

Ks. Andrzej Zwoliński*

KULTURA MIĘDZY „BYĆ” A „MIEĆ”

CULTURE BETWEEN “TO BE” AND “TO HAVE”

Abstract: The issue of the relationship between theory and practice, much like that between “to have” and “to be”, is fundamental to anthropology. It sets the framework for the ethical and metaphysical dimension of *praxis*. Practice is the domain of the human being, it originates from him, and therefore one must conclude that for any human action to make sense, it must first have a theoretical foundation. One cannot formulate sound, that is practically true and theoretically justified, norms of action without first thoroughly addressing the question: who is the human being? This reveals the dynamic dependence of action on the existence of the acting subject. Man is not only the cause of events and things (facts) but also a conscious agent of duty-bound action. Duty is in fact the properly human, personal dimension of factuality, that is, of human *praxis*. On a broader scale, reflection on culture requires that the aspect of “being” permeate the entire perspective of “having”. For centuries, Christianity has warned against the exclusion of spiritual values from culture. It has called for an integral vision of culture – that is, the full development of man in both his “being” and his “having”.

Keywords: man, be, have, culture, anthropology, theory, practice.

By rozpoczęły się działania ekonomiczne między ludźmi muszą być spełnione podstawowe warunki. Jednym z nich jest pojawienie się na danym obszarze przynajmniej dwóch ludzi (w samotności współpraca lub wymiana jest niemożliwa), pomiędzy którymi zachodzi pewien rodzaj komunikacji (mowa, pismo, umiejętność artykulacji swych zamiarów). W ten sposób ekonomia musi się spotkać z kulturą, jest jej częścią. Warunkiem ekonomii jest także istnienie oczekiwanych przedmiotów, które są pożądane jako własność, a więc zachodzić musi specyficzna relacja jednostki do rzeczy, którą posiada (nazywamy go posiadaniem własności). Pojawia się wówczas, gdy ów przedmiot wyodrębnia się od osoby

Ks. Andrzej Zwoliński – doktor habilitowany, profesor UPJPII w Krakowie, Wydział Nauk Społecznych.

i zaczyna stanowić dobro, które może nabyć druga osoba (np. gromadzony miód czy zebrane orzechy). Zwierzęta nie potrafią zdobyć się na taką relację, „utożsamiając” siebie z „posiadającym” dobrem, a każdą próbę zawładnięcia nim traktują jako atak na siebie.

Z czasem wśród ludzi pojawiła się potrzeba przemieszczenia towarów z jednej grupy do drugiej, a wraz z nią rabunek (połączony z przemocą i agresją nazywa się grabieżą), jako najłatwiejsza i najszybsza forma „dzikiej wymiany”. Nie było to jednak działanie jedynie instynktowne czy wrodzone (powstało wraz z rozwojem wspólnoty ludzkiej). Zdobycz przechodząca z rąk do rąk po wojnie stawała się okupem. Śladem tej dawnej, prymitywnej formy transferu dóbr jest np. mitologia grecka, w której ten sam bóg (Hermes – Merkury) był zarazem bogiem kupców i złodziei. Działania ekonomiczne były ściśle związane z naturą człowieka, nierozdzielne od całości jego egzystencji. Stąd też refleksja nad pracą, wytwarzaniem dóbr, ich podziałem i zyskiwaniem nowych produktów była tożsama z całością myśli o człowieku. Aż do XVIII w. refleksja na temat gospodarowania pozostawała częścią refleksji religijnej, moralnej, filozoficznej. Dopiero później nastąpiło wyodrębnienie się ekonomii jako osobnej dyscypliny nauki, chociaż rozdział tego, co ściśle naukowe i refleksji publicystycznej na ten temat nigdy nie nastąpił.

Trudno wskazać na początki ekonomii. Wielu upatruje ich – w obrębie tradycji europejskiej – w starożytności greckiej (Ksenofont, Platon, Arystoteles). Początki tej myśli były jednak obecne w obrębie każdej z kultur, ze wszystkich kręgów cywilizacyjnych. Własny wkład w tę myśl miała średniowieczna scholastyka, następnie nowożytna grupa pisarzy ekonomicznych zwanych merkantylistami. Wskazuje się na fizjokratyzm jako pierwszą systematyczną doktrynę ekonomiczną – szkołę klasyczną, której spadkobiercami stały się wszystkie współczesne szkoły ekonomiczne, zwłaszcza w zakresie mikroekonomii¹.

