństwa nowego niepodzielonego posiadaniem środków produkcji — a jednocześnie pozbawionym aparatu przemocy, którym charakteryzowało się państwo burżuazyjne — *rozbudzało rozmaite wyobrażeniowe propozycje*. Nic zatem dziwnego, że na podłożu marksowskiego mistycyzmu, co do tego nowego wyobrażeniowego świata, zaczęły pojawiać się marksistowskie mutacje. W mutacjach tych wśród tych zwolenników marksizmu, których jednak niepokoił zbyt ni społeczny jego radykalizm, podjęto próbę pogodzenia marksizmu z zachowaniem *własności grupowej* sygnalizowanej, jak napisaliśmy wcześniej, przez utopistów z XVI i XVIII wieku. Zwolennicy grupowej własności środków produkcji nazywali siebie *anarchistami*. Jak to wyniknie z dalszych omówień anarchizmu, ta w istocie mutacja marksizmu jest mimo to ludzaco podobna do wizji marksistowskiego społeczeństwa bezklasowego, bo również podobnie jak marksiści, także anarchiści wyeliminowali państwo utożsamione z instytucją przemocy.

Według anarchistów własność ogólnospołeczna byłaby *szkodliwa, bo w praktyce społecznej pozbawiałaby tak zorientowanych właścicieli narzędzi pracy poczucia, że należą one wyłącznie do nich. A jeśli nie do nich, bo do wszystkich, to znaczy, że takie potraktowane własnościowo narzędzia pracy stawałyby się niczyje*.

Za ojca anarchizmu uważany jest działacz robotniczy w końcu XIX wieku **Pierre Joseph Proudhon**, początkowo marksista. W jego wizji społeczeństwa bezklasowego fabryki miały być *robotniczymi kooperatywami, których zadania produkcyjne miałyby być włączone w ogólnospołeczny plan produkcyjny*. Był zdecydowanym przeciwnikiem konkurencji wolnorynkowej, uważając ją za szkodliwą, bo doprowadzającą gospodarkę wolnorynkową do monopolizmu. Dość znane było jego powiedzenie, że *konkurencja zabija konkurencję*.

Do twórców już koncepcyjnie dojrzałej idei anarchizmu trzeba zaliczyć filozofa i działacza społecznego Francuza **Georgesa Sorela**, żyjącego na przełomie XIX i XX wieku, z formalnego wykształcenia inżyniera budowy dróg i mostów. O jego poglądach dowiadujemy się z dzieła zatytułowanego *Rozważania o przemocy*<sup>262</sup>. Jego autor rozwijając idee swojego ideowego nauczyciela, jakim był K. Marks, pragnął także zlikwidować instytucję burżuazyjnego państwa, którą uznał za instytucję politycznej przemocy. Jednakże, podobnie jak P.J. Proudhon, opowiedział się za własnością grupową.

W założeniu ideowym G. Sorela przyszłe społeczeństwo musi uwolnić się od wynikającego z demokracji uwikłania politycznego, którego wyrazem są partie polityczne. W przyszłym społeczeństwie bezklasowym organ sterujący takim społeczeństwem bezklasowym zastępujący tradycyjne państwo będzie w swojej już całkowicie odmiennej funkcji sterował współpracą pomiędzy wytwórcami dóbr materialnych tak, aby produkcja odpowiadała aktualnym potrzebom społecznym. Do takich racjonalnych decyzji nie będzie potrzebne państwo z jego zwalczającymi

<sup>262</sup> Opublikowanego w przekładzie Marka J. Mosakowskiego przez Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.

się partiami politycznymi, bo organ sterujący produkcją w skali społecznej będzie kierował się wyłącznie interesem, jakim są potrzeby ogólnospołeczne. Do takich racjonalnych działań nie jest w ogóle konieczne państwo.

W społeczeństwie już niepodzielonym na wrogie sobie klasy, nie istniałaby pomiędzy wytwórczymi zakładami pracy rynkowa konkurencja, bo zastąpiłoby ją *powszechne planowanie* obejmujące produkcję dóbr konsumpcyjnych. Likwidacja prywatnej własności środków produkcji własności wyeliminuje wszelki wyzysk pracy. Ludzie podejmujący pracę będą traktować pracę jako rodzaj społecznego obowiązku. Przy takiej ocenie wartości pracy wynikałby odmienny do niej stosunek. W takim podejściu do pracy wnikałaby także rzetelność jej wykonywania. Praca byłaby rodzajem powołania życiowego człowieka. Każdy wykonujący wybraną przez siebie pracę miałby świadomość, że pełni ją dla zaspokojenia potrzeb całego społeczeństwa.

Zdaniem G. Sorela, co jest powtórzeniem poglądu P.J. Proudhona, oparta na indywidualnej własności środków produkcji *liberalna konkurencja* wytlumia naturalne odruchy ludzi do nawiązywania pozakonkurencyjnej współpracy. Wolnorynkowa konkurencja odpowiada wyłącznie interesom jednostkowym. Ludzie w przyszłym społeczeństwie pozbawionym ciężącego na nich *przymusu bycia konkurencyjnym* i poznając w osobistym doświadczeniu korzyści ze współdziałania pozbawionego wzajemnej ich do siebie nieufności, samorzutnie wyzbędą się egoizmu. Tym samym *rozwiną w sobie postawy prospołeczne*. W przyszłym społeczeństwie współpracujących ze sobą ludzi praca będzie pochodną społecznego obowiązku każdego człowieka<sup>263</sup>. W osądzie ideologicznym G. Sorela demokracja jest porządkiem społecznym, który *głosząc niesprawdzającą się w rzeczywistości równość prawną ludzi*, próbuje istniejące sprzeczności klasowe wytłumić. Tego ideowego oszustwa zwolennicy demokracji dokonują w imię, jak napisał, *pokoju społecznego*. G. Sorel okazał się zdecydowanym przeciwnikiem demokracji.

W swojej wizji anarchistycznego porządku społecznego dużo uwagi przeznaczył na rolę organizacji związkowych w kształtowaniu życia społecznego. W jego przekonaniu organizacje robotnicze, które w przyszłym porządku anarchistycznym przejmą rolę przywódczą, uformują też instytucję, która w miejsce politycznego państwa demokratycznego będzie opracowywała plan będący rodzajem bilansu — ogólnospołeczne zapotrzebowanie na dobra materialne. Stąd też jego anarchizm został nazwany anarchizmem syndykalistycznym.

Pisząc o organizacji porządku anarchistycznego, zwrócił uwagę na *konieczność opracowania funkcjonującej społecznie nowej etyki*. Podstawą jej będzie urzeczywistnienie interesu wszystkich ludzi pracy, którzy dążą do zaistnienia współpracy jako zasady fundamentalnej odrodzonego życia społecznego. G. Sorel wskazując na odmienność merytoryczną nowej etyki, podkreślał, że nie może to być etyka zgodna z jakąkolwiek religią, gdyż przewidywał, iż krótkim już czasie *wszelkie religie zanikną*. Podstawą nowej etyki będzie pozbawiona oszustw *solidarność społeczna*. W społeczeństwie bezklasowym ludzie nie będą zmuszeni do wzajemnych oszustw, gdyż nie będzie to wynikało z klasowej walki o byt. Swobodna aktywność

<sup>263</sup> Podobieństwo do pomysłu utopistów z XVIII i XIX wieku jest widoczne.

gospodarcza w ramach własności grupowej narzuci sama przez się *użytkowe reguły etyczne*. W nowym, odmiennym od klasowego społeczeństwie korzystać ze współdziałania doprowadzi do zaniku u ludzi nieetycznego egoizmu.

G. Sorel zamianę porządku demokratycznego z jego oprawą kapitalistyczną wiązał z możliwym, bo społecznie jego zdaniem dojrzewającym, *powszechnym strajku robotniczym*. Taki strajk paraliżujący istniejący porządek społeczny miał być *jedynym środkiem ratowania cywilizacji niszczonej przez kapitalistyczny liberalizm*.

Studiując wymienione dzieło G. Sorela, odnosi się wrażenie, że podstawowym problemem tego ideowego, jak sam się nazywał, anarchisty, jest nie sama organizacja przyszłego bezklasowego społeczeństwa, ale jego konieczny, nie do uniknięcia proces samej do niego transformacji. Odrzucił on zdecydowanie możliwość zmiany istniejącego porządku społecznego metodą rewolucji, zawsze w praktyce krwawej. Jednak czy możliwa byłaby zmiana istniejącego porządku społecznego bez użycia jakiegokolwiek przemocy? Dylemat stosowania przemocy, bo ona jest koniecznością w zmianie porządku społecznego, stanowi dla tego *społecznego pacyfisty* problem, na który nie znalazł właściwego rozwiązania. Poszukując jakiegoś rozwiązania, ciągle nieomal prześladowała go świadomość, że zakładany przez niego proces transformacyjny musi być powiązany z jakąś formą przemocy.

W poszukiwaniu ewentualnych sojuszników dla przyszłej, koniecznej transformacji nie znajduje, poza oczywiście klasą robotniczą, jakichś innych jej sojuszników. Nie znalazł ich również w warstwie inteligenckiej. Tak o niej napisał: *intelektualiści w panicznym przed ludem strachu nie zauważają żadnej alternatywy dla istniejącego porządku burżuazyjnego. Zresztą dlaczego elity intelektualne miałyby współdziałać z ludem, skoro dysponują dającymi im władzę instytucjami państwowymi?* Dochodzi w końcu do wniosku, że taką *pokojową metodą przemocy* w przewidywanej transformacji porządku społecznego może być *powszechny strajk robotniczy*. Taki strajk nie będzie miał cech rewolucji, szczególnie tej krwawej, której przykładem była rewolucja francuska.

Prawdopodobnie będąc w pewnej ideowej rozterce tak napisał, obserwując rewolucyjny przewrót w Rosji dokonany przez W. Lenina: *Lenin słusznie może być dumny, z tego, że pod jego przywództwem rosyjscy robotnicy urzeczywistnili coś, co było dotychczas czysto abstrakcyjną ideą*<sup>264</sup>.

Anarchizm syndykalistyczny<sup>265</sup> upowszechniony przez G. Sorela w początkach XX wieku miał jeszcze inne, ale mało istotne dla ewentualnych rozważań odcienie ideologiczne. Zanikł w europejskim życiu ideologicznym w momencie zaistnienia nagłego ogólnoswiatowego kryzysu ekonomicznego w początkach lat 30. ubiegłego stulecia.

<sup>264</sup> G. Sorel zmarł w 1922 roku i nie mógł poznać dalszych, tragicznych w skutkach następstw leninowskiej rewolucji.

<sup>265</sup> W istocie niewiele różniący się od marksizmu.



**Marksizm unowocześniony w koncepcji H. Marcuse'a**

Natomiast marksizm nawet po klęsce ideologicznej, jaką zadał tej ideologii leninowski bolszewizm, nadal odnawia się w rozważaniach radykałów społecznych. Jednym z takich fascynatów marksizmem podejmującym jakąś próbę wykorzystania tej ideologii w reformowaniu współczesnego społeczeństwa przemysłowego był w latach 60. ubiegłego stulecia niemiecki filozof, ekonomista i etyk **Hubert Marcuse**. Jest on autorem między innymi głośnego w swej wymowie ideowej dzieła *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*<sup>266</sup>. Koncepcję przemian w społeczeństwie podporządkowanym już tylko z nazwy liberalnej demokracji, teraz znacząco podzielonym majątkowo i dlatego wewnętrznie skonfliktowanym — jaka ujawniła się w pomyśle H. Marcuse'a — nazwaliśmy *marksizmem unowocześnionym*.

Według tego humanisty we współczesnym społeczeństwie przemysłowym człowiek poddawany jest *presji technizacji życia codziennego* oraz jego *pozornej racjonalnej organizacji*. Jak napisał w przywołanym dziele: *jedynym celem współczesnej cywilizacji przemysłowej jest postęp techniczny*. Człowiek wprowadzony w tryby takiego *zracjonalizowanego życia przestaje odczuwać, że jest wolny*. W tej pozornej racjonalizacji swojego życia człowiek gubi swoją *wolność myśli i słowa, a także sumienia*. Techniczny, organizujący życie społeczne funkcjonalizm powodowany wszechobecną techniką, pozbawił ludzi *resztek indywidualności*. Zagrożona jest również wolna rynkowa konkurencja, w której każdy człowiek — jak głosił wczesny liberalizm — mógłby swobodnie wybrać swoje miejsce zawodowe. Miejsce konkurujących przedsiębiorstw zajęły monopolistyczne korporacje.

W efekcie zachowanie ludzi podporządkowanych wyłącznie racjonalnemu przymusowi pracy przestaje służyć rozwojowi kultury w jej wyrazie humanistycznym. W powstałej na podłożu racjonalności technicznej kulturze masowej człowiek w swoich zachowaniach kulturowych stał się *jednowymiarowy*. Wydaje się to absurdałne, ale taki techniczny porządek ogalający ludzi z ich wrażliwości humanistycznej, a zatem *godny pożałowania*, staje się w subiektywnym przekonaniu ludzi *obiecującym, korzystnym dla nich rozwojem*. W efekcie takich jednowymiarowych zachowań ludzie stają się *konformistami ideowymi*. Konformizm taki przejawiany w życiu społecznym polega na tym, że ludzie dla owego *świętego spokoju* godzą się z przejawami rozmaitych standaryzujących ich zachowania ograniczeń, mogących wywołać ich sprzeciw.

Pozorowana racjonalność zachowań ludzi we współczesnym społeczeństwie przemysłowym przejawia się między innymi w ogromnym marnotrawstwie wytwarzanych dóbr. Ujawnia się ono w *przedwczesnym starzeniu się wyprodukowanych przedmiotów codziennego użytku, powodującym ich wyrzucanie, mimo że nadają się one do dalszego użytkowania*. Także pozorne jest nazywanie społeczeństwa porządku kapitalistycznego racjonalnym, które H. Marcuse nazywa technologiczno-organizacyjnym systemem. Nie zostało ono pozbawione przeczącego takiej nazwie

<sup>266</sup> Opublikowane w przekładzie Stanisława Konopackiego i innych przez Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991.

kontrastu: obok obszarów materialnego dobrobytu istnieją w nim znaczące obszary nędzy. Ta pozorowana racjonalność jest w rzeczywistości irracjonalna, także z dość szczególnego powodu: to ona wywołuje rabunkową eksploatację zasobów przyrody, a co za tym jej niszczenie.

*Osiągnięcia techniczne rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego w połączeniu ze skuteczną manipulacją umysłową spowodowały przemieszczenie mistyfikacji. Dawną magię wymyślającą rozmaite atrakcyjne, bo pociągające ludzi irracjonalne ideały, zastąpiła magia skutecznej reklamy. Ten rodzaj empiryzmu zastępuje znienawidzony, bo tak należy go traktować, świat metafizycznych widm, mitów, legend i złudzeń..., także zmysłowych okruchów, które w przeszłości zostały zorganizowane w filozofię. Wszystko to, co nieprawomocne, a więc nieujęte w obowiązujące prawo, staje się irracjonalne, pogmatwane i pozbawione znaczenia. Takie zdemaskowanie starej ideologii staje się częścią ideologii nowej, tej opartej na zorganizowanym racjonalizmie. Ta pochodząca z takiego rozumienia ideowo sprokurowana rzeczywistość społeczna, świadomość fałszywa ustanowiona zostaje jako świadomość prawdziwa.*

Według H. Marcuse'a *cała kultura, w tym także artystyczna stała się jednowymiarowa, pozbawiona naturalnej dla niej różnorodności*. Bowiem nad całą kulturą panuje powszechny konsumpcjonizm. Przejawia się on także w kulturze artystycznej, nazywanej wysoką. Ludzie pragnąc tak naprędce zaspokajać swoje potrzeby wynikłe z ich pozakonsumpcyjnej wrażliwości, starają się je kupić na artystycznym rynku i szybko skonsumować z braku czasu przeznaczanego na polepszenie swojego materialnego dostatku. Kultura, która przez wieki nasycona była mistyfikacją, to znaczy oddawała niejako hołd różnym mitom, obecnie przeszła zasadniczy proces przekształceniowy: ideologia została wcielona w sam proces racjonalnej produkcji, który symbolizuje zaprowadzony *System Administrowania* zachowaniami ludzi.

Nośnikiem pozornych mistyfikacji jest kult pieniądza, któremu ludzie oddają się z zapałem podporządkowani racjonalnym trybem jego zdobywania. Taki system technologiczno-organizacyjny przekształcony w ideologię niszczy wielowymiarowość człowieka w jego naturalnym dążeniu do zaspokojenia potrzeb nie tylko materialnych. *Nie może on trwać, bo w rzeczywistości degradowe człowieka.*

Nadal nad ludźmi w ich codziennym życiu ciąży negatywnie kapitalistyczna zasada, że *udział w konsumpcji każdego człowieka zależy od jego sprawczych możliwości*. Zasada ta pochodzenia liberalnego powoduje utrwalenie się podziału społecznego na podłożu majątkowym i trwale różnicuje społeczeństwo, powodując jego rosnącą konfliktowość. Dlatego dotychczasowy *konkurencyjny wyścig do dóbr materialnych, który niejako towarzyszy ludziom w ich życiowej aktywności*, trzeba zastąpić praktyką współpracy na rzecz wytwarzania dóbr będących przedmiotem konsumpcji już nie indywidualnej, a zbiorowej.

Korzystanie z takich dóbr będących efektem wspólnie wykonanej pracy, niezależnie od indywidualnie wniesionego wkładu pracy w jej rynkowym wartościowaniu, zbliży społeczeństwo współczesne do *marksowskiej idei społecznego*

*egalitaryzmu*. Na takim twierdzeniu opierał *ideę nowej rewolucji w społeczeństwie przemysłowym*.

Warstwą, która ma tą opartą na racjonalizmie rewolucyjną reformę społeczną wprowadzić, jest według H. Marcuse'a *inteligencja*. Bowiem tylko inteligencja ma w sobie rewolucyjną siłę sprawczą, szczególnie w jej odłamie obejmującym ludzi młodych. Tylko ludzie młodzi mogą dysponować rewolucyjnym zapałem, są zdolni do przeprowadzenia koniecznej, likwidującej drastyczne nierówności majątkowe reformy społecznej. Wskazując na dziejową rolę inteligencji, stwierdził, że klasa robotnicza, która według K. Marksa miała być siłą napędową rewolucyjnych zmian społecznych, przestała w XX wieku pełnić taką przypisaną jej przez K. Marksa dziejową rolę.

Bowiem klasa robotnicza w swej poprzedniej formie, stanowiąca warstwę ludzi obsługujących produkujące towary maszyny, dla niej na rynku niedostępne, przestała być współcześnie siłą napędową rewolucyjnych zmian społecznych. Wyjaśniając, dlaczego napisał: *obecnie zmieniła się jej rola jako konsumenta towarów, gdy z niedostępnego dla niej w XIX wieku rynku, także i ona stała się jego w miarę aktywnym uczestnikiem konsumpcyjnym* — konsumpcyjny rynek współczesny charakteryzuje się nadmiarem towarów, a nie ich brakiem<sup>267</sup>.

H. Marcuse zastanawia się, podobnie zresztą jak G. Sorel, nad przebiegiem koniecznej przemiany porządku kapitalistycznego w przyszły socjalistyczny. Jeśli ma taki przewrót być radykalnym, nie może odbyć się bez rewolucji. Nie może to być rewolucja krwawa, którą w wydaniu leninowskim zdecydowanie odrzuca. Jaka zatem siła może taką rewolucję przeprowadzić, unikając jej krwawej formy? Taką siłą według H. Marcuse'a może być wyłącznie inteligencja, szczególnie młoda. To właśnie inteligencja zwolna kontestując istniejący porządek, przemienia dotychczasową świadomość fałszywą, polegającą na jego *akceptacji społeczeństwa technologicznie zracjonalizowanego, w świadomość prawdziwą, to znaczy w swej treści już dla niego negatywną*.

W świadomości prawdziwej istnieje przekonanie o konieczności uwolnienia się od kapitalistycznego *systemu administracyjnego*. I tym samym zapewnienie człowiekowi pełnej wolności w wyborze swoich życiowych losów. Ta inna, odmienna od dotychczasowej świadomość, to znaczy prawdziwa, będzie wynikać z samej natury ludzkiej. Inaczej mówiąc, będzie to naturalna, w pełni biologiczna *inklinacja ludzi do bycia wolnym, to znaczy suwerennym od aparatu produkcji i władzy*<sup>268</sup>. Jednakże taka przemiana musi dokonać się wcześniej. Wielką nadzieję pokłada wizjoner nowego socjalizmu w klasie robotniczej, która z pomocą inteligencji musi odzyskać swój pierwotny rewolucjonizm. Bowiem sama inteligencja bez współudziału klasy robotniczej *wyzwolonej z obecnej akceptacji swojego dotychczasowego dostępu do dóbr materialnych*, żadnych zmian nie spowoduje. Ludzie, a ma na myśli robotników, mający poczucie pewnej sytości w dysponowaniu dobrami materialnymi przestają

<sup>267</sup> H. Marcuse nie wytyka kapitalizmowi istnienia bezrobocia, gdyż lata sześćdziesiąte były okresem prosperity gospodarczej w obudowującej się po zniszczeniach wojennych Europie.

<sup>268</sup> Jakże przypomina to twierdzenie pogląd J.J. Rousseau z XVIII wieku o denaturalizacji człowieka pod wpływem zgniłej cywilizacji sztucznie wymyślanych potrzeb, deprawujących jego pierwotną naturę.

pragnąć odzyskania swojej podmiotowości i zgadzają się być narzędziem w mocy sterującego nimi kapitału.

Jak napisał komentator do wymienionego dzieła H. Marcuse'a, **Wiesław Gromczyński** — jego autor wiązał nadzieję na zapowiadane przemiany z niekonformistycznymi grupami młodzieży. Do nich zaliczył H. Marcuse uczestników lewicowych ruchów obrony praw obywatelskich, studentów domagających się reformy studiów, a także *hippisów* czy też *bitników*. Tylko te grupy niesformalizowane łącznie z klasą robotniczą mogą przeobrazić się w skuteczną siłę rewolucyjną. To ta siła spowoduje powrót do własności, która odpowiednio *wyważona* w jej zróżnicowaniu społecznym zniesie współczesne, zniewalające ludzi w stosunku do siebie podziały majątkowe. Jest to jednak sprawa niewiadomej, co do upływu czasu, przyszłości. Zdaniem W. Gromczyńskiego *żadna siła społeczna* — a wyraża opinię H. Marcuse'a — *nie pragnie teraz klęski potępionej przez H. Marcuse'a systemu technologicznej racjonalności, w której człowiek sterowany panującą nad nim racjonalnością użytkową przestaje być sobą, a staje się jej narzędziem*. Mimo to H. Marcuse był pewny, że wizja nowego socjalistycznego społeczeństwa przyszłości *pozbawionego zniewalającego człowieka racjonalizmu nie jest utopią*.

### Udany w praktyce fenomen ideologiczny, czyli socjaldemokracja

Swoistą mutację marksizmu, ale też i liberalizmu zaprezentowała idea nazwana *socjaldemokratyczną*. Idea ta, której nie można odmówić wysokiego w niej udziału rzeczowej racjonalności, jest wyrazem pomysłu, aby demokratyczne państwo zamienić także w *rodzaj opiekuna socjalnego*. *Socjalna opieka państwa ma wyrównywać niekorzystne położenie społeczne warstwy, która nie jest w stanie z rozmaitych niezależnych od niej powodów wziąć udział w konkurencji rynkowej*. **Emile James** autor dzieła zatytułowanego *Historia myśli ekonomicznej XX wieku*<sup>269</sup> poszukując ojców socjaldemokracji, wskazuje między innymi na wcześniejszych marksistów: **Antona Menger**a, **Jana Jaures**a i **Eduarda Bernsteina**, którzy poddając krytyce ewolucjonizm społeczny K. Marksa, zwrócili uwagę na możliwość uspołecznienia kapitału poprzez *rozwój spółdzielczości oraz przedsiębiorstw będących własnością grupową*. Inaczej mówiąc, socjaldemokraci twierdzili, że kapitalizm można przekształcić w *państwo społecznego dobrobytu* drogą konsekwentnie przeprowadzanych ewolucyjnie reform, w których *malaloby przeważające w kapitalizmie dominowanie prywatnego kapitału nad ludźmi*.

W konsekwencji poglądy wymienionych, a także jeszcze innych, których nie jesteśmy w stanie wymienić, doprowadziły do zaistnienia swoistej *ideologii dzielenia się bogatych z biednymi poprzez odpowiedni system podatkowy*. W *idei socjaldemokratycznej* mieściło się uznanie wartości społecznej warstwy kreatywnej *niepowiązanej bezpośrednio z mechanizmem rynkowym*. Warstwa ludzi kreatywnych nie musi przynosić wymiernego dochodu ocenianego rynkowo. Jej wartością jest

<sup>269</sup> Opublikowanego w przekładzie Witolda Giełżyńskiego i Bolesława Wścieklicy przez Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.

dorobek ogólnospołeczny mieszczący się w dorobku szeroko rozumianej kultury, w tym kultury humanistycznej.

Wstęp do niej mieliby ludzie reprezentujący intelektualny potencjał społeczny. Jednak, aby ta warstwa była w pełni kreatywna i pozbawiona cechy tradycyjnej hermetyczności, dostęp do niej musi być pozbawiony wszelkich trudności. Stąd opowiadanie się socjaldemokratów za powszechnym finansowaniem przez państwo szkolnictwem, a także edukacją pozaszkolną. Socjaldemokraci mieli nabytą przez doświadczenie świadomość, że demokracja w jej wydaniu socjalnym nie może nie przywiązywać znaczenia dla powszechności wiedzy, w tym również dotyczącej problematyki społecznej.

*Socjaldemokracja była, a zresztą nadal jest ideową koncepcją państwa, które wykorzystując swoje instytucjonalne uprawnienia, wyrównuje narastające pod wpływem rozwoju gospodarki wolnorynkowej nierówności majątkowe. Jedną z takich metod miała być wyrównująca szanse w rywalizacji rynkowej powszechna edukacja.*

Bazową ideą rozwoju edukacyjnego społeczeństwa jest założenie, że wszyscy, niezależnie od posiadanych walorów kapitałowych, mają równe szanse w indywidualnym dochodzeniu do dobrobytu materialnego. Według socjaldemokratów nie wszyscy ludzie są urodzonymi przedsiębiorcami, a wartość społeczną człowieka nie wolno mierzyć posiadanym przez niego kapitałem rynkowym.

Socjaldemokratyczna koncepcja porządku społecznego miała przynieść skonfliktowanym bezrobociem i jego skutkami społeczeństwu ów wymarzony spokój społeczny — a zarazem zapewnić rozwój kreatywnego ukrytego w dążeniach i ambicjach ludzi potencjału społecznego. Spokój społeczny, co podkreślano, miał zapanować także w interesie bogatych, dla których równą wartości kapitałowych drugą niemniej ważną wartością, już moralną byłaby integracja ludzi we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Socjaldemokracja stała się ideologią państwa wszechstronnie pojmowanego dobrobytu socjalnego<sup>270</sup> i, co trzeba stwierdzić, z powodzeniem wprowadzona w krajach skandynawskich, a następnie Europy zachodniej.

Socjaldemokracja wyrosła na korzeniach ideowych marksizmu stała się mutacją, która jako jedyna z mutacji marksistowskich osiągnęła sukces społeczny, stając się ideową podwaliną kilku do dzisiaj funkcjonujących porządków społecznych<sup>271</sup>. Dzisiaj socjaldemokracja nadal kojarzona jest z państwem dobrobytu powszechnego, w którym każdy człowiek, nawet niedysponujący odpowiednią sprawnością psychofizyczną i co za tym mniej wydajny w gospodarce konkurencyjnej, ma prawo do godnej materialnej egzystencji. Do tego ma poczucie, że jest wśród innych, bardziej sprawnych także bezpieczny, to znaczy nienarażony w skrajnych przypadkach na głód czy też bezdomność.

<sup>270</sup> Znana jest powszechnie pod nazwą *welfare state*.

<sup>271</sup> Przykładem porządku socjaldemokratycznego nazywanego *welfare state* są społeczeństwa skandynawskie czy też niemieckie po II wojnie światowej. Właściwie to wszystkie demokracje zachodnioeuropejskie ze swoim szczodrym, tak zwanym *socjałem* realizują idee socjaldemokratyczne.

Socjaldemokratyczna idea równych szans przy zachowaniu mechanizmu gospodarki wolnorynkowej stała się znaczącym impulsem do *reformy istniejącego, drapieżnego w swym wyzysku pracy porządku kapitalistycznego*. Można spierać się, czy rzeczywiście ta ideologia w pełni świecka, ukonstytuowana na podłożu realizmu polityczno-ekonomicznego, miała związek z marksizmem. W naszym przekonaniu jest to oczywiste: *socjaldemokracja jest swoistą mutacją niektórych idei marksistowskich w powiązaniu z liberalnymi*.





# Karol Monteskiusz z wizją demokracji, nadal aktualną

## Istota demokracji, ale też jej konieczne uwarunkowania

Omawiany wcześniej<sup>272</sup> w zakresie swoich poglądów J. Locke opowiadając się za wyborem władcy na ustalony przez obywateli czas jego rządów oraz świecką uchwaloną w głosowaniu umową społeczną, będącą podstawą organizacji życia społecznego, był *niewątpliwie twórcą pierwszej wizji współczesnego porządku liberalnego*. Władca pogwałcający obowiązującą go umowę społeczną mógł być przez obywateli odwołany. Do niego należy zatem miano *ojca demokracji*.

Jednak dopiero realną, co do swoich zarysów instytucjonalnych, wizję *republikańskiej demokracji*, przedstawił na przełomie XVII i XVIII wieku Francus **Charles de Montesquieu** (w j. pol. **Karol Monteskiusz**). Przedstawiając w słynnym wielotomowym dziele zatytułowanym *O duchu praw*<sup>273</sup> wizję optymalnego porządku społecznego, który nazwał demokracją, zastanawia się przedtem nad wadami i zaletami dwóch innych porządków społecznych: *despotią* i *monarchią*. Nadzwyczaj źle ocenia despotię, która jak okaże się w toku jego wywodów jest alternatywą demokracji. Według jego przypuszczeń despotia będąc pierwszym z porządków społecznych, pojawiła się w historii życia społecznego jako *pochodna strachu ludzi przed groźącymi im niebezpieczeństwami z zewnątrz*. Despota organizując ludzi, obiecywał im likwidację paraliżującego ich życie strachu, odwołując się do kontaktów z bogiem. Jego absolutna władza, bo tylko taka mogła *zlikwidować dręczący lud strach, w istocie sama stawała się źródłem strachu*.

Monarchia, będąc innym rodzajowo porządkiem społecznym rozpowszechnionym w historii, podobnie jak despotia, zasadniczo różni się od niej. Mimo że jest porządkiem o dużym zasięgu jednoosobowej władzy, gdyż ograniczany jest we władzy obowiązującym go prawem. Obowiązujące obywateli prawo, zresztą ustalone samodzielnie przez monarchę, skutecznie eliminuje *strach obywateli*

<sup>272</sup> To znaczy w pierwszej części.

<sup>273</sup> Dzieło to w całości złożone jest z 31 tomów i zostało po raz pierwszy opublikowane w 1748 roku. Syntezującym skrótem jego jest publikacja w przekładzie Boya Żeleńskiego, opublikowana między innymi przez Wydawnictwo Vis a Vis, Kraków 2016. Opisany przez starożytnego filozofa **Arystotelesa** rodzajowy podział porządków społecznych był pierwszym w historii myśli społecznej.

*przed samowolnymi absolutystycznymi decyzjami monarchy.* Porównując obydwa porządki, wyraża pogląd, że monarchia jest ustrojem bardziej ludziom przychylnym, gdyż sprawność w wykonywaniu władzy monarszej jest pozbawiona *despotycznej absolutności.*

Po monarchii porządkiem, który organizuje porządek społeczny, jest republika. Jest ona kolejnym doskonalszym porządkiem społecznym. Opisując model republikańskiego porządku społecznego, stwierdził, że podstawą republiki jest władza, która *należy nie do poszczególnych władców, ale do całego narodu.* Podstawą władzy narodu musi w republice być gwarantowana przez zgromadzenie ludowe stanowiące prawa i obowiązki obywateli państwo — wolność każdego z obywateli. A wolność ta osadza się na prawie każdego obywatela do decydowania, kto wybrany przez nich w głosowaniu powszechnym ma władzę nad nimi, jako *całością obywatelską,* sprawować. Jak funkcjonuje w praktyce republika, pokazuje na przykładzie starożytnych republik rzymskich. Likwidacja rzymskiej republiki na rzecz monarchii była spowodowana znamienym faktem. Jak napisał K. Monteskiusz, w trakcie jej trwania lud rzymski wybierający władców, nie potrafił zachować swoich uprawnień wyborczych.

Rezygnując z republiki lud nieświadomy tego, co robi, a efektem jego działania była zamiana republiki na monarchię, był skłonny jak gdyby nie ceniąc wartości porządku, którym sam kieruje, oddawać część swoich uprawnień władcom republikańskim. Zazwyczaj w odniesieniu do republik rzymskich miało to miejsce wówczas, gdy lud nagle chciał, aby natychmiast spełniono jakieś jego żądania, nie czekając na żmudne długotrwałe rozmowy w ludowym zgromadzeniu. Lud czasem pragnie czegoś od władzy, nie zastanawiając się, czy żądanie takie jest zgodne z jego interesem.

Okazywało się, że władcy republikańscy z ochotą przystawali na poszerzenie swoich władczych uprawnień. Poszerzenie uprawnień władczych jest dla każdego władcy zainteresowanego, aby rządzić, staje się *łakomym kąskiem.* Jak takim sytuacjom zapobiegać? K. Monteskiusz odwołuje się do koniecznej w republice dobrze rządzonej mądrości ludu. Taką mądrość nie zawsze pokazywali obywatele rzymscy. Republika jest dla K. Monteskiusza wartym do realizacji porządkiem społecznym. Nie bardzo ufając, bo na przykładzie rzymskim, jak ludzie mogą wyzbywać się swojej republikańskiej władzy, pokazuje znaczące dla zachowania republikańskiego porządku zabezpieczenie. Jest to *trójpodział władzy państwowej na ustawodawczą, sądowniczą i wykonawczą.* Takie zabezpieczenie ma być zastosowane w republice przyszłości, którą nazywa demokracją.

Trójpodział władzy, jak K. Monteskiusz napisał, *powinien spowodować, że wymienione rodzaje władzy będą równoważyć się wzajemnie, to znaczy, że każda od drugiej jest zależna, ale jednocześnie nienarzucająca swojej woli pozostałym.* Szczególną troską wzajemnie niezależnych od siebie rodzajów władzy republikańskiej, a w przyszłości także demokratycznej, powinno być zapewnienie *pełnej niezawisłości sądów od rządu.* Niezawisłość polega na tym, że *wolni od jakichkolwiek nacisków*

*sędziowie wybierani w głosowaniu powszechnym przez obywateli i na czas sprawowania określonych w czasie funkcji sędziowskich mają być nieodwoływalni.*

K. Monteskiusz zastanawia się nad dobrym, republikańskim, a być może też demokratycznym prawem. Według niego *dobre prawo akceptujące wolność osobistą obywateli powinno być przepocone duchem umiarkowania*. W tym umiarkowaniu powinna mieścić się *wolność słowa, sumienia, czyli wyznania* oraz — jak napisał — *druku*. Można przypuszczać, że w umiarkowaniu prawnym likwidującym wszelki niedemokratyczny radykalizm, postrzega unikanie wszelkiej prawnej konfliktowości, bo prawo konfliktowe zawsze faworyzuje jednych, a nie szanuje innych. Zastanawiając się kolejno nad wolnością słowa, napisał, że *wolność słowa niczym nieograniczona przeczyłaby idei samej tej przyszłościowej demokracji, bo byłaby jej zaprzeczeniem*.

K. Monteskiusz kiedy pisze o możliwym przekształceniu się republiki w demokrację, podkreśla, że demokracja może stać się realną rzeczywistością tylko wówczas, gdy *lud obywatelski osiągnie poziom dojrzałej społecznej mądrości*. Zdawał sobie sprawę, że mądrość ludowa ma wiele wymiarów i dlatego napisał, że warunkiem takiej zbiorowej mądrości jest uzyskanie tego, co w demokracji może być najtrudniejsze. Tym najtrudniejszym do osiągnięcia poziomem mądrości społecznej jest *uzyskanie zgodności ducha stanowionych praw z egoistyczną naturą ludzką*.

Dlatego obywatele powinni pielęgnować w sobie nabyte w toku wychowania poczucie *egalitaryzmu prawnego*, który nawet na poziomie umiarkowanym nie jest składnikiem natury ludzkiej. To natura przepojona egoizmem *podpowiada ludziom pragnienie wywyższania się ponad innych*. Stąd też *w demokracji powinno się ludzi wychowywać, aby zaczęli kochać i szanować coś, czego nie kochają z natury pierwotnie egoistycznej*.

Wskazując na potrzebę wychowywania ludzi do demokracji, bo w takim to kontekście myśliciel pisze o wychowaniu, ma na uwadze potrzebę wpojenia człowiekowi z natury egoistycznemu, że *demokracja jako swoiste antidotum na tenże egoizm jest korzystna dla każdego osobiście, bo w niej człowiek odkrywa, że tylko w demokracji może urzeczywistnić swoje zamiary życiowe. Wprawdzie ograniczone potrzebami innych, ale realnie właśnie poprzez ich ograniczenie możliwymi do zrealizowania*. Innymi słowy K. Monteskiusz wyraża pogląd, że poprzez wychowanie, którego efektem ma być aprobata dla zachowań prospołecznych, *ludzie powinni utożsamić się z demokracją tak dalece, aby uznać, iż jest ona dla nich jak żaden inny porządek społeczny osobiście korzystna*. W takim wychowaniu do demokracji zauważał możliwość osłabienia się sprawczego niekorzystnej, bo egoistycznej cechy natury ludzkiej.

Zauważył też inną groźbę dla demokracji, pisząc o tym z niepokojem, że *naturalny pociąg do władzy niekontrolowanej, to znaczy absolutnej, jest wytworem właśnie ludzkiego egoizmu*<sup>274</sup>. I znowu z *powszechną edukacją* łączył pozbywanie się przez ludzi owego *pierwotnego egoizmu* utrudniającego współdziałanie ludzi ze sobą. Według niego *każda władza ma zdolność do absolutyzowania i rozrastania*

<sup>274</sup> O problemach kontroli władzy w ujęciu K. Monteskiusza piszemy w oddzielnym, dalszym fragmencie.

*się w ludziach w niej uczestniczących i dlatego także rządy demokratyczne mają podlegać stałej krytyce obywateli.*

Poddając krytyce władzę, należy pamiętać, *władza totalitarna ma w założeniu opierać się na przekonaniu obywateli, że muszą być wobec niej służebni. Natomiast władza demokratyczna jest, alternatywnie dla totalitarnej, służebna wobec ludzi.* Rezygnując z rządów demokratycznych, ludzie samorzutnie oddają się w ręce władców totalitarnych.

K. Monteskiusz opowiada się zdecydowanie za możliwością akceptacji wiary ludzi w boga, także w porządku demokratycznym. Poszukując jakiegoś czynnika spajającego zachowanie ludzi, proponował, aby ludzie *spajały* określone cnoty mające cechy norm etycznych<sup>275</sup>. W poszukiwaniu odpowiednich cnót nie można, jak napisał, *wskazywać jedynie na religie*. Nie typują one jednoznacznie cnót, bo *człowiek pobożny i ateusz mówią wciąż o religii. Nie znaczy, że o tym samym. Jeden mówi o tym, co kocha, drugi o tym, czego się lęka.*

*Cnota według K. Monteskiusza jest rodzajem normy etycznej wynikającej z poszanowania przez człowieka własnej godności osobistej, ale też poszanowania jej u innego człowieka*<sup>276</sup>. Myśliciel ma świadomość, którą pragnie przekazać innym, jak *znaczące są dla porządku społecznego zachowań ludzi, nazywane przez niego cnotliwymi*. Jak napisał: *із kiedy lud jest cnotliwy, nie trzeba wiele kar*. Znaczącą dla niego w demokracji cnotą jest *wstrzemięźliwość rządzących*. Jest ona szczególnie potrzebna w stanowieniu prawa, które zamiast podnosić srogość kar wobec łamiących prawo, kształtuje takie prawo, które sprzyja wytwarzaniu się u ludzi poczucia, że *lepiej jest unikanie przestępstw, niż ich popełnianie*. Brak cnót u ludzi polega na tym, że *jedni robią to, co kochają, a inni to, czego boją się*.

K. Monteskiusz wskazuje na potrzebę zachowania przez ludzi *godności osobistej*. Godność osobista to przestrzeganie obowiązujących praw, ale również reakcja obronna przed próbami naruszania tego prawa przez innych. W monarchiach, czyli królestwach, godność osobistą utożsamiał z *honorem*. *Dla tego myśliciela honor, a miał na uwadze arystokrację, był równoznaczny z posiadaniem zalet, do których zaliczył dotrzymywanie wszelkich zadeklarowanych obietnic, troskę o przestrzeganie obowiązującego prawa, a nawet, co trzeba zauważyć, rezygnację z nawyków do zbytku i wszelkich przepychów*. Z kolei w republice powszechną cnotą obywatelską jest *miłość praw i ojczyzny*. *Miłość ta wymaga nieustannego przełożenia dobra publicznego nad własne*. Natomiast w demokracji cnota miłości nabiera szczególnego znaczenia, gdyż w niej — to znaczy w demokracji — *rząd spoczywa w rękach każdego obywatela*. *Nienawiść pomiędzy obywatelami, będąca zaprzeczeniem miłości, niszczy demokrację*.

<sup>275</sup> K. Monteskiusz nie ukrywa, że cnoty mogą pochodzić od innych dyrektyw, być może z przemysłów świeckich, a nie tylko ukształtowanych przez religie.

<sup>276</sup> Można w takim twierdzeniu doszukiwać się pewnego wpływu stoicyzmu.

**Zagrożenia dla demokracji  
w ludzkiej zachłanności na bogactwa?**

K. Monteskiusz podejmuje problem wolności obywatelskich w ich szerokim, wybiegającym poza prawo wyborcze i kontrolę władzy zakresie. Wolność w demokracji, jak napisał K. Monteskiusz, *jest prawem czynienia wszystkiego tego, co pozwalają ustawy. Gdyby zaś jeden obywatel mógł czynić to, czego one zabraniają, nie byłoby już wolności określonej prawnie, ponieważ inni posiadliby z natury rzeczy tę samą możliwość*. Nie jest prawdą, iż w demokracji lud robi jakoby to, co chce. Wolność polityczna w demokracji nie polega na tym, aby robić to, co się chce. W państwie, w którym są obowiązujące prawa, wolność może jedynie polegać na tym, aby móc robić to, czego się powinno chcieć. Również wolność tak rozumiana nie sprowadza się do czynienia tego, czego się nie chce.

W takim rozumieniu wolność osobista była dla K. Monteskiusza wartością najwyższą. Zwrócił on uwagę na fakt, że lud w sprawach, co robić się powinno, może w swoim zróżnicowaniu warstwowym mieć odrębne zdanie. Na tym także polega istota wolności osobistej. Odrębność poglądów nie może oczywiście podważać istoty demokracji, chociaż może być konfliktowa. Możliwość rozstrzygania takich konfliktów powinna być uwzględniona w uchwalanym przez lud prawodawstwie.