Znaczący i ważny akt wręczania prezentów nazywany jest w antropologii kulturowej prestacją. Dary takie wyrażają komunikat adresowany przez ofiarodawcę do odbiorcy: „Jesteś dla mnie ważny, chcę być o tym wiedział”. Z czasem u poszczególnych plemion podarunki przyjęły jednakową formę, mogły to być zęby rekina, paciorki, muszelki lub bydło. Zwyczaj dawania darów wyprzedził pojawienie się pieniądza, który w swej prymitywnej formie był prestacją, czyli ważnym wymienianym z innymi komunikatem, który służył nawiązywaniu kontaktów i powstawaniu związków. Przykładem wczesnych form prestacji (jako prymitywnych pieniędzy) było płacenie wodzom plemiennym za „przestępstwa”. Przestępca ofiarowując coś wodzowi, symbolicznie okazywał szacunek wobec obowiązujących w plemienu zasad. „Płacenie” zębami, krowami lub monetą nie było więc

¹ J. Rosicka, *Ekonomia* [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 176-207.

karą pieniężną, lecz formą przeprosin, zadośćuczynienia i wyrażenia pragnienia utrzymania więzi ze wspólnotą².

1. CZŁOWIEK DLA „BYĆ” I „MIEĆ”

Z początkami wymiany wiąże się też obyczaj (obecny w różnych kulturach) dzielenia się dobrami podczas trudnych sytuacji losowych. Jest to najbardziej zrozumiałe, gdyż w ten sposób ofiarodawca zabezpiecza się na przyszłość. Ten, kto potrzebuje obecnie pomocy, otrzymuje ją od kogoś, kto może się znaleźć w podobnej potrzebie jutro³. A to już początek nowych więzi społecznych, u których źródeł jest wzajemna wymiana dóbr i usług. Wiąże się z zaspokojeniem szeregu potrzeb, podstawowych i bardziej złożonych, które są treścią myśli i dążeń ludzi.

Podziałowi pracy nie musi towarzyszyć zjawisko wymiany. Tak było wówczas, gdy np. właściciel niewolników korzystał z ich umiejętności lub pan feudalny domagał się dostarczenia do dworu różnych towarów. Trudno było wówczas mówić o wymianie, która zakłada równość partnerów i względną równość wzajemnych świadczeń. Wymianie sprzeciwia się też różnego rodzaju wymuszone wywłaszczenie lub tzw. lichwa towarowa, gdy kontrahent z premedytacją wykorzystuje przymusową sytuację swego partnera, wymuszając korzystne warunki wymiany. Zagadnieniem, które wiąże się z rozróżnieniem prawidłowej wymiany i lichwy, jest problem warunków słuszności wymiany. Od najdawniejszych czasów rozważano temat słusznej ceny towarów i ich wartości⁴. Posiadanie stało się elementem formy trwania jednostki, sposobu jego społecznej egzystencji. Wiązało się z rozumieniem wartości wpisanej w posiadane rzeczy i przenoszeniem jej na osobę posiadacza.

Termin «wartość» jest stosowany już od starożytności (od Arystotelesa). Każda rzecz przywłaszczona przez człowieka posiada dwojaki charakter: pozostaje tym, czym była (środkiem użycia dla zaspokojenia potrzeb – co określa łac. *bona* – «dobro» czy ang. *goods* – «to, co jest dobre»), a jednocześnie staje się instrumentem do zdobycia innych dóbr na drodze wymiany.

Wartość rzeczy ściśle związana z pożądanym Ja, domaga się, aby ją uznać. To «domaganie się» dotyczy jednostek, jako podmiotów. Gdy się mu jednak poddamy, to nie odczuwamy, że posłuszni jesteśmy jakiemuś roszczeniu, że podporządkowujemy się określeniom zawartym w przedmiocie. I chociaż wartość przedmiotu opiera się na tym, że jest pożądanym, to jednak jest to pożądanie, które utraciło wyłącznie popędowy charakter. Przedmiot nie ma bowiem w sobie „siły”,

² W. Bloom, *Pieniądze, serce i umysł*, przekł. M. Staszewska, B. Wolfram, Warszawa 1995, s. 90-91.

³ Por. E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer – A Description of the Mode of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, London 1940, s. 85.

⁴ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, V, 5, 1133a-1133b.

która mogłaby zniwelować dystans między podmiotem, a przedmiotem. Zachowując wartość ekonomiczną, nigdy nie może podnieść wymiaru swej wartości na taki poziom, że stanie się absolutny. W ekonomicznym sensie wartość zawsze ma swą górną i dolną granicę. Jej miarą nie jest jedynie wielkość trudności związana z uzyskaniem pożądanых rzeczy (naturalnych, produkcyjnych czy społecznych). Bo np. żelazo nie miałoby z pewnością żadnej wartości ekonomicznej, gdyby trudność związana z jego zdobyciem nie była większa niż ze zdobyciem powietrza do oddychania. Jednak nie wydobywa się go „za wszelką cenę”, gdyż te trudności muszą być poniżej pewnego poziomu, by zdecydowano się na wykorzystanie go w produkcji tak wielu narzędzi (co czyni je cennym). Podobnie mówi się, że dzieła malarza, który wiele maluje, są mniej wartościowe od dzieł równego mu klasą, ale malującego mniej. Jest to jednak słuszne dopiero powyżej pewnej określonej granicy: do tego bowiem, by malarz stał się słynny (co podnosi cenę jego dzieł) potrzeba pewnej ilości jego dzieł.

Pożądanie oddalonych rzeczy, mające decydujący wpływ na dostrzeżenie ich wartości, jest pierwszym stopniem przybliżenia się do nich. Może powstać jedynie przy odległości wobec rzeczy, do której pokonania dąży. To z kolei zakłada pewną bliskość między pożądanym a rzeczą, aby mógł w ogóle istnieć ów dystans – czyli zawsze istnieje relacja pewnego oddalenia i pewnej bliskości. Platon wyartykułował tożsamą prawdę w swej filozofii miłości, mówiąc, że jest ona stanem pośrednim między posiadaniem a nieposiadaniem. Świadomość koniecznej ofiary, doświadczenie, że pożądanie nie może być ukojone „za darmo”, jedynie wzmacnia i zaostcza ową relację – uświadamia teraźniejsze oddalenie i pozwala się rozkoszować przyszlą bliskością⁵.

Człowiek nie jest tylko twórcą kultury, ale także jej głównym adresatem – celem i przedmiotem. Kultura jest do niego i dla niego. Zadaniem kultury jest „budowanie człowieka” – doskonalenie jego bytu, zapewnienie mu środków do jego rozwoju indywidualnego i społecznego charakteru⁶.

Interesującą refleksją na temat relacji kultury i ekonomicznego wymiaru życia człowieka jest myśl Gabriela Marcela (1889-1973), przedstawiciela chrześcijańskiego egzystencjalizmu francuskiego. Była ona reakcją na XIX-wieczne systemy idealistyczne, w których rzeczywistość była utożsamiana z myślą, stając się w ten sposób pewnym absolutem. Nie istnieje nic, co było w stosunku do niej transcendentne bądź przeciwstawne. Marcel z naciskiem podkreślał, że aby rzeczywiście

⁵ Platon, *Uczta*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 96, 108 n.; por. R. Dyoniziak, *Postacie miłości*, Kraków 1995, s. 8-9; J. Przysławski, *Przyjaźń w Etyce Arystotelesa*, Lublin 1935, s. 58 n.

⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury* (Rio de Janeiro, 1 lipca 1980), p. 1; Tenże, *Przemówienie po wysłuchaniu koncertu w teatrze „La Scala”* (Mediolan, 21 maja 1983), p. 3; por. D. Radziechowski, *Teologia kultury integralnej. Antropologiczne studium myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II* (*Studia nad myślą Jana Pawła II*, cz. 6), Kraków 2010, s. 168-169.

„mieć”, trzeba w pewnym stopniu „być”. Rozróżniał dwojakie swojskie działania człowieka, określone czasownikami: *facere* i *agere*⁷.

Facio – «działam», odnosi się głównie do działania wewnętrznego, wewnętrznego czynu (decyzji) człowieka. *Ago* wskazuje zaś na działanie zewnętrzne, wizualne, np. na pracę fizyczną, poruszanie się, produkcje wartości materialnych. Koncentracja uwagi na *agere*, z pominięciem lub zapominaniem o *facere*, jest błędem i pułapką dla człowieka oraz rozwoju integralnie rozumienia kultury⁸.

Marcel rozumiał człowieka jako *homo viator* – wędrowca – nieustannie zmierzającego do pełni człowieczeństwa i podejmującego trudy życia. W istocie ten „trud drogi” wiąże się z różnicą między tym, co się ma, a tym, czym się jest. To fenomen dialektyki stanu posiadania oraz własnych marzeń i potrzeb. To, co posiadamy, podlega konkretnemu osądowi, co pozwala na bardziej lub mniej obiektywne określenie swego stanu życia i stworzenie systemu pojęć, które je określają. Każda próba ujęcia własnego istnienia zmienia się łatwo w perspektywę patrzenia na siebie przez posiadanie, w kategorię czegoś, co posiadamy. Istnienie wymyka się innej próbie określenia niż przez ową dialektykę. Posiadanie ujawnia się tam, gdzie jest pewien porządek, który pozwala przeciwstawić to, co jest wewnątrz, temu, co na zewnątrz. To, co posiadamy, jest w pewnym sensie niezależne od jednostki, jest wobec niej zewnątrz. Przykładem może być myśl: niezależna i zmienna, a z drugiej strony stanowiąca głęboką i integralną część osoby. Posiadać można to, czym można dysponować, rozporządzać – również w pewnych granicach. Posiadać znaczy bowiem «posiadać dla siebie, zachować dla siebie, ukrywać». Wyraża się także w pragnieniach: pragnąć bowiem to posiadać coś, czego się nie ma. Pragnienie ukazuje sprzeczność, która rodzi cierpienie człowieka.

Współczesny człowiek ogarnięty jest manią posiadania – chociaż istotą ludzkiej egzystencji jest współistnienie i uczestnictwo. Tragizm posiadania ujawnia się w tajemnicy grzechu, który polega na stopniowym staczaniu się w niebyt. Wolność człowieka – błędnie rozumiana – polega wówczas na możliwości przekształcania swego istnienia w posiadanie – szczytem jest samobójstwo, w którym istnienie rozumie się błędnie jako totalne posiadanie⁹.