Wolność osobista zawarta jest także w prawie do swobodnego, nieskrępowanego ograniczeniami cechowymi, wyboru rodzaju pracy. Praca była w rozumieniu myśliciela czynnością determinującą pozycję społeczną człowieka. Zatem każdy człowiek wykonujący czynności zapewniające mu wynagrodzenie, ma prawo wykonywać takie, które odpowiadają jego zdolnościom oraz ujawnianej *ochocie*.

Co ciekawe, można zastanawiać się dlaczego w monteskiuszowskiej koncepcji *liberalnej demokracji* nie znalazł się mechanizm konkurencji jako podkreślona zasada tego porządku społecznego. Chociaż być może mechanizm pracy w regule konkurencyjnej *pobrzmiewa w jego poglądzie* o potrzebie zaistnienia impulsu do bardziej efektywnej pracy zapewniającej powszechny dostatek. Myśliciel nie wskazuje, o jaki konkretnie impuls chodzi, ale należałoby domyślać się, że tenże impuls był w zamyśle myśliciela dość znaczący, jeśli według niego wymagał wprowadzenia prawnych hamulców. A wymagane w tej sprawie hamulce miały dotyczyć ludzkiego pragnienia bogacenia się. Zachłanność na bogactwa jest według K. Monteskiusza tak duża, że wymaga odpowiedniego wychowania do cnót warunkujących zachowanie obywateli w demokracji, *także w zakresie poskramiania ich pożądliwości w nadmiernym bogaceniu się*.

Myśliciel ostrzega, że z pożądliwości osiągnięte bogactwo tworzy nierówność majątkową, a wraz z nią nierówność społeczną, w tym prawną. Pokazując skutki społeczne nadmiernego bogacenia się, napisał, że *bogactwo daje potęgę, której obywatel nie może* (to znaczy nie powinien) *zużyć dla siebie*. A jeśli tak się stanie, *to wtedy zachwiana zostaje zasada równości*. I zaraz dodaje: *bogactwa dostarczają uciech, których bogaty nie powinien zażywać*, ponieważ takie zachowanie *byłoby obrazą równości*.



Niebezpieczeństwo praktycznego zaistnienia w życiu społecznym *takiej nadmiernej zachłanności na bogactwa*, pokazuje na przykładzie możliwych praktyk handlowych. Napisał więc, że nadmiar posiadanych przez jednostki bogactw, a pochodzących z handlu, *niszczy także ducha handlu* w zakresie jego użyteczności społecznej. Dlatego *póki ów duch użyteczności publicznej zawartej w działalności handlowej istnieje, to bogactwa, które rodzi, nie mają złych następstw*. W takim to kontekście pisze o potrzebie wolności handlu, *gdyż wyraźnie stwierdza, że handel jest zależny od rodzaju ustroju, a w zależności od niego może przynosić korzyść nie wszystkim, ale wyłącznie niektórym*. Rozwijając tę myśl, napisał, że *przedsięwzięcia kupieckie nie zawsze są związane ze sprawami publicznymi, to znaczy obejmującymi pożytki dla wszystkich obywateli*.

Dlatego też *wielkie przedsięwzięcia handlowe* jeśli podejmowane są w republice czy też demokracji *dla realizowania pożytku ogólnego*, muszą być pod kontrolą *wielu*, to znaczy społeczeństwa. Czyżby K. Monteskiusz przewidywał monopolizację gospodarki tak szkodzącej idei porządku demokratycznego z jego wolnym handlem?

Zatem w doskonałym porządku społecznym, a za taki uważa wizyjnie potraktowaną demokrację, każdy obywatel powinien zachować pewien umiar w bogaceniu się i rezygnować z tego, *co społecznie będzie uznane za nadmierne*. Jednocześnie zastrzega, że wolność osobista nie zabrania ludziom być biednymi, jeśli bogactwo nie będzie ich interesowało, albo też uzyskanie bogactwa będzie związane z wysiłkiem nadmiernym. Czy zatem nierówności powinny istnieć w porządku demokratycznym? Na to pytanie odpowiada twierdząco. Nierówności majątkowe w demokracji mogą istnieć, a nawet powinny, gdyż tylko zróżnicowanie majątkowe, a zatem aktywność handlowa<sup>277</sup> może zapobiec u ludzi zachowaniom *życiowo miernym, to znaczy mało ambitnym*. I zaraz dodaje dla uzupełnienia o nadmiernym bogaceniu się *niektórych jednostek, że taki fakt prowadziłby do zaniku odczuwanej przez obywateli prawnej równości*. Dlatego *człowiek wolny prawnie w republice lub demokracji musi podjąć się osobistych starań, aby żyć dostatnio*. Człowiek nie może zatem czekać, aż dostanie to, co w jego mniemaniu należy mu się z tego tylko powodu, że jest człowiekiem. Taka *solidarność społeczna* byłaby szkodliwa<sup>278</sup>.

K. Monteskiusz pisząc, że w demokracji lud wyznacza swoich przedstawicieli, którzy w jego imieniu mieliby sprawować władzę, nie wskazał, przy pomocy jakich to metod miałyby dokonywać się sam proces doboru ludzi do władz w imieniu tegoż ludu. Można przypuszczać, że zarysowując model demokracji, pozostawił innym myślicielom dobór odpowiednich dla właściwego wyboru procedur. Dlatego pokazując wizję demokracji, nie chciał być może koncentrować się na szczegółach takiego wyboru. Pomiął też problem lokalnej samorządności, tak istotnej dla demokracji współczesnej. Poszukując przyczyn tego faktu powiemy, że w zamyśle K. Monteskiusza

<sup>277</sup> K. Monteskiusz łączy działalność handlową z działalnością w ogóle, to znaczy z jakąkolwiek przynoszącą dochód obywatelowi. Można sądzić, że według niego rzemieślnik nie był kreatorem dochodu, jeśli nie sprzedawał swoich wyrobów za pośrednictwem kupców.

<sup>278</sup> Jest to jak gdyby zapowiedź negatywnej idei populizmu, o której to ideologii dalej. Solidaryzm radykalny, w którym występuje całkowita równość majątkowa, nie był przez K. Monteskiusza akceptowany.

demokracja jako model porządku społecznego nie została przez niego osadzona w tak licznym ludnościowo społeczeństwie. Jedno nie ulega wątpliwości: w zamyśle tego myśliciela *samorządność z odpowiednim do niej doborem władzy woli ludu* stanowi istotę jego wizyjnego porządku demokratycznego.

W swoim zamyśle miał prawdopodobnie wizję demokracji bezpośredniej, która po wiekach okazała się niemożliwa do realizacji. Dlatego też współczesna demokracja w swoim modelu, aby sprostać fundamentalnemu wymogowi władzy polegającej na jej służebności wobec ludu, musi rozbudowywać szczebel władzy nazywanej *samorządną*. *Władza samorządna lub samorządowa to władza, która związana jest obyczajowo, a w szerszym tego pojęcia zakresie kulturowo, z jakąś wyodrębniającą się w takich aspektach społeczności regionalną lub lokalną*. Rozbudowa tego szczebla władzy jest często poddawana krytyce z racji możliwego lub istniejącego antagonizmu pomiędzy nią a władzą centralną w danym społeczeństwie i także niezbędną dla koniecznej integracji społeczności regionalnych. *Właściwe zrównoważenie kompetencyjne wymienionych władz w ich podziale na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą jest problemem niektórych współczesnych demokracji*.

### Potrzeba społecznej kontroli władzy, także w demokracji

K. Monteskiusz dużą uwagę przywiązał do kontroli władzy. Miał świadomość, że każda społeczność nie może obejść się bez władzy. Dla niego władza, jeśli jest niezbędna, to musi pochodzić z prawa naturalnego. *Nie jest więc wymysłem ani boga, ani człowieka*. W przywoływanym już dziele charakteryzuje trzy rodzaje władzy: *despotyczną*, którą zamiennie nazywał *tyranią*, oraz *monarchiczną* i *republikańską*. Jej uzupełnieniem doskonałym jest *władza demokratyczna, która ma być władzą społeczeństwa przyszłości*.

Despotyzm wiązał z jej nieograniczoną mocą, której źródłem miała być wyłączna wola władcy. Podstawą takiej władzy jest ciemnota umysłowa ludu i konieczność sterowania nim poprzez lęk. Jak napisał, *ciemnota umysłowa rodzi niepewność, a niepewność lęk. Z tego rodzi się pragnienie podporządkowania się despotycznemu władcy i zgoda na bezgraniczne posłuszeństwo*. Despotia zapewnia *władzę jednemu człowiekowi, który jest wszystkim, a inni niczym*. Despota posiada *władzę wedle swej woli i zachcenia*. Taka władza powoduje nadużycia władcze. Stąd pojawienie się doskonalszego ustroju monarchicznego, w którym *monarcha stojący na czele państwa ma najwyższą władzę, ale wedle już stanowionych praw*. Wprawdzie źródłem władzy monarszej jest także głównie wola władcy, ale monarcha tworząc prawo, sam się jemu podporządkowuje.

W monarchii *lud ma dość rozeznania, aby zdać sobie sprawę z rządów drugich, nie jest jednak zdolny rządzić sam*. Monarcha ze swoimi decyzjami jest już pod kontrolą arystokratycznych urzędników, którzy dbają, aby stanowe interesy nie zostały naruszone. Interesy ludu dotyczące sprawiedliwości społecznej jeszcze nie liczą się, ale w monarchii funkcjonują już sądy, chociaż dalekie od niezależności. Wyższym rodzajem ustroju jest taki, w którym już *lud ma najwyższą władzę*. Zgodnie

z wcześniejszym przywołaniem nazywa taki ustrój republiką<sup>279</sup>. W republice lud umie wybrać tych, którym powierza część swojej władzy z założeniem, że ma reprezentować jego interesy. Potrafi też donośnym głosem na zgromadzeniach ujawniać swoją nie tylko dla nich aprobatę, ale też niezadowolenie.

Za przykład dowodu w swoich poglądach wybrał lud rzymski. Tenże lud wyzwalając się z początkowej despotii przez kilka wieków bez z jego strony sprzeciwów, egzystował pod berłem monarchów. Byli to bowiem monarchowie sprawiedliwi, bo Rzym wówczas stał się potęgą, a dobrobyt udziałem wszystkich obywateli. Jednak taka ocena monarchów zmieniła się z czasem na ich niekorzyść i obywatele Rzymu rozczarowali się jednowładczym królestwem. Co spowodowało, że Rzymianie odwrócili się od monarchii i ponownie wybrali despotię? Zdaniem K. Monteskiusza powodem porzucenia monarchii była *coraz widoczniejsza u kolejnych monarchów samowola władcza oraz ich chciwość na dobra materialne ludu rzymskiego*. W pewnym momencie lud rzymski przestał interesować się tym, co robią monarchowie, a to był moment, w którym władzę zagarnęli despoci. K. Monteskiusz zasugerował, że *władza niekontrolowana zawsze przekształca się w despotię*.

Obejmujący władzę despoci, a byli nimi cesarze rzymscy, grabiąc materialnie inne ludy, zawsze dawali ludowi rzymskiemu tego, co żądał: chleba i uciech na igrzyskach. Innymi słowy, łupami z rabunkowych wojen dzielili się z ludem, a zamiast pracy, którą spełniali niewolnicy, oferowali ludowi uciechy. Lud rzymski wyrobił w sobie poczucie wyższości. Cesarze rzymscy samowolę władczą ograniczyli stanowionym przez siebie prawem, a chciwość zaspokajali grabieżczymi wojnami. Tak więc to cesarze, a nie lud, mądrzejsi o doświadczenia z przeszłości, zapewnili sobie władzę despotyczną przez kilka wieków. I to dzięki ludowi, który pragnął tylko chleba w połączeniu z igrzyskami.

Jednak dopiero w *demokracji, która stanowi najwyższą formę republiki większość obywateli ma (będzie miała) dość rozumu, że aby wybierać, to również zdawać sobie sprawę z rządów przez nich wybranych. Lud w republice ma świadomość, że sam rządzić nie potrafi, ale rozumie, na czym polega sprawiedliwa władza. Wybierając ludzi do władzy przygotowanych, wie, jak powinni oni rządzić*. Na tym polega mądrość ludu i jego pośredni udział we władzy. Tak pisząc, zadał czytelnikowi pytanie, dlaczego potrzebna jest ludowi władza sprawowana przez dobranych do niej ludzi. A wybrani do władzy ludzie to najlepsi spośród wielu kompetentnych. I odpowiada, że nie może być inaczej, gdyż *w demokracji władza wybrana dlatego jest konieczna, bo lud nie może zrobić sam, co mógłby zrobić dobrze. Stąd lud pełni władzę poprzez swoich wybranych przez siebie pełnomocników. A są oni pełnomocni o tyle, o ile lud ich mianuje*<sup>280</sup>. Inaczej mówiąc, to nie władza panuje nad ludem, ale przeciwnie — lud panuje nad władzą.

<sup>279</sup> K. Monteskiusz pisze zawsze o demokracji jako porządku społecznym przyszłości.

<sup>280</sup> Ciekawe, ale K. Monteskiusz wprowadza tak na marginesie swoich zasadniczych rozważań rodzaj ustroju, który nazywa arystokratycznym. Dla niego jest to porządek społeczny, w którym część ludzi danej społeczności wyłącznie uczestniczy we władzy. Arystokratycznymi dla filozofa były monarchie.

Dla K. Monteskiusza demokracja jest najwyższym rodzajem ustroju, w którym istnieje to, co w innych ustrojach nie miało miejsca, albo jak to było w republikach rzymskich — nie było w pełni skuteczne. Tym czymś jest *pełna kontrola wybieralnej władzy przez lud*. Kontrola, to znaczy sprawdzanie, czy władza jest rzeczywiście zgodna z ustalonymi również przez lud prawami, a więc tych praw nie omija. Taka kontrola nie może być okazjonalna, powodowana sytuacją, gdy coś dzieje się nie tak, jak trzeba. Demokracja musi wypracować formę kontroli stałej.

### Ludzkie pragnienie władzy kolejnym problemem demokracji

Omawiając w ogóle istotę władzy, K. Monteskiusz stwierdził, że *władza jest nadanym człowiekowi prawem do dysponowania innym człowiekiem i należącymi do niego rzeczami, między innymi majątkiem*. Władza despotyczna polega na tym, że *despota udzielając innemu człowiekowi jakiejś części swej władzy, może mu ją w każdej chwili odebrać*. Demokracja przeciwnie — taką możliwość wybranemu przez lud władcy odbiera. W odniesieniu do takiego uprawnienia władza demokratyczna jest odmienna od despotycznej. Lud nie musi bać się, że władca niezadowolony z niego odbierze mu ją. Dlatego sprzecznym w demokracji z zachowaniem ludu byłaby bojaźń wobec władcy, sprowadzająca się do tego, że *lud spełnia wyłącznie to, co władca chce*. W takim narzucanym ludowi posłuszeństwie upatrywał słabość, a właściwie niesprawiedliwość społeczną despotyzmu, a w części również monarchii. Demokracja, zdaniem K. Monteskiusza, *daje ludziom równość wobec prawa, ale tym samym wyznacza granice przysługującej im wolności, która jest jakimś indywidualnym w odniesieniu do każdego obywatela wycinkiem władzy*. Jednak ograniczonej. Bowiem, *gdyby jeden obywatel mógł czynić to, czego one (to znaczy prawa) zabraniają, nie byłby już wolny, ponieważ inni posiadaliby z natury rzeczy tę samą możliwość*. Takie prawne nadużycie grozi przede wszystkim człowiekowi posiadającemu władzę. I w tym aspekcie myśliciel podejmuje tak znaczący dla niego również w demokracji problem kontroli władzy.

W tym kontekście napisał: *człowiek skażony pragnieniem władzy nad losami ludzkimi i pożądamy także ich majątku niebawem staje się wrogiem praw, które go krępują*. Takim skażeniem może być obdarzony potencjalnie każdy człowiek wybrany w demokracji do władzy. Nie waha się tego stwierdzenia zaakcentować, pisząc, że *wiekuiste doświadczenie uczy, iż wszelki człowiek, który posiada władzę, skłonny jest jej nadużyć*. W nadużyciach władca posuwa się zazwyczaj tak daleko, aż *napotka granice, jakim jest sprzeciw poddanych*. Źródeł skłonności do nadużyć władczych dopatruje się w egoizmie ludzkim. Z egoistycznych pragnień wywodzi się *samolubna chciwość*, a nie *interes ogółu jej podporządkowanych ludzi*. Zdaniem filozofa *chciwość na posiadanie władzy jest tak powszechnie zauważana, że można tą cechą natury ludzkiej uznać za wszechobecną w zachowaniach ludzi*.

Przestrzega więc przed łączeniem wszystkich rodzajów władzy w jednym ręku, gdy napisał, że *nie ma wolności od nadużyć tam, gdzie władza prawodawcza zespolona jest z wykonawczą, a także władza sędziowska nie jest oddzielona od*

prawodawczej i wykonawczej<sup>281</sup>. I znowu podkreśla konieczność wnikliwej kontroli każdej władzy, możliwej do poddania jej kontroli, w tym demokratycznej.

Niepokoii filozofa możliwy fakt, że demokracja ze swoim trójpodziałem władzy może być zagrożona porządkiem monarszym. Czym to uzasadnia? Według niego władza monarsza jest w swoim *totalitaryzmie już łagodna, co ma pewne z racjonalnego punktu widzenia uzasadnienie dla jej atrakcyjności. Otóż dla ludu być może nierozsądnego monarchia ma wielką przewagę nad republiką: jest nią możliwość pośpiesznego uchwalania praw zgodnych z jego żądaniami. Także w demokracji może to mieć miejsce*. Powracając ponownie do uwarunkowań sprzyjających osłabieniu władzy demokratycznie stanowionej, napisał, że zawsze pragnieniom poszerzania władzy w demokracji może sprzyjać narastające u demokratycznie wybranego przywódcy jego osobiste przekonanie, iż jakaś interesująca lud *sprawa opiera się na nim lub może na nim oprzeć się*. Wówczas wykorzystując okazję, a może nią być jakieś niezadowolenie ludu, zagarnia władzę przy pomocy *pośpiesznie stanowionych praw mających to niezadowolenie zlikwidować*.

W efekcie *może zaistnieć przypadek, że łaknący władzy człowiek spełniając obietnice ludu, zręcznie przeistacza republikę nawet w despotię*. K. Monteskiusz odwołuje się dla przykładu do ciągu zdarzeń przekształcających republikę rzymską w despotyczne imperium. I ponownie poszukuje przyczyn nadużyć władczych w ułomnościach natury ludzkiej, gdy napisał: *ludzie w stanie natury rodzą się w równości, ale nie zawsze mogą w niej wytrwać*. Władza jest w dla wielu ucieczką od powszedniej równości. Równość prawna utrudnia pragnienie wywyższenia się ponad innych.

K. Monteskiusz miał wątpliwości co do zaistnienia owej wymaganej w demokracji mądrości ludu i dlatego napisał, że *lud w swojej porywczoci obierając sobie jakiegoś przywódcę, nie zna niebezpieczeństwa, w które się rzuca*. Możliwość uzyskania władzy poprzez wskazanie przez lud *nie musi wcale oznaczać, że wybór do władzy niezależnie od jej szczebli, padnie zawsze na człowieka kompetentnego w jej wykonywaniu*. Inaczej mówiąc, myśliciel sygnalizuje, że *wybór świadomy nie zawsze jest wyborem mądrym*. W tych to wątpliwościach mieści się jego zdaniem słabość demokracji.

I znowu chcąc udokumentować swoją w tym zakresie opinię, sięga do przykładów z historii życia społecznego starożytnych Rzymian: był taki okres w ich życiu, w którym lud miał duży wpływ na rodzaj porządku społecznego. I dlatego po odejściu od republiki, ponownie *rozzarowani monarchią zapragnęli mieć większy udział we władzy. Wybierając kompetentnych władców, osiągnęli z ich pomocą dostatek materialny*. Jednakże tak byli zapatrzeni w swoich republikańskich konsulów, że zrzekali się zwolna udziału we władzy, a zwłaszcza z jej kontroli. Na przykładzie powolnego przekształcania się republiki rzymskiej w cesarstwo

<sup>281</sup> Jak napisaliśmy wcześniej, pokazując monteskiuszowską wizję demokracji, że podzielenie władzy demokratycznej na jej trzy rodzaje ma w istocie być wykorzystaniem prostego mechanizmu psychologicznego. Ograniczenie dysponowanego przez kogoś na rzecz innego jakiegoś zakresu władzy, zawsze spotyka się ze zdecydowanym sprzeciwem tego, którego ono dotyczy.



despotyczne, K. Monteskiusz pokazał, jak zawiodła w tym procesie *mądrość zbiorowa obywateli, a wraz z nią obywatelska kontrola władzy*.

Dlatego napisał z goryczą: *od momentu ustanowienia władzy despotycznej w imperium rzymskim, manipulowanie wolą ludu nie miało już ograniczeń. Lud rzymski porzucił swoje republikańskie prawa na rzecz karmiących ich fałszem obietnic, cesarskich despotów niepotrafiących zapobiec pogłębiającego się z wieku na wiek, niedostatku materialnego obywateli rzymskich*.

Pojawia się końcowe już z naszej strony pytanie, na które trudno odpowiedzieć jednoznacznie, czy *można powiedzieć, że owa mądrość ludu jest we współczesnie funkcjonujących demokracjach niebudzącym wątpliwości faktem*. Także we współczesnych demokracjach kontrola władzy, przede wszystkim wykonawczej jest *bezpośrednio zależna od moralnej przyzwoitości nie tylko ludzi wybierających organy kontrolujące władzę*. Również wybierani do tych organów ludzie powinni taką przyzwoitość reprezentować.

Tylko taka ujawniana społecznie przyzwoitość może zapobiec przywoływanej przez K. Monteskiusza możliwości *zagarniania władzy* przez ludzi odczuwających, iż — jak napisaliśmy wcześniej, cytując myśliciela — *sprawa opiera się na nich*. A zatem poczuwających się w swoich nadanych im przez lud uprawnieniach do łamania demokracji, już jak wydaje się dla ludu także w istocie niewygodnej. Niewygodnej, bo otrzymała do swej dyspozycji to, czego żądała natychmiast. I ponownie przypomnijmy to, co powiedział K. Monteskiusz: lud nie zdaje sobie sprawy, że to, czego pragnie, aby zostało spełnione natychmiast, w jednoczesnym zlekceważeniu tego, co nazywa się przemyśleniem, może odwrócić się przeciwko niemu.

Najczęściej upadkowi demokracji sprzyjają obietnice przygotowujących się do pełnienia władzy charyzmatycznych osobowości, że wraz z przejęciem władzy zrealizują eksponowaną nadzieję *społecznych intelektualnych dół* na natychmiastową poprawę ich materialnego bytu. Zwycięza nad demokracją zakorzeniony głęboko materialny konsumpcjonizm w obietnicach do zrealizowania natychmiast. A takich obietnic nie może spełnić żadna demokracja.

W poglądach K. Monteskiusza przewija się wyraźnie pesymistyczne przekonanie, że *jeśli lud* — jak napisał — *powszedni odrzuca władzę despotyczną po złym doświadczeniu, to nawet wówczas, gdy uzyskuje nad władzą kontrolę, to nie potrafi jej utrzymać*. Nic zatem dziwnego, że K. Monteskiusz swoją wizję demokracji w jej realnym urzeczywistnieniu lokuje w dalszej, być może nawet odległej przyszłości. Naszym podsumowującym przegląd poglądów K. Monteskiusza na demokrację stwierdzeniem jest *przekonanie, że jeśli demokracja — a mamy na uwadze demokracje współczesne — nie realizuje założonych w jej modelu ideał*ów, *to należy ją usilnie poprawiać, a nie ograniczać lub likwidować*. Błędów popełnionych przez przywoływany przez myśliciela lud rzymski nie należałoby jeszcze raz popełniać.

Budując jakąś przydatną dla naszych rozważań sentencję wynikającą z poglądów K. Monteskiusza na demokrację, powiemy, że *aby przestrzegać reguł demokracji, trzeba najpierw ją zrozumieć*. A to przekonanie wiąże się z monteskiuszowskim poglądem na konieczność społecznej edukacji.





# Podłoże sprawcze dla ideologii XX i XXI wieku

## Wczesny liberalizmu już w kapitalistycznej oprawie według T. Veblena

Wpisywanie się nowego modelu gospodarczego nazwanego kapitalistycznym, wspartego w swym podłożu liberalizmem gospodarczym, finalnie zaowocowało powrotem do tradycyjnych podziałów społecznych majątkowych i prestiżowych, tak silnie zarysowanych w społeczeństwie feudalnym<sup>282</sup>. Wskazał na ten fakt socjolog **Thorstein Veblen** Amerykanin pochodzenia norweskiego z przełomu XIX i XX wieku, w dziele zatytułowanym *Teoria klasy próżniaczy*<sup>283</sup>. Napisał w nim, że kapitalizm w jego przystosowaniu się do tradycyjnie podzielonego majątkowego nie jest żadną, na tle w historii życia społecznego, nowością. Tak jak w poprzednich porządkach społecznych, także we współczesnym kapitalizmie restauruje się tradycyjny podział społeczny, w którym dominować zaczyna jedna klasa wyzyskująca materialnie pozostałe.

Klasa ta nazwana została przez T. Veblena *klasą próżniaczą*. Uzasadniając ten pogląd, socjolog napisał: *klasa próżniacza jest efektem wiecznej rywalizacji ludzi o wejście w posiadanie materialnego bogactwa. Celem tej rywalizacji, która przeistacza się w walkę, jest nie tylko chęć przewyższenia innych pod względem pozycji materialnej, a jednocześnie społecznej. Jej równorzędnym motywem jest też pragnienie dodatkowych wygód, a po ich uzyskaniu — zabezpieczenie się przed ich utratą.*

W wymienionym z tytułu dziele pokazał stadia rozwojowe życia społecznego i zaznaczył, że metodą zaspokojenia pragnień konsumpcyjnych ludzi nie jest wcale praca. Uzasadniając ten pogląd omówił istniejący przed wiekami okres *kultury łupieżczej*, w której wszelki wysiłek produkcyjny zasługiwał na pogardę ze strony ludzi żyjących z grabieży. Także w kolejnej, jego zdaniem, *kulturze niewolniczej*

<sup>282</sup> Jest to jak już napisaliśmy kilkakrotnie, prawidłowość dotycząca każdej ideologii, która stała się panującą lub dominującą społecznie.

<sup>283</sup> Opublikowanym w przekładzie Janiny i Krzysztofa Zagórskich przez Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971.

praca użyteczna, zwana często *czarną robotą*, była podobnie traktowana przez klasę, która miała związek z rządem lub obrzędami religijnymi. To na jej podłożu wykształciła się klasa próżniacza, która pogardą otaczała każdą pracę wymagającą wysiłku fizycznego. Jest ona społecznym tworem naturalnym, gdyż — jak napisał — *z natury rzeczy żaden pojedynczy człowiek nie może zaspokoić swojej żądzy bogactwa, a możliwość zaspokojenia jej przez całą społeczność w ogóle nie wchodzi w rachubę. W tej klasie powstrzymanie się od pracy jest nie tylko tytułem do szacunku i uznania, lecz staje się po prostu warunkiem przyzwoitości*. Co ciekawe uznał, że *klasa próżniacza jest też składową nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego*.

T. Veblen, który z *klasą próżniaczą łączy posiadanie władzy*, wykazuje, że dysponowanie losem innych ludźmi, a ten fakt jest pochodną władzy, członkom tej klasy nie wystarcza. Pożąda także bogactw materialnych. Mając w ręku bogactwa, klasa próżniacza pragnie niejako przytłaczać nim innych ludzi, tych od owej *czarnej roboty*. Każda klasa próżniacza, niezależnie od epoki, w przekonaniu tego socjologa emanując swoje bogactwo, żyje na pokaz. W tym celu wyodrębnia typowy dla siebie zbiór odrębnych zachowań obyczajowych oraz specyficzny architektoniczny wystrój siedzib mieszkalnych. Zdaniem T. Veblena estetyka tej architektury *wyrodziła się z pierwotnego kryterium użyteczności praktycznej* i zaczęła w swojej funkcji służyć pokazywaniu *potęgi sprawczej posiadaczy pieniądza*. Temu celowi służy też *zawłaszczanie przez każdą klasę próżniaczą symboli religijnych*, których wyrazem są budowane z jej inicjatywy świątynie wraz z ich architekturą i wystrojem wnętrza<sup>284</sup>.

Potrzeba takiego *pokazowego blichtru* stała się również cechą klasy próżniaczej umiejscowionej w nowoczesnym społeczeństwie przemysłowym. *W nowoczesnych społeczeństwach przemysłowych także architektura domów swoją wymyślnością oraz zdobnictwem ich wnętrz nadal dzieli domy ludzi bogatych od zamieszkiwanych przez biednych*. Dla T. Veblena jest to przejaw swoistego marnotrawstwa, gdyż wymyślny wystrój siedzib mieszkalnych nie służy jakiejś ich funkcji użytkowej, tylko jest manifestacją potęgi pieniądza<sup>285</sup>. Uogólniając takie przekonanie, socjolog napisał, że *kultura estetyczna zawsze była tworzona na zamówienie klasy próżniaczej i służyła wyłącznie jej potrzebom*. Jej potrzebom służy jako cecha wyodrębniająca kulturowo odrębna aktywność obyczajowa. W tym to kontekście podkreślił, że odrębna obyczajowo, czyli kulturowo aktywność obyczajowa nie powinna być kojarzona z *nic nierobieniem*.

Aktywność ta wypełniona różnymi formami *wewnątrzklasowych stosunków społecznych*, miała pokazać, że czas życia może być wypełniony czynnościami odmiennymi od pracy. Takim rodzajem aktywności życiowej podkreślano, według T. Veblena, typową dla klasy posiadającej władzę i majątki pogardę dla pracy.

Przywiązanie do religii klas próżniaczych jest powodowane faktem, że budowanie świątyń w ich wystroju architektonicznym niedostępnym ludziom wykonującym pracę

<sup>284</sup> Tak na marginesie zapytamy, jaki byłby nasz dorobek kulturowy w skali globalnej, gdyby nie pieniądze przeznaczane na kulturę artystyczną przez klasy próżniacze.

<sup>285</sup> T. Veblen do przejawów rozumianego przez siebie marnotrawstwa na pokaz zaliczył między innymi wykwinne ubiory kobiece i męskie.

było okazją do pokazania możliwej odmienności ich wystroju architektonicznego, a zarazem wkładu do pokazania istnienia owej mocy nadprzyrodzonej patronującej nad danym, podzielonym obowiązkiem wykonywania pracy, społeczeństwem. Komentując poglądy T. Veblena, powiemy, że religia z jej rzecznikami zawsze była rodzajem opoki, na której wspierała się władza i społeczne przywileje klasy próżniaczej. Prezentując taki komentarz, nie możemy jednak pominąć dość znamienego faktu: mimo że dzisiejsza klasa próżniacza nie wytworzyła jakiegoś odrębnego *stylu kulturowego dostosowanego do współczesności wychodzącego poza typowy luksus*, to współcześni nam oligarchowie finansowi dysponujący wielkim przemysłem oraz bankami odstąpili od wielowiekowej tradycji korzystania z ideowego wsparcia religijnego.

Innymi słowy: *religia przestała oświecać swoją boskością współczesną klasę panującą. Architektura zawsze, to znaczy od niepamiętnych czasów, symbolizuje siłę władczą panującej ideologii, jednak w swojej symbolice mającej już nic wspólnego z religijną*. Pokazowym przejawem siły są obecnie nie świątynie, a budowane ze stali i szkła rynkowo użyteczne wieżowce.

Poza tym, co charakterystyczne dla naszej współczesności w czasie, gdy przestał obowiązywać wielowiekowy podział na prace i czynności zwane umysłowymi, potentaci przemysłowi raczej zapominają o konsumpcji, usilnie dążąc do powiększania swoich bilionowej wartości majątków<sup>286</sup>.

T. Veblen z pewną obsesją pokazuje współczesne jemu społeczeństwo industrialne<sup>287</sup> w jego *podziale na biednych i bogatych*, dotyczącym też dziedziny edukacyjnej. Istniejącą klasowość bliską marksowskiej pokazuje na przykładach świadczących, że oświata w jej społecznym do niej dostępie również nosi cechę niekorzystnego dla biednych podziału klasowego. Pokazuje ten fakt na przykładzie rynkowej produkcji książek. Także wydawnictwa książkowe uwzględniając zróżnicowany dostęp ludzi do pieniędzy, publikują książki oddzielnie dla bogatych oraz mniej zamożnych. Píše: *mniej zamożnych*, gdyż biedni w ogóle dostępu do książek nie mają. Dla bogatych wydaje się książki w małej liczbie egzemplarzy, ale *pisanych starą pisownią, na pergaminie i w okładzinach zapinanych na rzemienie*. Dla ludzi z szerokiej publiczności liczących się z wydatkami, ale jak należy domyślać się — pragnących podnieść swoje wykształcenie — książki wydawane są niedbale, na tanim, szybko zużywającym się papierze. Jak napisał obrazowo, książki takie *drukują się czcionką o prymitywnym kroju, używa się papieru czerpanego o wystrzępionych brzegach, nie przecina się kartek, a okładki charakteryzują się prymitywnością i wypracowaną nieudolnością*.

<sup>286</sup> Wspaniałe, będące ich własnością jachty czy nadzwyczaj drogie samochody lub pałace są tylko oznaką bogactwa, nie przedmiotem codziennego użytku. Wobec tego pojawia się pytanie, czy współczesnych bilionerów można porównywać do feudalnej klasy próżniaczej. Pojawia się tylko kolejne pytanie, jakim motywom osobistym ma służyć nieustanne powiększanie posiadanego kapitału.

<sup>287</sup> T. Veblen nie nazywa współczesnego mu społeczeństwa przemysłowego kapitalistycznym, a także nie przyrównuje pieniądza do kapitału, chociaż jak wynika z jego dzieła, miał świadomość, jaką potęgę posiada pieniądz przekształcony w kapitał. Dla tego badacza pieniądz niezależnie od epoki, z typowym dla niej porządkiem społecznym zawsze odgrywał rolę wiodącą w istniejących w niej strukturach społecznych.

Dodajmy od siebie: współcześnie na potrzeby bogatych nie tylko w dziedzinie oświaty, rozwinął się *specjalny przemysł markowy*, którego produkty w cenach niemających nic wspólnego z ich użytecznością mają pokazowo wyróżniać ludzi bogatych. Klasa próżniacza odrodzona we współczesnym kapitalizmie także akcentuje swoją odrębność wynikającą z nadmiernego, niedostosowanego do potrzeb życiowych dostępu do pieniędzy. Również warto wskazać, jak interesowne są dzisiaj i podyktowane wyłącznie pożądaniem pieniędzy wysiłki menedżerów podporządkowanych właścicielom kapitałów, do kreowania coraz to nowych potrzeb, których zaspokojenie *wiąże się z dewastacją środowiska naturalnego*.

Dla T. Veblena podsumowującego swoje wywody pieniądź, będący synonimem bogactwa, wyznacza klasie próżniaczkiej odrębne, wysoko konsumpcyjne *standardy życia*. Standardy te nieosiągalne w praktyce dla przeciętnych ludzi stają się ich niespełnionym pragnieniem. Efektem tego odczucia niezaspokojonego pragnienia jest powszechna frustracja społeczna. U ludzi biednych budzi się także *niepokojąca wątpliwość*, a zarazem pytanie, dlaczego bogactwo nie jest również ich udziałem<sup>288</sup>. Refleksja ta, a zarazem pytanie, jest w pełni aktualna także dzisiaj. Dlatego też przywołaliśmy między innymi tak sprawdzające się dzisiaj poglądy T. Veblena.

### Neoliberalizm według S. Amina, myśliciela pozaeuropejskiego

Krytykę kapitalizmu dotyczącą już współcześnie, to znaczy aktualnych dla obecnej rzeczywistości rodzących się w nim sprzeczności, przedstawił także **Samir Amin**, współczesny nam socjolog z pochodzenia Egipcjanin. Pozostając pod wpływem intelektualnym K. Marksa, w dziele zatytułowanym *Zmurszały kapitalizm*<sup>289</sup> pokazuje różnice — jak napisał — pomiędzy *kapitalizmem wyimaginowanym a realnym*. S. Amin wymienia szereg istotnych cech realnego *kapitalistycznego już monopolizmu*, zwracając uwagę na rażącą niesprawiedliwość w podziale dochodów społecznych ludzi w skali globalnej, powodującą, że w uprzemysławiających się peryferii świata płaca produkcyjna za taką samą rodzajowo pracę jest niedowartościowana.

Ten fakt w efekcie powoduje, że *kraje peryferyjne zostają zepchnięte na podrzędne pozycje w globalnym dochodzie społecznym*. Imperializm rozpanoszony posługuje się hasłem *obiektywnych praw rynku*, mimo że imperialistyczna praktyka nie ma z tymi prawami nic wspólnego. Zgodnie z prawami ekonomicznymi, które dzisiaj nie mają żadnego uzasadnienia w tak zwanych *ekonomicznych realiach*, dokonuje się *grabieży bogactw naturalnych planety*. Grabież ta jest połączona z militarnymi interwencjami z pogardą dla prawa międzynarodowego, ale zawsze w imię *obrony*

<sup>288</sup> Można zastanawiać się — biorąc pod uwagę różnice w standardach życia w krajach wysoko uprzemysłowionych i w stosunku do nich o niskim w tym zakresie poziomie, a co za tym relatywne pojmowanie biedy — czy napięcia pomiędzy bogatymi a biednymi są współcześnie w tych zróżnicowanych wobec siebie krajach tak samo intensywne.

<sup>289</sup> Opublikowanym w przekładzie Ryszarda Wojny i Zbigniewa M. Kowalewskiego przez Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2004.

*idei demokracji*. Sugeruje się, że demokracja ma być jedynym panaceum na społeczne dolegliwości krajów peryferyjnych.

Dzisiaj, co radykalnie dzieli świat na *kraje politycznie silne lub słabe*, to konsekwencja posiadanego przez nie *poziomu bogactwa materialnego*. Ten podział dominujący obecnie w świecie całkowicie abstrahuje od odmiennych niż ekonomiczne zależności pomiędzy krajami. Tymczasem *ekonomia, polityka i bogactwo* pozostają ze sobą w złożoności przyczynowo-skutkowej, to znaczy nie można oceniać danego kraju i jego potencjału społeczno-ekonomicznego *tylko z jednej strony, to znaczy ekonomicznej*. Opowiadając się za marksistowską koncepcją ewolucji w stosunkach społeczno-ekonomicznych, wyraża swoje przekonanie, że *kapitalizm w swoim obecnym kształcie nie mogąc wchłonąć każdego wymogu narzucanego mu przez ewolucję, nie jest w stanie pozostawać kapitalizmem w swej dotychczasowej postaci*.

W takim kontekście S. Amin podejmuje krytykę *idei neoliberalizmu*. Stwierdza, że neoliberalni ekonomiści przyznając, że kapitalizm musi ewaluować, nie mogą przeciwdziałać umacnianiu się potęgi kapitału w jego ewidentnie niekorzystnym wpływie na kraje peryferyjne. To w tych krajach pomimo inwestycji kapitałowych, następuje pogłębienie się nierówności społecznych spowodowanych spadkiem wartości nabywczej dochodów pochodzących z pracy. Liberałowie zapominają, że nadal obowiązuje jako wykładnia efektywności kapitału, zasada dążenia do *maksymalizacji zysku pochodzącego z kapitałowych inwestycji*. Zasada ta powoduje stały spadek realnej wartości płacy roboczej. Bowiem koszty produkcji determinujące wielkość zysku najłatwiej redukuje się poprzez obniżenie właśnie kosztu włożonej w nią pracy. Sterowany tą zasadą kapitał międzynarodowy *nic sobie nie robi ze swoich ofiar*, jakimi są ludzie.

Współczesny imperializm, a wynika to wyraźnie z opisu przebiegu działań imperialistycznych w ilustracji faktów dokonanych przez S. Amina, jest najwyższą fazą kapitalizmu, który wykorzystując ideologicznie mechanizm wolnego rynku z jego liberalnym podkładem, podniesionym do rangi ideologii, został podporządkowany imperialnej żądzy zysków, ale także władzy<sup>290</sup>. Jak wynika z rozważań S. Amina, dla współczesnego imperializmu *zdaje się wystarcza w zupełności laicka otoczką rasizmu i tam, gdzie to możliwe, także rasizmu*. Grabież dóbr ludzi całkowicie bezbronnych wywołana *chciwością tych nielicznych* na dobra materialne i władzę, już nie musi ukrywać się pod *zasłoną dymną* szerzenia wiary religijnej. Z tego to powodu zrezygnowano z chrześcijaństwa, być może dlatego, że nie ma ono współcześnie żadnego wzmacniającego wpływu na dokonującą się grabież imperialną. Dawne hasła-idee krzewienia chrześcijaństwa zastąpiły nowe, odwołujące się do świeckiego liberalizmu z jego ideową koncepcją demokracji.

Zaprzeczając takim w istocie ideologicznym tezom, S. Amin napisał: *we wszystkich rejonach świata okres powojennego rozkwitu i wizji rozwoju społeczeństw pozwolił na gigantyczne przeobrażenia gospodarcze, polityczne i społeczne. Te przeobrażenia były wytworem regulacji społecznych narzuconych kapitałowi przez*

<sup>290</sup> Podobieństwo do koncepcji istoty imperializmu w wersji opisanej przez W. Lenina jest wyraźne. Odsyłamy do przywołanego już dzieła zatytułowanego *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu*.



*klasy pracujące i narody, a nie jak twierdzi ideologia liberalna — wytworem logicznej ekspansywności mechanizmu wolnego rynku.*

W duchu takiej retoryki będącej próbą pochwały liberalizmu, w pomocy udzielanej przez wielkie demokracje Zachodu kryje się absolutnie cyniczne stosowanie w praktyce różnych miar w ocenie demokracji, aby przyznawać rzeczywisty priorytet innym niewyjawianym celom, które stanowią przedmiot zwykłej manipulacji. Demokracja zaczyna być sugerowana jako rządy ludzi rozumnych i dlatego pochwała się formułującą się jako *klasa społeczna* lokalną oligarchię. Oczywiście ściśle powiązaną z międzynarodowym kapitałem. W krajach pozorowanej demokracji, a za taki kraj S. Amin uważa Stany Zjednoczone, nie brak głoszenia haseł o wolności ludzi. Tymczasem zaprzeczająca idei wolności w tym społeczeństwie *pogarda dla równości ludzi wobec siebie głównie z przyczyn rasowych*, równa się *zdziczeniu* wartości samej wolności. Takie zdziczenie wolności, a zarazem równości ludzi wobec siebie, przenosi się na opanowane przez imperializm kraje tak zwanego trzeciego świata. W takiej *otoczce ideologicznej kapitalizmu* w tych krajach staje się szczególnie dziki.