Rozumienie kultury nie może się sprowadzać tylko do wartości materialnych, ekonomicznych. Do właściwości kultury należą bowiem – zdaniem jej badaczy – następujące właściwości: jest ona przekazywana i utrzymywana w ciągłości – nie tyle za pośrednictwem genetycznych mechanizmów, co dzięki wzajemnemu oddziaływaniu na siebie jednostek i grup społecznych; niezależnie od swych

⁷ G. Marcel, *Być i mieć*, przekł. D. Eska, Warszawa 1998, s. 195 n.

⁸ S. Kowalczyk, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin 2005, s. 195-196.

⁹ Tenże, *Marcel: Człowiek we wspólnocie miłości i wiary* [w:] Tenże, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990, s. 356-376; J. Tischner, *Gabriel Marcel* [w:] Tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 154-165.

indywidualnych źródeł i pośrednictwa jednostek w przekazie kultury przejawia się tendencja do nabywania cech ponadindywidualnych; rozpada się na odrębne wzory, formy, prawidłowości, style i znaczenia; obejmuje wartości, które mogą być sformułowane w sposób wyraźny (np. moralność) lub tylko odczuwalne przez społeczeństwo (np. zwyczaje), które jest nosicielem danej kultury¹⁰.

Człowiek jest zatopiony w istnieniu bez reszty: nie może siebie z niego wyabstrahować. Z istnieniem wiążą się emocje, które zbliżają nas do bytu – do istnienia. Obraz człowieka może jednak ulec zdeformowaniu, gdy bardziej zajmuje się on posiadaniem niż refleksją nad własnym istnieniem. Bo człowiek tylko wówczas siebie naprawdę posiada, gdy się daje, ofiaruje, przekazuje innym. Skupienie uwagi na sobie samym zamyka go w relacjach do innych, zubaża¹¹.

Od początku refleksji nad ekonomią wiązano ją z niematerialnym, ale istotnym systemem wartości duchowych. Przykładem może być rozumienie relacji funkcji pieniężnych między ludźmi. Najdawniejsza, etymologiczna definicja kredytu (od łac. *credo* – «wierzę») wskazuje na element zaufania, wiarę w wypełnienie przyrzeczeń przez osobę zawierającą umowy kredytowe. A to wiąże się zawsze z pewnym niebezpieczeństwem. Psychologia pożyczki od wieków nie podlega większym zmianom. Zawsze towarzyszy jej obawa pożyczającego o swój majątek, ucieczka dłużnika przed wierzycielem, traktowanie odzyskanej pożyczki jako znaleziska, a nawet nieuzasadnione samooskarżanie się wierzycieli, że żądają zwrotu własnych pieniędzy itp. Angielski dramaturg William Szekspir przestrzegał przed pożyczaniem pieniędzy:

Nie pożyczaj drugim ani od drugich; bo pożyczkę daną tracim najczęściej razem z przyjacielem¹².

W historii jednak pożyczka na ogół rozwijała się jako instytucja niezwykle społecznie pożądana i oczekiwana, przybierając różne formy.

W tradycyjnej kulturze, budowanej przez całe wieki, nie ma miejsca na rewolucję czy postęp w dzisiejszym rozumieniu tego pojęcia – jako matematycznego, usilnego i nieustannego wzrastania. Nie ma też w niej konkurencji, która wiąże się z ekonomią czy innymi dziedzinami życia. Dawny obyczaj nie był „gorszy” bądź „lepszy” tylko dlatego, że jest bardziej powszechny lub pochwalany przez dzisiaj panujących. Kultura nie poddaje się produkcji, której tryby i zasady próbuje się wprowadzać w obieg. „Produkcja kulturalna” nie istnieje w ramach rynku

¹⁰ A.L. Kroebel, *Kultura, zdarzenia i jednostki ludzkie* [w:] Tenże, *Istota kultury*, przekł. P. Sztompka, Warszawa 1989, s. 245-250.

¹¹ A. Latoń, *Rozbity świat według Gabriela Marcela*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2002, nr 1, s. 201-212; por. K. Tarnowski, *Gabriel Marcel, filozof próby* [w:] G. Marcel, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995, s. 9-22.

¹² Za: A. Krzyżanowski, *Nauka o pieniądzu i kredycie*, Warszawa – Kraków 1919, s. 208-212; por. B. Cywiński, *Idzie o dobro wspólne... Opowieść o Franciszku Stefczyku*, Warszawa 2005.

i handlu. Jej istotnym wyrazem jest ujmowanie całego człowieka w jego „być” i „mieć” jednocześnie – bez żadnej dysproporcji i deformacji w harmonii¹³.

Kultura była w starożytności odnoszona do tego, co uchodziło za godne czci: do bóstwa, do mądrości, do arystokracji – stosując łacińskie słowo «kultura». W łacińskim przekładzie Biblii – *Wulgata* – słowo to występuje tylko dwa razy: „cultura Dei” w Syr 1,32 (jako określenie pobożności: „W grzeszniku zaś pobożność budzi odrazę”) oraz w wezwaniu św. Pawła: „Fulgite ab idolorum cultura” („Strzeżcie się bałwochwalstwa” – 1 Kor 10,14). Często też „kulturą” zwano uprawianie ziemi. Zawsze chodziło o owocowanie życia człowieka. Kultura nie była przedmiotem naukowych dociekań. Później wskazano na jej cztery istotne elementy: współdziałanie ludzi jako jej siłę twórczą; całokształt różnych dóbr i wartości; jej przedmiotem jest natura; celem zaś jest doskonalenie natury samych ludzi – ich ciało i dusz¹⁴.

2. ODCHODZENIE W KIERUNKU „MIEĆ”

Wyróżnić można zasadniczo dwa sposoby egzystencji ludzi: czerpanie satysfakcji z życia przez posiadanie, a drugie – przez bycie, co objawia się empatią i poszukiwaniem pełni miłości. Wielu zwolenników wyższości „być” nad „mieć” twierdzi, że tylko dzięki tej orientacji świat może przetrwać. Duch „bycia” wyróżnić można, podkreślając następujące momenty tej orientacji: wytwarzanie dóbr służy prawdziwym potrzebom człowieka, a nie samym wymaganiom gospodarki i normom ekonomicznym; eksploatacja natury zastępuje się wymianą między człowiekiem a naturą; międzyludzkie antagonizmy zastępuje się solidarnością; dobrobyt człowieka i unikanie nieszczęścia obiera się jako najwyższy cel społecznego porozumienia; konsumpcja służy dobru człowieka; a każdy człowiek jest motywowany do aktywnego udziału w życiu społecznym¹⁵.

Niestety, współczesne społeczeństwo poświęciło się pogoni za zyskiem i posiadaniem. Stąd rzadko spotkać można sposoby istnienia nastawione na „być”. Za naturalny i godziwy sposób istnienia zdecydowana większość ludzi uważa postawę „mieć”. Widać to we wszystkich dziedzinach życia społecznego i życia jednostek, nawet np. w procesie uczenia się – przy wyborze studiów i nauki, która przyniesie właściwe profity, a nie wiedzę; w procesie zapamiętywania i przypominania sobie pewnych wydarzeń – skupiając uwagę bardziej na chwilach „dochodowych” i zapisując pamięć faktami związanymi z materialnymi sukcesami; w sposobie prowadzenia rozmów, w których wiodącymi stają się informacje biznesowe, a znika wymiana myśli i dzielenie się refleksją. W doświadczeniu miłości „mieć” implikuje

¹³ M. Klecel, *Kultura, której nie ma*, „Miesięcznik Kulturalny WPIS” 2016, nr 10 (72), s. 48-52.

¹⁴ F.W. Bednarski, *Teologia kultury*, Kraków 2000, s. 7-14.

¹⁵ Por. E. Fromm, *Mieć czy być?*, Poznań 2012.

ograniczenie, uwięzienie i kontrolę obiektu miłości – takie jej rozumienie tłumi, przytępia, dusi i zabija, a nie daje życie¹⁶.

Przepojenie współczesnych czasów duchem ekonomizmu odciska swe piętno na wszystkim, potrafi przyćmić wyższe przejawy życia ludzi. Nigdy wcześniej nie przypisywano takiego znaczenia gospodarce w życiu człowieka, jak obecnie. Nigdy też poszczególni ludzie nie czuli się tak silnie związani z ekonomią i od niej uzależnieni jak obecnie¹⁷.

Rozwój takiego spojrzenia na świat, przesyconego konsumpcyjną ideą, doprowadził do zdecydowanego wystąpienia Jana Pawła II w orędziu ogłoszonym na Światowy Dzień Pokoju w 1999 r., z bezwzględną krytyką konsumpcjonizmu. Papież podkreślił, że konsumpcjonizm jest „nie mniej zgubny” niż rasizm, „marksizm, nazizm i faszyzm”. Natężenie tej krytyki było zaskakujące, a zwłaszcza użycie sformułowań takich jak: pogląd, mit, ideologia. Jednocześnie podkreślało ono, jak szeroko rozlał się ten problem i jak stał się popularny, że aż brakuje konwencjonalnych środków wyrazu dla jego krytyki. Konsumpcjonizm współczesny stał się bowiem zespołem nowych wartości, przekonań i idei¹⁸.