W postępującym *znieskształcaniu istoty demokracji* odrywa się także — co jest konsekwencją poprzednich stwierdzeń — przynależny ściśle do demokracji w jej założeniu modelowym *system ekonomiczny, którego obsługa wymaga wysokich kompetencji ekonomicznych*. Takie założenie, wyraźnie pozorowane, ma uzasadnić wyodrębniającą się elitę ludzi z wykształceniem ekonomicznym, pogardzającą tymi pozostałymi, czyli ludźmi nierozumnymi. Zatem porządek demokratyczny w tych krajach opanowanych przez kapitał międzynarodowy, jako jedynie rozumny, musi być kierowany z udziałem również ludzi rozumnych. Według S. Amina kształconych zgodnie z wymogami kapitalizmu imperialistycznego. A ten kapitalistyczny w wydaniu imperialnym porządek ekonomiczny jest tożsamy z porządkiem politycznym. Niemającym nic wspólnego z demokracją. W efekcie podporządkowana brutalnym wymogom *dzikiego kapitalizmu*, demokracja staje się *tragiczną farsą*, inaczej *demokracją nazywaną przez socjologa tandetną*.

Mimo tych faktów, broni się uparcie tezy, że porządek imperialny jest oparty na mechanizmie wolnego rynku. Sytuacja ekonomiczna w krajach opanowanych przez międzynarodowy kapitał całkowicie zanegowała koronne dla liberałów twierdzenie, że *demokracja i rynek wzajemnie się na siebie niepodzielnie nakładają*. Inaczej mówiąc, nie mogą bez siebie istnieć. *Rzeczywiste fakty temu przeczą*<sup>291</sup>.

*Wchłanianie przez imperializm demokracji prowadzi do niebezpiecznej sytuacji: wraz z erozją wiarygodności i legitymacji procedur demokratycznych może doprowadzić do całkowitego zastąpienia takich dalekich od demokracji, ale laickich porządków społecznych, totalitarystycznymi porządkami posilkującymi się religią lub szowinizmem etnicznym.* Taki przewrót może dokonać się na podłożu protestów przeciw skrajnemu wyzyskowi pracy i nadal utrzymującej się w *krajach, zwanych surowcowymi*, nędzy materialnej.

<sup>291</sup> Trzeba wskazać, że przekonanie socjologa potwierdza praktyka ekonomiczna współczesnych Chin, gdzie przy totalitarnej władzy rozwija się wolny rynek obejmujący średni i mały przemysł sprywatyzowany.

Uogólniając swoje spostrzeżenia, S. Amin napisał, że ma się do czynienia w ogóle z *kryzysem państwa wraz z jego wyłącznie pozorowaną obudową demokratyczną*. Coraz wyraźniej postrzega się, że idea demokracji z jej zaprogramowaniu początkowym, całkowicie odeszła w niepamięć.

Na udowodnienie takiej tezy socjolog pokazuje rozmaite fakty obrazujące funkcjonujący, a posługujący się hasłem wolnego rynku kapitał międzynarodowy. Zdaniem socjologa dzisiejszy *zmonopolizowany model kapitalizmu mający cechę zaborczego imperializmu* wchodzi w fazę finalnego *kryzysu strukturalnego*. Nie wyjaśnia dokładnie, na czym ten kryzys polega, można jednakże z tego, co napisał wywnioskować, że kryzys ten jest pochodną wzrostu świadomości ludzi poddawanej *wyzyskowi ekonomicznemu*. W każdym razie S. Amin nie ma wątpliwości, że kryzys kapitalizmu imperialistycznego jest trwały i prowadzi w konsekwencji do jego nieodwracalnego *uwiązdu starczego*.

Tego S. Amin nie napisał, ale trzeba też wziąć pod uwagę, wspierając jego twierdzenie, że zdecydowany współcześnie atak ortodoksyjnego islamu w krajach arabskich ma wpływ na imperialny porządek. Rzecznicy islamu mają świadomość, że demokracja w jej hasłowych sloganach jest wyłącznie *plaszczem osłonowym grabieżczego imperializmu*. Przywódcy religijnego islamu są przekonani, że wyznawcom tej religii potrzebny jest całkowicie odmienny porządek społeczny, w którym wyłącznym celem byłoby likwidacja nędzy materialnej. Bowierni wyznawcom Allacha nie jest potrzebny wyścig do dóbr materialnych, bo przecież w warunkach panowania grabieżczego kapitalizmu imperialnego jest to w odniesieniu do nich niemożliwe, lecz bogobojne życie niezakłócone głodem.

S. Amin nie ukrywa swojego podziwu dla socjaldemokratycznego porządku społecznego zaistniałego w niektórych krajach europejskich organizujących życie społeczne w ramach *welfare state*. Jak napisał, to może się zdarzyć, że rynek musiał ulec interesom społecznym, które nie są zbieżne z priorytetową zasadą maksymalnej rentowności wyłożonego na rynek kapitału. Jednostronna logika właścicieli kapitałów musiała zostać poddana bezwzględnie interesowi społecznemu. Taka możliwość istnieje i w  *pewnych warunkach* może zdarzyć się. I tak stało się.

Urzeczywistniony w praktyce społecznej porządek, nazywany *welfare state*, utożsamiał z ideą socjalizmu, w którym każdy człowiek mógłby ponosić pełną odpowiedzialność za funkcjonowanie życia społecznego w jego aspektach ekonomicznym i politycznym. Jak S. Amin napisał: *o ile socjalizmu, a jest to termin, którym określamy perspektywę życia społecznego uwolnionego od wyzysku pracy, nie można sobie wyobrazić bez demokracji, o tyle demokracja, jeśli ma zaistnieć w pełni — musi rozwiązać problem konkurencji gospodarczej w jej dopuszczalnym zakresie*. W żadnym przypadku konkurencja nie może być podporządkowana wyzyskowi pracy, bo to byłoby sprzeczne z istotą jego wizyjnie postrzeganego socjalizmu. Jednakże wyzwalając się z *logiki konkurencji kapitalistycznej*, nie może tym samym *wyeliminować z życia społecznego konkurencyjności w ogóle*. Konkurencyjność tkwi w ambicjach ludzi i jest czymś, jako motywator do działań wysoce korzystna. Jak ten rodzaj naturalnej konkurencyjności pomiędzy ludźmi zachować? Czy jest to

możliwe? Zdaniem S. Amina ten problem można rozwiązać, pozbawiając kapitał, w jego funkcji inwestycyjnej, celu dotychczas podstawowego, jaki jest wyzysk pracy. Nie ma wątpliwości, że wyzysk pracy łączy S. Amin wyłącznie z kapitalizmem imperialistycznym. Ale także z pewnością nie z liberalizmem, nawet w jego wczesnej fazie rozwojowej.

Mamy tego dowód. Otóż na zakończenie swoich ocen obejmujących globalnie funkcjonujący kapitalizm imperialistyczny, socjolog wyprowadza wniosek dość zaskakujący — według niego *zaistniała obiektywna konieczność obrania przez całą ludzkość drogi do marksistowskiej wizji socjalizmu*. W jego przekonaniu ta droga to długotrwały proces, jednakże niemający nic wspólnego z postulowaną swego czasu *rewolucyjną budową socjalizmu w jego mutacji bolszewickiej*. W naszym przekonaniu S. Amin zapomniał, że marksizm, ten w pełni marksistowski, to znaczy pierwotny, *odrzucał fundamentalny dla liberalizmu kult wolności osobistej jednostki*. Przypominamy, że wolność osobista w rozumieniu liberalnym to wolność jednostki mającej prawo do samodzielnego rozwoju — a niewarunkujące zakres tej wolności osobistej interesy ogólnospołeczne, którym jednostka w ujęciu marksizmu musi podporządkować się. Z tego, co napisał S. Amin, można wyprowadzić wniosek, że ma on na myśli jakiś przyszłościowy *konglomerat* tych dwóch ideologii. Czyżby restauracja tradycyjnych idei socjaldemokratycznych?

### W poszukiwaniu źródeł ideowych rasizmu i nacjonalizmu

Pierwotnych źródeł rasizmu należy poszukiwać w zamierzchłej przeszłości, jeszcze w epoce plemiennej, gdy plemiona szukające dogodnych do egzystencji terenów wykształcały na potrzeby podbojów innych plemion lub tylko ich powtarzającego się łupienia z posiadanych przez nich zasobów materialnych, kreowały na wzmocnienie motywacji do takiej aktywności idę człowieka silnego, to znaczy sprawnego fizycznie i odpornego na cierpienia innych. Na takim podłożu wykształciła się owa, podbudowana ideologicznie, przed chwilą wymieniona *kultura łupieżcza*. Kultura taka nie mogłaby zaistnieć w miarę trwale, jeśli nie byłaby wzmocniona ideologicznie. Germańskie plemiona Hunów, Wandali czy też nordyckich Wikingów nie miałyby tak znaczącej siły łupieżczej, gdyby nie czuły, że mają w boju wsparcie bóstw. Wikingowie w swoich wyprawach łupieskich zapędzali się, pustosząc Brytanię.

Jednym z głównych bogów północnych Germanów, a także Wikingów był bóg wojny i zwycięstwa imieniem Odyn. Przedstawiano tego boga w hełmie, uzbrojonego w tarczę i włócznię. Posłankami tego boga były zbrojne dziewice Walkirie dosiadające koni lub wilków. Moc boga Odyna zależała od gorliwości w boju jego wyznawców. W kulturze religijnej Germanów i Nordyków nie było miejsca na bóstwa opiekującymi się ludźmi niedołężnymi. Amuletem religijnym Wikingów był symbol w formie topora bojowego. Sprawność fizyczna człowieka była najwyższą cnotą. Nieomal odwieczni wrogowie Rzymian byli przez nich pogardliwie nazywani *barbarzyńcami*, jak gdyby zapominając, że także mieli, co ciekawe, boga wojny nazywanego Marsem.

Z pojęciem barbarzyńcy utożsamiano wizerunek człowieka całkowicie odmiennego od Rzymianina, wtopionego emocjonalnie i umysłowo w zapożyczoną zresztą od Greków kulturę literacką, w tym filozoficzną. Wizerunek początkowo sprawnego w boju Rzymianina stopniowo ulegał zatarciu, gdyż te funkcje przejęły walczące dla chwały Rzymu legiony rzymskie zasilane początkowo ekwitami, a później także niewolnikami<sup>292</sup>. Wskazując na te fakty można powiedzieć, że w konfrontacji Rzymian z Germanami pojawił się zaczątek ich *kulturowej wyższości etnicznej*. Zatem ideałem człowieka miała być w miejsce pierwotnej jego sprawności bojowej postać wykształcona humanistycznie i żyjąca według obyczajów, które przywołany wcześniej T. Veblen nazwałby *obyczajami na pokaz*.

Anektując kolejne terytoria w ekspansji imperialnej przy pomocy niezwyciężonych legionów, Rzymianie nie narzucali swojej kultury. Bowiem byli przekonani, że ich, jako atrakcyjniejsza, będzie się na zdobytych terytoriach zadawać niejako żywiołowo. Rzymianie nieprzypadkowo wchodził w sojusze z miejscową arystokracją w krajach podbijanych, starając się wciągać ich w styl życia według wzoru rzymskiego. Wzmacniali w ten sposób swoje okupacyjne panowanie. Przykładem poszukiwań takiego sojuszu kulturowego może być Judea, w której latynizowała się warstwa bogatych Żydów nazywanych saduceuszami. Jednak w odniesieniu do Żydów tendencja do zachowania odrębności etniczno-kulturowej była u nich niezwykle silna<sup>293</sup>.

Tendencję starożytnych Rzymian z ewolucyjnym przystosowywaniem podbitych społeczności do ich kultury całkowicie zarzucili głosiciele nowej ideologii, już chrześcijańskiej. Politeistyczna kultura, zwana pogańską, została apriorycznie uznana za prymitywną, chociaż co wydaje się ciekawe, tak po cichu wiele obrzędów religijnych pogan powiązanych ze zjawiskami przyrodniczymi zostało po prostu zaadaptowanych przez kapłanów chrześcijańskich. Obrzędowi pogańskim nadano pozornie cechy chrześcijańskich, a tradycja taka utrzymuje się do dnia dzisiejszego. Taka pozorna adaptacja obrzędów religijnych pogańskich do kultury obyczajowej chrześcijańskiej została zakłócona poprzez osiadłych w Europie średniowiecznej Żydów, którzy szczególnie silnie pozostawali przy swoim wyznaniu i obyczaju judajskim. Ten fakt zapoczątkował wielowiekowe prześladowania Żydów w chrześcijańskiej Europie. Ułatwiał ten fakt zwyczaj osiedlania się Żydów w oddzielnych osiedlach zwanych

---

<sup>292</sup> W ostatnich latach cesarstwa przed jego upadkiem, legionistami stawali się również wyzwoleni po wstąpieniu do tej formacji militarnej niewolnicy. Po odbyciu służby w legionach, jeśli przeżyli, otrzymywali obywatelstwo rzymskie. Co ciekawe, już na kilka wieków przed upadkiem cesarstwa legiony składały się głównie z tak zwanych ekwitów, którzy byli wolnymi mieszkańcami imperium, ale bez obywatelstwa rzymskiego. W miarę *zadawiania się* w imperium, ekwici zaczęli przejmować urzędy imperialne, a bogacąc się poprzez aktywność gospodarczą, także uzyskiwać obywatelstwo rzymskie. Ekwici zaczęli stanowić warstwę, a nawet klasę społeczną warunkującą żywotność imperium. Ich wzmacniającą społecznie ideą był *szacunek dla pracy*. To ekwici jako inżynierowie nadzorowali budowę słynnych dróg rzymskich oraz byli wynalazcami będących postrachem machin wojennych. Bez działalności ekwitów upadek imperium byłby o kilka wieków wcześniejszy.

<sup>293</sup> Właściwie to nie mamy żadnych informacji, jak taka asymilacja kulturowa przebiegała u innych podbitych społeczności.

z grecka *diasporami*. Fakt ten wzmacniał niezależność wyznaniową Żydów, ale z drugiej strony wystawiał ich na prześladowania.

Ukształtowany na tym podłożu antysemityzm ma w przekładzie praktycznym różnorakie uzasadnienia, sprzeczne czasem co do swojego rodowodu. Nie ulega jednak wątpliwości, że społeczność żydowska była szczególnie odporna na wszelkie wyznaniowe asymilacje, co powodowało do niej wrogość fanatyzowanych często z powodów politycznych chrześcijan. W pogłębiającym się przekonaniu, że jedynym człowiekiem, który ma prawo egzystować w świecie uznawanym za cywilizacyjny, to chrześcijanin, zaczął się *antysemityzm, a wraz z nim rasizm*. Ten swoisty, pochodzący ze średniowiecza *europocentryzm, budowany na monopolu obyczajowym chrześcijaństwa*, rozprzestrzenił się ideologicznie w czasach kolonialnych zaborów dokonywanych w XVI wieku przez Hiszpanów i Portugalczyków.

Pogarda dla ludzi mordowanych przez konkwistadorów była powszechna, a towarzyszący im kapłani katolicy nawracali przemocą na wiarę katolicką tych ludzi gorszych, którzy nawet po ich religijnym nawróceniu na tak zwaną *prawdziwą wiarę* nie mogli być równorzędnymi partnerami dla zniewalających ich politycznie kolonistów. Źródeł współczesnego rasizmu należy także doszukiwać się w rozważaniach humanistów europejskich z XIX wieku, którzy zaczęli zastanawiać się, dlaczego mieszkańcy innych kontynentów, a szczególnie afrykańskiego czy też wysp polinezyjskich, są ich zdaniem tak zacofani cywilizacyjnie. W efekcie tych rozważań pojawiła się koncepcja tak zwanego *darwinizmu społecznego*, która od uwarunkowań klimatycznych uzależniła zróżnicowany cywilizacyjnie rozwój ludzkości.

Za cywilizację jako formę doskonałego współistnienia kulturowego mieszkańców Europy mimo istniejących nierówności majątkowych, a zatem także cywilizacyjnych, uznano *europejską organizację życia społecznego*. Nic zatem dziwnego, że ludy afrykańskie i indonezyjskie uznano za *dzikie*, a termin ten został zaakceptowany przez wszystkich czołowych analityków, a także poszukiwaczy ulepszanego europejskiego porządku społecznego. Angielski uczony **Herbert Spencer**, znany ówczesnie jako *apologeta demokracji i ekonomii wolnego rynku* należał w drugiej połowie XIX wieku do badaczy zastanawiających się na temat różnic cywilizacyjnych dzielących materialnie i kulturowo ludzi na świecie. Jednak będąc badaczem obiektywnym w swoich poszukiwaniach, nie mógł na ten temat znaleźć żadnego w pełni uzasadnionego poglądu. Być może skłonny był ulegać darwinizmowi społecznemu.

Oczywiście, jak zawsze w takich sytuacjach, znaleźli się badacze, którzy zdecydowanie opowiedzieli się za przekonaniem, że rasa człowieka białego, żyjącego w klimacie umiarkowanym jest z natury predysponowana do bycia umysłowo sprawniejszym. Powracamy do tego problemu w rozważaniu na temat faszyzmu, który czerpał z ideologii skrajnie rasistowskiej, odmawiającej niektórym grupom ludzi, traktowanym rasowo jako podludzie, jakichkolwiek praw należnych człowiekowi. Znaleźli się tacy pseudonaukowcy, którzy popierając faszyzm, publikowali niesprawdzone empirycznie poglądy o wyższości, na przykład rasy aryjskiej.



Upadek porządku kolonialnego pod koniec XX wieku powiązany z napływem emigrantów do europejskich krajów kolonialnych spowodował, że *rasizm silnie zakorzenił się na terenie europejskim*. Poglądy rasistowskie jeszcze bardziej upowszechnił masowy napływ do Europy począwszy od pierwszej dekady XXI wieku emigrantów z krajów islamskich — wywołany konfliktami religijnymi i rywalizacją mocarstw o dalszy dostęp do bogactw naturalnych dawnych kolonii. Do problematyki rasistowskiej powracamy przy omawianiu faszyzmu.

### Ideologia zaborów imperialnych z zarysem historycznym

Imperializm ma swoje starożytne tradycje ideologiczne<sup>294</sup>. Przypomnijmy: zawsze jako wykształcająca się ideologia miała, i ma nadal, swoje podłoże w upowszechnionym i emocjonalnie angażującym konkretne plemiona, a z czasem małe społeczności, aż wreszcie społeczeństwa, przekonaniu, że są one *zbiorowościami wybranymi, najczęściej przez bóstwa lub boga do panowania władczego nad innymi ludźmi*. Przekształcająca się w ideologię pierwotna idea prawa niektórych do zabierania innym ich terytorium i dokonywanego przemocą panowania władczego nad tam zamieszkałymi ludźmi, sięga już czasów plemiennych. Niech przykładem będzie utrwalona w Starym Testamencie nomadyczna wędrówka Żydów poprzez kraje mezopotamskie aż do Egiptu, a potem do obiecanej w objawieniu *ziemi mlekiem i miodem opływającej*. Kolejnym przykładem może być imperium Babilonii, początkowo stanowiące niewielką monarchię w dolinie rzek Tygrysu i Eufratu, poszerzone terytorialnie za panującego w tym kraju Hammurabiego<sup>295</sup>. Imperium babilońskie nie było jedynym, bo konkurująca z Babilonią o terytoria stała się Assyria. Podboje dokonywane przez obydwie rozrastające się imperia były niewątpliwie wspierane kultem militarnym, powiązanim z wiarą w przychylne podbojom bóstwa.

Tendencje imperialistyczne najlepiej pokazuje znacząca społecznie w obydwu imperiach rola bogów wojny. Bogowie wojny znaleźli się w panteonie bogów pierwszej wielkości. W Asyrii bogiem wojny był bóg-wojownik Ninutra, a w Babilonie —

<sup>294</sup> Należy odróżnić imperializm państwowy, to znaczy taki, w którym odrębne etnicznie lub narodowościowo społeczności podlegały jurysdykcji jednego prawa państwowego. Drugim typem był imperializm zwany kolonialnym, w którym władzę narzuconą w wyniku przemocy militarnej sprawują państwa oddalone swym terytorium od zarządzanego. Nacjonalizm jako ideologia ma *dwa umowne oblicza*. Można nacjonalizować, czyli inaczej wyrażać poszczególne narodowości wchodzące w skład danego państwa imperialnego, albo też upowszechniać przekonanie, że dana narodowość ma naturalne dyspozycje do panowania nad innymi narodami z powodu swojej wyższości, także rasowej. Można kładąc nacisk na pojęcie *rasizmu*, wskazywać na istnienie *nacjonalizmu rasistowskiego*. Rasizm obejmujący przekonanie o wyższości rasy białej nad pozostałymi rasami ludzkimi ma cechę tak zwanego *rasizmu uniwersalnego*. W niniejszym fragmencie mamy na uwadze *imperializm kolonialny*, w którym podłożem ideologicznym jest zarówno *rasizm uniwersalny*, jak też *nacjonalizm*. Można też wymienić nacjonalizm w swej wymowie *czysty*, to znaczy obejmujący poczucie danego człowieka do przynależności jakiejś narodowej. Jest to najbardziej z racjonalnego punktu widzenia *nacjonalizm uzasadniony i warty pozytywnej oceny, jeśli nie zawiera w swojej wymowie ideowej poczucia wyższości nad innymi nacjami*.

<sup>295</sup> Hammurabi panował około XVIII wieku p.n. erą.



Madruk. Prawdopodobnie kapłani wykorzystując siłę emocjonalnego wpływu na ludzi tych bogów, zapoczątkowali procesy wyodrębniania się wrogich wobec siebie społeczności. W efekcie rywalizacji imperialnej obydwie religie nacjonalizowały się, stając się wobec siebie odmienne, a być może także antagonistyczne.

Z upływem lat stawało się zwyczajem, że bóg-wojownik Ninutra przed inwazją na wrogi kraj wręczał za pośrednictwem kapłana królowi Asyryjskiemu symbol miecza zapewniającego zwycięstwo. Zdaje się, że Ninutra uosabiał potęgę imperium asyryjskiego. Na takim podłożu rodzi się przypuszczenie, że przeciętny mieszkaniec każdego z imperiów był poddawany *indoktrynacji religijnej*, której pochodną miało być wywołanie u niego poczucia wyższości, a zarazem odrębności etnicznej. Zdaniem **Marka Stępienia**, silnej indoktrynacji podlegali wojskowi, którzy stanowili klasę cieszącą się szczególnymi łaskami króla, czego dowodem było nadawanie im za zasługi wojenne, w dzierżawę wieczystą uprawnych gruntów<sup>296</sup>. Wojny łupieskie i zaborcze były plemiennym powołaniem Asyryjczyków, a ich wojownicy znani byli z okrucieństwa.

Tak na marginesie niniejszych rozważań powiemy, że kapłani imperiów mezopotamskich więcej uwagi poświęcali sprawom wojennym niż obejmującym rozwój gospodarczy tych krajów. Widocznie gospodarka nie wymagała tak wielkiej opieki ze strony kapłanów. Są dowody, że gospodarka Mezopotamii rozwijała się samorzutnie na podłożu wolnego rynku, to znaczy uwolniona od ingerencji władczej, a zawody rzemieślnicze były powszechnie szanowane<sup>297</sup>. Można przypuszczać, że bogactwa materialne, które gromadzili kapłani, były tak zawrotne, iż nie dostrzegali związków pomiędzy władzą polityczną a siłą gospodarczą danego kraju.

Podobną imperialną przeszłość, jeśli chodzi o zabory terytorialne, ma imperium egipskie, które poszerzało przez wieki swoje terytorium w walkach z plemionami libijskimi, nubijskimi czy też palestyńskimi. Może bóg Egipcjan Horus dla zachęty obdarzał dzielnych wojowników, którzy ginęli na polu walki, jakąś pośmiertną nagrodą? Tej doczesnej dostarczał sam faraon, który nagradzał jednak niewiadomo czym wojowników dostarczających mu po bitwie odcięte dłonie zabitych wrogów. Potężne imperium egipskie zostało zniszczone po wiekach w wyniku podboju przez zaborczych, także zorientowanych imperialnie Greków<sup>298</sup>, a później równie imperialnie zorientowanych Rzymian.

Starożytni Rzymianie swoje ambicje imperialne wyprowadzili z poczucia wyższości etnicznej pochodzącej z mitu, jaki otaczał założycieli Rzymu, wyobrażeniowych braci Romulusa i Remusa. Byli to, jak głosiła legenda, bliźniacy porzuceni w lesie, gdyż pochodzili z zakazanego związku miłosnego zakonnicy poświęconej bogini Westy z bogiem wojny Marsem. Za złamanie ślubu czystości przez matkę zostali jej odebrani i skazani na śmierć. Zachowując życie przez przypadek,

<sup>296</sup> Kodeks Hammurabiego w przekładzie i komentarzach Marka Stępienia. Wydawnictwo Alfa-Wero, Warszawa 2000. Wojskowi właściciele takich gruntów nie mogli ich sprzedawać, co może świadczyć o świadomym kształtowaniu uprzywilejowanej warstwy wojskowych.

<sup>297</sup> Tenże *Kodeks Hammurabiego*.

<sup>298</sup> O Grekach z ich ambicjami zaborczymi, których uwieńczeniem było masowe niewolnictwo, piszemy w kilku miejscach w części pierwszej i drugiej.

wykarmieni zostali przez wilczyce. To oni współtworzyli niewielkie monarchistyczne państwo, w którym panującym monarchą został Romulus<sup>299</sup>. Zakładając nad rzeką Tybr około VI wieku p.n. erą miasto składające się ze społeczności męskiej złożonej ze zbiegłych rozbójników, nazwane Rzymem. To ta społeczność porwała w celach prokreacyjnych kobiety z sąsiedniego plemienia Sabinów.

Tak narodziło się, jak można przypuszczać, nastawienie grabieżcze późniejszych już imperialnych obywateli Rzymu. Aneksje terytorialne i grabieże stały się głównym zajęciem mieszkańców Rzymu. Błyskawiczne podboje terytoriów poza Półwyspem Apenińskim przyniosły rzymskiej elicie majątkowej, zwanej patrycjuszami, niewyobrażalne bogactwa. Podboje imperialne nie ustały także po przekształceniu monarchii rzymskiej w republikę, co nastąpiło w V wieku p.n. erą. Republikańska władza wybierana, jak okazało się, pozornie przez lud zwany *plebem* nie zapobiegła przepastnemu podziałowi społecznemu na bogatych patrycjuszy i obsługujący ich swoją pracą plebs. Jednak, co sprzyjało akceptacji społecznej podbojów, na grabieży anektowanych terytoriów zyskiwali też biedni. Zatem plebs w swojej społecznej masie był zwolennikiem imperialnych podbojów. Z plebejskiej warstwy pochodzili wybitni dowódcy legionowi, którym za ich dzielność nikt już nie wytykał ich społecznego pochodzenia.

Jak dalece zabory imperialne były akceptowane przez rzymski plebs, mogą świadczyć opisy ceremonii powitalnych powracających ze zwycięskich wojen z barbarzyńcami rzymskich konsulów. Prezentuje je na podstawie zebranych materiałów **Katarzyna Balbuza** w swoim dziele zatytułowanym *Triumfator. Triumfi i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*<sup>300</sup>. Konsulowie powracający wraz z łupami i tysiącami niewolników ze zwycięskich wypraw kończących się zaborami terytorialnymi podbitych plemion, byli owacyjnie witani przez ludność Rzymu<sup>301</sup>. W uroczystościach, aby nadać im bardziej uroczysty wydźwięk, brali udział kapłani pokazujący, jak wielki udział w dokonanym podboju mają ich bogowie. Autorka podkreśla, że cesarze świadomie kształtowali porywającą emocjonalnie tłumy *ideologię zwycięstwa*. Tryumf wynikający z zaborów terytorialnych i grabieży miał być dowodem, że wielkość imperialna Rzymu nie mogła być urzeczywistniona bez poparcia bogów. Dodajmy, że tylko w takim kontekście kapłani rzymscy uzyskiwali społeczny szacunek.

Zdaniem historyków, między innymi **Andrzeja Łosia**, instytucjonalizacja przemocy wobec wrogów i słabszych, jako symbolu etnicznej wyższości, szczególnie silnie odznaczała się w zwyczajach militarnych rzymskich legionów<sup>302</sup>. Przemoc była także podstawową metodą utrzymywania dyscypliny we wcześniejszej republikańskiej

<sup>299</sup> Za swoje zasługi dla zaistnienia przyszłego imperium rzymskiego, jak to wynika z mitologii rzymskiej, Romulus został z duszą i ciałem wzięty do Edenu.

<sup>300</sup> Opublikowanym przez Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005.

<sup>301</sup> Składającą się nie tylko z rodowitych Rzymian, ale też w znaczącej większości z wolnych ekwitów i innych napływających do Rzymu uznawanych za wolnych rzemieślników i handlarzy. Rzym stawał się miastem o międzynarodowym znaczeniu jako ośrodek rzemiosła i handlu.

<sup>302</sup> Konferencja naukowa pod nazwą „Przemoc w świecie starożytnym: Źródła, struktury, interpretacje”, zorganizowana w Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2015.

armii rzymskiej<sup>303</sup>. Było znane w tym czasie pojęcie *przemocy jako symbolu stosowania siły nad pokonanym wrogiem*. Nie mogło to budzić zastrzeżeń, jeśli ojcem pierwszych Rzymian był bóg wojny Mars, dający im poczucie wyższości nad innymi ludźmi, obcymi etnicznie.

Niewątpliwie imperialnymi były podboje Karola Wielkiego, monarchy Franków, który współ z przywódcą religijnym chrześcijan, zwanym papieżem, zapoczątkował imperialne władztwo cesarsko zjednoczonej Europy. Kontynuowany w XVI wieku przez Portugalczyków i Hiszpanów imperialny podbój tak zwanych ziem zamorskich był dla kościoła katolickiego, którego kapłani kroczyli ramie w ramie z konkwistadorami — masowymi zabójcami, jakimś odrestaurowaniem pozycji władczej *po klęskach powodowanych reformacją*. Kolonializm hiszpański i portugalski znalazł naśladowców u wyspiarskich Anglików w XIX wieku. W ślad za nimi poszła Francja. Ponowny kolonializm na światową skalę stał się faktem. Ciekawe, co świadczyło o spadku pozycji władczej zarówno kościoła, jak też fanatyzujących u ludzi motywacji religijnych — podboje te nie dokonywały się już w imię krzyża. W podbijanych krajach arabskich i w Indii swoje apogeum osiągnął z kolei *laicki rasizm połączony z kultem białego człowieka*.

Ideologiom rozumianym jako rodzaje misji ludzi przeznaczonych do zawładnięcia światem, nazywających się etnicznie wyższymi intelektualnie i bardziej sprawnymi fizycznie, przeznacza uwagę wspominany już M. Weber<sup>304</sup>. Wskazując na starożytnych Greków z ich przekonaniem o ich wyjątkowości w sensie *gatunku ludzkiego*, przywołuje przykłady rasizmu, prawie nam współczesne. W przekonaniu o swej ideologicznej wyższości nad miejscową ludnością Ameryki północnej, nie odbiegali w istocie od wspomnianych zaborców hiszpańskich wypędzani z Anglii w XVII wieku na ziemię północnoamerykańską purytańscy protestanci. To oni, przekonani, że wnoszą do życia tubylców ową religijną jedyną prawdę, karali nieposłusznych śmiercią.

Próbę obrazowego pokazania rasizmu podjął dziennikarz i reportażysta **Adam Węglowski**, na przykładzie kolonialnego rasizmu angielskiego<sup>305</sup>. Jak napisał, *nie było w dziejach świata imperium kolonialnego większego niż brytyjskie. Obejmowało ono prawie jedną czwartą lądów i jedną piątą ludności ziemi. Perłą w kolonialnym imperium brytyjskim była India. Pochodną kultu białego człowieka było nieposzanowanie indyjskich obyczajów, w tym religijnych. Dostosowywali też do swoich potrzeb zwyczajowych budowane pod nadzorem architektów angielskich budowle publiczne. Siedziby rodzin angielskich były także architektoniczną kopią ich rodzimych rezydencji pozostawionych w Europie. Będąc pewni swej etnicznej wyższości rasowej, otaczali się w Indii wyróżniającym się komfortem życia, a teren*

<sup>303</sup> Rzym przez kilka wieków był republiką, zapoczątkowując ten rodzaj porządku społecznego. Wspominamy o nim w kontekście dalszych rozważań nad modelem demokracji według K. Monteskiusza.

<sup>304</sup> Zob. wybrany fragment z dzieł uczonego zatytułowany *Ethnic Groups*, (w:) *Theories of Sociology. Foundation of Modern Sociological Theory*, Edyted by Talcott Parsons, Edward Shils, Kaspar D. Naegle and Jesse R. Pitts, wyd. przez The Free Press, New York 1965.

<sup>305</sup> Artykuł zatytułowany *Brytyjska rasa panów. Imperium snobów i megalomanów*. Internetowe wydanie magazynu „Focus Historia” z 30.07.2016.

Indii stał się największym na świecie garnizonem wojskowym. Konsekwencją okupacyjnych zachowań Brytyjczyków było krwawe, skierowane przeciwko kolonistom powstanie hinduskich Sipajów w połowie XIX wieku.

Efekty wpojenia do świadomości hinduskiej ludności prymatu rasy białej, której przedstawicielami są Anglicy, stały się tak silne — jak napisał A. Węglowski — że *mieszkańcy Indii do dnia dzisiejszego mają zakodowane w świadomości przekonanie, iż wszystko co pochodzi od rasy białej, a w szczególności od Anglików, jest najlepsze w świecie*. Inną metodę stabilizacji swojej władzy w koloniach stosowali koloniści francuscy, którzy nie narzucali siłą swojej europejskiej kultury obyczajowej, co spowodowało, że nie byli tak bardzo znienawidzeni, jak Anglicy. Nie zmieniło to faktu, że w opinii Francuzów tubylcy byli po prostu *ludem dzikim*. Obyczajowy dystans, jaki utrzymywali sterując życiem społecznym tubylców, nie zmienił ich przekonania, że Francuzi także przez nich byli zaliczani do kolonialnych najeźdźców.

Obudowany ideologicznie *imperializm dokonujący zaborów w imię nowych porządków społecznych obrazują faszyzm i bolszewizm*. Obydwie ideologie dysponując charyzmatycznymi przywódcami, wzbudzając u przeciętnych ludzi osadzoną w ich genetyce instynkt agresji i niszczenia, potrafiły wprzęgnąć w swoje imperialne cele miliony ludzi.

### Globalizacja odmianą współczesnego imperializmu

Rozwijający się dynamicznie kapitalizm, którego nie doświadczył K. Marks, przekształcał się szybko z systemu ekonomicznego ograniczonego do poszczególnych państw, i zaczął pokazywać się jako międzynarodowy system gospodarczy. Zaobserwował ten proces marksista znany pod imieniem i nazwiskiem **Włodzimierz Lenin**. To tenże marksista, późniejszy kreator bolszewizmu, po raz pierwszy wskazał, że kapitalizm przekształcił się w *imperializm* zarówno polityczny, jak ekonomiczny. Do takiego wniosku w ocenie kapitalizmu już imperialistycznego można dojść, studiując dzieło W. Lenina zatytułowane *Imperializm jako najwyższe stadium kapitalizmu*<sup>306</sup>. W istocie pogląd tego marksisty, a później twórcy bolszewizmu, na tendencję do globalizacji ekonomicznej, a także politycznej całego świata, całkowicie odpowiada charakterystyce imperializmu, także tego współczesnego.

We wspomnianym dziele W. Lenin napisał: *olbrzymie rozmiary kapitału finansowego, który skoncentrowany w niewielu rękach stwarza niezwykle szeroko rozprowadzoną i gęstą sieć stosunków i związków podporządkowującą mu masę nie tylko średnich i drobnych, lecz i najdrobniejszych kapitalistów i posiadaczy (...) powoduje zaostrzoną walkę (...) o podział świata i panowanie nad innymi krajami*. Lenin podkreślił, że *imperializm jest najwyższym stadium kapitalizmu, a zarazem jego odmianą wyraźnie wyodrębnioną poprzez proces postępującej monopolizacji*.

Historyk gospodarczy i ekspert od współczesnej globalizacji **Bolesław Winiarski** w dziele zatytułowanym *Polityka gospodarcza w obliczu procesów*

<sup>306</sup> Opublikowane w przekładzie przez osobę nieznaną z nazwiska, przez Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1950.

*globalizacji. Perspektywy na pierwsze dziesięciolecie XXI wieku*<sup>307</sup> także wskazuje, że imperialne dążenia współczesne mają swoje pierwotne umiejscowienie już w starożytnym świecie. Według niego imperium rzymskie obejmujące nieomal cały ówczesny świat w sensie terytorialnym, wprowadzało na swoim obszarze *wspólną walutę jako zamię jednolitego rynku*<sup>308</sup>.

Szybkiemu rozwojowi rynku globalnego pod hasłem jedności gospodarczej i politycznej krajów zaliczających się do tak zwanego wolnego świata, przeszkodził czasowo — jak napisał B. Winiarski — podział świata na kraje kapitalistyczne, socjalistyczne i tak zwanego trzeciego świata. Jednak po zaniku tego podziału pod względem politycznym, ale też gospodarczym postęp w globalizacji nabral widocznej dynamiki. Według opinii tego eksperta od globalizacji, mamy do czynienia *z utworzeniem międzynarodowych instytucji finansowych, liberalizacją wymiany handlowej poprzez likwidację lub ograniczenie barier celnych, a także rozwój przedsiębiorstw o zasięgu międzynarodowym*.

**Magdalena Frymus** ekonomizujący socjolog, poszukując w opublikowanej rozprawie<sup>309</sup> *dotadnich i ujemnych zjawisk w procesie globalizującego się świata*, wskazała na takie, jej zdaniem, ujemne jego skutki: likwidujący rynki lokalne rozwój międzynarodowych korporacji gospodarczych powodujący zanik wpływu państw z trzeciego świata na sterowanie tamtejszymi porządkami społecznymi, drenaż z rynków lokalnych z wykwalifikowanych pracowników, postępująca degradacja środowiska naturalnego, powiększanie luki płacowej pomiędzy krajami rozwiniętymi a rozwijającymi się, aż wreszcie *unicestwienie wartości narodowych*. Zdaniem tej badaczki *współczesna globalizacja gospodarcza jest kontynuacją despotycznych w swoim zamiarze procesów kolonizacyjnych zaistniałych w XIX wieku*.

Zmonopolizowanej integracji gospodarczej towarzyszą wynikające z niej nieodzowne zjawiska kulturowe. Wskazuje na nie socjolog kultury **Monika Kranz-Szurek** w rozprawie *Kultura lokalna a globalizacja kulturowa*<sup>310</sup>. Według niej globalizacja ma swoje oblicze kulturowe także wynikające z *unifikacji kulturowej*. Taka unifikacja prowadzi do wzajemnego obyczajowego przystosowywania się ludzi o dotychczas rozmaitej, odmiennej od siebie obyczajowości, bo wynikającej z różnic rasowych, etnicznych, religijnych. *Procesowi takiej kulturowej adaptacji przewodzi kultura świecka ukształtowana na podłożu powszechnej konsumpcji, wyraźnie obyczajowo zhomogenizowana*.

Badaczka podkreśla, że świat stając się *globalną wioską*, zaczyna konsumować te same *produkty industrialne*, a wraz z nimi podobne do siebie *produkty artystyczne*. Zjawisko to wywołuje jednak, co stanowi w istocie paradoks, *dość silny międzykulturowy antagonizm językowy, religijny, obyczajowy*. Stąd wniosek, że zakrzewione często przez wieki kultury lokalne okazują się także odporne na wspomnianą, w ocenie wielu

<sup>307</sup> Opublikowane przez Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

<sup>308</sup> B. Winiarski nie wspomina o grabieżczej eksploatacji krajów Ameryki Północnej i Południowej dokonywanej pod znakiem chrześcijańskiego krzyża przez Portugalczyków i Hiszpanów w XVI wieku.

<sup>309</sup> Opublikowanej w: „Zeszyty Naukowe Wydziału Nauk Ekonomicznych i Zarządzania Uniwersytetu Szczecińskiego” 2015, nr 771.

<sup>310</sup> „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 2012, tom 4(40), nr 2.



wymuszoną, homogenizację. Jak wykazały doświadczenia ze współżycia kulturowego na terenie Niemiec ludzi pochodzących z krajów islamskich, współlistnienie z założoną *a priori* przeszłościową kulturową asymilacją jest niemożliwe. Odwołujemy się tutaj do znanej opinii w tej sprawie, kanclerza tego kraju **Angeli Merkel**. Dodajmy z naszej strony: jest to niemożliwe nawet w perspektywie życia kilku pokoleń.

Problematykę globalizacji w sferze kultury podejmuje szerzej socjolog kultury **Tadeusz Paleczny** w rozprawie *Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie*<sup>311</sup>. Badacz napisał, że *proces globalizacji, który nazywa także procesem uniwersalizacji kulturowej, przebiega w warunkach wysoce skomplikowanych, gdyż w sytuacji pluralizmu, a zarazem heterogenicznego charakteru społeczeństw wielokulturowych. Jednak unifikacja kulturowa następuje na skutek wzmoczonej komunikacji między ludźmi, pokonującej bariery kulturowe. Proces takiej komunikacji nosi cechy ponadkulturowej. Wymienia dotychczasowe bariery przeszkadzające integracji kulturowej. Są to: bariery językowe, odmienne sposoby interpretacji gestów i zachowań, stereotypy i uprzedzenia zwyczajów, często przekonanie o wyższości własnej kultury nad innymi aż wreszcie wysoki stopień niepewności, a nawet stresu związanego z wchodzeniem w interakcję z człowiekiem uważanym za obcego.*

Wskazując na sprzyjające unifikacji kulturowej zjawiska, wymienia współpracę gospodarczą, ale również turystykę. Ta w szczególny sposób prowadzi do nakładania się w globalizującym się świecie odmiennych dotychczas wzorców kulturowych, w tym modeli i form konsumpcji, różnorodnych w sensie pochodzenia *etnicznego rasowego narodowego czy też cywilizacyjnego jednostek i grup społecznych*. Procesom nieuchronnej, zdaniem socjologa, uniwersalizacji kultury towarzyszą zjawiska wobec niej obronne: *fundamentalizm religijny powiązany z monocentryzmem ideologicznym, etnonacjonalizm oraz terroryzm*. Mimo to *uniwersalizacja kulturowa nabiera tempa i zachodzi na coraz to bardziej odległych i peryferyjnych obszarach globu ziemskiego*. Dodajmy od siebie: globalizacja kulturowa prowadzi do postępującego szybkiego zaniku *oryginalnych kultur* lokalnych, które deprawują się w swoim pierwotnych wzorach, stając się przedmiotem zapewniającym zyskiem pokazem marketingowym.

Optymizm zaznaczający się w poglądach T. Palecznego jest być może przedwczesny, gdyż obok wymiany turystycznej coraz więcej ludzi przemieszcza się globalnie nie wycieczkowo, ale zmuszonych jest w poszukiwaniu pracy lub korzystniejszej bytowej egzystencji do stałego zamieszkania w *warunkach obcych im kulturowo*. Dochodzi nieomal codziennie do zderzania się obcych religijnie, a co za tym także obyczajowo kultur wyrosłych na podłożu religijnym. Nie twierdzimy, pisząc te słowa, że zderzanie się rozmaitych kultur nie przynosi także zjawisk pozytywnych, chociaż zbytnia odrębność kulturowa utrzymywana na zasadzie walki o tak zwaną tożsamość kulturową nie sprzyja współlistnieniu w epoce narzucającej się wszystkim ludziom integracji globalnej.

Stąd nasz mniej optymistyczny wniosek, że takie *zresztą w przyszłości nieuchronne zderzanie się kultur*, może odbywać się bardziej gwałtownie.

<sup>311</sup> Opublikowanej w pracy zbiorowej przez Wydawnictwo Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej w serii „Humanitas Studia Kulturoznawcze”, Kraków 2010.



W konsekwencji szokująca odrębność kulturowa w zderzeniu gwałtownym z tubylczą kulturą tradycyjną powoduje pojawianie się wzajemnej u ludzi wrogości. Takie zderzenie konfliktowe jest nieuchronne nawet wówczas, gdy z upływem czasu nastąpi tak zwana *amalgamacja kulturowa*, czyli zmieszanie się kultur dotychczas wobec siebie obcych.

W krajach o rozwiniętym potencjale industrialnym, co jest zresztą powszechnie zauważalne, pojawiają się zbiorowiska migracyjne skupiające ludzi zintegrowanych kulturą obcą. Takie zjawisko sprzyja *powstawaniu wspólnot o charakterze zamkniętych gett. W takich gettach utrzymuje się swoista, powodowana zależnością wzajemną ludzi, zazwyczaj pochodzenia religijnego, całkowicie odrębna od struktury zależności międzyludzkich w zlaicyzowanej tradycyjnej demokracji*. Szczególnie ten fakt uwidacznia się w odniesieniu do religii islamu, o czym powiemy dalej<sup>312</sup>. Dodajmy, że w zamiarach islamskich przywódców religijnych pojawia się wykraczająca poza zasadę tolerancji religijnej świadoma tendencja do aktywnego propagowania *islamskiego obyczaju niemieszcącego się w normach porządku demokratycznego*. Aktywne propagowanie islamu przekracza mury meczetów i korzystając z jednostronnie pojmowanej tolerancji wyznaniowej, jest — poprzez zazwyczaj ubiór kobiet — propagowane na ulicy, a także w szkołach.

Obszerny opis globalizacji we wszystkich jej aspektach rodzącej się na jego podłożu ideologii — oczywiście jak zwykle w każdej ideologii *odwołującej się do szczytnych idei* wysublimowanego humanizmu opartego na wszechstronnej zrównoważonej, nieróżnicującej rasowo, politycznie czy religijnie ludzi zamieszkujących glob ziemski — przekazała nam badaczka **Wilhelmina Wosińska** w obszernej i jak dotychczas niemającej równie wartościowego odpowiednika monografii<sup>313</sup>. Wystarczy przywołać tytuły rozdziałów tego dzieła, aby zdać sobie sprawę z ogromu tematyki podjętej przez badaczkę: *natura globalizacji i jej technologiczne narzędzia, globalizacja językowo-kulturowa, język komunikacji słownej i wzorce kultury masowej w globalnym świecie, globalizacja ekonomiczno-handlowa i globalizacja rynku pracy, globalny rynek produkcji, usług i wymiany handlowej, globalne superkoncerny, globalizacja demograficzno-społeczna, globalizacja a przeludnienie świata i choroby, globalizacja a bogactwo i bieda, globalizacja a klęska środowiska naturalnego, narody i jednostki w globalizacyjnym zawirowaniu, przyszłość globalnego świata*.

Nie ma możliwości, aby w naszym opracowaniu omówić chociażby powierzchownie przytoczone tematy-problemy. Powiemy tylko, że badaczka zaniepokojona przytaczanymi przez nią udokumentowanymi faktami dotyczącymi ciągle globalizującego się świata, w przejawie optymizmu pisze, iż *rozwój globalnego świata prognozowany przez ekonomicznych i politycznych ekspertów nie musi mieć charakteru katastrofy. Równie dobrze może być, a nawet stać się wybawieniem dla ludzkości (...), by ogromna masa energii, produkowana w ekologiczny sposób, a ma na uwadze, jak sądzimy, zbliżoną w swoim zadaniu sprawczym do elektrycznej, bo na taką energię czekają ludzie — mogła spowodować poprawę losu ludzi we*

<sup>312</sup> O islamie w jego obrazy agresywnym wspominaliśmy w części pierwszej.

<sup>313</sup> Opublikowanej przez Wydawnictwo Smak słowa z sylwetką słonia w tle, Sopot 2008.

*wszystkich dziedzinach ich życia. Zwłaszcza tych żyjących w skrajnej biedzie. Taka perspektywa badawcza zawarta w pojedynczych wysiłkach ludzi, którzy zdaniem badaczki są odkrywczymi profesjonalistami służącymi pomysłności ludzi, ale też pokojowi na świecie, jest najbardziej wartościową ideą.*



# Bolszewizm i faszyzm w wizjach i praktyce

## Mutacja marksizmu w koncepcji dyktatury proletariatu

Wizję porządku totalitarnego zwanego bolszewickim, który opanował Rosję, a następnie kraje dawnej Rosji carskiej, opracował przyszły dyktator tego porządku społecznego nazwanego *dyktaturą proletariatu* — **Włodzimierz Lenin**. Jest to jego partyjne nazwisko, gdyż w rzeczywistości nazywał się Włodzimierz Iljicz Uljanow. W. Lenin wywodził się z rodziny inteligenckiej, ojciec jego był nauczycielem. Już jako uczeń gimnazjalny zapoznał się z teorią marksizmu pod wpływem swojego brata Aleksandra, radykalnego przeciwnika caratu, który uczestnicząc w nieudanym zamachu na cara, został skazany na śmierć, a wyrok został wykonany<sup>314</sup>. Już wówczas zaczął marzyć o przewrocie rewolucyjnym jako student prawa na Uniwersytecie Petersburskim. Represjonowany znalazł się w Kazaniu, gdzie rozpoczął praktykę adwokacką. Wkrótce jednak zmuszony został do opuszczenia Rosji i znalazł się między innymi w Szwajcarii, gdzie poznał radykalnego marksistę **Georgija Plechanowa**, który nakreślił wizję możliwego przewrotu zbrojnego w Rosji.

W. Lenin, niewątpliwy twórca bolszewickiego porządku społecznego nazywanego *dyktaturą proletariatu*, wcześniej marksista, przyjął jako metodę szybkiej realizacji w życiu społecznym ideologii marksistowskiej — znany w historii walk ideologicznych — psychiczny i fizyczny terror. W ideologii już bolszewickiej, bo taką nazwą określimy leninowską mutację marksizmu, terror połączony ze wzbudzaniem *nienawiści* okazał się w praktyce metodą nadzwyczaj skuteczną. O nienawiści świadomi jej znaczenia w propagowaniu lub utrwalaniu ideologii, napisaliśmy też wcześniej.

K. Marks był, o czym już napisaliśmy, *społecznym ewolucjonistą*, to znaczy uważał, że proces przekształceń w porządkach społecznych jest rezultatem postępującego ciągle rozwoju sił wytwórczych. Siły wytwórcze to dany w rozwoju historycznym etap doskonalenia się narzędzi pracy. Narzędzia te w powiązaniu

<sup>314</sup> Już wówczas Lenin poprzysiągł osobistą zemstę carowi i swoje przyrzeczenie zrealizował, wydając pisemny, podpisany przez siebie wyrok śmierci na całą rodzinę carską przewiezioną po jej aresztowaniu do syberyjskiego Jaketyńburga.

z ludźmi kształtują nowe warunki egzystencjalne i w efekcie prowadzą do radykalnej zmiany istniejącego porządku społecznego. Proces ewolucji przebiega niezależnie od autonomicznej woli ludzi, chociaż związany z potrzebą zmian w sposobach wytwarzania i podziału dochodu społecznego udział ludzi wspomagających ten proces jest znaczny. Wydane w formie broszury i szeroko rozpowszechnione wezwanie K. Marksa i jego współpracownika ideowego F. Engelsa pod nazwą *Manifest Komunistyczny* w 1848 roku było wezwaniem proletariatu do organizowania się w związki marksistowskie pod hasłem: *widmo komunizmu krąży po Europie*.

Nie było to jednak wezwanie do jakiegokolwiek rewolucji, lecz zgodnie z twierdzeniem obydwu ideologów przekonanie, że *proletariat stanowi naturalną siłę zmuszającą nieuchronnie do upadku kapitalizmu, bo taka jest jego dziejowa rola*. Według K. Marksa w klasie robotniczej, nazywanej proletariatem, kształtuje się owa prawdziwa *świadomość klasowa*, która spowoduje, że zachowanie się klasy robotniczej będzie sprzyjało upadkowi kapitalizmu, stanowiąc coś w rodzaju wymuszonej przemocy w procesie nieuchronnej zmiany porządku kapitalistycznego na socjalistyczny, a w dalszej kolejności komunistyczny. Zgodnie z przewidywaniem K. Marksa upadek kapitalizmu nastąpi *w najbardziej rozwiniętych przemysłowo krajach*. Jedną z zapowiedzi przyszłego uspołecznienia środków produkcji miały być — według K. Marksa — przekształcanie się przedsiębiorstw w spółki akcyjne. W nich upatrywał *początek ewolucyjnego procesu uspołeczniania się środków produkcji*. Dla K. Marksa krajem najbardziej podatnym na upadek kapitalizmu była Anglia, chociaż nie wykluczał także Niemiec.

W przeciwieństwie do poglądu K. Marksa, dla W. Lenina terenem przemian, już zdecydowanie rewolucyjnych, była *ślabo uprzemysłowiona Rosja*, w której na skutek nędzy materialnej mas robotniczych, ale też chłopskich skłonność tych mas do przeprowadzenia rewolucji socjalistycznej była większa. W. Lenin uznał, że warunki, w jakich znalazła się klasa robotnicza w Rosji, a także jej chłopstwo, wyraźnie sugerują, iż nie można czekać z zapowiadanyymi przez K. Marksa przemianami ewolucyjnym, a należy upadek kapitalizmu przyspieszyć w jego najsłabszym ogniwie. Niezmiernie popularne wśród mas chłopskich stało się hasło przyszłych bolszewików: *ziemia chłopom, a władza kolektywnym radom*.

Jak widać, *mutacja bolszewicka*, której autorem był W. Lenin, zasadniczo zmieniła koncepcję przemian społecznych w Europie z ewolucyjnej, być może drogą parlamentarną, na zdecydowanie rewolucyjną. W zrozumieniu W. Lenina *przemoc rewolucyjna, jeśli ma być w pełni skuteczna, musi do swojej metody podporządkowania sobie części społeczeństwa wprowadzić terror*. Bolszewizmowi w jego obrazie faktograficznym przeznaczyliśmy fragment kolejny.

Idea uspołecznienia środków produkcji, mająca być fundamentem przekształcenia społeczeństwa kapitalistycznego w socjalistyczne, a następnie komunistyczne w koncepcji W. Lenina, nie zdała całkowicie praktycznego sprawdzianu. *Bolszewizm, jak każda zresztą ideologia politycznego dyktatu jednej monoteistycznej partii, poszukiwał na podobieństwo nazizmu do jakichś korzeni historycznych*. Według bolszewickich poglądów ideologicznych odwołujących się

do współczesności, w 1950 roku Józef Stalin następca Lenina ogłosił, że Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich stał się w pełni socjalistycznym *państwem robotniczo-chłopskim*. W bolszewizmie nazwanym już kolejno stalinizmem, chciano wizualnie pokazać, na czym ma polegać urzeczywistniona wizja państwa socjalistycznego, a w przekonaniu J. Stalina — już komunistycznego. Sięgnięto więc do typowej dla porządków totalitarnych *fasadowości architektonicznej*.

Poszukiwaną fasadowość znaleziono, odwołując się, podobnie jak to było w faszyzmie, do architektury starożytnych Greków. Rzecznicy bolszewizmu mieli świadomość, że architektoniczna fasadowość antyczna umiejętnie wykorzystana mogła być przedmiotem podziwu. Obserwując budowle o szczególnej wadze społecznej, jak przykładowo budowane na pokaz tak zwane *palace kultury i nauki*, znajdujemy to bezpośrednie nawiązanie. Także budynki będące siedzibami najwyższych instytucji państwowych ozdabiano kolumnami w stylach starogreckich, a także wizerunkowymi posągami robotników pracy komunistycznej. Monumentalizm grecko-rzymski wprowadzano też do architektury osiedli mieszkaniowych<sup>315</sup>.

Ciekawe, że w przeciwieństwie do podobnej w założeniach ideowych sztuki faszystowskiej, wizerunki muskularnych bohaterów tak zwanej pracy socjalistycznej uzupełniały wizerunki kobiet, które podobnie jak mężczyźni budowały zręby przemysłu służącego, jak mówiono, ludziom pracy. Były to robotnice z kilofami w rękę, a nie jak w faszyzmie przyciągające pięknnością ciała kapłanki ogniska domowego. Symbolem kobiety pracującej dla dobra całego społeczeństwa była też pokazywana plakatowo *kobieta traktorzystka*. Podobnie literatura, zwana socjalistyczną, pokazywała odwagę bojowników w walce rewolucyjnej o nowy typ społeczeństwa. W społeczeństwie podporządkowanym władzy bolszewickiej szeroko propagowano czyn Pawlika Morozowa, który jako kilkunastoletni chłopiec nie wahał się zadenuncjować własnego ojca rolnika ukrywającego żywność w czasie wielkiego głodu na Ukrainie, za co został skazany na kilkanaście lat katorżniczego obozu, zwanego łagrem.

Zachęcano powszechnie do denuncjacji wrogów rewolucji i przekazywania ich ludowym prokuratorom. Denuncjacje miały być aktem walki z resztami przeciwników rewolucji. Usiłowano też w dążeniu do wykreowania nowej generacji *inteligencji komunistycznej*, wprowadzić do zakresu nauki czegoś, co można nazwać *myśleniem dialektycznym*. Miało ono jako *parafraza dialektyki marksowskiej*, obrazować proces narastania świadomości klasowej proletariatu w jego konsekwencji, którą miała być *leninowska dyktatura proletariatu*.

Wiązało się to między innymi z ideologiczną doktryną, że *naukowcy muszą być służebni wobec nadal otaczanej kultem pracy fizycznej*. W leninowskiej teorii przemian społecznych praca fizyczna miała być podstawą rozwoju człowieka jako istoty rozumnej. Bolszewicy wykorzystywali też, co jest chyba typowe dla *ideologii despotycznych*, wzbudzającą emocję ludzi muzykę. Świadczy o tym skomponowana przez rosyjskiego, znanego w świecie ormiańskiego kompozytora **Arama**

<sup>315</sup> Niech przykładem posłuży zbudowane w czasach stalinowskich osiedle mieszkaniowe w Warszawie zwane Mariensztatem. O osiedlu tym, mającym być marzeniem młodych ludzi, śpiewano piosenkę.



**Chaczaturiana**, odtwarzana z okazji rozmaitych uroczystości symfonia na orkiestrę pod nazwą *Kantata o Stalinie*, następnym po W. Leninie dyktatorze. Kompozytorzy radzieccy byli autorami wyjątkowo melodycznych, a zatem angażujących emocjonalnie pieśni masowych.

Bolszewizm w wersji stalinowskiej zwrócił też uwagę na problemy *socjalistycznej moralności*<sup>316</sup>. Miała być ona, jak napisali **Alicja i Janusz Kuczyńscy**, *wyrazem pełnej podmiotowości człowieka, który wyzwolony spod wszelkich teologicznie formułowanych przymusów, staje się rzecznikiem moralności pozbawionej zależności pomiędzy ludźmi powodowanej przez wieki dzielącymi ludzi klasowymi barierami. I dodają, że sytuacja człowieka i jego los wyrażają się najpełniej w jego dobrym postępowaniu, w czynach właściwie ludzkich*<sup>317</sup>. Ideologia, już w pełni bolszewicka, pozostawała materialistyczna, chociaż kult W. Lenina, a także J. Stalina *przybierał formę uwielbienia bliskiego może nie bogom, ale z pewnością dla swego rodzaju nadludziom*.

Okazało się, że każda ideologia radykalnie totalitarna musi dla swego umocnienia sięgać do sfery zaangażowań psychologicznych ludzi. Taka prymitywna mistyka dawała ludziom porzucającym wiarę w prawosławnego boga, potrzebne bolszewickim władcom emocjonalne kultowo zaangażowanie<sup>318</sup>.

Koniec kilkudziesięcioletniej epoki stalinowskiej nastąpił po śmierci dyktatora w 1953 roku. Terror i cierpienia setek tysięcy więźniów w łagrach i postępujące zubożenie społeczeństw radzieckich doprowadziły w 1955 roku w wyniku walki o władzę, do odwilży, w wyniku której potępiono zbrodniczy reżim stalinowski. Ta odnowa, znacznie łagodniejsza od panującego bolszewizmu, likwidowała masowy, fizyczny terror. Zachowano jednak koncepcję dyktatury proletariatu z wodzowską monopartią. Śmierć Stalina ożywiło nieco gospodarczo narody radzieckie, chociaż zachowano *prymat polityki nad ekonomiką*, nie przywracając reguł wolnego rynku. Odwilż tym między innymi charakteryzowała się, że powrócono do znanej z epoki leninowskiej *nowej polityki ekonomicznej z elementami wolnego rynku*.

### Bolszewizm leninowsko-stalinowski w obrazie faktograficznym

Poza granicami Rosji W. Lenin przebywał do 1917 roku. Powrócił do kraju podczas tak zwanej *rewolucji lutowej*. Wykorzystując sytuację społeczną w Rosji, dokonał *parlamentarnego zamachu stanu*. Obalił cara Mikołaja II, stając w rosyjskiej dumie na czele zwycięskiej w głosowaniu frakcji większościowej, nazwanej bolszewicką. *Swoimi wystąpieniami Lenin ekscytował wielotysięczne tłumy*. Kolejną jego inicjatywą było obalenie rosyjskiego rządu tymczasowego, na czele którego stał **Aleksander Kiereński**,

<sup>316</sup> Ideologie: nazistowska i bolszewicka zdecydowanie odrzuciły jakiekolwiek powiązania z tradycyjną etyką chrześcijańską. Jednakże kult wodzów przybierał w każdej z nich formę kultu zbliżonego do religijnego.

<sup>317</sup> Zob. *Co to jest humanizm socjalistyczny?*, Publikacja Wydawnictwa Iskry, Warszawa 1966.

<sup>318</sup> Znane były próby pewnej sakralizacji osoby Lenina, a następnie Stalina w formie kultu ich zabalsamowanych zwłok w kremłowskim mauzoleum.

a także zorganizowanie na początku listopada 1917 roku ataku na Pałac Zimowy w Petersburgu. Atak na Pałac Zimowy był końcem parlamentaryzmu rosyjskiego. W. Lenin ogłosił się przewodniczącym nowego państwowego organu władzy, nazwanej Związkową Radą Komisarzy Ludowych. Atak na pałac był początkiem rewolucji zwanej *październikową*<sup>319</sup>, która została uwieńczona utworzeniem państwa dyktatury proletariatu. W całym kraju jako organy władzy ludowej powstawały regionalne rady komisarzy ludowych.

*Rewolucja socjalistyczna*, bo tak nazwał ten przewrót W. Lenin, nie mogła zrezygnować z przemocy także pośrednio militarnej, czego dowodem było wciągnięcie do czynu rewolucyjnego oddziałów wojska zdemoralizowanego przegraną wojuską Rosji w pierwszej wojnie światowej. Z kolei utrzymanie porządku rewolucyjnego czy też mówiąc inaczej — proletariackiego, wobec możliwych interwencji zbrojnych w obronie kapitalizmu rosyjskiego musiało zostać zabezpieczone dyktaturą władzy nazywanej ludową lub radziecką, z użyciem *fizycznego terroru*. Dlatego nieprzypadkowo Lenin organizował w wojsku zdemoralizowanym porażkami wojennymi i organizowanemu ponownie według tak zwanego porządku ludowego, rewolucyjne rady żołnierskie<sup>320</sup>. Miały one wyrokami natychmiastowo wykonywanymi karać żołnierzy uchylających się od boju lub dezercerujących.

Nowa klasa władcza, której początkiem byli masowo powoływani do szeregów partii fanatyczni zwolennicy W. Lenina, już za jego życia przekształcała się w warstwę społeczną dysponującą przywilejami materialnymi. Stan spatologizowanego społeczeństwa, zwanego socjalistycznym, w składzie którego istniała, korzystając z przywilejów dostatku materialnego, już wyodrębniona warstwa władcza, pokazał w analitycznym opisie czarnogórski politolog **Milovan Djilas** w dziele zatytułowanym *Nowa Klasa. Analiza systemu komunistycznego*<sup>321</sup>.

Na potrzeby bolszewickiej propagandy upowszechniano hasło, podobno autorstwa W. Lenina, które trafiało do umysłów milionów ludzi egzystujących w skrajnej biedzie. Jego moc emocjonalna nieomal porażała: *władza radom, ziemia chłopom, wolność ludom, chleb głodnym*. W okresie późniejszym zostało uzupełnione jeszcze jednym: *socjalizm to władza radziecka plus elektryfikacja kraju*. W imię tego hasła pracowało nad budową radzieckiego przemysłu setki tysięcy więźniów z rozbudowywanych szybko obozów koncentracyjnych, zwanych *gulagami* lub *lagrami*. Na dalekiej północy ZSRR utworzono dziesiątki takich obozów. Terror leninowski w kontekście obrazowego, to znaczy reportażowego pokazania życia w państwie dyktatury leninowskiej pokazał **Antoni Ferdynand Ossendowski** w dziele zatytułowanym *Lenin*<sup>322</sup>. Do obozów koncentracyjnych wysyłano ludzi bez wyroku sądowego, a tylko na podstawie doniesień, zazwyczaj anonimowych. Na skutek

<sup>319</sup> Według kalendarza juliańskiego obowiązującego w Rosji był to listopad, a nie październik, jak według kalendarza gregoriańskiego.

<sup>320</sup> Armia zwana czerwoną w swoich początkach odrzuciła strukturę hierarchiczną w formie stopni wojskowych, a dowódców oddziałów nazywano tylko *starszyzną*.

<sup>321</sup> Odwołujemy się do przekładu niemieckiego pod tytułem *Die Neue Klasse. Eine Analyse des Communistischen Systems*, opublikowanego przez Deutsche Rechte, München 1959.

<sup>322</sup> Opublikowanym przez Wydawnictwo LTW, Poznań 2012.

donosów wyłączano z działalności gospodarczej także wybitnych fachowców. Miała ich zastąpić nowa rewolucyjnie ukształtowana inteligencja.

W krwawym terrorze, zwanym *terrorem czerwonym*, zginęły miliony ludzi tylko dlatego, że byli, jak mówiono, *pochodzenia burżuazyjnego* lub z donosów z oskarżeniem — *wrogami ludu*<sup>323</sup>. Sędziowie typowani przez władze partyjne i szkoleni na dwutygodniowych kursach prawniczych, swoje wyroki ferowali zgodnie z regułą, że *nad prawem pisanim, parlamentarnym istnieje prawo najwyższe, które jest odbiciem interesu ludu*<sup>324</sup>.

Leninowski terror, już na skalę zagrażającą nieomal wszystkim, rozpoczął się w tym tak zwanym *państwie socjalistycznym* po nieudanym zamachu na życie W. Lenina w 1918 roku<sup>325</sup>. Nie była to jednakże przyczyna jedyna. Masowe odbieranie fabryk ich właścicielom, a ziemi bojarskim feudałom, musiało być jakoś usprawiedliwione tak zwaną *teorią walki klasowej*. Lenin przewidział zbrojne zagrożenie rewolucji przez oddziały niepodporządkowane rewolucji i nazwane *białymi*, w przeciwieństwie do rewolucyjnych *czerwonych*. Dlatego *czerwień, której wyznacznikiem była nienawiść, stała się symbolem rewolucji*. Była ona kojarzona z człowiekiem, który nienawidząc owych białych, był wobec nich nieubłagany, a zabijanie często w torturach było uważane za dowód jego ideologicznego przywiązania do rewolucji proletariackiej. Walki zbrojne przeciwdziałające także wojskowym siłom interwencyjnym z zewnątrz, zakończyły się zwycięstwem rewolucji dysponującej tysiącami fanatycznych jej zwolenników.

W. Lenin, mimo że zmienił zapowiadany przez K. Marksa bieg historii, wprowadzając do niej *koncepcję dyktatury proletariatu z jej założonym ideowo terrorem*, nadal odwoływał się do jego teorii przemian społecznych. Nawet wówczas, gdy jego przekonanie o roli rewolucji było z nią sprzeczne. Ideologiczni rzecznicy dyktatury proletariatu pragnąc z czasem nadać tej koncepcji cechy teorii naukowej, nazwali ją kreatywnym *leninizmem*.

Jeszcze przed zamachem na życie W. Lenina, wbrew ideologicznym założeniom spadała sprawność i wydajność pracy w radzieckich zakładach produkcyjnych. Niewątpliwie zasadniczym powodem był fakt, że z fabryk *wyrzucano burżuazyjnie zorientowanych inżynierów, a kierownikami zakładów przemysłowych zostawali nieprzygotowani do pełnienia takich funkcji robotnicy*. Poza tym *praca mało produktywna stała się tak masowym dobrem, że przestano ją traktować jako znaczącą wartość*. Z drugiej jednak strony *rewolucyjna podejrzliwość* stosowana wobec wykształconych fachowców powodowała niekiedy wzrost aktywności produkcyjnej,

<sup>323</sup> Niektórzy badacze szacują liczbę ludzi wymordowanych przez Lenina i jego następcę Stalina na około sto milionów.

<sup>324</sup> Według prawa nazywanego leninowskim każdy oskarżony niezależnie od jego przyczyn musiał udowodnić swoją ewentualną niewinność.

<sup>325</sup> Pierwszego zamachu dokonała **Dora Frumkin**, była fanatyczna zwolenniczka leninowskiej koncepcji władzy.

gdyż ludzie, których fachowość oceniana była jako strategiczna, pragnąc uniknąć zsyłki do łagru, starali się wykazać swoją niezbędność<sup>326</sup>.

Dość zaskakującym posunięciem politycznym W. Lenina postrzegającego postępującą zapaść gospodarczą kraju, była w latach 20. ubiegłego wieku decyzja ożywienia gospodarczego, szczególnie w odniesieniu do drobnego przemysłu spożywczego, zwanego lekkim. W. Lenin widząc nieporadność upaństwowionego przemysłu bezpośrednio konsumpcyjnego, a nawet jego zanik, zdecydował się na *rynkowe ożywienie* aktywności byłych właścicieli warsztatów rzemieślniczych i drobnych zakładów wytwórczych. Wymagało to zwrotu zarekwirowanej wcześniej rzemieślniczej własności produkcyjnej. Decyzją W. Lenina wprowadzono w ramach wytwórczości rzemieślniczej regulę *wolnego konkurencyjnego handlu*. W efekcie nastąpiło w Rosji szybkie ożywienie gospodarcze oraz odczuwalne złagodzenie skrajnej powszechnie nędzy. Jednak tak zwanej *nowej polityce ekonomicznej* sprzeciwili się radykałowie bolszewicy i z chwilą ubezwłasnowolnienia decyzyjnego W. Lenina z powodu jego choroby, całkowicie *zlikwidowali zbliżoną do idei socjaldemokratycznych innowację w życiu gospodarczym Rosji*.

W. Lenin już w początkach władzy zaczął realizować swój *imperialny cel obejmujący podboje militarne innych państw*. Realizację swoich imperialnych celów rozpoczął od inwazji na Ukrainę, Łotwę i Estonię. Jego najazd na Polskę, który miał być jednocześnie sygnałem do rewolucji proletariackich w Europie, a najwcześniej w Niemczech, został udaremniony przez naczelnika państwa polskiego **Józefa Piłsudskiego** kontruderzeniem w 1920 roku w obronie Warszawy, nazwanym *cudem nad Wisłą*. Zahamowując zdecydowanie impet bolszewizmu na Europę, nie udaremnili kolejnych aneksji pozbawionych możliwości do obrony dawnych carskich, etnicznie odrębnych regionów. Z dawnego terytorium Rosji carskiej utworzono Związek Socjalistycznych Republik Radzieckich (Sowieckich).

W. Lenin w okresie swojej choroby niezdolny do kierowania państwem, oddał władzę w ręce Józefa Wissarionowicza Dżugaszwili, narodowości gruzińskiej, o pseudonimie **Józef Stalin**. Ten następca W. Lenina, terror bolszewicki doprowadził wprost do rozmiarów absurda, zamykając w obozach pracy, zwanych *łagrami* lub *gułagami*, setki tysięcy ludzi i przekształcając je w swoiste przedsiębiorstwa pracy niewolniczej. *Bolszewizm w formie dyktatury proletariatu wzmocniony krwawym terrorem został z woli Stalina nazwany komunizmem*.

Warunki życia i pracy w gułagach przedstawia reportażowo znany rosyjski pisarz **Aleksander Solżenicyn**, represjonowany przeciwnik stalinizmu, w dziele zatytułowanym *Jeden dzień Iwana Denisowicza*<sup>327</sup>. Ludzie przeznaczani byli do natychmiastowej likwidacji wobec psychopatycznego u J. Stalina podejrzenia o zdradę, często także cieszący początkowo jego zaufaniem. O ich ideologicznej, fanatycznej wprost indoktrynacji świadczy fakt, że często ostatnim okrzykiem przed śmiercią

<sup>326</sup> Wybitni konstruktorzy samolotów wojskowych zostali umiejscowieni w ośrodkach naukowo-konstrukcyjnych, aby tam będąc wcześniej skazanymi na kary śmierci, konstruować znane ze swojej sprawności bojowej samoloty. Między innymi byli to Oleg Antonow, Siergiej Iljuszyn czy Andrej Tupolew.

<sup>327</sup> Opublikowane przez Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1989.

było zawołanie *niech żyje Stalin*. Nie mieli świadomości, że masowe represje i śmierć milionów były wytworem obsesyjnej obawy Stalina przed zamachem na jego życie i utratą despotycznej władzy.

Ciekawą, a zarazem pouczającą jest również biografia **Borysa Pasternaka**, autora dzieła zatytułowanego *Doktor Żywago*<sup>328</sup>. Ukrył ją autor w postaci tytułowego bohatera dzieła. Pokazuje ono, jak umiarkowany w początkach rewolucji jej zwolennik, przekształca się w jego zdecydowanego przeciwnika. Przywołane dzieło pokazując losy autora, ale też uwikłanych w rewolucję i jej skutki ludzi z jego osobistego otoczenia, daje wyobrażenie, jak straszliwe skutki społeczne wywołuje rewolucja, także w świadomości ludzi. *W rewolucji jednostka przestaje mieć jakiekolwiek społeczne znaczenie, gdyż wraz nią ucieka w niepamięć pojęcie wolności osobistej.*

### Demokracja ludowa osobliwą mutacją umiarkowanego bolszewizmu

Kolejną mutacją bolszewizmu była tak zwana *demokracja ludowa*, która jako rodzaj złagodzonego lub umiarkowanego bolszewizmu najsilniej wyodrębniła się w jednym z satelickich krajów imperium radzieckiego — nazwanym Polską Rzeczypospolitą Ludową. Jakie były przyczyny tej mutacji, którą można nazwać polską? Prowadziła do niej historia warunkowana droga. Porozumienia jałtańskie nie przewidywały wprowadzenia w europejskich krajach satelickich powiązanych politycznym sojuszem ze Związkiem Radzieckim, porządku bolszewickiego. Wprowadzano ten porządek, mówiąc w przenośni *cichaczem*, akcentując propagandowo oczekiwany przez chłopów podział ziemi nazwany reformą rolną oraz likwidację powszechnego analfabetyzmu, szczególnie wiejskiego. Nie można bowiem nie zauważać, że reforma rolna przekazująca ziemię bezrolnej biedocie folwarcznej odbierana postfeudalnemu ziemiaństwu, a także masowa nauka czytania i pisania ludności wiejskiej, zyskiwała znaczące społeczne poparcie. Poparcie części społeczeństwa zyskała też obietnica uspołecznienia dużej własności przemysłowej. Odbieranie przedsiębiorcom ich własności produkcyjnej, a także osobistej dokonywano stopniowo, aby nie zbudzić zbyt radykalnego protestu społecznego.

Zamykanie w więzieniach i wywożenie w głąb Związku Radzieckiego oficerów Armii Krajowej dokonywane było *po cichu*. Właściwie do dnia dzisiejszego nie wiadomo, ile tysięcy Polaków *zostało wywiezionych z kraju na przysłowiowy Sybir* oraz w *dokonującej się bolszewickiej aneksji ziem polskich*. Fakt w tej brutalności niejako zaciemniła równoczesna masowa wywózka Niemców z tak zwanych *ziem odzyskanych* i dokonujące się na nich osadnictwo Polaków wyrzucanych z ich ojcowizny po aneksji przez Związek Radziecki ziem polskich, zwanych kresami. Pojawiały się atrakcyjne hasła: *praca dla wszystkich, co dla ludzi pamiętających przedwojenne bezrobocie miało przyciągające do nowej demokracji znaczenie.*

<sup>328</sup> Opublikowane w przekładzie Ewy Rojewskiej-Olejarczuk przez Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2016.



Trzeba przyznać, że te idee podchwytywała młodzież pochodzenia robotniczego i chłopskiego, której wiedza pochodząca z opowiadań rodziców była zdecydowanie krytyczna wobec tak zwanej *przedwojennej demokracji*, zwanej złośliwie *sanacyjną*. Nie przyniosła ona tak oczekiwanej sprawiedliwości społecznej, a raczej utrzymała w kraju w postaci wielkiej własności ziemskiej pozostałości ziemskiego feudalizmu. *Idea nowej demokracji, zwanej przekornie ludową, docierała do ludzi jako nosiciel sprawiedliwości społecznej.*

Dopuszczono istnienie obok radykalizującej partii utworzonej jeszcze za czasów okupacji polskiej partii robotniczej, także mającej bogate tradycje polskiej przedwojennej partii socjalistycznej. Podobnie było z reaktywacją przedwojennego stronnictwa ludowego oraz skupiającego rzemieślników — polskiego stronnictwa demokratycznego. Wszystkie partie polityczne i stronnictwa miały swoich przedstawicieli w sejmie *jedności narodowej*. *Wskrzeszenie demokracji nie trwało jednak długo.* Mało efektywne mimo wysiłków *przekształcanie się świadomości społeczeństwa polskiego na rewolucyjnie proletariacką musiało zaowocować już z końcem lat 40. bolszewickim terrorem.*

Zlikwidowano pozorującą demokrację stronnictw politycznych i ogłoszono władzę partii robotniczej po jej przymusowym zjednoczeniu się z socjalistyczną. Przyjęła ona nazwę Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Zaczęto prześladować polską inteligencję. Wielu ludzi, szczególnie z kręgów tak zwanych AK-owskich zniknęło bez śladu.

Terror fizyczny w Polsce zakończyła śmierć J. Stalina i ogłoszenie wspomnianej radzieckiej odwilży. Z łagrów radzieckich zwolniono polskich więźniów politycznych. Niektórzy żyjący powrócili do Polski. Fakt ten nie spowodował zmiany w koncepcji bolszewickiego porządku społecznego, którego ideowym rdzeniem była *monopartyjna władza*. Zaprzeszono jedynie terroru fizycznego.

Pewne zmiany polityczne łagodzące bolszewizm jednak nastąpiły. Wykorzystując śmierć J. Stalina, władzę w Polsce w 1956 roku objął umiarkowany bolszewik Władysław Gomułka. *Uzyskał on powszechne wsparcie społeczne znamiennym hasłem polskiej drogi do socjalizmu.* Dodatkowo uzupełnione innym niemniej atrakcyjnym: *gomułkowski socjalizm miał być socjalizmem z ludzką twarzą.* Za czasów W. Gomułki, a był to 1955 rok, ustały represje kończące się skrytobójczymi mordami, chociaż, i znowu ukrywając ten fakt przed opinią publiczną, nadal więziono, mimo że nie miało to charakteru masowego, przeciwników *nowego już umiarkowanego bolszewizmu*. Pozwolono także ludziom wierzącym, w tym także szeregowym członkom partii, na udział w nabożeństwach religijnych. W obrębie *pozorującego ludowładztwo* sejmu zaistniały ponownie organizacyjne struktury stronnictwa zwanego ludowym oraz drugiego zwanego demokratycznym. W sejmie zaistniało także, o typowym maskującym nieistniejącą demokrację charakterze, katolickie koło poselskie pod nazwą *Znak*.

*Polska droga do socjalizmu charakteryzowała się jeszcze jedną cechą, już gospodarczą.* Otóż odrestaurowano zwracając właścicielom rzemieślnikom, wcześniej zarekwirowane im maszyny i inne narzędzia pracy wytwórczej. Zezwolono na



w miarę widoczną pomiędzy nimi konkurencję. Było to nawiązanie do *leninowskiej nowej polityki ekonomicznej*. W rezultacie rynek produkcji rzemieślniczej ożywił się znacznie, chociaż co pewien czas tak zwanymi podatkowymi *domiarami* obciążającymi rzemieślników na podstawie jakichś wyimaginowanych naruszeń prawa — *rzemiosło nie mogło osiągnąć swojego możliwego apogeum*. Na tym podłożu pojawiła się *urzędnicza korupcja*.

Skład osobowy wyrażnie *fasadowego ludowego parlamentu* dokonywał się poprzez dobór typowanych pod nadzorem partii kandydatów. Z ich grona budowano ostatecznie wspólną listę stanowiącą podstawę do powszechnego głosowania. Dopuszczeni do głosu akceptującego linię polityczną partii przedstawiciele stronnictw demokratycznych, występując na forum parlamentarnym, mieli podkreślać, że cały naród popiera głoszone propagandowo dezyderaty partyjne. Lansowano hasło, że politykę głównie gospodarczą partii popiera jednoczący politycznie społeczeństwo *front jedności narodu*. W koncepcji takiej *ludowej demokracji* powołano do życia instytucje administracji państwowej naśladujące w swej strukturze instytucjonalnej państwo demokracji liberalnej.

Obszar państwa od momentu objęcia władzy przez W. Gomułkę został podzielony na województwa oraz podlegające im gminy ze stanowiskami wojewodów i wójtów. Na czele miast stanęli prezydenci lub burmistrzowie. Na czele administracji państwowej stała *rada państwa z jej przewodniczącym*. Odpowiednikiem partyjnego nadzoru nad funkcjonowaniem administracji państwowej były odpowiednie do podziału administracyjnego komitety partyjne. Najważniejszym organem władzy był komitet centralny partii. Partia sterując obsadą stanowisk i odwołująca się do ideowych reguł *ekonomii politycznej socjalizmu*, przekazywała istniejącemu rządowi wytyczne, nie ponosząc odpowiedzialności, którą przejmowały na siebie organy administracji państwowej. Partia swoimi władczymi mackami sięgnęła również do zakładów pracy, w których zgodności decyzji z zamierzeniami partii strzegli sekretarze utworzonych w nich komitetów partyjnych. Tak więc obok rad zakładowych reprezentujących dany związek zawodowy, funkcjonowały w zakładach pracy komitety partyjne.

W skali ogólnospołecznej organizowano w ramach komitetu centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej — co pewien czas — posiedzenia zwane *plenami*. Oceniano na nich krytycznie funkcjonowanie władz administracyjnych. Wytykając ich nieudolność, skrywano fakt, że wykonywały one zalecenia partyjne<sup>329</sup>. Co pewien czas partia organizowała ogólnokrajowe zjazdy partyjne. Ich następstwem były tak zwane *czystki partyjne*, w których partia pragnąc oczyścić się z popełnianych ewidentnych błędów władczych, zwłaszcza warunkowanych ekonomicznie, pozbywała się na wzór stalinowski ludzi dla niej niewygodnych.

W ramach łagodzenia reżimu bolszewickiego socjalizm gomułkowski dał pewną możliwość zgłaszania do planowych zadań zakładów pracy<sup>330</sup> rozmaitych

<sup>329</sup> Na czele partii nazwanej po 1948 roku PZPR stała osoba zwana *pierwszym sekretarzem*. Bezpośrednimi jego doradcami byli członkowie organu zwanego *biurem politycznym*. To w tym kręgu podejmowano podstawowe decyzje dotyczące również spraw gospodarczych.

<sup>330</sup> Unikano nazwy *przedsiębiorstwo*, uznając, że jest ono typowe dla gospodarki kapitalistycznej.

uwag krytycznych przedstawicielom związków zawodowych. Powołano, chociaż tylko na pewien czas, *robotnicze rady zakładowe*, które w założeniu swoich zadań miały mieć wpływ na bardziej racjonalną analizę kosztów zakładów pracy. Dotychczas w praktyce gospodarczej, koszty zakładów pracy podporządkowane były bieżącym celom politycznym. Jednak takie założenia nie znalazły zastosowania w praktyce autokratycznej monopartyjnego państwa. Wobec ciągłej ingerencji władz partyjnych w produkcję zakładów pracy, rady zakładowe uległy degradacji.

Zachowanie udziału w zarządzaniu zakładami pracy przez rady robotnicze było w istocie niemożliwe, gdyż wprowadzało ich ekonomikę na orientację wolnorynkową. Nadal starannie ukrywano zależność ustalanych reguł życia państwowego i gospodarczego od dyrektyw radzieckich. Przywódcy partyjni mieli świadomość, że odwoływanie się do owego braterskiego a zarazem wiecznego sojuszu z krajem rad, podsycalo wrogie nastroje społeczeństwa polskiego do porządku politycznego już nazywanego sarkastycznie *socjalizmem realnym*.

Ostatecznej likwidacji rad robotniczych i ich wpływu na zarządzanie *zakładami pracy* dokonał następca W. Gomułki — **Edward Gierek**. Powrócił on *do dyktatorskiej roli partii i stopniowego zaniku w płaszczyźnie politycznej wprowadzonej przez poprzednika pewnej swobody wypowiedzi krytycznych w sprawach gospodarczych. Ze swobody tej jednak korzystały zespoły kabaretowe, ciesząc się ogromną popularnością. Zlecono im swojego rodzaju specyficzną funkcję rozładowywania napięć z rosnącego niezadowolenia społecznego*<sup>331</sup>. Kolejni sekretarze komitetu centralnego PZPR nie podejmowali próby odchodzenia, nawet jakiegoś formalnego od partyjnego systemu dyktatorskiego. Ludowa polska demokracja skończyła swój polityczny żywot w 1989 roku.

Wraz z upływem lat tak skonstruowany porządek, który nazwaliśmy *łagodną odmianą bolszewizmu*, zaczął rozpadać się, a w kraju zapanował totalny wręcz chaos społeczny i ekonomiczny. Chaos połączony z pogłębiającą się biedą materialną owocował coraz liczniejszymi, nielegalnymi strajkami robotniczymi. Pozory porządku demokratycznego o wyraźnej cesze fasadowości, nie miały większego wpływu na zahamowanie rosnącego się społecznie sprzeciwu wobec radykalizmu politycznego tak zwanej *władzy ludowej*. Sprzeciw ten wykreował ruch społeczny słynnej *Solidarności* występującej pod formalną nazwą *wolnego, niezależnego związku zawodowego*.