W życiu człowieka, jak i w historii całych społeczności, nastąpił proces nieustannego różnicowania relacji „bliskości” i „oddalania” się od pewnych przedmiotów i rzeczy. Roślinne barwniki do malowania ciał silnie pożądane wśród dzikich plemion zastąpiły syntetyczne kosmetyki. Pragnienie posiadania własnego konia – wierzchowca zastąpiło pragnienie posiadania samochodu, a dążenie do zajęcia jaskini zastąpiła potrzeba budowania domów itd. I żaden przedmiot nie posiada tego samego, stałego wymiaru wartości ekonomicznej. Zmienia się on w zależności od miejsca, osób, czasu i wielu różnorodnych procesów i relacji. Tak zwany proces wartościowania rzeczy jest dynamiczny. Treść aktów woli i uczucia (pożądanie) uzyskuje w życiu każdej jednostki formę konkretnych przedmiotów, którym przypisana jest odpowiednia wartość. Przedmioty stają przed podmiotem z pewnym stopniem niezależności, poddając się mu lub przeciwstawiając, przedstawiając warunki zdobycia ich i kusząc swymi walorami. Człowiek staje wówczas przed wyborem, cały jednak zanurzony w gąszczu różnych uwarunkowań i konieczności. Przedmioty stały się niezbędnym elementem nowości, idei postępu, efektem rywalizacji (nowinki dają przewagę nad rywalami). W przeciwieństwie do starożytnej tęsknoty za minionym szczęściem (rajem utraconym) pojawiła się idea Wieku Złotego (utopia), która ciągle jest przed ludźmi. Zaczęto wierzyć, że

¹⁶ Tenże, *Mieć i być w doświadczeniu potocznym*, „Spotkania” (Paryż) 1983, nr 17-18, s. 61-77.

¹⁷ M. Bierdiajew, *Filozofia nierówności. Listy do nieprzyjaciół. Rzec o filozofii społecznej*, przekł. J. Chmielewski, Kęty 2006, s. 182-195.

¹⁸ V.J. Miller, *Religia w świecie konsumpcji. Chrześcijańska wiara i praktyka w kulturze konsumpcyjnej*, przekł. T. Szafrąński, Warszawa 2007, s. 27-38.

współczesnym ludziom lepiej się powodzi, są mądrzejsi niż przodkowie, bardziej uzdolnieni¹⁹.

W trakcie pobudzania nowych potrzeb ludzi dokonuje się proces postawienia wartości rzeczy w sferze ponadsubiektywnej, ponadindywidualnej. Subiektywne odczytanie wartości rzeczy jest skonfrontowane z odczytem jej przez innych. Wartość występuje wówczas jakby ponad immanentną rzeczowością przedmiotu, a rości sobie prawo do bycia wymienionym lub pozyskanym za odpowiadającą mu wartość. Tak więc wymiana jest środkiem przewyżczenia czysto subiektywnego znaczenia wartości przedmiotu. Chociaż jednostka kupuje, bo ceni i chce skonsumentować dany przedmiot, to pragnienie to wyraża skutecznie jedynie za pomocą pewnego innego przedmiotu, który oferuje w zamian. Przedmioty w relacji wymiany są użyte jako sposób wypowiedzenia się jednostki na temat ich wartości. W akcie wymiany, jako wzajemnym wyrażeniu wartości rzeczy, następuje też obiektywizacja wartości przedmiotu. Określona zostaje granica między obiektywną wartością rzeczy a subiektywnym traktowaniem przedmiotu. Własne pragnienia jednostki uzyskują pewną obiektywność. Jest ona określona stopniem ważności przedmiotów dla podmiotów, a wyrażona w ekonomicznej formie wartości (uświadamiamy ją sobie dzięki ekwiwalencji, która jest elementem wymiany).

Planowaniem potrzeb obywateli zajmują się decydenci ekonomiczni czy zarządzający gospodarką państwową. Oni też są zmuszeni, aby regulować wszelką działalność gospodarczą, a w konsekwencji wszelką wolność jednostek. Dzieje się tak pomimo katastrofalnych efektów kolektywnych eksperymentów socjalistycznych czy niestałości modeli opartych na państwie socjalnym (słynne *welfare*), zniszczonych biurokratyzmem, niegospodarnością i nieskuteczną opiekuńczością, która zastąpiła pomocniczość²⁰.

Pożądanie rzeczy nie jest siłą abstrakcyjną, lecz związane jest z pragnieniem zaspokojenia różnorodnych potrzeb człowieka. Katalog tych potrzeb jest bardzo rozległy i mieści różnego rodzaju zmienne. Przykładem tego może być katalog potrzeb, który uwzględnia różne stany ludzkiej aktywności: bycie, posiadanie, działanie i uczestnictwo w interakcjach. Można wówczas wyodrębnić dziewięć kategorii potrzeb: istnienie, bezpieczeństwo, uczucie, zrozumienie, uczestnictwo, odpoczynek, tworzenie, tożsamość i wolność. Według innych ekonomistów cztery zmienne określają poziom dobrostanu jednostki, a można je przedstawić w postaci par przeciwieństw: zdrowie – choroba, zdolność przetrwania – bezbronność, autonomia – ograniczenie, identyfikacja – alienacja²¹.

¹⁹ D.S. Landem, *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, przekł. H. Jankowska, Warszawa 2000, s. 232-242.

²⁰ E.G. Tedeschi, R. Cammilleri, *Pieniądze a niebo. Katolicy wobec ekonomii globalnej*, tłum. K. Stopa, Kraków 2011, s. 22-28.

²¹ Por. P. Ekins, M. Max-Neef, *Real-Life Economics*, Routledge 1992, s. 206-207, 293.