To tenże ruch doprowadził do *słynnych negocjacji przy okrągłym stole* — i co warto zawsze podkreślać — w miarę *bezkrwawego końca realnego socjalizmu*.

<sup>331</sup> Jednym z powodów odejścia od demokracji, nazwijmy ją *gomułkowską*, był niespodziewany wybuch aktywności podziemnej prasy i literatury antyradzieckiej i ujawnianie nieznanych faktów dotyczących zaboru Polski w 1939 roku oraz mordu katyńskiego. W początkach władzy W. Gomułki obowiązująca cenzura wszelkich publikacji przestała mieć cechy represyjnej. Drugim również znaczącym dla losów demokracji ludowej powodem była klęska zamierzonej społecznej motywacji do wydajnej pracy poprzez rozbudowę zaniedbanego przemysłu konsumpcyjnego. Duże kwoty pożyczek udzielonych Polsce za władzy E. Gierka przez banki zagraniczne, nie zwróciły się poprzez planowany wzrost eksportu towarowego do krajów dolarowych. Dzięki zagranicznym pożyczkom przekazywanym na rozbudowę zaniedbanego przemysłu konsumpcyjnego, dyktatura E. Gierka została względnie życzliwie zaaprobowana przez większość społeczeństwa.

Mieliśmy do czynienia z typowym, i co trzeba zaakcentować, zwycięskim, często wspominanym w naszych rozważaniach, *gniewem ludu*. Formuła okrągłego stołu pozwalająca uniknąć krwawej typowej dla dziejów ludzkości rewolucji i zakończona zmianą totalitarnego porządku społecznego na demokratyczny, była dlatego zwycięska, *gdyż została zorientowana na przywrócenie porządku liberalnego, w tym gospodarczego już tradycyjnie umiejscowionego w krajach Europy zachodniej*.

Pragniemy ten fakt podkreślić, bo jesteśmy przekonani, że właściwie żadna z wielkich rewolucji nie zakończyła się sukcesem, a powodem ich porażek był brak jakiegokolwiek programu ideowo-gospodarczego. Dlatego rewolucje wywołane owym *gniewem ludu potrafiły zniszczyć istniejący porządek społeczny, jednak nie umiały z braku wiedzy u ich przywódców o zarysie nowego porządku, mającego być doskonałym, zaprowadzić taki do społecznej praktyki*. Dlatego też każdy porządek porewolucyjny prezentował wyłącznie ideologiczny i organizacyjny chaos. Idea sprawiedliwości społecznej była kolejno skazywana na realizacyjne niepowodzenie. Odwołujemy się tutaj do naszych stwierdzeń zaprezentowanych już wcześniej. Z jednym wszakże wyjątkiem<sup>332</sup>.

Niewątpliwie pewnym wyjątkiem było rewolucyjne odrzucenie przez społeczeństwo polskie pod koniec lat 80. polskiej odmiany bolszewizmu. Dlatego bez typowych dla rewolucji krwawych ofiar — na gruzach porządku społecznego zwanego socjalistycznym — *powrócił w społeczeństwie polskim, co może zdumiewać, kapitalistyczny porządek społeczny z jego politycznym odpowiednikiem: demokracją parlamentarną*. Można powiedzieć, że fakt *łagodnego* wprowadzenia do gospodarki i porządku politycznego demokracji parlamentarnej z jej gotowymi wzorcami instytucji, ale też zachowań ludzi w jej ramach egzystujących, ochronił społeczeństwo polskie od grożącej mu rewolucji. Z pozycji współczesnej, określonej czasem publikacji niniejszego opracowania, można zastanawiać się, w jakim stopniu *polityczne wzory funkcjonowania demokracji parlamentarnej zostały osadzone w miarę trwale, w świadomości polskiego społeczeństwa*.

### Faszyzm włoski w zarysie rozwoju ideologicznego

Faszyzm zarówno włoski, jak niemiecki pojawił się jako konsekwencja powszechnej nędzy wynikającej z masowego bezrobocia powodującego społeczną nędzę. Jednocześnie społeczeństwa napiętnowane niejako przegraną w wojnie światowej, nie mogły wziąć udziału w imperialnym wyścigu do nowego podziału zamorskich kolonii pomiędzy mocarstwa zwycięskie. Społeczeństwa militarnie przegrane, już i tak zubożałe poprzez wojnę miały obowiązek spłacania zwycięzcom tak zwanych wojennych reparacji, będących rodzajem odszkodowań za wojenne zniszczenia. Wszystkie te fakty łącznie wzbudziły rewolucyjne nastroje wśród społeczeństw:

<sup>332</sup> Niewątpliwie przypominającym proroka był Adam Smith z XVIII wieku ze swoją koncepcją liberalizmu gospodarczego. Jego wizja uregulowanej prawnie wolnej gospodarki rynkowej była w porównaniu do porządku feudalnego w pełni rewolucyjna. O losach zainstalowanej w praktyce życia społecznego wizji A. Smitha piszemy niejednokrotnie w obydwu częściach.

włoskim i niemieckim. Atrakcyjności faszyzmu w Europie sprzyjał dodatkowo wielki kryzys ekonomiczny lat 30., trwający w zasadzie do wybuchu drugiej wojny światowej. Kryzys dodatkowo pogorszył sytuację materialną tych społeczeństw.

Kreatorem faszyzmu włoskiego, a właściwie faszyzmu w ogóle był **Benito Mussolini**, początkowo marksista. Jego ojciec, z zawodu kowal był znanym działaczem lewicującym ze skłonnością do nacjonalizmu. Nazywał siebie nie marksistą lub komunistą, a socjalistą. B. Mussolini z wykształcenia nauczyciel swoje poglądy kształtował pod wpływem ojca, aby stać się w efekcie swojego ideowego dojrzewania kimś w rodzaju marksisty, ale odrzucającym internacjonalizm. W miejsce kultowego dla marksistów internacjonalizmu, jednoczącego ich do międzynarodowego współdziałania, opowiedział się za skrajnym nacjonalizmem. Tak w poglądach B. Mussoliniego wykształcił się włoski faszyzm. Dla niego Włochy były głównym, a właściwie jedynym terenem, na którym możliwe byłoby wyzwolenie się ludu spod wpływu prywatnego kapitału. Włochy po pierwszej wojnie światowej były w specyficznej sytuacji kraju zrujnowanego gospodarczo, a jednocześnie z ogromnym bezrobociem i rynkową hiperinflacją.

Dlatego popularność marksizmu była znacząca dla formowania nastrojów społecznych, które później miały okazać się zgodnymi już nie z marksizmem, a z ideologią faszystowską. Stało się tak poprzez działalność B. Mussoliniego, który rozpowszechnione społecznie marksistowskie przekonania robotników postanowił przy pomocy założonego przez siebie pisma, przekształcić w bardziej według niego nacjonalistyczne. Nacjonalizm miał być dla niego podłożem do zorganizowania we Włoszech ruchu nacjonalistycznego, który miał, w jego założeniu, wyzwolić naród włoski z materialnej nędzy.

Aby tego dokonać, B. Mussolini *odwołał się do dumy narodowej Włochów wywiedzionej ze starożytnego imperium rzymskiego*. Według niego, współcześni mu Włosi byli potomkami starożytnych Rzymian, od których przejęli charakterologiczne cechy ludzi mających dyspozycje do panowania nad innymi ludźmi. Tymczasem w wyniku wojny zostali oni moralnie upokorzeni. Zatem celem narodu włoskiego miało być uświadomienie sobie, od jakich to ludzi wywodzi się on pokoleniowo, a co za tym — uzasadnionym jest prawo domagania się oddania pod włoską jurysdykcję kolonialną jakiś terytoriów zamorskich. A był to okres dokonującego się ówczesnie nowego podziału kolonialnego.

Zamysł domagania się kolonii był celem strategicznym, natomiast tym natychmiastowym było zapewnienie pracy swoim obywatelom. Praca dostępna wszystkim rodowitym Włochom miała być uwolniona od kapitalistycznego wyzysku. Zgodnie z takim założeniem państwo powinno mieć decydujący wpływ na wysokość wszelkich płac, z równoczesnym zlikwidowaniem rozbudowanej arystokracji urzędniczej. Szczególnie ceniony, wyrażany w wysokich płacach, powinien być wkład pracy rodzimych Włochów, a wszelacy przybysze z zewnątrz powinni być traktowani drugorzędnie. Ich przyszłym miejscem pobytu oraz pracy pod nadzorem Włochów miały być należne im kolonie. Rodzime Włochy jako kraj w pełni nacjonalistyczny, powinny być pozbawione cudzoziemców.

W kształtującej się faszystowskiej doktrynie zaczęto wzbudzać niechęć do ludzi uznanych za rasowo szkodliwych społecznie, w tym o odmiennych niż normalna, orientacjach seksualnych. Do rasowo szkodliwych zaliczono także Żydów i Cyganów<sup>333</sup> i przeznaczono ich do fizycznego wyniszczenia. Dla realizacji tego celu organizowano na terenie opanowanej przez faszystów Etiopii obozy masowej zagłady fizycznej. Dodajmy, że selekcji wyniszczającej poddano też ludzi niesprawnych umysłowo. Włoskie obozy zagłady były wzorcowym zaczątkiem późniejszych niemieckich obozów, nazwanych koncentracyjnymi.

Od strony ideologicznej wspierał B. Mussoliniego włoski nacjonalista **Enrico Corradini**, założyciel *Zrzeszenia Włoskich Nacjonalistów*. Jego ideą było *oczyszczenie społeczeństwa włoskiego z ludzi zdegenerowanych i słabych*. Faszyzm włoski podnosząc Włochów do godności narodu wyróżnionego, był w swoim fundamencie ideologicznym zdecydowanie imperialny, czego dowodem była aneksja militarna suwerennego państwa etiopskiego. Mobilizując znaczące siły wojskowe, faszyci likwidowali bezrobocie, a wojskowi traktowani byli za godnych podziwu patriotów. W czasie dokonywanego podboju wojska włoskie dokonywały na etiopskiej ludności cywilnej masowych mordów.

B. Mussolini jako przywódca ruchu faszystowskiego stał się zdecydowanie antybolszewicki, uznając bolszewizm za ideologię prowadzącą do nikąd, bo *w głoszonej idei internacjonalizmu gubiącą narodową tożsamość mas społecznych*. Jednak z doświadczeń bolszewizmu wyprowadził przekonanie, że dyktatura jest jedyną formą porządku społecznego, który może zintegrować rozbity poglądami politycznymi naród włoski. *Idea nacjonalizmu połączonego z dyktaturą stała się jego wyzwaniem politycznym*. Mając cechy przywódcze i dużą charyzmatyczność w wystąpieniach publicznych, osiągnął cel swojego życia, czyli został dyktatorem Włoch.

Ciekawe, że jego koncepcja *dyktatury, nazwanej później faszystowską*, spełniała wszystkie wyznaczniki mogące być znamięm ideologii: miała jasno sprecyzowany cel, odpowiednie dla jego realizacji doktryny wykonawcze, a także atrakcyjne zaplecze mitologiczne. Faszyzm włoski nie był też ideologią antyreligijną. Religia katolicka została wprowadzona do szkół jako przedmiot obowiązkowy. Pragnąc wsparcia ze strony kościoła, B. Mussolini sporne dotychczas terytorium watykańskie uznał w 1929 roku za suwerenne państwo.

Faszyzm włoski stał się atrakcyjną *kombinacją ideologiczną*. Koncepcja faszystowskiego państwa została spleciona z mityczną ideą odrodzenia się imperializmu starorzymskiego, do której włączono kościół katolicki, przypominając sobie, że był wspierany w odległej przeszłości przez cesarzy rzymskich. Wychowanie młodzieży w duchu religijnym miało obejmować wzbudzanie w jej świadomości przekonania — także na podłożu etyki katolickiej — że należy ona do narodu wyróżnionego w historii

<sup>333</sup> Do ludzi, którzy w nowym wspaniałym społeczeństwie sterowanym przez rasę nordycką mieli pełnić wobec niej rolę służebną w wykonywaniu pracy związanej z wysiłkiem fizycznym, zaliczono mieszczących się w pojęciu rasy słowiańskiej. Nie przewidywano, aby Żydzi i Cyganie byli rasą służebną, gdyż w opinii faszystów genetycznie niezdolną do rzetelnej pracy.

ludzkości i powinna być z tego dumna. Problemów ideologizacji młodzieży włoskiej dotyka dzieło amerykańskiego historyka idei **Johna Cornwella** zatytułowane: *Hitler's Pope. The Secret History of Pius XII*<sup>334</sup>. W dziele tym autor prezentuje, w oparciu między innymi o tajne dokumenty archiwum watykańskiego, biografię wymienionego w tytule papieża *zakażonego* faszyzmem i współpracującego z B. Mussolinim. Podpisany przez tego papieża konkordat z rządem faszystowskich Włoch pominął wszelkie zasady demokracji i wchodząc w sojusz z faszystowską władzą państwową, odnowił tradycję średniowiecznego religijno-świeckiego duumwiratu<sup>335</sup>.

Jak wynika z przywoływanej w wymienionym dziele dokumentacji, Pius XII praktycznie nic nie zrobił, bo takie działanie nie było w interesie kościoła pragnącego zachować władzę i dobra materialne, dla przeciwstawienia się totalnej zagładzie Żydów. Nie reagował na prześladowania Żydów w Niemczech, we wczesnym stadium tego procesu, zgadzając się na wymowną neutralność kościoła niemieckiego wobec prześladowań Żydów. Tymczasem prześladowania dokonywane przez niemieckich nazistów dotyczyły też niemieckich duchownych katolickich, a ten fakt również nie spotkał się ze sprzeciwem papieża. Właśnie z wymienionych powodów pokazujących trudne do zanegowania związki kościoła z faszyzmem, zakończyła się niepowodzeniem zaskakująca, bo mogąca w razie urzeczywistnienia wprowadzić w błąd miliony katolików co do wątpliwych zasług tego papieża dla kościoła, nie tak odległa próba jego kanonizacji.

### Nazizm lub hitleryzm niemiecką wersją włoskiego faszyzmu

Uczniem B. Mussoliniego, z którym często kontaktował się i podziwiał, był **Adolf Hitler**, kreator faszyzmu niemieckiego. Jego życiorys i początki kariery politycznej jako nosiciela nowej ideologii były podobne. Także cele jego ukształtowanej w międzyczasie ideologii zarówno co do roli państwa, jak i sterującej nim partii z jej wodzem oraz imperialna chęć poszerzenia terytorium — były tożsame<sup>336</sup>. A. Hitler był dzieckiem pochodzącym z dość nietypowego związku: urodził się w trzecim małżeństwie ojca. Dzięki swej zamożnej matce wychowywał się w atmosferze kultu dla sztuk artystycznych, w tym także muzyki<sup>337</sup>. Jak napisał historyk **Allan Bullock** w swym dziele zatytułowanym: *Hitler. Studium tyrani*<sup>338</sup>, ten twórca nazizmu wcześniej marzył o własnej karierze artystycznej. Jak napisał A. Bullock, Hitler wychowywany przez matkę mającą ambicje artystyczne, dorastał w przekonaniu, że będzie także artystą, ale w przeciwieństwie do matki — sławnym. Dwukrotnie starał się, bez powodzenia, o miejsce w uczelni artystycznej.

<sup>334</sup> Opublikowane przez Wydawnictwo Viking będące w składzie międzynarodowych Wydawnictw The Peguin Group, 1999.

<sup>335</sup> W taki sam sojusz wszedł kościół z faszystowskim porządkiem państwowym, który po wojnie domowej zapanował w Hiszpanii w latach 30. ubiegłego stulecia.

<sup>336</sup> Masom niemieckim szczególnie odpowiadało imperialne hasło znane jako *lebensraum* (przestrzeń życiowa).

<sup>337</sup> Stąd jego nieomal kultowe zamiłowanie do muzyki Wagnera.

<sup>338</sup> Opublikowanym w przekładzie Tadeusza Everta przez Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1997.



Życie osobiste A. Hitlera potoczyło się inaczej. Po śmieci matki przeniósł się do Wiednia, gdzie był biedakiem zarabiającym na utrzymanie rysowaniem widoczków miasta. Jak napisał A. Bullock: był to *człowiek zapatrzony w siebie* i przekonany, że jest kimś wyjątkowym i że ma coś do zrobienia w życiu. Będąc bezdomnym, często popadał w depresję, a w tym czasie odwiedzał bibliotekę publiczną, poszukując jako samotnik wiedzy o religiach Wschodu, antycznym Rzymie, okultyzmie, hipnozie, astrologii. Często powtarzał zdanie: *do każdego znaczącego celu, do jakiego człowiek doszedł, to doszedł tylko dzięki swojej oryginalności połączonej z brutalnością*.

A. Hitler po znalezieniu się w więzieniu w wyniku jego początkowej aktywności politycznej o charakterze nacjonalistycznym — bo na taką zdecydował się — pisze w nim swój manifest zatytułowany *Mein Kampf*. Stał się później niejako świętą księgą faszystów. Gdzieś po drodze w rozwoju swojej jak okazało się ideologii, A. Hitler nabiera — jak napisał A. Bullock — *dzikiej nienawiści do Żydów, którzy według niego opanowali socjaldemokrację, by dla swoich cynicznych pomysłów wykorzystywać nędzę mas*. Jednym z jego postanowień już na początku kariery dyktatorskiej w 1933 roku była organizacja obozów masowej zagłady przeznaczonych wprawdzie dla jego przeciwników politycznych, ale wkrótce przede wszystkim dla znienawidzonych Żydów<sup>339</sup>.

Zdaniem A. Bullocka w karierze A. Hitlera ujawnił się, jako cecha jego osobowości, instynkt tyranii i późniejszy nieopanowany, wybuchowy sprzeciw, gdy w *rozmaitych spotkaniach, na których prezentował swoje poglądy, w rozhisteryzowany sposób miotał obelgi na swoich oponentów*. Zdaniem A. Hitlera *demokracja jest wroga wobec idei wodzostwa, bo zachęca do unikania odpowiedzialności i poświęca słuszne decyzje partyjnym kompromisom. Wśród demokratów nie ma człowieka silnego, zdolnego wziąć na siebie odpowiedzialność, gdyż prezentują oni tchórzostwo*. Studiując socjaldemokratyczną prasę i przemówienia partyjne, doszedł do wniosku, że *na psychikę mas działa tylko to, co mocne i bezkompromisowe*. Jego zdaniem masom bardziej odpowiada jednoosobowy władca niż przyznanie im liberalnej wolności.

W czasie swoich wystąpień publicznych, a był nadzwyczajnie charyzmatycznym mówcą, zazwyczaj w lokalach, gdzie przy piwie spotykali się przeciwnicy demokracji, odkrywa niezwykle umiejętności w podgrzewaniu emocjonalnym ludzi, także w sympatii do siebie. Dodajmy: takie same umiejętności cechowały przywódcę faszystów włoskich B. Mussoliniego.

<sup>339</sup> W omawianiu biografii A. Hitlera podaje się rozmaite powody wywołujące u niego nienawiść do Żydów. Żadne z przywoływanych powodów nie mają jakiegoś głębszego uzasadnienia. Zdaje się, że A. Hitler odkrył, iż władza totalitarna, aby się umocnić, musiała mieć wroga uzasadniającego despotyzm. W pewnym momencie w świadomości A. Hitlera, a tak przypuszczamy, realizacja wizji społeczeństwa wyróżniającego się czystością rasową musiała prowadzić do fizycznej eliminacji z takiego społeczeństwa odmiennych, zakłócających jego rasową czystość. Żydzi ze swoim religijnym wyznaniem skrajnym w jego formule fundamentalistycznej, byli najbardziej do takiej rasowej czystki odpowiedni. Miał niewątpliwie świadomość, że część społeczności żydowskiej stanowili ludzie bogaci, a pieniądze stanowiły warunek jego politycznego zwycięstwa. Przy okazji zauważmy, że masowe, wprost zdumiewające dynamicznością poparcie ideologii faszystowskiej przez społeczeństwo niemieckie nie wyeliminowało masowego więzienia jego ideowych przeciwników będących Niemcami.

Hitler *zonglując* emocjami ludzi bezrobotnych, a niejednokrotnie głodnych, przekonywał się o możliwej, *zniewalającej potędze słowa mówionego*. W jego zapowiedziach o wizji doskonałego państwa faszystowskiego często przywoływane było hasło nazwane *lebensraum* (przestrzeń życiowa). Towarzyszyło mu inne hasło nacjonalistyczne, niejako uzupełniające: *Deutschland, Deutschland über alles* (Niemcy, Niemcy ponad wszystko). W hasłach tym kryło się zapowiadane w formie ideowego nakazu, mającego obowiązywać wszystkich Niemców, powiększenie terytorium niemieckiego. Niemieckie rodziny nie mogą nadal, jak twierdzili faszyci, tłoczyć się na ograbionym przestrzennie przez zwycięskie mocarstwa, ich ojczystym, okrojonym terytorium. Imperialny cel faszyzmu niemieckiego okazał się nader atrakcyjny w swojej wymowie społecznej. Wymienione hasła uzupełniła natychmiast zrealizowana zapowiedź *sytego żołądka*. Zapowiedzią taką było praktyczne zlikwidowanie bezrobocia<sup>340</sup>.

W efekcie nawoływanie do porzucenia demokracji liberalnej i silnej władzy wodzowskiej z podporządkowanym jej państwem zapewniło A. Hitlerowi dojście do władzy dyktatorskiej w 1933 roku. Stał się on jedynowładcą, bez osobistej akceptacji którego nie można było podjąć żadnej decyzji o charakterze państwowym, a w czasie wojny militarnym.

*Sukcesy obydwu faszyzmów, szczególnie w zakresie likwidacji bezrobocia, odbiły się szerokim echem w całej Europie*. Nastroje faszystowskie obrazuje fakt zaprowadzenia porządku faszystowskiego w Hiszpanii. Mutacje faszystowskiego porządku społecznego umiejscowiły się także w Rumunii, Węgrzech, Słowacji, Bułgarii. Państwa te stanęły u boku Niemiec w drugiej wojnie światowej. Atrakcyjność faszyzmu była zauważalna również w międzywojennej Polsce.

Wywołanie drugiej wojny światowej było ostatecznym dowodem na imperialne cele faszyzmu włoskiego i niemieckiego. Zaistniały krwawy terror faszystowski w krajach okupowanych przez hitleryzm, wspierany zresztą przez miliony Niemców, znalazł swój końcowy epilog w 1945 roku. Zdawałoby się, że doświadczenia ludności krajów okupowanych przez faszyzm włoski i niemiecki są bolesnym doświadczeniem pokazującym, jak wygląda w praktyce społecznej taki totalitarny porządek społeczny. Jednak, jak okazuje się, wcale niepouczającym dostatecznie, o czym świadczą rosnące w Europie w drugiej dekadzie XXI wieku nastroje profaszystowskie, a na takim podłożu również antysemickie, które mogą zagrozić *załamaniem się demokracji wraz z jej flagową ideowo wolnością osobistą*.

Faszyzm daje nadal silny impuls ludziom mającym poczucie wyobcowania społecznego i poszukującym satysfakcji *wmawianego im przekonania*, że są lepsi rasowo, co owocuje poszukiwaniem wyimaginowanych sprawców ich wyobcowania. Na takim przekonaniu o wyższości rasowej kształtuje się uzyskujący niebezpieczne wsparcie społeczne, współcześnie odnotowywany skrajny nacjonalizm. Ideologie te zawsze muszą kreować swoich wrogów, bo ich fundamentalnym narzędziem manipulacji ludźmi wyprowadzanym z ludzkiego podłoża instynktowo-popędowego

<sup>340</sup> Zresztą dzięki rozbudowie zapewniającego pracę przemysłu zbrojeniowego zrealizowana na podłożu zagranicznych, głównie amerykańskich pożyczek.

jest nienawiść. Podsumowując w jednym zdaniu treść ideową faszyzmu, powiemy, że *faszyzm jako ideologia jest połączeniem treści skrajnego nacjonalizmu z równie skrajnym rasizmem*.

### Mityczne, kulturowe oraz filozoficzne źródła nazizmu

Wczesne zainteresowania A. Hitlera okultyzmem spowodowały, że czołowi przywódcy nazistowscy także wykazywali przywiązanie do tej magii, a nawet włączali je do ideologii w ogóle nazistowskiej. Różne tajne praktyki okultystyczne były stałym udziałem otoczenia A. Hitlera. Nie można też pominąć faktu, że czołowi przywódcy faszystowscy z jego otoczenia oddawali się z dużym zapałem praktykom okulistycznym<sup>341</sup>. W tych to praktykach ceremonialnych poszukiwano siły do dokonywanej brutalizacji życia społecznego. Podczas seansów spirytystycznych odurzano się dymem ze środków halucynogennych, a wywołanym demonom składano na wzór starogermańskiej tradycji, ofiary ze zwierząt.

Zwolna nazistowski okultyzm podkreślając cnoty dyscypliny, porządku i siły, wyeksponował mit o niezwyklej sprawności fizycznej plemion starodawnych Teutonów czy Aryjczyków. *Swastyka stała się na początku, jeszcze przed jej uznaniem za symbol hitlerowskich Nieniec, symbolem kultu okultystycznego zakonu nazistowskiego cieszącego się aprobatą społeczną, o nazwie Thule*. Wyselekcjonowani rasowo i narodowo członkowie tego zakonu próbowali tworzyć coś w rodzaju neopogańskiej religii, do której włączono wczesne chrześcijaństwo z jego jakoby mistycznym powołaniem do zniszczenia plemienia żydowskiego zakłócającego stale porządek społeczny w imperium rzymskim. Hitler w swoich przemówieniach odwoływał się także do boga, wskazując, że w jego imieniu pragnie zniszczyć godzącą w tożsamość niemiecką żyjących w społeczeństwie niemieckim Żydów. Chciał wyraźnie pozyskać sympatię protestanckich i katolickich chrześcijan.

<sup>341</sup> Okultyzm jest jednym z rodzajów wierzeń magicznych, których podstawą jest wiara w istnienie jakichś istot lub mitycznych bytów przewodzących światu materialnemu. Istoty te często utożsamiane z bóstwami, mają wpływ na aktywność ludzi w rozmaitych dziedzinach życia społecznego. Taki wpływ ma *gnoza*, która jest jakimś być może telepatycznym kontaktem człowieka z mitycznymi istotami. Kontakt gnostyczny można na przykład osiągnąć dzięki ekstazie uzyskiwanej przy pomocy odurzania się kadzidłami, w czasie której trzeba poddać się specyficznym praktykom okultystycznym przypominającym spirytualistyczne wywoływanie duchów powiązane z jasnowidztwem lub wspomnianą telepatią. Kontakt gnostyczny pozwalał człowiekowi być bardziej sprawnym i realizować gnostycyzmu pragnienie stworzenia świata ziemskiego idealnego, bo kierowanego przez ludzi wybitnych, którzy odkryli tajniki treści gnozy. Okultyści wierzyli, że do gnozy zbliżają ludzi rozmaite symbole, które kiedyś przewodziły aktywności ludów pierwotnych w ich walce z wrogami. Dzięki gnozie i związanymi z nią praktykami, plemiona germańskie były zaopatrzone w *symbole właściwe*, przekazane im bezpośrednio przez bogów szczególnego dla nich wsparcia, co zaowocowało zwycięskimi walkami o lepszy byt i terytoria. Mówiąc o gnozie, przypominamy, że myślenie gnostyczne dotknęło także jedną z mutacji chrześcijańskich, zaistniałą w rozbitym na mutacje wczesnym chrześcijaństwie. Jednak gnoza chrześcijańska w pierwotnym wydaniu była nastawiona na indywidualne kontemplacje chrześcijanina z bogiem bez nawoływania do jakiegokolwiek walki zbiorowej. Gnostycy mieli być wzorem dla moralności chrześcijańskiej wyzbytej drogą tak zwaną *siły woli*, z grzechu zwanego pożądaniem dóbr materialnych. Jak można zauważyć, gnostyka może nieść treści sprzeczne merytorycznie w sobie.

Jak twierdzili okultyści, Jezus z Nazaretu nienawidził ortodoksyjnych Żydów. Przepowiedział, że Żydzi zapragną zapanować nad światem, a porządek społeczny zostanie podporządkowany żydowskiemu rabinom. To rabini i ich żydowscy wyznawcy stworzą z chrześcijan podległych im niewolników. Z tego właśnie powodu w odwecie za takie poglądy, został przez nich zamordowany<sup>342</sup>. Znaczące w tworzeniu antyżydowskiej ideologii nazistowskiej było zgromadzenie o cechach świeckiego zakonu, zwane *Włóczęgą Świętego Maurycego*. Z czasem stosowaną w tym zgromadzeniu symbolikę *quasi-religijną* zaczęto zastępować kompozycją *swastyki, miecza i wieńca z laurowych liści* uwidacznianą na nazistowskich odznaczeniach bojowych.

Dużą popularność uzyskał też *Zakon Nowych Templariuszy*. Zadaniem faszyzujących rzeczników ideowych zakonu było pokazanie, że misja religijna Jezusa miała głównie dotyczyć początków walki z judaizmem pragnącym podporządkować sobie świat. Święty Maurycy miał być chrześcijańskim wojownikiem symbolizującym walkę z judaizmem. A. Hitler osobiście wspierał tak pomyślany okultyzm, a niektórych swoich fanatycznych wyznawców z osobistego grona dopuszczał do okultystycznych ceremonii. Miejscem nazistowskich obrzędów okultystycznych naśladowujących formę religijnych nabożeństw był zamek w niemieckim Wewelsburgu.

Obszerłą pracę omawiającą związki nazizmu z okultyzmem, zatytułowaną *Okultystyczne źródła nazizmu* stanowi dzieło **Nickolasa Goodricha-Clarke'a**<sup>343</sup>. W dziele tym zaprezentował uwarunkowania społeczne sprzyjające rozwojowi zainteresowań okultyzmem. Między innymi wymienia kaznodziejską, a zarazem popularną w tym zakresie działalność niemieckiego aktora **Guido von Lista**, już na początku XX wieku odwołującego się do tradycji germańskich Teutonów i odrestaurowującego kult boga wojny o imieniu Wenta. Za jego kaznodziejskimi poglądami opowiadało się coraz więcej ludzi, a także podobnych jemu kaznodziejów. Świadczyła o tym popularność i pragnienie wstąpienia w szeregi wspomnianych okultystycznych zakonów. Jak napisał ten historyk nazizmu, A. Hitler początkowo raczej niechętnie obserwujący rozwój okultyzmu po pierwszej wojnie światowej, w pewnej chwili dostrzegł w nim bliską jemu ideę *uwolnienia Niemców od bolesnego poczucia lęku, klęski i demoralizacji*. Jeszcze w *Mein Kampf* oskarżał — jak napisał G.H. Clarke — *okultystów jako nieudolnych bojowników o zbawienie Niemiec i szydził z ich antykwaryzmu*. Szybko jednak dostrzegł, że *okultyści podsycali niemieckie poczucie tożsamości narodowej, a przede wszystkim rozbudzający wśród Niemców rasistowski antysemityzm*. Znalazł ten wątek ideologiczny we wcześniejszych przekonaniach jego bliskiego współpracownika ideologicznego **Heinricha Himmlera**,

<sup>342</sup> Nienawiść Jezusa do Żydów miała według rzeczników zakonu jeszcze inny powód. Aby uzasadnić powiązanie chrześcijaństwa z nazizmem, rzecznicy tego zakonu odwołali się do poglądu wyprowadzonego z kroniki starożytnego historyka Tacyta. W jego zapiskach miała się znaleźć informacja, że Jezus był nieślubnym dzieckiem Żydówki, a ojcem rzymski oficer legionowy. Według nazistowskich okultystów Jezus Nazaretu był upokorzony tym wytykanym mu faktem, bo nie czuł się Żydem, a taką plemienną przynależność ciągle mu przypisywano.

<sup>343</sup> Opublikowane przez Wydawnictwo Alethea, Warszawa 2010.

który zawsze rozwodził się nad starymi germańskimi korzeniami współczesnych Niemców.

A. Hitler chciał za przysłowiową wszelką cenę nadać niemieckiemu nazizmowi, za przykładem B. Mussoliniego, jakiś konkretny wymiar nie tylko metafizyczny, ale także historyczny. W aspekcie historycznym odwołał się do wiedzy o zaborczości starożytnych Greków i Rzymian. Píše o takich próbach *uszlachetnienia nazizmu* badaczka tej ideologii **Katarzyna Chiżyńska** w rozprawie zatytułowanej *Inspiracje grecko-rzymskie w ideologii nazistowskiej*<sup>344</sup>. Według niej A. Hitler będąc w gronie swoich sympatyków, często powtarzał: *w naszej działalności musimy wskazywać na Greków. Z tego to powodu wiele symboli narodowego socjalizmu zostało zapożyczonych z antyku i zinterpretowane w sposób odpowiadający nazistom*. Elementy starożytności grecko-rzymskiej, jak pisze badaczka, *są obecne w wielu aspektach ideologii nazistowskiej, poczynwszy od ideologicznej wizji nadszłowieka, a skończywszy na sztuce i architekturze*.

Korzystając ze wzorów antycznych, oddziałujące na wyobraźnię posągowie rzeźbiarstwo, powiązane ze wzorami starogreckiej architektury miało sugerować wyższość rasową, a zarazem waleczność niemieckich mężczyzn, a także piękno ciała niemieckich wysportowanych kobiet. Z tego powodu również malarstwo zostało pozbawione wszelkiego modnego w latach 30. *abstrakcjonistycznego modernizmu*. Podobnie w literaturze upowszechniano wzór kobiety niemieckiej przygotowywanej do roli *kapłanki ogniska domowego*. Jako *władczyni ogniska domowego* musiała być także sprawna fizycznie. Propagandzie nazistowskiej podporządkowano też film. Z możliwego wpływu na *walecznego ducha niemieckiego* nie zrezygnowano również z odniesień do muzyki.

Dowodem tego był zaprogramowany przez A. Hitlera, odpowiadający duchowi nazizmu nurt muzyki niemieckiej. Kompozycje muzyczne pełne były rytmów marszowych oddających potęgę militarystyki niemieckiej, a ich pierwowzorem była muzyka niemieckiego kompozytora **Richarda Wagnera**, z jego operą *Walkiria* oraz znanym *Marszem Nibelungów*<sup>345</sup>. Dodatkowym powodem dla propagowanego kultu muzyki tego kompozytora był fakt, że Wagner żyjący w połowie XIX wieku, znany był z antysemitycznych poglądów.

W budowaniu ideologicznego zaplecza faszyzmu niemieckiego odwoływano się także do rzymskiego, wspominanego wcześniej historyka **Tacyta** żyjącego w I wieku, z uwagi na jego dzieło znane pod tytułem *Germania*. Tam Tacyt opisuje obyczaje plemion germańskich. *Najpopularniejsze w Niemczech były te fragmenty tekstu, w których zawarte są informacje o czystości rasowej plemion germańskich oraz wyliczone cnoty oraz pochwała ich siły i odwagi militarnej*. Informacje Tacyta o waleczności wojowników germańskich nigdy niepoddających się wrogowi

<sup>344</sup> „Zeszyty Collectanea Philologica Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Łódzkiego” 2003, nr XVI.

<sup>345</sup> Walkiria to jedna z córek germańskiego boga Odyń. Córki tego boga były pozbawionymi litości bojowniczkami. Natomiast Nibelungowie to bohaterzy Germanie, pokazani jako rycerze z *krainy mgieł*, uwiecznieni w eposie nieznanego autora w zachowanym do dzisiaj rękopisie z XII wieku.



i wybierających śmierć sprawiły, że *zakaz wycofywania się z walki stały się wręcz mitycznymi zasadami obowiązującymi w szeregach Wehrmachtu*.

*W Hitlerze widziano kultowo pojmowanego naczelnika plemiennego Germanów, natomiast jego drużynę miało stanowić nie tylko wojsko, ale cały naród*<sup>346</sup>. Ze zwyczajów spartańskich czerpano pogląd na sprawność fizyczną obywateli i ich przydatność wojskową. Za przykład bohaterstwa Spartan na polu bitwy przywoływano ich bohaterską śmierć pod Termopilami w obronie Grecji przed najazdem Persów. Także zgodnie ze zwyczajami Spartan naziści zakładali, że z życia społecznego trzeba wyeliminować ludzi niższych rasowo, a szczególnie intelektualnie niesprawnych fizycznie. *Na takim podłożu zbudowano długofalowy program eugeniczny na rzecz zbudowania lepszej rasy niemieckiej zwanej aryjską*<sup>347</sup>. Można przyjąć, że magiczny okultyzm został połączony z kultem sprawności cechującej według nazistów germańskie plemiona.

Duży wpływ na nazistowskie poglądy A. Hitlera wywarł poznany w jego studiach bibliotecznych twórca współczesnego rasizmu Francuz **Arthur de Gobineau**. Również naziści w uzasadnianiu idei człowieka silnego, bezwzględnego w działaniu odwoływali się już po jego śmierci, a więc z pominięciem jego woli, do poglądów niemieckiego filozofa **Fryderyka Nietzschego**, zawartych między innymi w jego dziele zatytułowanym *Wola mocy*<sup>348</sup>. Niewątpliwie dość znamieny był pogląd filozofa, który zastanawiał się nad wykorzystaniem tkwiącej w człowieku, chociaż nie w każdym, tak zwanej *woli mocy*. Według tego filozofa ludzie przez wieki, jeśli jakieś odczucie osobistej mocy do jakiegoś działania nimi owładnęło, nie byli przekonani, że to ich odczuwana subiektywnie osobista moc jest całkowicie ich autorstwa. Raczej jej źródła poszukiwali w przekazywanej im woli mitycznego boga.

Z niewiarą ludzi w swoje osobiste możliwości do działania wiązał filozof z pasywną rolą religii w oddziaływaniu na ludzi. To ze strony doktryn religijnych brało się to przekonanie, że *ludzie swoje objawy ich osobistej nieporadności przypisywali czemuś, co jest nadludzkie i dlatego dostępne wyłącznie niektórym, wyróżnionym łaską boga*. W aktach wolicjonalnych ludzi istniały jak gdyby dwie strony zachowań: słaby wolicjonalnie człowiek i bóg obdarzający go w jakimś momencie nadzwyczajną siłą woli. W efekcie, jak napisał, *wszystko, co dobre, wielkie, prawdziwe jest według podporządkowanych bogu ludziom, nadludzkim jeno darem jego łaski*. Z takiego poczucia słabości ludzie powinni wyzwolić się, gdyż jest to stan przyrównywany do chorobowego. W przekonaniu filozofa poczucie własnej niższości ludzi zaciążyło na przebiegu stosunków społecznych w ujęciu całych wieków. Wśród religii na szczególnie cenzurowanej pozycji stało w opinii filozofa chrześcijaństwo, a szczególnie głoszona przez chrześcijan przepełniona hipokryzją moralność.

<sup>346</sup> Kult człowieka w roli jakiegoś przywódcy ideologicznego nienazywającego siebie bogiem jest zawsze namiastką, czyli niejako zastępuje tradycyjny kult boga.

<sup>347</sup> Aryjski to znaczy *najlepszy*, od greckiego słowa *aristos*. Chorych psychicznie, a także ludzi o odmiennej orientacji seksualnej uśmiercano w obozach nazistowskiej zagłady.

<sup>348</sup> Opublikowane w przekładzie Konrada Drzewieckiego i Stefana Frycza przez Wydawnictwo vis a vis, Kraków 2017.



Z interpretacji poglądów F. Nietzschego faszyci wyprowadzili swoją doktrynę etyczną, która *sprowadzała się do gloryfikacji człowieka silnego nie tylko fizycznie, ale również pozbawionego, co dawało mu siłę dodatkową, wszelkich słabości emocjonalnych związanych na przykład ze współczuciem nad losem człowieka słabego fizycznie i psychicznie*. W miejsce współczucia takiemu człowiekowi należy się pogarda. Człowiek słaby psychicznie i fizycznie z natury musi być podporządkowany temu, który stanowi jego przeciwieństwo, czyli silnemu.

# Świat w bieżących uwikłaniach ideologicznych

## Czy ideologie mają jeszcze sens dalszego istnienia?

Wizję społeczeństwa, w którym robotyzacja pracy ludzkiej jako konsekwencja rozwoju techniki i technologii byłaby powszechna, naszkicował amerykański socjolog **Daniel Bell** w latach 60. ubiegłego wieku. D. Bell był jednak głównym inicjatorem upowszechnia wizji społeczeństwa postindustrialnego. Koncepcję takiego społeczeństwa uwiaryścił dwa jego dzieła: *Koniec ideologii* oraz *Nadejście społeczeństwa postindustrialnego*. Prezentuje w nich przedstawione charakterystyki *społeczeństwa wiedzy*, które mieści w pojęciu społeczeństwa postindustrialnego<sup>349</sup>. W jego koncepcji wizjonalnej przekonuje, że współczesne społeczeństwo przekształcające się w postindustrialne, posługujące się w swoim funkcjonowaniu priorytetem wiedzy, a zatem w pełni racjonalne, nie może zostać ogłoszone z *pewnej wizji możliwości życiowych ludzi, ze stylu być może ideologicznego łączenia namiętności i inteligencji*.

Taka utopia *de facto ideologiczna* nie ma jednak *odwoływać się do mitów i wiary, lecz do racjonalnie określonych celów, środków, kosztów i sposobów ich pokrycia*<sup>350</sup>. W każdym razie społeczeństwo postindustrialne lub poprzemysłowe uzupełnione nazwą *społeczeństwa wiedzy lub informacyjnego*, miało być takim racjonalnym wzorcem dla przyszłości. Do idei społeczeństwa informacyjnego powracamy.

---

<sup>349</sup> Zdaniem naszym nazwa ta nie odpowiada potencjalnej nowej rzeczywistości społecznej. Industrializm jest pochodną zaistniałego uprzemysłowienia procesów wytwarzania. Inaczej, wytwarzanie przemysłowe to produkcja towarów na masową skalę przy mocy zmechanizowanych narzędzi pracy. Tym samym tanich, dostosowanych do możliwości nabywczych całego społeczeństwa. Nie można sądzić, że taki proces wytwarzania z jego cechami *przestanie mieć miejsce* w społeczeństwie nazywanym postindustrialnym. Zapowiadana robotyzacja to też rodzaj przemysłowego wytwarzania.

<sup>350</sup> Wymienione poglądy D. Bella omawiamy za pośrednictwem J.J. Wiatra. Są one zawarte w przywołanym dalej jego dziele.

Według D. Bella w kapitalizmie, a fakt ten przedstawia w swym dziele zatytułowanym *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*<sup>351</sup>, kapitalizm z jego liberalnym podkładem kulturowym ma trzy fundamentalne dla funkcjonowania tego porządku społecznego obszary. Stanowiące one rodzaj *społecznego amalgamatu*, a są nimi: *ekonomia, polityka i kultura*. We współczesnym kapitalizmie te sprzężone ze sobą obszary życia społecznego rozchodzą się, stając się wobec siebie autonomiczne. Inaczej mówiąc, ciągle zmiany zachodzące pod wpływem postępu technicznego w strukturze społecznej nie mają wpływu na reguły ekonomiczne i jako zdawałoby się wiodące — nie determinują ani polityki, ani kultury. Fakt ten ma podstawowy wpływ na konflikty współczesnego społeczeństwa kapitalistycznego.

Jak napisał D. Bell, w *procesie postępującej sekularyzacji społeczny świat religii* we współczesnym społeczeństwie skurczył się, a z nim jej siła oddziaływania społecznego. Sfera symboli, określana jako *sacrum*, znacznie skurczyła się. Powiększył się zakres *pozareligijnego profanum*. Jednocześnie rodzący się *kult techniki i rozumu ludzkiego* przyjął cechy nieomal *klasycznej ideologii umiejscowionej w profanum*. W sytuacji, gdy na zachowania ludzi nie ma wpływu jakaś dyscyplinująca zachowania ludzi ideologia, pojawia się rodzaj ideowego nihilizmu. Ten zaś, zdaniem D. Bella, jest *produktem bezideowego racjonalizmu*.

*Spółczesne nie zaspokaja potrzeb ludzi, lecz produkuje ich pragnienia*. Mimo pojawiających się zainteresowań jakimś nowym objawieniem — jak napisał socjolog — *nie należy spodziewać się, aby uległy jakiegś zmianie z dnia na dzień: dotychczasowy sposób życia, stosunki społeczne, normy i wartości*. Wymienione wyznaczniki życia społecznego nie są już jednoznaczna pochodną ideologii religijnych.

Fakt ten dostrzegał socjolog i filozof francuski **Raymond Aron**, autor dzieła zatytułowanego *Opium intelektualistów*<sup>352</sup>. Wskazywał w nim na *ideologiczny chaos*, jaki panuje we współczesnej nam Europie i zastanawiał się nad brakiem ideologii, która mogłaby mieć zasadniczy wpływ na życie społeczne, to znaczy spowodować jakąś satysfakcjonującą większość ludzi poprawę. Według niego ciągle parcie na społeczne reformy bez odwoływania się od jakiejkolwiek ideologii przekreśla przed społeczeństwami perspektywę owego *lepszego jutra*. Pogląd o potrzebie zaistnienia aktywizującej ludzi do działań ideologii zawiera się u R. Arona w znamienym pytaniu, *czy przestaniemy pragnąć sprawiedliwego społeczeństwa, jeśli nie zgodzimy przyłączyć się do jednego systemu ideologicznego proponującego konkretny, ale również skuteczny sposób działania reformującego życie społeczne*. Jednakże jaki ten system ma być w jego przynajmniej zarysie programowym wzmocnionym ideologią? Przecież samo pragnienie jakiegoś trakcyjnego programowo i zachęcającego ideologicznie systemu nie wystarczy.

<sup>351</sup> Opublikowanym w przekładzie Stefana Amsterdamskiego przez Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.

<sup>352</sup> Opublikowane w przekładzie Czesława Miłosza przez Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2000.

Podziela pogląd R. Arona filozof i socjolog amerykański **Seymour Martin Lipset**, dzieląc się nim w dziele zatytułowanym *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*<sup>353</sup>. Odrzuca w nim ideologie tradycyjne, które nazywa wyraźnie już *kostniejącymi*<sup>354</sup>. Odwołując się do kilku autorytetów socjologicznych, a przede wszystkim Amerykanina **Edwarda Shilsa**, zastanawia się, dlaczego współczesne debaty socjologiczne uciekają od sprawy najważniejszej: pokazywania możliwej *globalnej perspektywy świata udoskonalonego*. Jak napisał, w *tradycyjnym myśleniu socjologicznym brak jest ekonomicznie uzasadnionej propozycji złagodzenia nadmiernie rozbudowanych nierówności społecznych*. Przyznaje, że powód takiej niechęci do poszukiwania wizji racjonalnie udoskonalanego świata nie jest wynikiem równoczesnego braku wiary w potrzebę wykreowania jakiejś ideologii.

Wyraźne zgorzknienie, pochodzące z braku *rzecowego realizmu*, jaki prezentuje *socjalizm utopijny*, zawarte jest w poglądzie socjologa **Jerzego J. Wiatra** zaprezentowanym w jego dziele pod znamienym tytułem *Zmierzch ideologii*<sup>355</sup>. Ten badacz także powątpiewa o niezbędności ideologii w poprawianiu istniejącego świata społecznego. Badacz zaliczający siebie do zwolenników marksowskiej wizji jego ewolucyjnych przemian odrzuca *wyidealizowaną utopię porządku socjalistycznego*, a nawet tą jeszcze z wyższej półki ideologicznej, nazywaną *komunistyczną*<sup>356</sup>. Perspektywę tak zwanego *społeczeństwa socjalistycznego* postrzega w racjonalnych przemianach, po wyzbyciu się *podkładu emocjonalnego*. Społeczeństwo takie w uformowanej strukturze państwowej miałoby zapewnić sobie rozwój ekonomiczny i kulturowy, a także wprowadzenie samorządności oraz zanik biurokracji państwowej. Jednak w przedstawionej wizji nie znajdujemy nic konkretnego, co mogłoby stanowić jego rzeczowy zarys.

Ideologia akcentująca *dziejową misję proletariatu* schodzi u tego marksisty, być może w sposób niezamierzony, na plan dalszy, a nawet marginalny. J.J. Wiatr jest także przekonany o *zmierzchu wszelkich ideologii*, które nazywa *totalnymi*, czyli obejmującymi *całościowe wyobrażenia o świecie z akcentami wartościującymi emocjonalnie*. Według J.J. Wiatra ideologie tak pojmowane okazały się *ślepyim zaułkiem utrudniającym, a nawet eliminującym postęp społeczny*.

W takie *wyobrażenie o ideologiach totalnych społecznie panujących* wpisuje się treść dzieła zamieszkałego w Ameryce Japończyka **Francisa Fukujamy**, zatytułowanego *Budowanie państwa. Władza i ład międzynarodowy w XXI wieku*<sup>357</sup>. Problem istniejących form organizacji życia społecznego socjolog ten utożsamiał

<sup>353</sup> Opublikowane w przekładzie Grażyny Dziurdzik-Kraśniewskiej przez Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998. Zob. fragment tego dzieła zatytułowany *Koniec ideologii?*

<sup>354</sup> Do tej sprawy powracamy w dalszych wywodach.

<sup>355</sup> Opublikowane przez wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1966. Socjolog pisząc o totalnych ideologiach, pomija problem stalinizmu. W czasie ukazania się dzieła dukiem stalinizm był oficjalnie potępiony, ale obawiano się odrzucić związaną z nim ideologię nazywaną dzisiaj niesłusznie komunistyczną. Raczej powinno się ją nazywać bolszewicką. Autor dzieła jako marksista nie był entuzjastą bolszewizmu.

<sup>356</sup> Niewątpliwie dlatego przywódcy mutacji peerelowskiej zaczęli ten porządek nazywać *socjalizmem realnym*, z sugestią jego dalekiej od zadawalającej sprawności.

<sup>357</sup> Opublikowane przez Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2005.

ze strukturami instytucjonalnymi nazywanymi państwowymi, a istniejącymi już od czasów starożytnych. Jak można wnioskować na podstawie tego poglądu, *to organizacje zwane państwowymi powołały do życia społecznego ideologie, a nie odwrotnie*. Niektóre z nich stanowiły dla innych przykład wzorów służących do ich powielania. To *wadliwa organizacja państw, niejednokrotnie odwołująca się w przeszłości do woli bogów*, była i jest przyczyną światowych klęsk w budowaniu korzystnego dla wszystkich ludzi standardu bytowego.

W efekcie ciągłego odwoływania się w wielowiekowej przeszłości do woli bogów nadal w świecie przeważa ubóstwo. Takie fałszywe, nieprzynoszące żadnego pożytku orientacje, jak twierdzi F. Fukujama, mają swoje konsekwencje w ich wpływie na funkcjonowanie także społeczeństw współczesnych. W efekcie dręczą te społeczeństwa takie plagi, jak AIDS, narkotyki, terroryzm. Współczesne państwa w omawianiu ich niedoskonałych, bo niezgodnych z potrzebami ludzi funkcji, dzieli socjolog na *totalitarne i liberalne*. Żadne z nich nie uchroniło się od inwazji narkotyków.

W opinii tego myśliciela, rasizm czy panowanie ideologii religijnych, które pospołu odmawiają ludziom pełni wolności osobistej, jest nadal możliwe. Rasizm obdzierając ludzi z godności, dzieląc ich na *lepszyc i gorszych*, a totalitarne, bo tak kształtują porządki społeczne *ideologie religijne* zmuszają ludzi do służalczości wobec mocy nadprzyrodzonej. Tym samym także pozbawiają ich godności jedynie spełniającej się w *koncepcji wyzwolonej od religijnego wpływu wolności osobistej*.

Niewątpliwie F. Fukujama nie wyłączył z determinantów życia społecznego wątku ideologicznego, gdy pisze o pojmowaniu godności ludzkiej, przecież niemożliwej do zdefiniowania bez odwołań do jakiejś ideologii. Godność ludzka została u niego, być może niechcący, przyporządkowana do wartości absolutyzującej w swoim wymiarze, jeśli napisał, że jest ona znacząca w stosunkach międzyludzkich tak w przeszłości, jak obecnie — niezależnie od rasy czy umiejscowienia terytorialnego.

W uwarunkowaniach społecznych, gdy życie społeczne wyrasta na gruncie wszechobecnej techniki zmieniającej warunki życia — w opinii F. Fukujamy — przebija istotna dla wszelkich rozważań sprawa *konieczności położenia nacisku na jakąś ogólną niepozbawioną konkretów racjonalną organizację życia społecznego*. I dodał: *formy organizacyjne nakłaniające ludzi do określonych zachowań i praw do korzystania z osobistej wolności, powinny być bardziej realistyczne*. Stawiamy w tym miejscu pytanie: realistyczne, to znaczy jakie<sup>358</sup>. Jak widać, poszukiwanie przywołanych przez siebie konkretów F. Fukujama pozostawił innym.

Poszukiwanie zbioru norm, które określiłyby reguły życia współczesnego w jego wymiarze cywilizacji industrialnej, *bez tradycyjnego odwoływania się metafizycznie stanowionych idei*, skłoniła kolejnego socjologa **Zygmunta Bauman**a do rozpatrzenia tego problemu w innym zupełnie kontekście. Według niego w procesie zmian, które miałyby nastąpić, nie mogą to być zmiany w obrębie jakiejś ideologii mającej zapewnić sobie panowanie społeczne. Zmiany mogą nastąpić w obrębie samej kultury, tego regulującego zachowania ludzi tworzącego społecznego, który jest

<sup>358</sup> Pokazanie problemu nie jest jednoznaczne z jego rozwiązaniem.

jego zdaniem *wyłącznym nosicielem jakichkolwiek możliwych zmian społecznych*. Problem kultury w takim postrzeganiu jej roli w przemianach życia rozpatruje w dziele zatytułowanym *Kultura jako praxis*<sup>359</sup>.

W naszym rozumieniu — a pragniemy dokonać pewnej syntezy poglądów Z. Baumana — zauważamy, że dla tego socjologa *kultura jest rodzajem wykształconego poprzez życie społeczne normatywnego zbioru, którego wytyczne zobowiązują ludzi do ich stosowania. Cechy kultury w jej ujęciu rodzajowym pokazują rozmaite praktyki charakteryzujące zachowanie ludzi. Zatem kultura jest społecznym tworem wyodrębniającym daną społeczność i sterującym budowaną na jej podłożu świadomością. Kultura jest jedynym wyznacznikiem każdego porządku społecznego*.

Omawiając społeczne zadania kultury, napisał, że w przerośniętej obrazowej jest ona rodzajem *warsztatu*, gdzie kształtuje się *stabilny wzorzec społeczeństwa, którego funkcjonowanie wyznaczone jest kulturowo ukształtowanymi normami zachowań ludzi*. W dorobku takich warsztatowych doświadczeń pojawiła się religia — składnik tradycyjnych normatywów życia społecznego. Religia w swej istocie jest *sakralną tabuizacją* niektórych zjawisk społecznie w danym czasie historycznym, niezrozumiałych. Każda religia ma bezpośredni związek z tak zwaną społecznie rozpowszechnioną *predestynacją*, czyli inaczej — *mitycznego pochodzenia przekonaniem, że losy każdego człowieka są z góry określone przez moc nadprzyrodzoną*.

Idee, od których pochodną są religie, stanowią odbicie platońskiego ich rozumienia, to znaczy są wyobrażeniowym produktem autorstwa mocy nadprzyrodzonej. Od idei pochodzą religijne normy etyczne, które socjolog nazywa *powszechnikami etycznymi*. Według tego socjologa religie w ramach danego porządku kulturowego *prezentują system idealów i wartości mających dominujący wpływ na zachowania większości członków społeczeństwa*. Jak można zauważyć, Z. Bauman przypisuje duże znaczenie *de facto ideologii*, bo przecież od niej pochodzą owe *powszechniki etyczne*. Także w ocenie własnej socjologa dominujące, chociaż zawężone do religijnej, względnie platońskiej metafizyki. Fakt ten osłabiający jego przekonanie o dominującej roli kultury w formułowaniu reguł życia społecznego, jak można zauważyć, nie mógł zostać pominięty<sup>360</sup>.

### Obraz sprzeczności świata w pełni już globalnego

Jest tych sprzeczności kilka, o niezmiernie doniosłym dla dalszych losów świata i cywilizacji w nim osadzonych. Oto one: monopolistyczna konkurencja niszcząca

<sup>359</sup> Opublikowanym w przekładzie Jacka Koniecznego (tytuł oryginalny *Culture as Praxis*) przez Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

<sup>360</sup> Pojawia się pytanie, jeśli ideologie są czynnikiem dominującym w kulturowo stanowionych porządkach społecznych, to dlaczego ich — zgodnie z poglądem Z. Baumana — nie determinują. Czy w omawianiu norm etycznych, także dotyczących przeszłości, można mówić o marginalności zachowań etycznych ludzi, jeśli na *każdym niemal kroku w ich zachowaniach* przebijają się zalecenia pochodzące z doktryn religijnych?



znaczące dla aktywności gospodarczej rynki lokalne. Z kolei monopolizacja produkcji w jej ujęciu międzynarodowym nie uwzględnia zależności pomiędzy wartością ludzkiego potencjału wytwórczego a jego opłacaniem, co powoduje, że płaca robocza w danych regionach nasyconych bezrobociem w wymiarze stawki płacowej, tylko ten czynnik bierze pod uwagę. Ten czynnik określania wysokości płacy roboczej wprowadzie ratuje, jak twierdzi się, ludzi od klęski głodu, ale przeczy regule wolnego rynku pracy. Ta reguła jednoznacznie określa, że wysokość płacy musi być swoją wartością zbliżona do wartości rynkowej produktu przez nią wytworzonego. Stosowany w krajach słabych ekonomicznie system płac rozmija się widocznie z zasadą wczesnego liberalizmu, zakładającą, że płaca ma być zbliżona do jej wartości rynkowej<sup>361</sup>.

Atrakcyjność taniej siły roboczej w krajach zagrożonych głodem powoduje — jak napisał wspomniany już S. Amin w dziele także wcześniej przywołanym<sup>362</sup> — *imperialny wyzysk pracy stał się powszechny w świecie zaludnionym przez ludzi biednych, a nawet głodnych*. Mocarstwa światowe nadal, jak to było w XIX wieku, *kontynuują grabież bogactw naturalnych planety, istnieje nadal superwyzysk siły roboczej na peryferyjnych częściach świata*. Ta grabież przybiera *opaczną etycznie ideę dawania jakiegokolwiek pracy ludziom głodnym*. Wprowadzany w tych krajach dziki kapitalizm przybiera formę niespotykanego w Europie z XIX wieku wyzysku pracy. A przecież wyzysk pracy w kapitalizującej się Europie uważany był za skrajny w jego możliwościach eksploatacyjnych. Przypomnijmy, że nieprzypadkowo tenże wyzysk był podłożem *narodzin* marksizmu. Czy taka imperialna pseudoideologia nie zakończy się gwałtownie wywołaniem gniewu ludu? Tym razem może przekroczyć granice państw czy regionów.

Ogromne, wprost niewyobrażalne zasoby kapitałowe będące pochodną wyzysku ludzkiej pracy przeznaczane są obecnie na powiększanie potencjału militarnego mocarstw. Mimo że istnieje dostatecznie dużo środków wystarczających już teraz do atomowej zagłady świata. Powracamy do tego faktu dalej. Tymczasem zupełnie na uboczu światowych wydatków kapitałowych pozostaje kreatywna naukowo *walka z likwidacją masowych chorób ludzkości oraz walka z głodem oraz towarzysząca głodowi bieda materialna pozbawiająca większość ludzkości możliwości korzystania z osiągnięć cywilizacyjnych dotyczących zachowania zdrowia*. Na pełnym marginesie zainteresowań ludzi władzy pozostaje także *dostęp ludzkości do powszechnej oświaty*.

Dodajmy, że we współczesnym świecie panowania imperialistycznego kapitału *nie ma zastosowania pojęcie miłosierdzia lub łagodniej rozumianego współczucia*. Podjęliśmy ten temat już wcześniej, omawiając poglądy filozofa A. Schopenhauera z XIX wieku. Wprowadzie usiłuje się wprowadzić do zestawu obowiązujących zasad etycznych tak zwane reguły *etyki rynku*, zresztą zaczerpnięte z *etyki chrześcijaństwa reformowanego*, ale bez jakiegokolwiek zauważalnego skutku. Można powiedzieć,

<sup>361</sup> Zbliżoną, to znaczy po odliczeniu kosztów amortyzacji, inwestycji oraz zysku godziwego. Jak można zauważyć, jakiś etyczny, to znaczy uwzględniający sytuację społeczno-rodzinną pracownika wskaźnik wartości płacy roboczej w powiązaniu z jej rynkową produktywnością, całkowicie zawiódł w praktyce przedsiębiorców.

<sup>362</sup> Zatytułowanym: *Zmurszały kapitalizm*.

że obydwie etyki: laicka i chrześcijańska zostały nieomal całkowicie pominięte w zachowaniach rynkowych ludzi<sup>363</sup>.

Reguły życia społecznego podporządkowane wymogom etyki chrześcijańskiej zostały wyparte na rzecz dość brutalnej *utilitarystyki życia codziennego*. Sprowadza się ta patologiczna w swej treści etyka do stwierdzenia: *ten bogatszy, a zatem wartościowszy, kto silniejszy, bo potrafi narzucić innym poddanie się postulatом zgodnym z jego osobistymi interesami*.

Czego właściwie brakuje współczesnemu światu zaludnionemu przez miliardy ludzi? Powiemy, że światu, temu społecznemu, brakuje koniecznego *tak od zaraz pomruku gniewu* już nie w *jakiejś skali lokalnej, lecz w skali całego świata*. Tylko taki *pomruk gniewu* może wstrząsnąć i postawić pod znakiem zapytania dalsze istnienie ludzi władzy dysponujących w zasadzie bez kontroli, militarnymi narzędziami totalnego zniszczenia. Czy jest to możliwe, jako wynik pojawiającej się solidarności ze światem biednych? Trzeba jednakże mieć na uwadze fakt, że właśnie drastyczny w swym rozmiarze podział na *społeczeństwa relatywnie biedne i bogate* wyraźnie różnicuje poglądy ludzi na możliwy w przyszłości *świat sprawiedliwości społecznej*. Przede wszystkim ludzi dzieli w poglądach podejście do podziału dóbr materialnych, które jest zawarte w pytaniu, czy można zapewnić dobrobyt wszystkim ludziom w skali globalnego świata, jeśli utrzyma się obecne przepastne różnicowania majątkowe.

W rozmaitych masowych wystąpieniach ludzi protestujących nadużyciom władzy z jednej strony, a z drugiej brak satysfakcjonującego dostępu do dóbr materialnych, a na ten fakt jeszcze wskażemy, omawiając *populizm*, odczuwa się *pomruk ludowego gniewu*. Nierównomierny podział na ludzi bogatych i biednych przekroczył poziom jakiegoś racjonalnego zróżnicowania, a stał się w istocie sprzeczny z jakąkolwiek ideą sprawiedliwości społecznej. Pojęcie *sprawiedliwości społecznej*, szczególnie obecnie w czasie niespotykanego w historii życia społecznego ideologicznego zamętu, jest niemożliwe do zdefiniowania. Zwłaszcza, że do *gry ideologicznej* wkroczyła ideologia islamu, o czym też dalej.

Ciekawe, i znowu odwołujemy się do tradycji, że takie pomruki gniewu zawsze pochodziły od ludzi biednych. *A zatem ponownie będą skierowane przeciwko bogatym*. Trudno bowiem utrzymać jako obowiązujące twierdzenie, że można zapewnić dobrobyt ludziom biednym, nie naruszając stanu posiadania tych, zaliczanych do bogatych. Ten grożący ludziom w skali już globalnej *pomruk gniewu ludu* nie musi być wcale w swoich ideowych celach fundamentalnie racjonalny. Naiwność w poglądach *stricte* ideologicznych jest niejednokrotnie zastanawiająca, o czym zresztą już pisaliśmy. Z tej naiwności, mało w efekcie racjonalnej, wywodzą się zdaniem naszym normy *utilitarystyczne*, a inaczej liberalne normy etyczne wyprowadzane z jakiegoś *modus vivendi wspólnego wszystkim ludziom niezależnie od ich położenia społecznego i orientacji religijnej*.

<sup>363</sup> Pragniemy w tym miejscu zwrócić uwagę na dzieło L. Miliana zatytułowane *Mechanizm rynku w ocenie aksjologicznej*, opublikowane przez Wydawnictwo Politechniki Częstochowskiej, Częstochowa 2001.

Jednak obok ideologicznego konfliktu wynikającego z biedy pojawia się nowy z istoty również ideologiczny problem. Otóż nastrojami gniewnymi przepojeni są ludzie niezaliczani do biednych, bo egzystujących w krajach dostatku materialnego. Ludzie tam egzystujący *niezależnie od posiadanego majątku pragną stabilizacji życia swojego i społecznego*. Odrzucają, bo okazały się społecznie nieskuteczne, tradycyjne, pochodne od chrześcijańskich normy etyczne. Swoje poczucie braku stabilizacji społecznej wiążą z coraz większym poczuciem zniewolenia osobistego wynikającego z narzucanego wszystkim porządku korporacyjnego, o istocie którego już napisaliśmy. W ramach tego porządku nie reguluje zachowań ludzi jakaś uznawana przez wszystkich etyka. Etyka utylitarna, o której wspominaliśmy kilkakrotnie, nie jest przedmiotem racjonalnej indoktrynacji. Powodem narastającego gniewu jest ogólne przekonanie, że do uznawanej normy etycznej należy zasada, że orientacja wyłącznie na realizację jego interesu własnego z naruszeniem interesu innych ludzi jest wyłącznie *opłacalną*.

Zupełnie zapomnianą została norma etyczna prezentowana przez religie protestanckie, która nakazywała *dzielenie się ewentualnymi zyskami z innymi, kosztem obniżania własnych korzyści*. Taka norma w uregulowanym etycznie świecie biznesu mogłaby znaleźć zastosowanie powszechne.

Jednakże odwoływanie się do rozumu jako wyłącznego źródła racjonalizmu rzeczowego może być ciągle swoistym *parawanem dla świadomego ideologicznego fałszerstwa*. Niektóre ideologie z XX wieku są tego dowodem. Jednakże, czy jakiegokolwiek etyczne porozumienie jest możliwe, gdy nadal trwa, również pozbawiony wszelkiej normy etycznej, szaleńczy wprost wyścig do dóbr materialnych? Wiele z tego, co działo się w przeszłości, a także dzieje się obecnie wskazuje, że ludzie nie potrafili jak dotychczas uczyć się na swoich popełnianych wcześniej błędach. Może na takim przekonaniu oparte jest twierdzenie, że ideologie aktywizujące ludzi emocjonalnie do działań są obecnie niepotrzebne. O takich poglądach już napisaliśmy.

Przygnębiającej atmosfery jutrzejszej niepewności nie poprawiają rzecznicy niektórych religii, którzy ich rodowód wyprowadzają z chrześcijaństwa. Religie te, mające wpływ, być może wcale nie tak mały, na rozmaite kręgi społeczne<sup>364</sup>, próbują przyciągać do swoich wyznań ludzi, strasząc ich twierdzeniem, że dotychczasowe klęski ekologiczne, których jesteśmy świadkami, a zarazem uczestnikami, są konsekwencją kary za popełnione przez ludzi grzechy. *Zapowiadana przed dwoma tysiącami groźba armagedonu teraz właśnie będzie ostatecznym rozrachunkiem boga z ludźmi grzecznymi*. Pomijając absurdalność wynikającą z akceptacji odpowiedzialności zbiorowej, zakorzeniona religijnie w psychice wiara w karzącą ludzkość moc nadprzyrodzoną może *zniechęcić wielu* ludzi do podejmowania jakichkolwiek działań obronnych<sup>365</sup>.

<sup>364</sup> Uwagi te odnosimy do zróżnicowanego religijnie społeczeństwa północnoamerykańskiego.

<sup>365</sup> Z takich zapowiedzi należy zdecydowanie wyłączyć islam, gdyż ta religijna ideologia nie odwołuje się i nie odwoła się nigdy w przyszłości do chrześcijańskiej wizji armagedonu. To ta religia rozbudzając fanatyzm u części swoich wyznawców, pragnie, aby taki *armagedonowy chaos* wywołać w społeczeństwach o tradycjach chrześcijańskich.

**Wizja społeczeństwa informacyjnego w rozbieżnych poglądach**

Niewątpliwie wskaźnikiem realizującym zapotrzebowanie na jakąś *pozbawioną ideologii koncepcję społeczeństwa, już w pełni zrationalizowanego*, jest szkicowana przez socjologów *wizja społeczeństwa wiedzy lub informatycznego*. Wizja taka miała pojawić się jako konsekwencja żywiołowo przekształcającego się społeczeństwa industrialnego w tak zwane *postindustrialne*. Społeczeństwo postindustrialne miałyby się tym charakteryzować, że w jego *nowym niejako rdzeniu sprawczym podstawowym towarem o wysokim znaczeniu społecznym byłyby wiedza*. Inaczej mówiąc, sprzedaż wiedzy w swej funkcji rynkowej, a zarazem społecznej miałyby pierwszeństwo przed sprzedażą dóbr materialnych. Wiedza ze swoją empiryczną oprawą niemającą nic wspólnego z jakąkolwiek metafizyką, miała być podłożem kreacji nowego w pełni racjonalnego porządku społecznego.

Według poglądów skrajnych racjonalistów, jak należałoby stwierdzić, podstawą społeczeństwa postindustrialnego miało być zastąpienie masowo spożytkowywanej pracy ludzkiej jej *robotyzacją*. W miejsce żywych narzędzi pracy miałyby wkroczyć praca oparta na wysiłku intelektualnym. Nasuwają się jednak pytania także w swoim wymiarze racjonalne, jaka byłaby użyteczność takiej wiedzy ocenianej rynkowo. Czy nadal w ocenie swojej użyteczności miała być sprzedawana rynkowo? Jakże miałyby być kryteria ją wartościujące? Czy wartość rynkowa wiedzy miałyby wejść do dorobku zwanego dochodem społecznym? Jeśli nadal w *społeczeństwie postindustrialnym* mielibyśmy do czynienia z rynkiem, to pojawia się jako tego konsekwencja kolejne pytanie, komu taka wiedza pod względem jej rynkowej atrakcyjności byłaby potrzebna. Nie można bowiem pominąć wyceny, a co za tym idzie kosztów eksploatacji narzędzi będących materialnym przetworzeniem rezultatów nauki<sup>366</sup>.

Jeśli wiedza miałyby służyć celom rynkowym, a zatem pomnażać zyski ludzi kapitalizujących proces innowacyjności naukowej, to wiedza taka nie zawsze byłaby dostatecznie atrakcyjna w swojej użyteczności społecznej. Towarzysząca postępowi technicznemu *robotyzacja procesów wytwarzania* zmniejszająca radykalnie liczbę ludzi zatrudnionych w przemyśle, stworzyłaby problem związany z zaistnieniem wspomnianego już wcześniej *prekariatu*, to znaczy ludzi niemających pełnego zatrudnienia i zderzających się w klasowym konflikcie z członkami *kreatywnego digitariatu*<sup>367</sup>. Poza tym komu wiedza, będąca produktem tej klasy niewątpliwie uprzywilejowanej społecznie, miałyby poza nią służyć jako produkt rynkowy? Społeczny rozwój usług mających zniwelować rozmiary bezrobocia kandydatów do pracy o mniejszej sprawności intelektualnej, ma też swoje naturalne ograniczenia.

Zdecydowanym zwolennikiem przyszłego społeczeństwa wyzwolonego spod kurateli ideologii, a za takie uważa *nadchodzące społeczeństwo informacyjne*, jest

<sup>366</sup> Koszty narzędzi zastępujących pracę ludzi muszą być z amortyzowane swojej opłacalnej produktywności. Nie wszystkie wynalazki z uwagi na amortyzację wprowadzane są natychmiast do procesu fabrycznego wytwarzania. Muszą poczekać, aż stare maszyny zostaną efektywnie zamortyzowane.

<sup>367</sup> Strukturę społeczeństwa niedalekiej przyszłości przedstawiliśmy w części pierwszej.

socjolog **Czesław Mesjasz**<sup>368</sup>. Według niego wszelkie problemy gospodarcze oraz ekologiczne świata mogą być rozwiązane poprzez postęp technologiczny, zapobieganie inflacji oraz zapewnienie swobody handlu na poziomie makroekonomicznym oraz konkurencyjności. W pewnej ingerencji państwa w procesy ekonomiczne ma znaleźć się postulat *zapewnienia maksymalizacji majątku właścicieli przedsiębiorstw na poziomie makroekonomicznym*<sup>369</sup>. To dość enigmatyczny, a jednocześnie zachęcający do przemyśleń postulat jest naszym zdaniem słuszny jako *de facto ideologiczny*. Realizacja tego postulatu zapobiegająca krociowym zyskom potentatów przemysłowych jest w swoich możliwościach realizacyjnych wyraźnie utopijna. Przypomnijmy, że każda utopia, nawet racjonalna<sup>370</sup>, ma swoje osadzenie wyłącznie ideologiczne jako owa myśl uskrzydłona.

O zagrożeniach mogących wystąpić w postrzeganym wizyjnie, informatyką regulowanym ładzie społecznym pisze **Lech Milian** w referacie zatytułowanym *Wpływ oceny wartości pracy na ideały ładu społecznego. Kilka refleksji z nawiązaniem do przeszłości*<sup>371</sup>. Jak napisał: *zbliżający się kryzys społeczny polegający na ograniczającej się dostępności do pracy prowadzi do zaskakujących poszukiwań nowych form aktywności ludzi w całkowitej niezależności od rynku pracy. Z takiego założenia wyłania się alternatywne w swoim ładzie społeczeństwo, którego podstawą bytu materialnego przestanie być praca w swej wartości oceniana rynkowo*. Pogląd taki prowadzi do założenia, że praca w jej wymiarze rynkowo-uitylitarnym przestaje być podstawą gospodarczego ładu społecznego, a jej znaczenie społeczne ma przenieść się na jakąś inną, *niewycenianą rynkowo aktywność ludzi*.

Urealnionej już wizji *społeczeństwa informatycznego* — obejmującej również zmienione stosunki ekonomiczne dotychczas oparte na rynkowym wartościowaniu — jak na razie nie ma. Nie można zapominać, że niekontrolowany ekonomicznie przekaz warstwie uprzywilejowanej społecznie spowodował niszczące gospodarczo buntury ludzi pracy, aż wreszcie rewolucyjne, niszczące wielowiekowy dorobek gospodarczy Europy gniewy ludu. Nie zapobiegł im liberalizm wchodzący na arenę życia społecznego z ideą osobistego obowiązku pracy dotyczącego każdego człowieka. A jeśli wypowiemy się za potrzebą istnienia jakiejś aktywizującej ludzi ideologii, w której praca będzie swoistym, być może dobrowolnym dodatkiem do aktywności ludzkiej poza pracą, to będzie to oznaczało, że w tym pełnym konfliktów

<sup>368</sup> Zob. rozprawa zatytułowana *Wpływ społeczeństwa informacyjnego na ewolucję metafor organizacji*, (w:) *Zarządzanie firmą w społeczeństwie informacyjnym*, materiały konferencji naukowej, red. A. Stabryła, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Kraków 2002.

<sup>369</sup> Autorowi tego postulatu chodzi prawdopodobnie o ograniczenie całkowicie swobodnego jak dotychczas przywłaszczania zysków przez współwłaścicieli monopolistycznych organizacji przemysłowych.

<sup>370</sup> Ciągłe powtarzamy: każdy postulat, nawet w pełni racjonalny, jest utopią, jeśli nie wiadomo, w jaki sposób, to znaczy przy wykorzystaniu wskazanych środków, a także decyzji mogących przybrać charakter prawa obowiązującego, można go zrealizować.

<sup>371</sup> Opublikowanym w zbiorze zatytułowanym *Od społeczeństwa industrialnego do społeczeństwa informacyjnego*, red. Anna Siwik, Uczelniane Wydawnictwo Akademii Górniczo-Hutniczej, Kraków 2007.



współczesnym świecie industrialnym musimy opowiedzieć się za jakąś nową utopią. Tym razem wyraźnie ekonomiczną.

Dodajmy: *nie można oddzielić jakiejkolwiek wizji społeczeństwa przyszłości od zaprogramowanych dla niego reguł ekonomicznych*. Jak dotychczas są to reguły wynikające z funkcjonowania mechanizmu rynku. Niejednokrotnie w jego możliwościach sprawczych wyrażnie przestarzałego.

Organizacja takiego społeczeństwa w jego nowym podziale społecznym mogłaby jedynie dotyczyć sposobów wykorzystywania czasu uwalnianego stopniowo od obowiązku pracy. Zdaje się, że jak dotychczas wiedza społeczna pozostaje daleko w tyle za osiągnięciami nauk technicznych i dlatego *pojęcie społeczeństwa informacyjnego* raczej napawa niepokojem, a nie *racjonalną wizją społeczeństwa społecznie ustabilizowanego*, o czym napisał L. Milian<sup>372</sup>. A co z ideą wolności osobistej? Można przypuszczać, że sprawność intelektualna różnicująca w takim społeczeństwie ludzi może w istotnym zakresie ograniczać dysponowany przez nich, dotychczasowy zakres tej wolności. Korzystanie z wolności osobistej może być warunkowane sprawnością intelektualną, bardziej niż to ma miejsce obecnie.

*Wizja zbudowanego na kreatywnej informacji społeczeństwa przyszłości zderza się — naszym zdaniem — konfliktowo z wymogami ekonomii wolnego rynku, a przecież w tym wizyjnym społeczeństwie nie zakwestionowano istotnego dla niej mechanizmu rynkowego*. Niewątpliwie, jeśli mówi się o jakiejś wizji społeczeństwa przyszłości w jej niewątpliwym aspekcie ideologicznym, to nie można takiej wizji odseparowywać od jego podłoża ekonomicznego. Z tego wniosek następujący: *przyszłe społeczeństwo nie może reformując stosunki społeczne, utrzymać dotychczasowych reguł sterujących mechanizmem rynku*.

### Populizm pretendujący do rangi współczesnej ideologii

Populizm, który jako zaczątek przyszłej, pretendującej do panowania ideologii, zaczyna niejako *krzepnąć* w jego społecznym odbiorze, a jego kreatorzy poszukując dla swoich haseł idei czegoś w rodzaju teorii, próbują taką ukształtować. Mają bowiem świadomość, że w okresie panującego zamętu ideologicznego pociągającego za sobą chaos społeczny, gdy ścierają się ze sobą ideologie tradycyjne, zapotrzebowanie społeczne na nową ideologię jest widoczne.

Zastanówmy się, z jakich to haseł zaczyna się na wspomnianym podłożu kształtować ideologia nazywana powszechnie *populizmem*. Już na wstępie można powiedzieć, że populizm jest konglomeratem rozmaitych idei zaczerpniętych w zależności od danej społecznej mutacji z marksizmu, anarchizmu, nacjonalizmu, rasizmu, aż wreszcie katolicyzmu. Spróbujmy przynajmniej w miarę uporządkowany sposób skonstruować na takiej podstawie w miarę spójny zestaw idei nazywanych

<sup>372</sup> Pod tytułem *Spoleczeństwo informacyjne. Groźba dehumanizacji osobowości czy nadzieja na racjonalizację zachowań?*, wygłoszonym i opublikowanym w materiałach pokonferencyjnych w zbiorze zatytułowanym *Polskie doświadczenia w kształtowaniu społeczeństwa informacyjnego. Dylematy cywilizacyjno-kulturowe*, red. Lesław H. Haber, Akademia Górniczo-Hutnicza, Kraków 2002.



populizmem. Według populistów to demokracja tworzy nierówności społeczne, zwłaszcza majątkowe, gdyż jej fundamentalnym założeniem jest konkurencja. Muszą się jej poddać wszyscy, bo od udziału w konkurencyjnej niejako walce zależy różnicująca ludzi, niesprawiedliwa społecznie nierówność majątkowa. W efekcie, sprawność indywidualna ludzi warunkująca powodzenie w szkodliwej w swej istocie rywalizacji, *dzieli społeczeństwo nazywane demokratycznym na ludzi sukcesu życiowego i tych, którzy z przyczyn od nich niezależnych czują się pokrzywdzonymi*.

W odniesieniu do populizmu źródłem tej dojrzewającej na naszych oczach ideologii jest niewątpliwie poczucie marginalizacji społecznej przez znaczącą część społeczeństwa cywilizacji kapitalistycznej czy też zwanej industrialną. Jest to ciekawe, gdyż ludzie odczuwający biedę żyją w społeczeństwach zaliczanych w skali globalizującego się świata do zamożnych. Okazuje się, że odczuwanie *biedy ma wymiar względny i zawsze jest ona oceniana w jakiejś skali wartościującej przyrównywanej do majątkowych nierówności w strukturze dochodów społecznych danego społeczeństwa*.

Fakt drastycznych podziałów majątkowych skłóca ludzi pomiędzy sobą, zwłaszcza że ludzie zamożni mający poczucie sukcesu życiowego nie pragną dzielić się swoimi przychodami z tymi, którzy egzystują w biedzie. Do dzielenia się uzyskiwanym w procesie konkurencji majątkiem musi zmusić wybrana przez tą większość pokrzywdzoną, władza. Ta czująca się pokrzywdzoną większość społeczna w *dążeniu do pełnej sprawiedliwości społecznej*, musi naruszyć święte prawo liberalizmu, a zarazem demokracji, do własności. Własność powinna zależeć nie od indywidualnych osiągnięć danych ludzi na rynku, a zostać uzależnioną od realnych potrzeb konsumpcyjnych tak zwanego *ludu*<sup>373</sup>. Na takim założeniu powinno dokonywać się dystrybucji dóbr materialnych, odrzucając demokratyczną, a zarazem liberalną regułę konkurencji.

Analizę społecznego podłoża populizmu podjęła we wstępie do opracowanej siebie antologii pod zbiorczym tytułem *Populizm*<sup>374</sup> **Olga Wysocka**. Antologia ta zawiera poglądy rozmaitych politologów na temat tej rodzącej się w krajach Europy Zachodniej i Stanach Zjednoczonych ideologii. Według tej badaczki populizm jako zjawisko społeczne pojawił się jeszcze w XIX wieku jako forma *radyzalizującego się ruchu ludowego* odrzucającego akceptację istniejących porządków demokratycznych, z jego instytucjami państwowymi włącznie. W poglądach populistycznych zarysowuje się niechęć do istniejącej władzy tylko pozornie będącej pod kontrolą społeczną. Jak można zorientować się *populizm tych czasów zawiera w sobie trudne do wyszczególnienia idee radykalnego marksizmu, anarchizmu, a także liberalizmu*.

W takim różnorodnym rozumieniu populizmu trudno wszystkie koncepcje zmiany istniejących porządków społecznych, nazywanych demokratycznymi, *objąć jedną unifikującą definicją*. Po chwilowym zaniku tej początkującej ideologii populizm ponownie dochodzi do głosu w XXI wieku jako *kontekst pogłębiającego*

<sup>373</sup> Zwracamy uwagę, że słowo *lud* zawsze jest używane w formie wręcz *kokieteryjnej*, to tej części społeczeństwa, które ma być podporządkowane głosicielom jakiejś ideologii.

<sup>374</sup> Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

się kryzysu instytucji demokratycznych. W aspekcie tak przedstawionej informacji o populizmie O. Wysocka we wstępie do antologii zastanawia się, czy ta ideologia, a właściwie — jak można sądzić według niej — *ruch polityczny* ma swoich kreatorów. Co można wywnioskować z prezentowanych w antologii poglądów? Na ich podstawie, naszym zdaniem, *populizm jest dostosowaną do potrzeb społecznych danego kraju ideologiczną mieszaniną nacjonalizmu, rasizmu, marksizmu, a także gdy jest to atrakcyjne — elementów religijnych*<sup>375</sup>.

W praktyce, jak napisała O. Wysocka, *populizm łatwo miesza się z innymi ideologicznymi koncepcjami na doskonały porządek społeczny*. Są one zręcznie dopasowywane do potrzeb ludzi dążących do władzy zarówno z prawej, jak i lewej strony sceny politycznej. Odpowiada naszym poglądom na istotę populizmu zawarte w antologii stwierdzenie, że *każdy przywódca populistyczny wybiera ten zestaw idei, który odpowiada jego bieżącym politycznym potrzebom*. Ten rodzaj ideologii nazwalismy w części pierwszej monografii *ideologią na zamówienie*.

W przywołanej antologii zasługuje na wyróżnienie próba wielowątkowej definicji populizmu zaprezentowana przez brytyjską socjolog **Margaret Canovan**. Według tej badaczki — w uproszczeniu przez nas dokonany — *populizm jest ideologią polityków, którzy integrując się organizacyjnie, pragną zrealizować swój interes polityczny, jakim jest władza na odwołaniu się do enigmatycznego pojęcia narodu*. Finalnym celem takiego odwołania jest obietnica dyktatury politycznej, w której podstawowym hasłem jest *uczestnictwo ludu w prawdziwej demokracji*. Jednym z zapowiadanych metod mających praktycznie obrazować taką demokrację jest *postulat ciągłego odwoływania się do referendum ludowych*.

Dużo interesującej wiedzy o populizmie zawiera dzieło austriackiego współczesnego nam niemieckiego politologa **Jana Wenera Mullera**, zatytułowane *Co to jest populizm?*<sup>376</sup> Celem tego dzieła — jak napisał jej autor — jest *pomóc nam rozpoznać populizm i jak sobie z nim radzić*. W pojmowaniu populizmu przez tego politologa, *populizm jest zaprogramowanym działaniem politycznym, które ma na celu zdobycie władzy i społecznych wpływów na społeczeństwo*. Opracowujący program polityczny *populiści wykorzystując dostrzegane społecznie oczekiwanie na poprawę bytu materialnego, prezentują ludziom nierealistyczne obietnice*. W jego przekonaniu *każdy rodzaj populizmu, a jest ich odmian w zależności od uwarunkowań politycznych kilka, zawiera w sobie krytykę funkcjonujących społecznie elit, odrzucenie pluralizmu politycznego oraz nadanie krytyce istniejącego porządku społecznego, wymowy moralnej*.