Bogactwo potrzeb człowieka wiąże się z koniecznością wymiany usług i dóbr pomiędzy ludźmi, którzy reprezentują sobą różne zawody, a więc odpowiadają społecznemu podziałowi pracy. Celem wymiany jest więc doskonalsze, pełniejsze zaspokojenie potrzeb, gdyż towary produkowane przez ludzi specjalizujących się w swym zawodzie są doskonalsze pod względem technicznym, a w związku z tym bardziej odpowiadają na potrzeby i gusty konsumentów. Wymiana jest też koniecznością wynikającą z nierównomiernego rozłożenia surowców i różnicowanych możliwości rolnictwa oraz hodowli²².

Ekonomiczna forma wartości mieści się między dwiema granicami, które wyznaczają: pożądanie przedmiotu (łączy się z uczuciem zaspokojenia, które może sprawić jego posiadanie i użytkowanie) i samo używanie (które w istocie nie jest aktem ekonomicznym, lecz jego pochodną). Pożądanie wiąże się z rzadkością przedmiotu, która w ten sposób wpływa na określenie jego wartości (w ekonomii określona jako „podaż”). Natomiast używanie związane jest z użytecznością przedmiotu, który stanowi kolejny komponent jego wartości, gdyż wpływa na wzbudzenie pragnienia przedmiotu (ekonomia określa to jako „popyt”).

Elementy określenia wartości rzeczy ulegają zakłóceniu w wyniku prymitywizacji gospodarowania. W kulturach prymitywnych występuje duża i zadziwiająca arbitralność, niestabilność i nieadekwatność pojęcia wartości w odniesieniu do wszystkiego, co przekracza najpilniejsze potrzeby życia. Łączą się z tym: niechęć do wymiany (brak procesu obiektywizacji wartości rzeczy rodzi słuszne obawy o oszustwo), poczucie pozbywania się samego siebie w rzeczach (gdy wartość nie „zamyka” w sobie ofiary z pracy – brakuje miernika wymiany trudu na wynik), a nawet różne próby unikania pracy²³.

Proces wymiany stwarza nową jakość dla wartości rzeczy, które w procesie produkcji miały jedynie wartość użytkową, zakreśloną potrzebami człowieka pracującego (*homo faber* skupia uwagę wyłącznie na wartości użytkowej rzeczy). Wraz z pojawieniem się handlarza i kupca rzeczy nabierają wartości wymiennej, która sprawdza się w dziedzinie publicznej. Gdy pojawiają się jako towary, wówczas tym, co nadaje im wartość, nie jest ani praca, ani wytwarzanie, ani kapitał, ani korzyści czy towary, lecz wyłącznie ich miejsce w dziedzinie publicznej – rzeczy domagają się uznania, są lub nie są poszukiwane bądź lekceważone. Następuje „urynkowanie wartości”, która niewiele wspólnego ma z „naturalną, wewnętrzną cennością [ang. *worth*] czegokolwiek” – jak zauważył już filozof angielskiego oświecenia John Locke (1632-1704)²⁴.

W średniowieczu wartość była traktowana jako coś obiektywnego (np. św. Tomasz z Akwinu), zaś współcześnie jest czymś subiektywnym – czymś, co każda

²² Por. J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982, s. 197.

²³ Por. G. Simmel, *Filozofia pieniądza*, przekł. A. Przyłębski, Poznań 1997, s. 15-82.

²⁴ J. Locke, *Traktat drugi*, przekł. Z. Rau [w:] *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, V, 43.

jednostka nadaje rzeczom. Średniowiecze zauważyło też jedynie tylko w pewnej mierze prawdę o wartości, bowiem „pierwszą rzeczą, na którą kładli nacisk średniowieczni nauczyciele, było to, że o wartości decyduje wewnętrzna doskonałość samej rzeczy”, a gdyby tak było to „mucha, będąc wewnętrznie doskonalsza od perły, byłaby od niej bardziej wartościowa”²⁵. Wprowadzenie rozróżnienia – według J. Locke’a – na „cЕННОść” (ang. *worth*, łac. *valor naturalis*) i „wartość” (ang. *value*, łac. *pretium* lub *valor*) rzeczy znosi ową sprzeczność.

Wartości, w odróżnieniu od rzeczy, czynów czy idei, nie są wytworami człowieka, lecz powołuje się je do istnienia przez wprowadzenie rzeczy w proces wymiany między członkami społeczności. Jak zauważył Karol Marks „żaden producent [...], jeżeli się go rozpatruje w izolacji, nie produkuje ani wartości, ani towaru”²⁶. Bowiem wartości i towary stają się jedynie w określonych warunkach społecznych.