<sup>375</sup> Można wskazać na populistyczną *teologię wyzwolenia* w krajach Ameryki Łacińskiej. Jest to ogarniająca rzeszę duchownych, także katolickich, ideologia mająca być wskaźnikiem, jak zmieniać kapitalistyczno-feudalne stosunki społeczne Ameryki Łacińskiej. Zdaniem *teologów wyzwolenia* idea ewangelicznej sprawiedliwości społecznej nie jest sprzeczna z koncepcją marksistowskiej walki klasowej o wyzwolenie społeczne człowieka. O teologii wyzwolenia w jej próbie chrystianizacji marksizmu napisał **Battista Mondin** w dziele zatytułowanym *Teologowie wyzwolenia*, opublikowanym w przekładzie Rajmunda Borkowskiego przez Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988.

<sup>376</sup> Opublikowane w przekładzie Michała Sutowskiego przez Wydawnictwo Krytyka Polityczna, Warszawa 2017.

Wymowa moralna populizmu sprowadza się do twierdzenia, że *ich polityczni konkurenci są skorumpowaną, a zatem niemoralną elitą. Istnieje wiele sposobów, jak napisał J.W. Muller, aby populistą (według swoich osobistych poglądów) odróżnił granice pomiędzy moralnie czystym ludem a jego przeciwnikami*. Ta płynność merytoryczna pojęcia *czystość moralna ludu* nie przeszkadza populistom szermować taką właśnie ideą, a nawet próbować się odróżniać *od innych aktorów politycznych, przeciwnych populizmowi*.

Czysty moralnie lud jest przez populistów utożsamiany ze społecznością nazywaną narodem. Naród to konkretna według populistów społeczność ludowa, także czysta moralnie, powiązana tradycją historyczną, czyli nacjonalistyczną<sup>377</sup> i wzmocniona wspólnotą religijną. Przeciwnicy populizmu tym charakteryzują się, że nie pozwalają, aby w narodzie funkcjonowały na zasadzie równouprawnienia jakieś obce temu narodowi mniejszości. Obniżają one rangę spajającej ludzi danego narodu — ich dumy narodowej. Takich przeciwników *rozmywających dany naród w jego suwerenności etnicznej i religijnej* trzeba z życia społecznego, a tym bardziej politycznego, eliminować. *Nie znaczy to, zdaniem J.W. Mullera, że populistą będzie wysyłał swoich przeciwników do łagru lub budował mur wzdłuż granic kraju*<sup>378</sup>. *Jest wiele innych sposobów takiego politycznego wykluczenia: mniej radykalnych, ale także dotkliwych*.

W efekcie — jak napisał ten socjolog — populistyczne rządy charakteryzują trzy cechy: *próba przejęcia aparatu państwa na własność, masowy klientelizm, to znaczy przehandlowywanie korzyści materialnych*<sup>379</sup> *w zamian za polityczne poparcie obywateli oraz w efekcie likwidacja, w rozumieniu demokracji liberalnej, społeczeństwa obywatelskiego*. Dodajmy z naszej strony: w programie przejęcia państwa na własność populiści pragną do obowiązującej za ich władzy ideologii, bo taka musi zaistnieć, wprowadzić odpowiadające ich poglądom elementy *religijnego nacjonalizmu*.

### Populizm nowym rodzajem demokracji nieliberalnej?

Populizm jako program polityczny przekształcający się w ideologię przyrównywany jest do *demokracji nieliberalnej*. Zdaniem J.W. Mullera łączenie populizmu z pojęciem demokracji z wymienionym dodatkiem jest przykrywką dla populistycznego autokratyzmu. Z punktu widzenia interesu populistów już posiadających władzę, *koszty*

<sup>377</sup> Nacjonalizm może być też według populistów konsekwencją wcześniejszego, powiązanego z jego przeszłym pochodzeniem etnicznym, czyli rasowym.

<sup>378</sup> Autor pisząc o populizmie reprezentowanym przez osoby przy władzy, odwołuje się w widoczny sposób do rządów amerykańskiego prezydenta **Donalda Trumpa**, którego zalicza do populistów.

<sup>379</sup> Populiści przekazując ludziom rozmaite datki materialne, szukają ich źródeł finansowych w zasobach kapitału monopolistycznego, w dochodach miliarderów, co spotyka się z akceptacją ich programów socjalnych przez ludzi czującymi się, że są wykluczonymi z wysokiego komfortu materialnego. To populiści do takich ludzi kierują hasło: *dostatek materialny przekraczający zaspokajanie podstawowych potrzeb materialnych, a pochodzący z rozdawnictwa kapitału monopolistycznego, także i wam się należy*.

*jawnego autokratyzmu*<sup>380</sup> są zbyt wysokie. Trzeba zatem autokratyzm rzeczywisty ukryć kamuflażowo w pojęciu *demokracji nieliberalnej*. Zideologizowana koncepcja demokracji nieliberalnej stała się popularna w zachodnich kręgach politycznych w połowie lat 90. XX wieku. W demokracji nieliberalnej, a takie porządki zaistniały już w Europie, istnieje zasada okresowych wyborów przedstawicieli różnych partii, ale tak propagandowo i prawnie przeprowadzanych, aby partia dysponująca władzą mogła takie wybory wygrać. Wyłącznie do wyborów nazywanych podobnie jak w demokracji liberalnej parlamentarnymi, sprowadzać się ma idea populistycznie pojmowanej demokracji<sup>381</sup>.

Z kolei nieprzestrzeganie *reguł praworządności* poprzez rozmaite, także kamuflażowe wyjaśnienia prawnicze, mają swoje usprawiedliwienie w zaspokajaniu *interesów populistycznie zorientowanej większości społeczeństwa*. Jego aprobująca populizm liczbowa społeczna większość jest fascynowana rozdawnictwem niezarobionych pieniędzy w formie dodatków socjalnych. Problem wynikający z rozdawnictwa pieniędzy polega na tym, że *rozdmuchane* dobrodziejstwem rządów populistycznych darowizny nie mogą być zaspokajane w nieskończoność. Dlatego populizmowi w jego wydaniu praktycznym może w efekcie zagrozić ów *gniew ludu*.

Z jakich warstw rekrutują się przeciwnicy populizmu według J.W. Mullera? Są to ludzie wcale nienazywający siebie liberałami, którzy sprzeciwiają się szerokiemu rozdawnictwu korzyści materialnych niebędących wynikiem bezpośredniego wkładu pracy oraz zaniepokojeni ograniczaniem *wolności słowa, sianiem nienawiści rasowej lub nacjonalistycznej, totalitaryzacji władzy*.

Jeśli polityczni konkurenci demokracji, nazywani populistami, twierdzą, że zwycięzca bierze wszystko, trzeba — jak twierdzi J.W. Muller — niewątpliwie wzmocnić podłoże demokracji, czyli liberalizm z jego atutem *praworządności* poprzez wprowadzanie bardziej restrykcyjnego prawa za jej naruszanie. Przecistawiając się populizmowi trzeba mieć świadomość, że celem populistycznego przeobrażania demokracji jest *wzmocnienie władzy wykonawczej i osłabienie sądowniczej, a także obsadzanie stanowisk sądowych przez wyłącznie populistycznych ideologów*. Populizm w swoim rozwoju umacnianym prawnie, nieuchronnie zmierza do kreowania postaci charyzmatycznego człowieka, któremu można by przypisać, że darowany dostatek materialny jest wyłącznie jego zasługą.

Nawet jeśli, jak napisał J.W. Muller, populiści w zapowiedzi ideowej ogłoszą, że wykorzystają opracowaną przez siebie konstytucję do uprawnocnienia swojej władzy i będą poprzez jej stosowanie ograniczali się w swojej władzy, wcale *nie* znaczy, że *populistyczne konstytucje* zawsze będą działały w ścisłej zgodzie z ich

<sup>380</sup> Autorytaryzm przydany terminologicznie populizmowi można pojęciowo przyrównać do umiarkowanego totalitaryzmu. W istocie totalitaryzm jest dla przywódców populistycznych rodzajem ideologicznego drogowskazu. Totalitaryzm, o czym napisaliśmy, zawsze jest, jak pokazują fakty społeczne, konsekwencją poszukiwań ludzi dotkniętych masowym niedostatkiem materialnym. Jednak dodajmy zaraz: gdy dostatek materialny staje się dostępny wszystkim, wówczas pojawia się *nowy rodzaj głodu*. Jest nim pragnienie życia w komforcie typowym dla ludzi bogatych.

<sup>381</sup> Podobieństwo do procedury tworzenia pozorów demokracji w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej jest uderzające.

założeniami<sup>382</sup>. Populistyczne konstytucje są tak zaprojektowane, by ograniczyć władzę niepopulistów, nawet gdyby im udało się przy wykorzystaniu pozorujących ją pozostałości demokracji utworzyć niepopulistyczny rząd. *Konstytucja, zgodnie z założeniami populistów, przestaje być — według J.W. Mullera — ogólną ramą dla polityki, a zamiast tego traktowana jest ona jako czysto partyjny instrument przejęcia kontroli nad społeczeństwem nazywanym przez populistów górnolotnie wspólnotą.*

Wszelkie zapowiedzi o możliwym samoograniczeniu się populistów będących u władzy są zapowiadane dlatego, aby stopniowo w miarę utrwalania się władzy populistycznej i kolejnego takiego równie stopniowego pogwałcania konstytucji, doczekać chwili, gdy wszelki pluralizm będący cechą demokracji liberalnej całkowicie zaniknie. W istocie mimo pozorów maskujących, populiści dążą do uzyskania władzy nawet docelowo totalitarnej ze wszystkimi jej konsekwencjami. Szukając przyczyny takiego dążenia do władzy totalitarnej trudno nie oprzeć się przekonaniu, że w istocie taka władza ma zaspokoić skrywaną przez przywódców populizmu żądzę jej posiadania<sup>383</sup>.

Słabość liberalnej demokracji pokazał przywołany już J. Grey, w dziele zatytułowanym *Po liberalizmie*<sup>384</sup>. J. Grey opisując możliwe konsekwencje w porządkach społecznych po przewidywanym przez niego upadku liberalizmu w jego niedopasowanym do wymogów współczesnej rzeczywistości społeczeństwie liberalnym rynkiem i wynikającymi z tego zakłóceniami społecznym, nie waha się wystąpić w obronie wolności obywatelskich utożsamianych z demokracją. J. Grey uznaje wolność, nazywaną obywatelską, za niepodważalny fundament każdego w miarę racjonalnego porządku społecznego. Według tego socjologa każdy projekt totalitarny jest projektem zdlawienia społeczeństwa obywatelskiego, a zatem tej sfery chronionej przez prawo, w ramach której mogą pokojowo współistnieć jednostki i wspólnoty wyznające różne wartości i poglądy.

<sup>382</sup> Samoograniczenie się ludzi dysponujących władzą jest nieodnotowanym przez nas w historii porządków społecznych zdarzeniem.

<sup>383</sup> O instynkcie posiadania władzy w formie jej skrajnie odczuwanej żądz piszemy w części pierwszej.

<sup>384</sup> Już przywołanym w niniejszej części monografii.

# Potężniejące zagrożenia, także nie w pełni ideologiczne

## Ekspansja islamu z religijną wizją porządku społecznego

W kontekście tego, co powiedzieliśmy dotychczas na temat kryzysu ideologii we współczesnym świecie, zastanawia ekspansja — w pełni tego słowa znaczeniu — agresywnej *religijnej ideologii islamskiej*. Islam, który pojawił się w Arabii, bliskiej w istocie kulturowo Judei w VI wieku, przeszedł wręcz takie same fazy społecznego kiełkowania społecznego, zagnieżdżania się i rozwoju, aż do fazy bezwzględnej dominacji społecznej. Przypatrzmy się pokrótce faktom historycznym, które religijne wizje człowieka głoszącego, że jest nowym monoteistycznym prorokiem, przeobraziły arabskie społeczeństwa Bliskiego Wschodu, przez niego zintegrowane ideologicznie, w światowe mocarstwo.

Bliski Wschód usadowiony w sąsiedztwie Judei był obszarem, na którym w VI wieku w powstających miastach rozwijało się dynamicznie rzemiosło. Arabia zaczęła odgrywać poważną rolę jako producent atrakcyjnych tkanin odzieżowych, damasceńskiej stali, dywanów, wyrobów ze złota i srebra. Rosło znaczenie przedsiębiorców transportowych współpracujących z handlowcami, chociaż rozwój transportu nie poprawiał sytuacji bytowej ludności rolniczo-pasterskiej, która na nieurodzajnych terenach przymierała głodem i była wykorzystywana przez bogatych posiadaczy wielbłądów, jako tania siła robocza. Wyrastały fortuny arabskich kupców i zgrupowanych wokół ośrodków miejskich, między innymi Mekki i Medyny, bogacących się rzemieślników<sup>385</sup>. Nierówności majątkowe połączone z nędzą materialną Beduinów były źródłem ciągłych konfliktów. Narastała społeczna potrzeba pojawienia się ideologii łagodzącej istniejące sprzeczności społeczne.

W takich to uwarunkowaniach społecznych pojawił się w VII wieku biedny wyrobnik nazwany **Muhammadem**, opiekujący się w młodości stadami wielbłądów bogatych Beduinów. Dzięki pracowitości i umiejętności, w tym także przedsiębiorczych, poślubił bogatą beduińską wdowę i już będąc właścicielem transportowego przedsiębiorstwa, stał się twórcą nowej religii, szybko przekształconej

<sup>385</sup> Arabskie wyroby rzemieślnicze znane były w średniowiecznej Europie. Wymieńmy tylko tkaniny, dywany oraz militaria wyrabiane ze słynnej stali damasceńskiej.



w ideologię. Ideologia przez niego zapoczątkowana miała, jak okazało się, zmienić istniejący arabski porządek społeczny, propagując dwie niezwykle atrakcyjne idee: egalitaryzm majątkowy połączony z demokratyzacją więzi społecznych. Jego religijne, obejmujące porządek społeczny wizje spisali po jego śmierci ideologiczni rzecznicy i tak pojawiła się znacząca dla rozwoju świata arabskiego święta księga islamu nazwana Koranem<sup>386</sup>. Można powiedzieć, że *islam spełnił wszystkie wymagania, które są niezbędne, aby zakwalifikować się do księgi dojrzałej ideologii*.

Prorok ogłaszający wizję nowej religii nazwanej islamem (w jęz. pol. nazwany **Mahometem**) nie był tak radykalny jak Jezus z Nazaretu. Nie żądał rozdawania majątków, ale z pewnością ten fakt wcale nie spowodował obniżenia się atrakcyjności jego przesłań. Zachęcającym biedotę beduińską do przyjęcia nowej wiary był *nakaz rozdawania przez bogatych jałmużny*. Tenże bezwarunkowy nakaz stał się *jednym z pięciu obowiązujących przykazań islamu warunkujących prawo do uczestnictwa w pozaziemskim, obrazowo naszkicowanym raju*. Bezwarunkowa, jak się okazało w toku dalszych wydarzeń, egzekucja tego nakazu dokonywana przemocą na ociągających się w jego realizacji, stała się zachętą do wstępowania biedoty beduińskiej w szeregi sfanatyzowanych wyznawców proroka.

Mahomet po pierwszych niepowodzeniach, a można w tym przypadku znaleźć analogie z chrześcijaństwem, zgromadził wokół siebie gotowych do buntu przeciwko bogatym pasterzy i poganiaczy wielbłądów, organizując z nich zbrojne oddziały fanatycznych wyznawców. Propagowanie islamu już u samych jego początków było nacechowane przemocą, zwłaszcza wobec niepoddających się wpływowi nowej religii środowiskom żydowskim i chrześcijańskim<sup>387</sup>. Odmowa z ich strony, przy tak oczywistym powiązaniu islamu z naukami Mojżesza i Jezusa, a zwłaszcza dzielenia się z biednymi bogactwem, były pośrednio przyzwoleniem na rabunek, gwałty i mordy.

Jednocześnie niektórzy szejkwie arabscy, podobnie jak to było w przypadku pomysłu cesarza rzymskiego Konstantyna, zwietrzyli możliwość *osadzenia* na takiej ideologii swojej władzy i wsparli zbrojne oddziały Mahometa. Połączenie żadnych władzy szejków z ideologicznymi rzecznikami islamu było zapowiedzią przyszłej potęgi ideologii islamskiej. Już w VII wieku islam okazał się ideologią integrującą plemienne Arabów oraz stał się podłożem dla zbudowania *ideologicznej koncepcji mocarstwowego państwa teokratycznego, którego rdzeniem prawodawczym są islamskie, sformułowane teologicznie nakazy korańskiego szariatu*. Jak napisał **Janusz Danecki** w dziele zatytułowanym *Podstawowe wiadomości o islamie*<sup>388</sup>, religia islamu swój fundament osadziła na zasadzie, że *prawo ukształtowane na Koranie obejmuje wszystkie sfery życia człowieka*. Na takiej podstawie została w Koranie wyprowadzona zasada, że *człowiek jest ograniczony w samodzielnym stanowieniu*

<sup>386</sup> Koran, święta księga islamu, w swoim ostatecznym kształcie merytorycznym został opracowany pomiędzy VI a VIII wiekiem, już po śmierci Mahometa.

<sup>387</sup> Islam przyjął założenie, że nauki Mahometa są trzecim poziomem religii monoteistycznych. Pierwszym jest judaizm, a drugim chrześcijaństwo.

<sup>388</sup> Opublikowanym przez Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007.

*prawa. Jest ono raz na zawsze ustalone przez boga i zadaniem człowieka może być tylko jego interpretowanie i objaśnianie*<sup>389</sup>.

Można powiedzieć, że islamowi w jego rozwoju i dojrzewaniu społecznym sprzyjały wszystkie te czynniki, które są niezbędne, aby w początkowej wizji ideowej przekształcić się w ideologię w pełnym tego słowa znaczeniu, czyli panującą społecznie. Panowanie danej ideologii, w tym przypadku islamskiej, nie przesądza fakt, że podobnie jak chrześcijaństwo uległa ideowemu rozbiciu na zwalczające się odłamy religijne. Zbrojne walki wewnętrzne osłabiły wprawdzie władzę poszczególnych państw arabskich, ale podobnie jak to było w Europie średniowiecznej, nie osłabiły odrębności religijno-politycznej społeczeństw bliskowschodnich.

Mahomet dostrzegł, obserwując podczas swoich podróży jako kierownik karawan, ogromne, przynoszące konflikty społeczne zróżnicowanie materialne społeczności beduińskich. Wędrowni Beduini wyzyskiwani przez zamożnych posiadaczy stad oraz handlarzy oczekiwali na ideologię, która uwolniłaby ich od materialnej biedy. Może na tym polegała większa atrakcyjność wizji Mahometa, że nie żądał, jak Jezus z Nazaretu, dzielenia się bogatych majątkiem z biednymi członkami chrześcijańskiej gminy, a tylko nakazał bogatym dawanie stosownej jałmużny. A zatem, co mogło przyczynić się do akceptacji islamu, nie odbierał bogatym pod przymusem ideologicznym ich majątków. Siła rozwojowa islamu była zaskakująca i w rezultacie kalifowie, przywódcy religijni islamu, przejęli władzę już określone doktrynami religijnymi nad całym światem arabskim.

Jak napisał znawca islamu **Henry Corbin** w dziele zatytułowanym *Historia filozofii muzułmańskiej*<sup>390</sup>, islam wraz z jego społecznym zaistnieniem okazał się dla społeczeństw arabskich *rodzajem więzi liturgicznej pomiędzy* — jak napisał — *niearabskimi członkami wspólnoty islamu i odłamami arabskich nacji. Dawny język arabski to język objawienia koranicznego, język modlitwy, a także język, z pomocą którego stworzono jedną z najbogatszych literatur na świecie. W tej literaturze wyraża się kultura islamu*. Można też powiedzieć, że bez narodzin islamu nie byłoby tej, tak fascynującej H. Corbina literatury.

Święta księga Koran wskazując na boga jako pana wszechświatów, tłumaczy ludziom, że jest on tym, który kieruje wszystkie istoty ku ostatecznej doskonałości. Świat ludzki podporządkowany Koranowi jest światem wychowania, a zatem przekształcania świadomości człowieka. Ludzie, którzy dzielą się na rozmaite grupy dobrych i złych, są ciągle w fazie kształtowania się, to znaczy dorastania do prawdy. W kontekście wypowiedzi badacza osobiście wierzącego w Allacha pojawia się interesujące na pojęcie wolności osobistej człowieka w islamie. Człowiek powinien służyć jedynie bogu i bogu podporządkować swoje plany życiowe.

*Można tę służbę przyrównywać do chrześcijańskich powinności wobec boga akcentowanych w kościele średniowiecznym. Człowiek jako jednostka przestał*

<sup>389</sup> Pragniemy, aby został zauważony fakt, że przekonanie imamów duchownych islamskich jest całkowicie zbieżne z poglądami średniowiecznych teologów katolickich.

<sup>390</sup> Opublikowana w przekładzie Katarzyny Pachniak przez Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2009.

kierować swoimi losami, a jego życie podporządkowane zostało *imamom* kierujących się w stanowieniu porządku społecznego wyprowadzonym z religijnego prawa nazwanego *szariatem*.

Według opinii badacza islamu **Morteza Motahhari** przedstawionej w dziele zatytułowanym *Poznanie Koranu*<sup>391</sup>, ta święta księga islamu narodziła się w pewnej próżni ideologicznej. Na jakąś ideologię, która by zintegrowała skłócone ze sobą plemiona beduińskie, oczekiwano powszechnie, zwłaszcza, że konkurowały ze sobą judaizm oraz kilka mutacji chrześcijańskich. Wszystkie tworzyły na terytorium arabskim obce kulturowo wspólnoty gminne, wykorzystujące gospodarczo biedne plemiona beduińskie. Koran w swej treści zwrócił swoje ideologiczne przesłanie do rdzennych plemion beduińskich i stał się, i nadal zresztą jest, najsukcesowniejszą bronią zapewniającą władzę kapłanom islamu. Pochodzące z interpretacji *Koranu* prawo islamskie, zwane *szariatem*, mogło już od początku swojego zaistnienia utożsamić się jako *nosiciel nowego porządku społecznego*. Duchowni islamscy otrzymali zakres władzy całkowicie podporządkowujący im wszelkie przejawy życia społecznego, w tym wzorzec społecznej redystrybucji dóbr materialnych.

Islam średniowieczny *zapuszczał głęboko swoje korzenie w Europie*. W VIII wieku została podbita schryścianizowania w czasach Konstantyna, niegdyś żydowska Judea wraz z Jerozolimą, która także dla islamistów stała się miejscem uświęconym religijnie<sup>392</sup>. Kolejnym celem zaborów były tereny byłego cesarstwa bizantyjskiego, to znaczy Europa wschodnia wraz z Konstantynopolem. Wreszcie nadszedł czas w VIII wieku zaatakowania Europy zachodnio-chrześcijańskiej od strony Półwyspu Iberyjskiego, uwieńczony kilkunastowiecznym panowaniem tam islamu. Islam zagarnął też kraje bałkańskie, a XVII wieku podjął atak na Europę w ogóle, zakończony jego ostateczną klęską militarną.

Agresywność współczesnego islamu jest szokująca. Można uznać, że religia stanowi współcześnie zagrożenie dla całego industrialnie cywilizowanego świata. Z tych to powodów zdecydowaliśmy się przywołać historię powstania i rozwoju tej religii w kontekście *pozostałych zagrożeń, z którymi musi zmierzyć się świat cywilizacji industrialnej*. Dokonywane ataki terrorystów islamskich przytacza socjolog **Dominik Duda** w rozprawie *Nowa wojna z terroryzmem*<sup>393</sup>. Pokazuje w uzasadnieniu, że już dokonane akty terrorystyczne ze strony islamskich fundamentalistów spowodowały, iż wszelki dialog pomiędzy dwoma ideologiami: chrześcijaństwem a islamem jest obecnie niemożliwy. Ponownie uśpiony islam<sup>394</sup> kosztem ogromnego wysiłku obronnego państw demokratycznych, z pewnością odezwie się jeszcze, bo bieda, a nawet nędza materialna społeczeństw arabskich *uzbrojona w religijny*

<sup>391</sup> Opublikowane w przekładzie osoby nieznanej z imienia i nazwiska, przez Wydawnictwo Książkowe Episteme, Piotrków Trybunalski 1992. Za naukową krytykę islamu autor wymienionego dzieła został zamordowany przez islamskich dżihadystów.

<sup>392</sup> W Jerozolimie miały spotkać się uduchowione sakralnie postacie Mahometa i Jezusa. W XI wieku fakt ten stał się powodem dla kilkusetletnich wojen krzyżowych.

<sup>393</sup> W pracy zbiorowej zatytułowanej: *Islam. Terroryzm*, pod red. Anny Parzymies opublikowanej przez Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2015.

<sup>394</sup> Patrz na rok publikacji opracowania.

*fanatyzm wyeliminuje wszelki społeczny w skali ogólnoświatowej, pacyfizm. Wojny ideologiczne ciągle grożą światu.*

*Początek XXI wieku jest szokującym obrazem dynamicznego odradzania się islamu, jednej z tradycyjnych ideologii metafizycznych, która to ideologia na wzór średniowiecza pragnie stanowić o przyszłym, odpowiednim do jej dyrektyw porządku społecznym. Przyszłym, to znaczy mającym zastąpić ten bieżący, nazywany cywilizacją industrialną.*

### Jak może wyglądać przyszły społeczny świat zindustrializowany?

Problemy struktury społecznej *społeczeństwa już niedalekiej przyszłości* podjął włoski socjolog, ale także publicysta, pisarz i dramaturg, niedawno zmarły **Umberto Eco**. Zdaniem tego analityka życia społecznego przyszłe społeczeństwo będzie klasowo podzielone według wiedzy i wynikających z nich kompetencji zawodowych. Wiodącą społecznie klasę nazwał *digitariatem*, a drugą całkowicie służebną wobec tej pierwszej *proletariatem*. Digitariat będzie stanowić elitę społeczną ludzi tworzących zrobotyzowane narzędzia pracy, a także rozwijających naukę w jej zakresach teoretycznych. Z kolei proletariat złożony z ludzi o względnie niskim wykształceniu będzie wykonywał prace proste, niepoddające się robotyzacji. W skład proletariatu wejdzie najliczniejsza część społeczeństwa. Świadomość zbiorowa proletariatu będzie nasycona wrogością do digitariatu.

Fakt ten spowoduje dużą konfliktowość w życiu społecznym, co w pesymistycznym poglądzie socjologa spowoduje postępującą destabilizację życia społecznego. Pomędzy tymi podstawowymi klasami społecznymi pojawi się, co być może złagodzi wspomniany konflikt klasowy, klasa nazwana *kogitariatem*, która będzie przypominać tradycyjną współcześnie klasę średnią. Na pogłębiające się sprzeczności we współczesnym społeczeństwie wskazuje też socjolog **Lesław H. Haber**<sup>395</sup>. W przekonaniu tego socjologa nowy podział społeczny, i to w skali globalnego świata, będzie pochodną dwóch odmiennych rodzajów technologii komunikacyjnych, to znaczy nazywanej umownie *analogową* oraz tej, w której podstawą komunikacji są *platformy cyfrowe*. W świecie tej nowej technologii położenie nacisku na wysoko wynagradzaną pracę kreatywną spowoduje nowy stratyfikacyjny podział społeczny *od digitalnej arystokracji po analogowy plebs*. Ten przewidywany fakt społeczny zmusza do utworzenia systemu edukacji i polityki socjalnej zmierzającej do łagodzenia napięć społecznych wywołanych tym nowym podziałem stratyfikacyjnym.

Ujawnia się jednak z naszej strony pytanie, czy edukacja wystarczy, aby pokonać konflikt, a nawet przepaść interesów wynikających ze zróżnicowanej sprawności intelektualnej. Pytanie to jest szczególnie aktualne, jeśli pojawiła

<sup>395</sup> Zob. rozprawa zatytułowana: *Od społeczeństwa analogowego digitalnego — w kierunku samoidentyfikacji*, (w:) *Społeczeństwo informacyjne. Aspekty funkcjonalne i dysfunkcjonalne*, praca zbiorowa pod red. L.H. Habera i M. Niezgody, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

się w życiu społeczeństwa rozwiniętej industrializacji warstwa ludzi nazywana *prekariatem*. Należą do tej warstwy ludzie, którzy posiadając formalnie wyższe wykształcenie, także nie mogą znaleźć pracy odpowiadającej ich wyuczonym kwalifikacjom. Okazuje się, że ich zawodowe wykształcenie nie odpowiada szybko zmieniającemu się zapotrzebowaniu ze strony rynku pracy.

Potrzebę odmiennego od dotychczasowego tradycyjnego dostrzega socjolog **Lech W. Zacher**<sup>396</sup>, który wspomina o przyszłej cywilizacji informacyjnej kształtującej nową koncepcję społeczeństwa przyszłości. Stanie się ono ostatecznie *społeczeństwem wiedzy*, ale też z nowymi zagrożeniami wynikającymi z podziałów, jakie przyniesie różnicujące społecznie ludzi zakresy posiadanej wiedzy, ale bez wynikającej z niej *mądrości*. Autor wskazuje na społeczeństwo informacyjne, a jest jego apologetą, nie ukrywa jednak grożących w jego obrębie ryzyk powodujących konflikty. W tym także tych, które różnicują warstwowo ludzi według posiadanej wiedzy, dostosowanej do wymogów rynku wiedzy.

L.W. Zacher wskazuje na możliwość *zaistnienia także w społeczeństwie wiedzy nadal nierozwiązywalnych przez naukę kryzysów ekonomicznych oraz związanej z nowymi uwarunkowaniami społeczno-ekonomicznym progностyczną naiwność, że społeczeństwo tak silnie preferujące wiedzę, nie opracuje koniecznej, dostosowanej do przyszłych potrzeb jego organizacji. Nawet z góry przewidzianej do sprawdzenia w doświadczeniu społecznym, wariantowej*. Wskazuje też zróżnicowaną, komplikującą kształtowanie nowego porządku społecznego świadomość *elit politycznych i menedżerskich o ich wysoce znaczącej roli społecznej*. Socjolog daje się uwieść optymizmowi co najmniej wizyjnemu, w innej rozprawie<sup>397</sup>, w której napisał, że *techniczny postęp zapewni ludziom i państwom niesłychane szanse i okazje rozwojowe*. W optymistycznych zapowiedziach co do przyszłości życia społecznego nie wziął pod uwagę ryzyka technicznego, które wiąże się z grożącymi nam różnymi katastrofami, takimi jak wyczerpywanie się surowców mineralnych, narastaniem odpadów, postępującej dewastacji środowiska.

Na różnorakie znaczenie informacji w przyszłym społeczeństwie, którego funkcjonowanie miałoby przebiegać pod monopolizującym je wpływem informacji informacyjnym, wskazuje też **Lech Milian**<sup>398</sup>. Czy będzie to społeczeństwo stabilne społecznie? W takim społeczeństwie podłożem głębokiego podziału ideologiczno-kulturowego może być utrudniony dostęp do pracy. Ludzie warstwy nisko użytecznej, a także nisko kwalifikowanej mogą wypracować, bo z pewnością znajdą się wspierający taką warstwę liderzy, jakiś *ideologicznie zabarwiony program zbliżony w swej treści do populistycznego*.

<sup>396</sup> Zob. rozprawa zatytułowana *Społeczeństwo informacyjne w kontekście ewolucji społeczeństw i wizji przyszłości*, (w:) *Społeczeństwo informacyjne. Aspekty funkcjonalne...*

<sup>397</sup> Zob. rozprawa zatytułowana *Ambiwalentność rozwoju — od społeczeństwa przemysłowego do informacyjnego*, (w:) *Od robotnika do internauty. W kierunku społeczeństwa informacyjnego*, zbiór referatów na 40-lecie socjologii w Akademii Górniczo-Hutniczej, pod red. A. Siwik i L.H. Habera, Uczelniane Wydawnictwa AGH, Kraków 2008.

<sup>398</sup> Zob. referat zatytułowany *Podłoże sprawcze informacji i jej znaczenie w kształtowaniu się kultury społeczeństwa przyszłości*, (w:) *Od robotnika do internauty. W kierunku społeczeństwa informacyjnego...*



W takim podzielonym strukturalnie społeczeństwie pojawi się *szczególnie konfliktujący społecznie kult wiedzy*, a w społecznej świadomości zabraknie jakiegś ideologii, która mogła by to społeczeństwo integrować społecznie i zapewnić mu stabilizację. Inaczej mówiąc, może powstać podział społeczny różnicujący ludzi na *lepszyc i gorszych* ze wszystkimi pesymistycznymi tego podziału konsekwencjami.

Trudno byłoby wyobrazić sobie regułę, na podstawie której byłby dzielony w takim społeczeństwie globalny dochód społeczny uznawany za społecznie sprawiedliwy. *Koncepcja ideowa wolności osobistej w aspekcie jej wykorzystywania w działalności gospodarczej musiałaby być ponownie rozpatrzona*. W każdym razie dość zaskakująco mogłaby wyglądać pozycja społeczna owego *analogowego plebsu*. Miałaby ona cechę przywileju społecznego, niepowiązanego w żadnym przypadku z wynikami pracy, przecież, gdy chodzi o tą warstwę lub klasę, niekreatywną. Co mogłoby jednak być gwarantem takiego porządku społecznego? To w tej warstwie można by doszukiwać się ukrytej w niej bombie wypełnionej tym, co nazwalismy wcześniej, *niszczącym gniewem ludu*.

W efekcie może pojawić się nasze przypuszczenie, że społeczeństwo zindustrializowane, nazywane informacyjnym z jego *nadal kulawą ekonomią i wynikającym z tego faktu brakiem rozważliwych decyzji w sprawach gospodarczych*, wejdzie w stadium konfliktowej industrializacji elektronicznej. W tak elektronicznie zindustrializowanym świecie rywalizujące ze sobą ośrodki władzy przemysłowej nadal będą generować — jak napisał L. Milian w kolejnym referacie — *niekorzystny dla społeczeństwa kierunek rozwoju techniki konsumpcyjnej, nazywany niesłusznie postępem*<sup>399</sup>. Koszty produkcji towarów atrakcyjnych przeznaczonych do natychmiastowej konsumpcji, pozbawionych cechy długotrwałego użytkowania będą zwracać się szybko, bo zostaną sprzedane z pomocą komercyjnej reklamy rynkowej<sup>400</sup>. Koszty polepszenia opieki zdrowotnej, a podajemy to dla przykładu, kierowanej pod adresem jakiegoś społecznego, abstrakcyjnego ogółu mogą nie zmieścić się w rynkowo ukształtowanej wyobraźni biznesmena<sup>401</sup>.

### Eugenika liberalna sygnalizowanym społecznym faktem?

W społeczeństwach demokratycznych dochodzi do stopniowej, coraz bardziej posuniętej hermetyzacji poszczególnych struktur społecznych. Jest ona niekorzystna,

<sup>399</sup> Referat L. Miliana zatytułowany *Ład społeczny na tle przewidywanej struktury społeczeństwa nazywanego informacyjnym* i wygłoszony na konferencji „Społeczeństwo Informacyjne. Aspekty funkcjonalne i dysfunkcjonalne” zorganizowanej pod auspicjami krakowskich uczelni: Akademii Górniczo-Hutniczej, Uniwersytetu Jagiellońskiego i Akademii Ekonomicznej, (w:) zbiór referatów wydany przez Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, pod. red. L.H. Habera i M. Niezgody, Kraków 2006.

<sup>400</sup> Nikt jednak nie potrafi obliczyć strat, które wynikają z tej wywołanej chciwością powszechnej potrzeby posiadania jakiegś określonej, uznanej za atrakcyjną nowości technicznej. Wskazana potrzeba urasta nieomal do postulatu — idei zawartej w ideologii konsumpcjonistycznej.

<sup>401</sup> Pomiędzy nakładem pieniężnym na poszukiwanie skuteczniejszych leków a ewentualnym zyskiem określonym rynkowo i niemożliwym do obliczenia jest zbyt długi odstęp czasu.



gdyż zakłóca ideę współpracy gospodarczej pomiędzy ludźmi. Powodem tego faktu jest narastanie pomiędzy ludźmi dzielących ich drastycznych nierówności majątkowych. Nierówności majątkowe powodują u ludzi uzasadnione poczucie nierówności prawnej. Uwidacznia się ona w nierównym dostępie do konsumpcji dóbr materialnych. Pragnienia konsumpcyjne ludzi, gdy chodzi o współczesne społeczeństwa demokratyczne, znacznie przewyższają potrzeby określane jako zabezpieczające podstawowy standard materialny. Luksus bogatych, jeśli można się wyrazić lapidarnie, zaczyna *kłóć w oczy* tych, którzy w ich często subiektywnym odczuciu nie posiadają. Zaistniałe nierówności majątkowe doprowadzają w społeczeństwach określanych na tle innych mniej rozwiniętych industrialnie, do sprzecznych z wizją ideowej demokracji konfliktów.

W środowiskach o szczególnie znaczących zawodowo w sensie ich społecznej użyteczności, a mamy na uwadze społeczeństwo rozwiniętej industrializacji, ujawnia się widoczna tendencja, aby ich zawodowa przynależność tak znacząca, a więc powodująca wysoki prestiż społeczny, przechodziły z pokolenia na pokolenie. W konsekwencji dostęp do zawodów znaczących społecznie, to znaczy mających jakiś wyraźny wydźwięk społeczny, zaczyna być utrudniany metodą solidarnościowego wspierania się<sup>402</sup>. Sprowadza się to do faktu, że syn lub córka adwokata także wybiera ten zawód. Dopływ takiej *umownej świeżej krwi* do tych środowisk zawodowych jest utrudniony. Temu zjawisku sprzyja też inny fakt: w środowiskach zawodowych o mniejszym znaczeniu zawodowym, ale zapewniających w miarę dostatnie życie pięcie się po konkurencyjnych szczeblach owej drabiny zawodowej wydaje czasem zbyt trudne.

Wzorzec rodzica wykonującego zawód łatwy do wyuczenia staje się jedynym. Tym bardziej, że status materialny osoby wykonującej ów łatwy *zawód*, zapewnia wystarczający, aby uznać go za satysfakcjonujący, standard materialny. Wydaje się, że opisana hermetyzacja środowisk zawodowych, która przenosi się na zróżnicowanie kulturowe, jest problemem społeczeństwa industrialnego, które w swoim ideowym założeniu liberalnym powinno być *otwarte*, to znaczy pozbawione hermetyzujących się warstw<sup>403</sup>. Takim jednak obecnie nie jest.

Może ten fakt szczególnie niepokoić, jeśli uświadomimy sobie, że galopujący postęp techniczny zaczyna zmierzać w nieprzewidywalnym wcześniej kierunku: a jest nim zamierzona interwencja w życie biologiczne człowieka. Interwencja tego rodzaju może przynieść *oszałamiające w swoim rezultacie konsekwencje*. Píše na ten temat niemiecki socjolog **Jurgen Habermas** w swym dziele zatytułowanym *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*<sup>404</sup> Badacz ten napisał: *wskutek zadziwiających postępów genetyki molekularnej, to w czym jesteśmy*

<sup>402</sup> Można dla przykładu wymienić zawody prawnicze, medyczne, edukacyjne.

<sup>403</sup> Przypomina się już wspomniana przez nas w części pierwszej *teoria krążenia elit* Włocha **Vilfredo Parety**, która w społeczeństwie konkurencyjnego rynku pracy miała likwidować hermetyczne społecznie, feudalne elity społeczne.

<sup>404</sup> Opublikowane w przekładzie Małgorzaty Łukasiewicz przez Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

*z natury swej psychiki w pełni autonomiczni, staje się coraz bardziej dostępne ingerencjom biotechnologii.*

Różne są powody, aby będące faktem badania molekularne postawić niejako pod pręgierzem ich uzasadnienia. Nasze, jak napisał, nastawienie do takich badań zmienia się, jeśli rozdzielimy możliwy cel takich badań. Jednym z nich jest *uzasadniona nadzieja na życie zdrowsze i dłuższe*. Ale gdzie zarysowuje się granica tego celu? Jak dotychczas nigdy nie powstrzymano, a były takie działania, i nadal są, praktyk transplantacyjnych, jeśli chodzi o narządy wewnętrzne, aż po terapię genową.

Jednak poza tym racjonalnym celem zaczyna ujawniać się inny: jest nim ingerencja w *świat duchowy człowieka*. Ten świat przy pomocy ingerencji genetycznych może stać się normatywnie regulowany, a tym samym pozbawić ludzi ich dotychczas pełnej suwerenności w kształtowaniu przez nich osobistych uczuć. Tym samym manipulacja genetyczna może w przyszłości prowadzić do przekształcenia naturalnych *zadatków dziedzicznych* w jakieś normatywnie regulowane zachowania społeczne. Potrzebę takich interwencji uzasadnia się niejednokrotnie koniecznością stosowania *terapii genowej* w przypadku upośledzeń psychicznych.

W aspekcie znacznie szerszym mówi się o normatywnej *moralizacji psychiki ludzkiej, co łączy się w praktyce z jej deskralizacją*. J. Habermas pisze z wyraźnym odczuciem niepokoju, że *perspektywa, iż ludzie będą projektowali innych ludzi, budzi lęk, ponieważ przesuwa granicę między przypadkiem a swobodną decyzją, granicę, na której opierają się nasze kryteria wartości*. W naszym komentarzu powiemy, że człowiek doskonały genetycznie w aspekcie uczuciowym być może będzie pozbawiony moralnego zła, okaże się dla wyobraźniowej mocy nadprzyrodzonej podmiotem nieciekawym, bo niewymagającym chociażby pokuty. J. Habermas nazywa *genetykę interwencyjną* w kształtowaniu osobowości człowieka *genetyką liberalną*. Można mieć co do tego wyrażenia istotne zastrzeżenia. Przecież ewentualny dostęp do niej będą mieli ludzie bogaci, dla których interesowne z punktu widzenia klasowego przedsięwzięcia genetyczne będą próbą *wskrzeszenia wizji społeczeństwa wprost niewolniczego*. A może ludzie ukształtowani poprzez interwencję genetyczną okażą się całkowicie pozbawieni wrodzonego ludzom egoizmu?

W tym konflikcie etycznym pomiędzy udoskonalaniem natury ludzkiej a wolnością w wyborze poddania się zabiegom biotechnologicznym, zwanym też *inżynierią genetyczną*, wylania się także problem ustawodawczego zasięgu w genetycznych ingerencjach w osobowość ludzką. Pojawiają się pytania, jaki z punktu widzenia użyteczności społecznej byłby zakres takiej ingerencji. A co z wolnością zgody na taką ingerencję? Czy wolno ingerować w psychikę i w ogóle sprawność psychomotoryczną człowieka w wieku lub w czasie jego życia, kiedy nie może on podejmować samodzielnych decyzji?

Problem komplikuje się w sensie etycznym, gdyby uświadomić sobie, że już *bezwolne co do swoich decyzji dziecko poruszające się w łonie matki* staje się adresatem co do swojej przyszłości osobistej i społecznej wyłącznej woli jego rodziców. Przy omawianiu tych spraw pojawia się pojęcie *godności ludzkiej*, które w jej szerokim *spektrum semantycznym nie może być sprecyzowana, czym może polegać odwołanie*

*się do niej w zastosowaniu do granic możliwości modyfikacji genetycznych — może nie medycznych, ale moralnych.* O problemie egoizmu wspomnieliśmy wcześniej.

Czy ewentualne ograniczenia ustawodawcze narzucane *uczonym genetykom* spowodowałyby ustanowienie *sztucznego, bo nie przez wszystkich akceptowanego, tabu* prowadzącego do *ponownego zaczarowania jakiejś wyobraźniowej, wewnętrznej natury człowieka*? Czy w ogóle możliwe jest ustalenie konkretnego, nieprzekraczalnego zakresu badań i eksperymentów genetycznych? J. Habermas wskazując na ten problem, wyraża swoje powątpiewanie, czy w ogóle można będzie go jakoś rozwiązać, bo nigdy tego rodzaju poszukiwania naukowe nie poddawały się normom etycznym, zresztą zawsze dyskusyjnym.

Zawsze, jak pokazuje historia, jakaś część uczonych nie zważając na zakazy i grożące im represje, przekraczała obowiązujące ich bariery prawne i etyczne. Uczony ma tego pełną świadomość, jeśli pocieszająco odwołuje się do poglądów filozofa E. Kanta, opisanego przez nas wcześniej, wskazując za nim, że *jak dotychczas, wszelkie moralnie ukształtowane wspólnoty ludzkie pozostawały zawsze w konkretnych formach życia wraz z ich etosem*. Dodajmy od siebie ukształtowanych ideologicznie. Pojawia się refleksja: z pewnością tak było, ale jak będzie dalej<sup>405</sup>.

### **Działanie zapobiegawcze czy oczekiwanie na apokalipsę?**

Obserwacja współczesnych zdarzeń z ich *dynamiką rozwojową* nasuwa nieodparcie *porównanie z przeszłością*. Nawet taką zdawałoby się odległą. *Nie ulega wątpliwości, że pewien ciąg wydarzeń sprzed dwóch tysiącleci ma wiele wspólnego z czasami nam współczesnymi*. Mamy na myśli czas nazwany początkiem naszej ery, a nierozzerwalnie powiązany z narodzinami Jezusa z Nazaretu.

Już w przeddzień narodzin Jezusa miały miejsce zdarzenia, które wykrwawiły na skutek podejmowanych i przegrywanych przez Żydów powstań zbrojnych przeciwko Rzymianom. Także w samej społeczności żydowskiej narastała tendencja do poddawania się obyczajowego kulturze rzymskiej, co charakteryzowało się między innymi utrzymywaniem przez bogatą arystokrację żydowską saduceuszów niewolników, wbrew przykazaniom Pięcioksiągu i Talmudu. Synagogi zaczęły być odwiedzane przez religijną nadal biedotę, nazywaną esseńczykami. Z tej warstwy wywodzili się radykalni zeloci. Dezintegracja ideologiczna wymagała jakiegoś bodźca, który by ponownie, jak to było dawniej, zintegrował ideologicznie społeczność żydowską. *Takim proroczym zjawiskiem był Jezus, początkowo potraktowany za przyszłego przywódcę, który z powodu misji przekazanej mu przez jedynego boga Jehowę wyzwoli naród z niewoli rzymskiej, a także odrodzi moralnie społeczność hebrajską*. Jak okazało się, misja ta nie została spełniona, niemniej konsekwencje

<sup>405</sup> Nie pragniemy z braku miejsca rozwijać tego tematu. Powiemy tylko, że wszelkie przyszłościowe interwencje w życie biologiczne ludzi mogą pogłębić hermetyzację środowisk ludzi nadmiernie bogatych. To wyłącznie oni będą mogli poddać się zabiegom przedłużającym ich życie biologiczne i sprawność intelektualną.

zaistnienia Jezusa z Nazaretu są dla społeczności żydowskiej trudne dla ich finalnej wyceny.

W I wieku zaczęły mieć miejsce najazdy na imperium rzymskie — plemion germańskich z mało urodzajnej i niezapewniającej dostatku materialnego północnej Europy. Dla nich bogaty Rzym z przyległymi, także zasobnymi w żywność prowincjami stawał się łakomym kąsem do złupienia. Zaborczym inicjatywom sprzyjały, być może celowo, wpajane w świadomość napastujących, motywując ich do walki, *idee, których celem było wzbogacenie się materialne poprzez grabież*. Koczownicze ludy egzystujące w biedzie materialnej i skutecznie opierające się militarnym zaborom rzymskim, zaczęły świadomościowo *obrać przekonaniem*, że są sprawniejsze fizycznie i im należy się zdobywanie świata<sup>406</sup>. Świat starożytny stabilizowany przez imperium rzymskie przez wieki zaczął okazywać ludziom, że ich egzystencja w imperium przestała być stabilna. Prześladowania religijne chrześcijan, a także fizyczny holocaust Żydów dokonywany systematycznie przez Rzymian, zakończyły wielowiekową tolerancję wyznaniową w cesarstwie rzymskim. Masowa, przymusowa migracja Żydów, i to nie tylko wyznawców Jezusa do Afryki północnej, była tego przykładem<sup>407</sup>.

Kryzys wewnątrzspołeczny imperium rzymskiego pogłębiły coraz liczniejsze buntów niewolników<sup>408</sup>. Niepewność przyszłości spowodowano do groźby niszczącego wszystkich ludzi armagedonu zapowiadanego przed dwoma tysiącami lat, jak zanotowano w Ewangelii przez **apostola Jana**. Zapowiedź armagedonu dodatkowo wzmocniły: spalenie przez Rzymian jerozolimskiej świątyni oraz wybuch Wezuwiusza. Armagedonem miała być *ogarniająca całą ziemię walka pomiędzy siłami dobra i zła kończąca dotychczasowe życie na ziemi*. Na wejście do zapowiadanego przez Jezusa królestwa niebieskiego mogli mieć prawo tylko chrześcijanie.

Dlaczego przywołujemy zdarzenia sprzed dwóch tysięcy lat? Współczesny świat, podobnie jak przed kilkunastoma tysiącami lat, także dzieli się silnie ideologicznie. I jest to podział, podobnie jak wówczas, przepełniony konfliktami zbrojnymi. Współcześnie obserwowane konflikty zbrojne na tak dużą skalę wznowił, co ciekawe po wiekach zwanych średniowiecznymi, wojowniczy islam będący religią, która podobnie jak w okresie średniowiecza ma *zmienić dotychczasowy porządek społeczny świata zwanego zachodnim i jego nowe już reguły podporządkować prawu religijnemu*. Terror przecież już poznany w starożytności, organizowany przez fundamentalnych współczesnych wyznawców islamu na terenie dotychczas uwolnionym od groźby terroryzmu, spowodował, że życie tych szeregowo zajmujących się pracą ludzi przystało nosić cechę zwyczajnego. W swojej prostocie bezpiecznego

<sup>406</sup> W efekcie po kilkusetletnim łupieniu prowincji rzymskich osiągnęli swój zaborczy cel i doszczętnie spłądowali Rzym. Na tym podłożu pojawił się późniejszy proces adaptacji ideologii germańskiej do kultury helleńsko-rzymskiej, zgodnie z opisaną wcześniej teoretyczną koncepcją L. Gumplowicza.

<sup>407</sup> Przypominamy, że po zdobyciu Jerozolimy przez Rzymian i spalenie świątyni jerozolimskiej zaczęła się masowa eksterminacja Żydów nie tylko z Jerozolimy — która została kompletnie zniszczona — ale też z całej Judei.

<sup>408</sup> Jednym z nich, który zachwiał potężnie stabilnością imperium rzymskiego, był bunt niewolników pod wodzą gladiatora Spartakusa w I wieku.

i dającego przewidzieć, co do jego przyszłości. Groźba możliwego śmiertelnego ciosu zadanego przez terrorystę, zmusza ludzi w milionowych miejskich skupiskach świata do stałego niepokoju.

Ponownie sięgniemy do podobieństwa sprzed dwóch tysiącleci i powiemy, że rolę ideologii zaborczych *przejął współcześnie odrestaurowany z niebytu społecznego po wcześniejszych dokonanych zaborach islamskich, począwszy od VII wieku, islam*. W tej ideologii odżyły, podobnie jak przed wiekami, te same ideologiczne idee sprawiające, że fanatycznie, czyli emocjonalnie pobudowany tłum jego wyznawców zapragnął w istocie zgarnąć w posiadanie bogaty europejski Zachód. W miarę powodzenia zaprogramowanych zaborów — także cały współczesny, zindustrializowany świat.

Dostrzegalnym powszechnie efektem współcześnie wojującego islamu są wojny ideologiczne na Bliskim Wschodzie, które koncentrując się na terenie zajmowanych tradycyjnie przez wyznawców islamu, spowodowały śmierć setek tysięcy ludzi i stały się zaczątkiem gigantycznego w swojej liczebności *exodusu* ludzi ideologicznie prześladowanych. To ciekawe, jeśli zastanowić się, że tego rodzaju wojny ideologiczne opanowały Europę począwszy od XVI wieku, a następnie przeniosły się na południowoamerykański kontynent.

Ten fakt może powtórzyć się jakby w odwróconym przebiegu zdarzeń. A przyczyną co do zaistnienia tego odwróconego przebiegu zdarzeń jest kilka. Okazało się, że pokonujący wszelkie bariery graniczne uciekinierzy już w tym momencie stali się w tych krajach *nierozwiązywalnym problemem religijno-obyczajowym*. Nic tej wędrówki ludów nie powstrzyma, gdyż masowa migracja podobna do tej sprzed dwóch tysięcy lat i kończąca się zagładą imperium rzymskiego, została wywołana nie tylko wojną, ale podobnie jak przed wiekami prozaicznym *poszukiwaniem chleba*. Teraz także *na skutek klimatycznych przemian, zagrożenia powodowanego brakiem wody*. Podobieństwo obydwu wędrówek, tak historycznie odległych, jest wyraźne. Istnieje groźba, a na taką groźbę wskazuje dokonywany przez fanatyków agresywnego islamu terrorizm, że dotychczasowa ucieczka ludzi nękanych głodem i walkami religijnymi może zamienić się w *terrorystyczny rodzaj napaści*.

Nurty migracyjne będą w bliskiej już nam przyszłości tak masowe, że nie potrafi ich powstrzymać żadna siła, nawet zbrojna, ze strony krajów uznawanych przez migrantów jako w istocie wroga im *cywilizacja materialnego dobrobytu*. Tym bardziej, że cywilizacja ta nie jest pozbawiona *grzechu dziejowego*. Efektem tego grzechu powodowanego chciwością wynikającą z żądzy dobrobytu jest *spustoszenie ekologiczne świata*. Cywilizacja zwana powszechnie konsumpcyjną zagroziła zagładą nie tylko ludziom z *tej cywilizowanej części świata*, ale także tej ludzkości, która pozostaje poza owym cywilizacyjnie prokurowanym wyścigiem do dóbr konsumpcyjnych. *Groźba armagedonu ponownie odżyła w przekazie głoszonym przez kapłanów wielu mutacji chrześcijaństwa*. Dodajmy, że takiej masowej wędrówki lub dosadniej: ucieczki ludów z objętych wojną terenów, historia w miarę współczesna nie odnotowała, z wyjątkiem tej sprzed dwóch tysięcy lat.

Współczesna masowa ucieczka ludzi z terenów walk ideologicznych pomiędzy wyznawcami rozmaitych mutacji islamu podsycanymi przez imperialne państwa —



do krajów uznawanych za dostatnio materialne — już doprowadziła do zburzenia dotychczasowej świadomości o życiu może dalekim do wymarzonego, ale z pewnością już przebiegającym w *blogim spokoju społecznym*.

Czy możliwa jest — w kontekście, co już zaistniało w globalnie określonym życiu społecznym — *nowa ideologia*, która wyeliminuje całkowicie cywilizacyjny wyścig niektórych społeczności świata do zaspokojenia nienasyconego jak dotychczas pragnienia posiadania coraz znaczniejszych dóbr konsumpcyjnych? Nowa ideologia mająca w swoim fundamentalnym założeniu ratowanie współczesnego świata przed ekologiczną zagładą, wyłania się według naszych poglądów z mroku *współczesnej ideologicznej stęchlizny*. Powinna to być ideologia, która bazując *na wielu dotychczas znanych humanistycznych idei cząstkowych*, *mogłaby rozpalic emocje ludzkie w skali już całego globu do działań ratujących świat*.

Jak wynika z doświadczeń historycznych, żadna racjonalnie skonstruowana i zatem *chłodna emocjonalnie racjonalna myśl* nie znalazła swojego współistnienia z ideałami *powszechnego humanizmu*. Zapytajmy zatem, co charakteryzowałoby ideologię taką wzbudzającą u ludzi emocję, w jej pragmatycznych skutkach. Niewątpliwie taka ideologia, jeśli miałaby szansę na zaistnienie, musiałaby doprowadzić do masowej akceptacji, nieomal natychmiastowej *konsumpcyjnych ograniczeń* w krajach zaliczanych do egzystujących w materialnym dostatku. Ograniczeń niewspółmiernie dużych, które w efekcie doprowadziłyby do względnego wyrównania poziomu konsumpcji w skali globalnie postrzeganego świata. Tak na początek, bo *możliwa wizja przyszłego świata* wynikająca z *dobrze wyodrębnionego rzeczywistego dorobku z dotychczasowych doświadczeń obejmujących życie zbiorowe ludzi*, *nie może ograniczać się do rezygnacji z jakiegoś poziomu konsumpcji*. Jednak od ograniczeń w konsumpcji, chociażby minimalnych, należałoby zacząć.

Równolegle do rezygnacji z nieuzasadnionych pragnień konsumpcyjnych trzeba by zrezygnować z kwot *przeznaczanych na bezsensowny wyścig zbrojeń*. I dodajmy jeszcze: *kwoty przekazywane dla zabezpieczenia władzy w funkcjonujących współcześnie imperiach pochodzą z zagarnianych w postaci podatków, rezultatów pracy ludzi często nieorientujących, się kto nimi rządzi i dlaczego*.

Zbrojenia podejmowane przez imperialnych władców świata nadal, nawet w obliczu zbliżającego się *ekologicznego armagedonu*, czynione są w imię obrony jakiejś ideologicznie prokurowanego twierdzenia, że są one dla *obrony suwerenności* owych prostych ludzi. Chcąc to twierdzenie uprawdopodobnić, przeciwnika poszukuje się tam, gdzie go nie ma. Aby takiego przeciwnika wykreować, jeśli jest konieczny dla ich władczych planów imperialnych, to *konstruują ideologie tworzące z ludzi wzajemnych wobec siebie przeciwników*. O takich ideologiach już napisaliśmy. O jaką suwerenność może chodzić, gdy wszyscy łącznie ludzie są zagrożeni zagładą?

W egoistycznej wizji mającej spełnić pragnienia o absolutnej władzy, tych którzy ją posiadają, a ciągle odczuwających jej niedosyt, doszukujemy się potrzeby zapewnienia sobie *stałej rozkoszy z codziennego przeżywania swojej władzy*. Rozkoszy według nas niemożliwej do jej pełnego zaspokojenia. Można powiedzieć, że omawiana przez nas *żądza władzy* mimo upływu wieków, nadal tkwi w psychikach ludzi nie tylko



pragnących władzy, ale też już taką władzę posiadających. Czy w tych warunkach w imię idei ratowania świata mógłby zaistnieć fakt, że ludzie dysponujący imperialną władzą podaliby sobie ręce na znak rezygnacji z metody wzajemnego zastraszania się militarnego i zaprzestali wyścigu zbrojeń?

Jak pokazują fakty historyczne nigdy ludzie zagrożeni utratą władzy lub swoich dóbr materialnych nie rezygnowali ani z władzy, ani z majątków dobrowolnie. Tymczasem jeden z wniosków dotyczących przyszłości świata jest naszym zdaniem niepodważalny: *tylko natychmiastowa rezygnacja nadmiernie bogatych ludzi z ich niewyobrażalnych zasobów finansowych i przeznaczenie ich na ratowanie świata może doprowadzić do skutecznego zapobieżenia globalnej klęsce ekologicznej.*

Wprawdzie już zaistnieli potentaci finansowi, którzy przekazują część swojego stanu posiadania na walkę z biedą, chorobami, ale to nie jest ruch skuteczny. Jak dotychczas wyłącznie jednostkowy. Jednak idea ratowania świata przed termiczną i gazową zagładą musi, a co do tego nie mamy wątpliwości, spowodować *masową rezygnację z nadmiernych, nieuzasadnianych żadną potrzebą bytową majątków oraz kwot przeznaczanych na zbrojenia.*

A jeśli w świetle historycznych doświadczeń nie można oczekiwać na dobrowolność, to pozostaje przemoc. Jeśli tak, to w jakiej ta przemoc miałaby objawić się formie? Nie potrafimy na to pytanie sformułować jakiegś rozsądnej odpowiedzi. Może w miejsce takiej odpowiedzi powiemy, że w naszej obecności wyrasta i potężnieje zarys *nowej ideologii, która odwołując się do tradycyjnej solidarności ludzi, dawniej nazywanej braterstwem, zaczyna wzbudzać aktywne działanie ludzi mających już jakąś świadomość, że egzystują w warunkach zagrażających bezpośrednio ich życiu.*

To coraz powszechniejsze odczucie naciągającego *współczesnego armagedonu* spowoduje, że nowa ideologia wyrastać będzie na *przekonaniu o totalnym zagrożeniu całego świata.* Może taka ideologia stanie się skuteczną, bo zwróćmy na ten fakt uwagę: *idea ratowania świata przed ekologiczną zagładą* pojawiła się na podłożu *upowszechniającego się totalnie strachu, co może nastąpić.* Strach przed *współczesnym armagedonem* staje się tak wielki, jak przed dwoma tysiącami lat. A jak wiemy z dotychczasowych rozważań, strach zawsze był czynnikiem bardziej pobudzającym do reakcji obronnych, niż nadzieja.

I dlatego, co może budzić także *nadzieję przewyżającą tenże strach,* pojawiła się w liczbie trudnej już obecnie do ustalenia *reszta ludzi wołających o ratunek dla świata.* Jednakże, czy ich *przysłowiowa garstka, chociaż w ujęciu globalnym składająca się z tysięcy, a być może już milionów ludzi* wystarczy, aby wezwanie do ratowania świata stało się skuteczne w odniesieniu do ludzi dzierżących władzę? Jeśli to żądanie zostanie pozostawione bez odpowiedzi pozytywnej, to wszelkie inne poszukiwania, co robić, aby ulepszyć lub zachować owo *dobro życia ludzkiego,* mogą stracić swój racjonalny sens.

# Dzieła wykorzystane w treści opracowania

- Amin Samir:** *Zmurszały kapitalizm*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2004.
- Augustyn:** *O państwie bożym*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Aureliusz Marek:** *Rozmyślania*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2015.
- Balbuza Katarzyna:** *Triumfator. Triumfi ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2005.
- Bauman Zygmunt:** *Kultura jako praxis*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Becker Howard, Barnes Harry Elmer:** *Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1964.
- Beguet Ivone:** *L' Organisation du Loisir des Travailleurs*, Publications d'Editeur Social, Paris 1939.
- Bell Daniel:** *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.
- Bullock Alan:** *Hitler. Studium tyranii*, Wydawnictwo Iskra, Warszawa 1997.
- Canovan Margaret:** *Populizm*, (w:) *Populizm*, pod red. O. Wysockiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Chester Barnard I.:** *The Theory of Authority*, fragment dzieła: *The Founctions of the Executive*, (w:) *Theories of Society. Foundation of Modern Sociology*, wybrane fragmenty z dzieł socjologicznych dokonane przez T. Parsonsa, E. Shilsa, K.D. Naegele i J.R. Pittsa, The Free Press, New York-London 1965.
- Chiżyńska Katarzyna:** *Inspiracje grecko-rzymskie w ideologii nazistowskiej*, „Zeszyty Colectanae Philologica” 2003, nr XVI.
- Corbin Henry:** *Historia filozofii islamskiej*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2009.
- Cornwell John:** *Hitler's Pope. The Secret History of Pius XII*, Wydawnictwo Viking w ramach grupy wydawnictw Penguin Groups, 1999.
- Djilas Milowan:** *Die Neue Klasse. Eine Analyse des Communisticken System*, Deutsche Rechte, München 1959.
- Duda Dominik:** *Nowa wojna z terroryzmem*, (w:) *Islam. Terroryzm*, pod red. A. Parzymies, Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2015.
- Dumazedier Joffre:** *Vers une civilisation du loisir?*, La Librairie Pedagogique, Paris 1963.
- Engels Fryderyk:** *Anty-duhring*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1949.
- Engels Fryderyk:** *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, starodruk biblioteki Uniwersytetu im. J. Giedroycia w Białymstoku.
- Fromm Erich:** *Escape from Freedom*, Wydawnictwo Avon Books, New York 1971.
- Fukujama Francis:** *Budowanie państwa. Władza i ład międzynarodowy w XXI wieku*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2005.

- Goodrich-Clarke Nicholas:** *Okultystyczne źródła nazizmu*, Wydawnictwo Alethea, Warszawa 2010.
- Gray John:** *Po liberalizmie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Gromczyński Wiesław:** *Wstęp do dzieła Herberta Marcusego: Człowiek jednowymiarowy, Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1991.
- Gumplowicz Ludwig:** *System socjologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.
- Haber Lesław H.:** *Od społeczeństwa analogowego do digitalnego, (w:) Społeczeństwo informacyjne. Aspekty funkcjonalne i dysfunkcjonalne*, pod red. L.H. Habera i M. Niezgody, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Habermas Jurgen:** *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich:** *Fenomenologia ducha*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Hilgard Ernest:** *Wprowadzenie do psychologii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1967.
- Hobbes Thomas:** *Lewiatan*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, 2015.
- Izdebski Adam:** *Troska biskupów i mnichów o zagrożone społeczności Italii w latach 450–550, (w:) Formy organizacji życia zbiorowego w starożytności*, pod red. A. Gendźwiłła i in., Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.
- James Emile:** *Historia myśli ekonomicznej XX wieku*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Jaruzelska Izabela:** *Własność w prawie biblijnym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Kaczmarek Kamil:** *Prasocjologia Świętego Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 1999.
- Kamiński Aleksander:** *Czas wolny i jego problematyka społeczno-wychowawcza*, Ossolineum, Wrocław-Warszawa-Kraków 1965.
- Kosidowski Zenon:** *Opowieści biblijne*, Państwowe Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1963.
- Kotecki Radosław:** *Ecclesiae and Violence. Violence against The Church and Violence within The Church in The Middle Ages*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Jana Kazimierza w Bydgoszczy, Bydgoszcz 2013.
- Kotecki Radosław:** *Res sacrae — res ecclesiasticae. Wokół prawnej koncepcji własności kościelnej we wczesnym średniowieczu (do końca XII wieku)*, (w:) *Possessio ac iura in re. Z dziejów prawa rzeczowego*, pod red. M. Mikuły, W. Pęksia i K. Stolarskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Kowalczyk Stanisław:** *Liberalizm i jego filozofia*, Wydawnictwo Unia, Katowice 1995.
- Kuczyńska Alicja, Kuczyński Janusz:** *Humanizm socjalistyczny. Co to jest?*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1966.
- Kwaśnicki Witold:** *Historia myśli liberalnej. Wolność, Własność, Odpowiedzialność*, pobrane z: [www.kwasnicki.prawo.uni.wroc.pl/todownload/HMLKwasnicki.pdf](http://www.kwasnicki.prawo.uni.wroc.pl/todownload/HMLKwasnicki.pdf).
- Lafargue Paul:** *Prawo do lenistwa*, Wydawnictwo Red Rat, Zielona Góra 2007.
- Lipset Seymour Martin:** *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Locke John:** *Dwa traktaty o rządzie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Mannheim Karl:** *Ideologia i utopia*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000, 2008.

- Marcuse Herbert:** *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991.
- Marks Karol:** *Kapitał*, t. I, II i III, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1951, 1956, 1959.
- Mesjasz Czesław:** *Wpływ społeczeństwa informacyjnego na ewolucję metafor organizacji*, (w:) *Zarządzanie firmą w społeczeństwie informacyjnym*, materiały z konferencji naukowej, pod red. A. Stabryła, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Kraków 2002.
- Milian Lech:** *Funkcjonowanie lokalnych rynków pracy w aspekcie badań nad bezrobotnymi. Studium teoretyczno-empiryczne*, Wydawnictwo Politechniki Częstochowskiej, Częstochowa 1998.
- Milian Lech:** *Ład społeczny na tle przewidywanej struktury społeczeństwa zwanego umownie informacyjnym*, (w:) *Spółeczeństwo informacyjne. Aspekty funkcjonalne i dysfunkcjonalne*, zbiór referatów pokonferencyjnych, pod red. L.H. Habera i M. Niezgody, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Milian Lech:** *Mechanizm rynku w ocenie aksjologicznej. Studium wartości postulowanych i akceptowanych*, Wydawnictwo Politechniki Częstochowskiej, Częstochowa 2001.
- Milian Lech:** *Podłoże sprawcze informacji i jej znaczenie w kształtowaniu się kultury społeczeństwa przyszłości*, (w:) *Od robotnika do internauty. W kierunku społeczeństwa informacyjnego*, zbiór referatów konferencyjnych z okazji 40-lecia socjologii w Akademii Górniczo-Hutniczej, pod red. A. Siwik i L.H. Habera, Uczelniane Wydawnictwa Naukowo-Dydaktyczne Akademii Górniczo-Hutniczej, Kraków 2008.
- Milian Lech:** *Socjologia czasu wolnego. Wiedza o czynnościach swobodnie wybieranych*, Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji, Gdańsk 2010.
- Milian Lech:** *Spółeczeństwo informacyjne. Groźba dehumanizacji osobowości czy nadzieja na racjonalizację zachowań?*, (w:) *Polskie doświadczenia w kształtowaniu społeczeństwa informacyjnego. Dylematy cywilizacyjno-kulturowe*, księga konferencyjna, red. L.H. Habera, Wydawnictwo Wydziału Nauk Społecznych Stosowanych Akademii Górniczo-Hutniczej, Kraków 2002.
- Milian Lech:** *W poszukiwaniu doskonałego porządku społecznego. Trzy rozprawy socjologiczno-filozoficzne*, Wydawnictwo Gdańskiej Szkoły Wyższej, Gdańsk 2012.
- Milian Lech:** *Wpływ oceny wartości pracy na ideały ładu społecznego. Kilka refleksji z nawiązaniem do przeszłości*, (w:) *Od społeczeństwa industrialnego do społeczeństwa informacyjnego*, zbiór referatów pokonferencyjnych pod red. A. Siwik, Uczelniane Wydawnictwa Akademii Górniczo-Hutniczej, Kraków 2007.
- Mondin Battista:** *Teologowie wyzwolenia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988.
- Monteskiusz Karol:** *O duchu praw*, Wydawnictwo vis a vis etiuda, Kraków 2016.
- Motahhari Morteza:** *Poznanie Koranu*, Wydawnictwo Książkowe Episteme, Piotrków Trybunalski 1992.
- Muller Jan-Werner:** *Populizm?*, Wydawnictwo Krytyka Polityczna, Warszawa 2016.
- Nietzsche Fryderyk:** *Wola mocy*, Wydawnictwo vis a vis, Kraków 2017.
- Novak Michael:** *Liberalizm — sprzymierzeniec czy wróg kościoła*, Wydawnictwo W Drodze, Poznań 1993.
- Olszewski Henryk, Zmierzak Maria:** *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Wydawnictwo Ars boni et aequi, Poznań 1994.
- Orczyk Adam:** *Kształcenie i formacja duchownych w średniowieczu*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2013.
- Ossendowski Antoni Ferdynand:** *Lenin*, Wydawnictwo LTW, Poznań 2012.
- Ostasz Lech:** *Ku etyce uniwersalistycznej*, Wydawnictwo OSW, Olsztyn, 1999.

- Paleczny Tadeusz:** *Uniwersalizacja kulturowa w procesach globalizacji*, (w:) *Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie?*, Seria: „Humanitas. Studia kulturoznawcze”, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum, Kraków 2010.
- Pasternak Borys:** *Doktor Żywego*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2016.
- Piwowarczyk Przemysław:** *Charakterystyka i konsekwencje antynomizmu zachowań proroków w gminie wczesnochrześcijańskiej w świetle Didache*, (w:) *Formy organizacji życia społecznego w starożytności*, pod red. A. Gendźwiła i in., Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.
- Pszczołowski Tadeusz:** *Praca człowieka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966.
- Rosenberg Natan, Birdzell L.E.:** *Historia kapitalizmu*, Wydawnictwo Signum, Kraków 1994.
- Saggs Henry William Frederick:** *Wielkość i upadek Babilonii*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973.
- Sand Shlomo:** *Kiedy i jak wynaleziono naród żydowski*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2014.
- Sikora Adam:** *Spotkania z filozofią*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1970.
- Smith Adam:** *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. I i II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Smith Adam:** *Teoria uczuć ludzkich*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.
- Solżenicyn Aleksander:** *Jeden dzień Iwana Denisowicza*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1989.
- Sorel Georges:** *Rozważania o przemocy*, Wydawnictwo Krytyka Polityczna, Warszawa 2014.
- Stankiewicz Piotr:** *Sztuka życia według stoików*, Wydawnictwo Wab, Warszawa 2014.
- Starowieyski Marek:** *Z historii wczesnego chrześcijaństwa. Biblia, męczennicy, poganie i inni*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2015.
- Sylwestrzak Andrzej:** *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Wydawnictwa Prawnicze PWN, Warszawa 1995.
- Szacki Jerzy:** *Historia myśli socjologicznej*, wydanie nowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Szczech Tomasz:** *Tradycja chrześcijańska jako główne źródło inspiracji doktryny własności u św. Augustyna*, pobrane z: [www.repozytorium.uni.wroc.pl](http://www.repozytorium.uni.wroc.pl).
- Tatarkiewicz Władysław:** *Historia filozofii*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958.
- Tomasz z Akwinu:** *O władzy*, (w:) *Św. Tomasz z Akwinu. Dzieła wybrane*, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze, Poznań 1984.
- Toti Ganti:** *Czas wolny*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1965.
- Twardowski Kazimierz:** *O filozofii średniowiecznej. Wykładów sześć*, H.A. Altenberg, Lwów 1910, pobrane z: [www.wolnelektury.pl](http://www.wolnelektury.pl).
- Veblen Thorstein:** *Teoria klasy próżniaczej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1971.
- Weber Max:** *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Wydawnictwo Test, Lublin 1994.
- Weber Max:** *Gospodarka i społeczeństwo*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Werner Muller Jan:** *Co to jest populizm?*, Wydawnictwo Krytyka Polityczna, Warszawa 2017.
- Węglowski Adam:** *Brytyjska rasa panów. Imperium snobów i megalomanów*, „Fokus Historia”, 30.07.2016.
- Wiatr Jerzy J.:** *Czy zmierzch ery ideologii?*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Winiarski Bolesław:** *Polityka gospodarcza w obliczu procesów globalizacji. Perspektywy na pierwsze dziesięciolecie XXI wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Wolter (Francois Marie Arouet):** *Powiadki filozoficzne*, Wydawnictwo Hachette, Warszawa 2009.

- Wosińska Wilhelmina:** *Oblicza globalizacji*, Wydawnictwo Smak słowa ze słoniem w tle, Sopot 2008.
- Wysocka Olga:** *Populizm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Wysocka Olga:** *Wstęp do antologii*, (w:) *Populizm*, pod red. O. Wysockiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Zacher Lech W.:** *Ambiwalentność rozwoju — od społeczeństwa przemysłowego do informacyjnego*, (w:) *Od robotnika do internauty. W kierunku społeczeństwa informacyjnego*, zbiór referatów konferencyjnych z okazji 40-lecia socjologii w Akademii Górniczo-Hutniczej, pod red. A. Siwik i L.H. Habera, Uczelniane Wydawnictwa Naukowo-Dydaktyczne Akademii Górniczo-Hutniczej, Kraków 2008.
- Zacher Lech W.:** *Społeczeństwo postinformacyjne w kontekście ewolucji społeczeństw i wizji przyszłości*, (w:) *Społeczeństwo informacyjne. Aspekty funkcjonalne i dysfunkcjonalne*, pod red. L.H. Habera i M. Niezgody, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.





# Indeks nazwisk

## A

Akwinata *zob.* Tomasz z Akwinu  
Amin Samir 206  
Anaksymander 129  
Anaksymenes 129  
Antystenes 63, 131  
Ariusz 92  
Aron Raymond 246  
Arouet Francois Marie 161  
Arystoteles 191  
Arystyp z Cyreny 131  
Asklepiades z Samos 130  
Augustyn 97  
Aurelius Marcus 57, 138  
Aureliusz Marek *zob.* Aurelius Marcus

## B

Bacon Francis 164  
Balbuza Katarzyna 215  
Barnes Harry Elmer 28  
Bauman Zygmunt 248  
Becker Howard 28  
Beguet Ivone 156  
Bell Daniel 245  
Benedykt 110  
Bernstein Eduard 187  
Booth Charles 156  
Bruno Giordano 27  
Bullock Allan 237  
Burke Edmund 149

## C

Campanella Thomas 164  
Canovan Margaret 257  
Celsius 90  
Chaczaturian Aram 225  
Chiżyńska Katarzyna 242  
Chlodwig 111  
Chryzostom Jan 87  
Chryzyp z Soloi 64, 131  
Chydenius Anders 170

Ciceron Marcus Tullius 55, 137  
Corbin Henry 263  
Cornwell John 237  
Corrardini Enrico 236  
Cyprian bp 94, 109  
Cyryl bp 92

## D

Danecki Janusz 262  
Djilas Milovan 227  
Donata bp 91  
Duda Dominik 264  
Dumazedier Joffre 160

## E

Echnaton faraon 32  
Eco Umberto 265  
Engels Fryderyk 175  
Epiktet z Hierapolis 65  
Epikur z Samos 131

## F

Fourier Charles 169  
Fromm Erich 114  
Frumkin Dora 228  
Frymus Magdalena 218  
Fukujama Francis 247

## G

Gierek Edward 233  
Giggens Anthony 34  
Gobineau de Arthur 243  
Goodrich-Clarke Nickolas 241  
Gray John 180  
Gromczyński Wiesław 187  
Gumplowicz Ludwig 31

## H

Haber Lesław H. 265  
Habermas Jurgen 268  
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 40

Hezjod 74  
Hieronim Euzebiusz 87  
Himmler Heinrich 241  
Hitler Adolf 237

## I

Ireneusz z Lyonu 72, 90  
Izdebski Adam 109

## J

James Emile 187  
Jan apostoł 86, 271  
Jan bez Ziemi król 163  
Jan Paweł II papież 120  
Jan XXII papież 106, 119  
Jaruzelska Izabela 128  
Jaures Jan 187  
Justius Lipsius 73  
Justynian Wielki cesarz 93

## K

Kaczmarek Kamil 102  
Kalwin Jan 113  
Kamiński Aleksander 161  
Karol Wielki 28  
Kiereński Aleksander 226  
Klemens Aleksandryjski 71  
Kochba Szymon Bar 69  
Kopernik Mikołaj 29  
Kosidowski Zenon 128  
Kotecki Radosław 111  
Kowalczyk Stanisław 144  
Kranz-Szurek Monika 218  
Krates z Teb 131  
Kuczyńscy Alicja i Janusz 226  
Kwaśnicki Witold 163

## L

Lachowska Dorota 48  
Lafargue Paul 156  
Lenin Włodzimierz 217, 223  
Leon XIII papież 118  
Le Play Frederick 155  
Lipset Seymour Martin 247  
Lista von Guido 241  
Locke John 164  
Lukian z Samosaty 76  
Luter Marcin 29, 113

## Ł

Łoś Andrzej 215

## M

Mahomet *zob.* Muhammad  
Mania 91  
Manichejczyk *zob.* Mania  
Mannheim Karl 39  
Marcuse Hubert 184  
Marks Karol 43, 175  
Menedemos z Eretrii 130  
Menger Anton 187  
Mesjasz Czesław 254  
Milian Lech 254, 266  
Mill John Stuart 172  
Mojżesz 33  
Mondin Battista 257  
Monteskiusz Karol 150, 166, 191  
Moore Thomas 164  
Motahhari Morteż 264  
Muhammad 261  
Muller Jan Werner 257  
Mussolini Benito 235

## N

Nestoriusz bp 92  
Neuhaus Richard John 120  
Nietzsche Fryderyk 243  
Novak Michael 142

## O

Ojcowie Kapadoccy 80  
Orczyk Adam 95  
Orygenes 72, 75, 89  
Ossendowski Antoni Ferdynand 227  
Owen Robert 169  
Owidiusz 74

## P

Palczyński Tadeusz 219  
Pareta Vilfredo 268  
Pasternak Borys 230  
Paweł z Tarsu 34, 74  
Perykles 133  
Piłsudski Józef 229  
Pius XI papież 118  
Piwowarczyk Przemysław 81  
Plechanow Georgij 223

Proudhon Pierre Joseph 181  
Pszczółowski Tadeusz 74, 130

## S

Saint-Simon de Henri 167  
Schaff Adam 175  
Seneca Lucius Anneus 57  
Seneka *zob.* Seneca Lucius Anneus  
Shils Edward 247  
Sikora Adam 73  
Simmel Georg 50  
Smith Adam 166  
Sokrates 131  
Solżenicyn Aleksander 229  
Sorel Georges 181  
Spencer Herbert 212  
Stalin Józef 229  
Stankiewicz Piotr 58  
Starowieyski Marek 70  
Stępień Marek 128, 214  
Szacki Jerzy 39  
Szczech Tomasz 81

## T

Tacyt 242  
Tatarkiewicz Władysław 73  
Teodozjusz Wielki cesarz 48  
Tertulian 94  
Tomasz z Akwinu 101  
Toti Gianti 158  
Trump Donald 258  
Twarowski Kazimierz 90

## V

Valentinus 90  
Veblen Thorstein 203  
Voltaire 169

## W

Wagner Richard 242  
Weber Max 45  
Węglowski Adam 216  
Wiatr Jerzy J. 247  
Winiarski Bolesław 217  
Witwicki Władysław 132  
Wosińska Wilhelmina 220  
Wysocka Olga 256

## Z

Zacher Lech W. 266  
Zenon z Kition 63  
Zwingli Ulrich 113



GDAŃSKA  
SZKOŁA WYŻSZA

Wydawca niniejszej książki, Wydawnictwo GSW, jest jednostką organizacyjną Gdańskiej Szkoły Wyższej. Uczelnia zaprasza na studia I i II stopnia oraz studia podyplomowe prowadzone w siedzibie uczelni w Gdańsku oraz w filiach w: Słupsku, Tczewie, Olsztynie i Braniewie

## DZIENNE / ZAOCZNE / ONLINE

### LICENCJACKIE

– studia I stopnia –

- Administracja
- Kryminologia
- Prawo w biznesie
- Pedagogika

### INŻYNIERSKIE

– studia I stopnia –

- Zarządzanie i inżynieria produkcji

### MAGISTERSKIE

– studia II stopnia –

- Administracja
- Zarządzanie i inżynieria produkcji

GDAŃSKA SZKOŁA WYŻSZA

80-875 Gdańsk, ul. Biskupia 24B  
rekrutacja@gsw.gda.pl ☎ 58 305 08 11, 12

Numer 244 w Ewidencji uczelni niepublicznych  
prowadzonej przez ministra właściwego ds. szkolnictwa wyższego

[gsw.gda.pl](http://gsw.gda.pl)

wyd. grudzień 2023



GDAŃSKA  
SZKOŁA WYŻSZA

Wydawca niniejszej książki, Wydawnictwo GSW, jest jednostką organizacyjną Gdańskiej Szkoły Wyższej. Uczelnia zaprasza na studia podyplomowe

# PODYPLOMOWE

– studia 2-semesteralne –

- Logistyka i zarządzanie łańcuchem dostaw
- Bezpieczeństwo i higiena pracy
- Inspektor Ochrony Danych
- Pełnomocnik do spraw bezpieczeństwa cyberprzestrzeni
- Doradztwo zawodowe i coaching kariery
- Master of Business Administration
- Prawo budowlane dla inżynierów
- Prawo medyczne
- Strategia kryminalistyczna w zapobieganiu przestępczości
- Uwarunkowania i organizacja rolnictwa
- Administrowanie zasobami łowieckimi i środowiskiem
- Zarządzanie administracją publiczną
- Zarządzanie placówkami oświatowymi – menedżer oświaty
- Zarządzanie projektami
- Zarządzanie w ochronie zdrowia
- Zarządzanie w transporcie drogowym

**oraz KURSY i SZKOLENIA**

**SPRAWDŹ**



GDAŃSKA SZKOŁA WYŻSZA

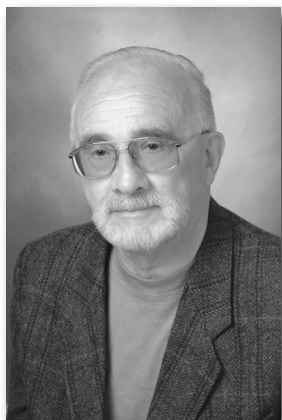
80-875 Gdańsk, ul. Biskupia 24B  
rekrutacja@gsw.gda.pl ☎ 58 305 08 11, 12

Numer 244 w Ewidencji uczelni niepublicznych  
prowadzonej przez ministra właściwego ds. szkolnictwa wyższego

**gsw.gda.pl**

wyd. grudzień 2023





Profesor zw. dr hab. **Lech Milian** (1932-2021) był dyplomantem Wyższej Szkoły Handlu Morskiego w Sopocie, Wyższej Szkoły Ekonomicznej w Sopocie, Uniwersytetu Łódzkiego oraz Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 1996 roku otrzymał z rąk Prezydenta Rzeczypospolitej nominację profesora nauk humanistycznych. W czasie półwiecza pracy dydaktycznej i naukowej zajmował się problematyką z zakresu nauk społecznych, począwszy od socjologii środowisk ludzi morza, socjologii rynku i przemysłu, czasu wolnego, aż do historii porządków społecznych oraz socjologii ideologii. Wyodrębnionym terenem pracy badawczej Profesora była też ergonomia stanowisk pracy i pomieszczeń socjalnych statku morskiego.

Opublikował blisko 20 prac monograficznych, w tym podręczników akademickich oraz ponad 130 artykułów i rozpraw naukowych poświęconych socjologii kultury, czasu wolnego, organizacji, przemysłu oraz rynku. Był autorem prac monograficznych m.in.: *Czas wolny marynarzy na morskich statkach transportowych* (1972), *Zawód marynarza, floty transportowej* (1974), *Zarys ergonomii okrętowej* (1982), *Wprowadzenie do socjologii przemysłu* (1994, 1996, 1999), *Mechanizm rynku w ocenie aksjologicznej* (2001), *Rynek i zmiany społeczne* (2003), *Socjologia czasu wolnego* (2010), *W poszukiwaniu doskonałego porządku społecznego* (2012), *Dlaczego ideologie są obecne w życiu społecznym?* (cz. 1 – 2018, cz. 2 druk i online – 2021).

Był wieloletnim nauczycielem akademickim w Gdańskiej Szkole Wyższej na stanowisku profesora oraz członkiem Senatu GSW jako przedstawiciel naukowy założyciela.

Monografie Profesora wydane nakładem Wydawnictwa GSW dostępne są pod adresem: <https://tiny.pl/w2f5j>.

ISBN 978-83-66270-04-6  
Wydawnictwo GSW · 2021  
[www.gsw.gda.pl/wydawnictwo](http://www.gsw.gda.pl/wydawnictwo)  
Nr katalogowy [104]

WYDANIE  
ONLINE PDF