Zarzucenie jednak dawnego pojęcia „cЕННОści” (*warth*) w odniesieniu do wewnętrznej wartości rzeczy, spowodowało, iż odtąd istnieją one jedynie w powiązaniu z jakąś inną rzeczą, którą można nabyć zamiast nich. Nic już nie posiada „obiektywnej” wartości, niezależnej od ciągle zmiennych ocen podaży i popytu. W świecie rzeczy panuje zatem uniwersalna względność. Doprowadziła ona w końcu do zastosowania pieniądza jako wspólnego mianownika różnorodności, chociaż także i on nie posiada niezależnego i obiektywnego wymiaru (poddany różnorodnemu zastosowaniu, a nawet manipulacji)²⁷.

Procesowi temu podlega także kultura, która pojawiła się współcześnie w wersji imitacyjnej do dawnej kultury wyższej i ludowej jako „kultura masowa”. Jest ona poddawana wszelkim operacjom, znanym z ekonomii, a więc promowana, reklamowana, kalkulowana i kontrolowana. Staje się coraz bardziej bezosobowa, łatwa w recepcji (w tym celu „rozbełtana” jak produkt *light*), kierowana do abstrakcyjnego i anonimowego odbiorcy (opracowanego na podstawie danych statystycznych). Twórca staje się animatorem, perforatorem, a nie kreatorem. Należy ona do sfery tzw. kultury wolnego czasu, rozrywki, pełniąc przy tym ważne funkcje instrumentalne i socjotechniczne²⁸. Cechuje ją coraz bardziej standaryzacja, podporządkowanie prawom popytu, uległość wobec wymagań przeciętnego smaku. Jest także coraz bardziej przesycona hedonizmem, biernością uczestnictwa, posługiwaniem się kopiami i substytutami. Jej treści są zdominowane przez pseudotwórców, zdegradowane mity (np. kult szczęścia i młodości). Ważną rolę pełnią w niej motywy przemocy, sensacji, przygody, gwałtu. Oferuje płytkie treści, pozbawione głębszego

²⁵ G. O'Brien, *An Essay on Medieval Economic Teaching*, London 1920, s. 109.

²⁶ K. Marks, *Kapitał*, t. 3, cz. 2 [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 25, Warszawa 1962, s. 280.

²⁷ H. Arendt, *Kondycja człowieka*, przekł. A. Łagodźka, Warszawa 2000, s. 180-184.

²⁸ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 165-180.

znaczenia, opiera się na zachwycie zmysłowością, przepychem i bogactwem. Oferowana głupota często jest ceną władzy, którą ta kultura masowa ma poprzec²⁹.

Z kulturą zorientowaną na „mieć” łączy się np. sztuczna konsumpcja – szkodliwa dla godności człowieka, która wymyka się jakiegokolwiek kontroli. Tak jest z obecnością narkotyków w działaniach międzyludzkich. To jeden ze wskaźników poważnych zaburzeń w funkcjonowaniu systemu społecznego. Skłania do materialistycznej, destruktywnej interpretacji ludzkich potrzeb i zawężenia ich do jednowymiarowości. Dochodzi do tego, że twórcze możliwości człowieka są sprowadzone do jednostronnych i przeciwnych jednostce i grupie działań. Różne formy konsumizmu, w tym narkotyki i pornografia, wykorzystują nieodporność jednostek słabych, aby zapełnić duchową pustkę, jaka w nich powstaje. To sztuczne i niegodne człowieka – niezgodne z jego naturą – próby zaspokojenia jego wszelkich potrzeb, omijające istotne potrzeby duchowe³⁰.

W życiu społecznym prymat duchowy należy do kultury. Społeczeństwo urzeczywistnia się nie w polityce czy w gospodarce, ale w kulturze. To wartością kultury mierzy się wartość i jakość społeczeństwa oraz szansę na jego dalszy rozwój³¹. Z kultury także bierze swe prawdziwe źródło wszelka władza – nigdy nie zaczyna się od siły, lecz z odczytania przez ludzi władzy danej kultury społecznej i wpisania się w jej oczekiwania. Dyktatury nie dysponują bowiem prawdziwą władzą, lecz wyłącznie przemocą. Kiedyś Talleyrand powiedział do Napoleona:

Bagnetami można wszystko załatwić, Sire, ale do jednego się one nie nadają – nie można na nich usiąść³².

To w kulturze powinno się przejawiać nastawienie społeczeństwa na „być” – polega ono wówczas na aktywnym przywoływaniu słów, idei, widoków, obrazów, muzyki. Związki te oraz dane są przypominane. Nie są mechaniczne ani nawet logiczne, ale żywe. Jedno pojęcie wiąże się z drugim poprzez twórczy akt myślenia – powstaje on zawsze wówczas, gdy ktoś szuka właściwego słowa dla opisanego swego świata. Nastawienie na „być” wiąże się z ożywieniem tego, co ktoś przedtem widział lub słyszał. Poprzez kulturę przemijający czas i historia w nim zapisana stają się trwałą ideą, obecną w czasie teraźniejszym, pomimo faktu, który wydarzył się już dawno³³.

Ta prawidłowość leży u podstaw jeszcze głębszego antagonizmu między „być” i „mieć” człowieka. Każde pożyteczne spełnienie praktyczne musi mieć swój

²⁹ R. Kantor, *Społeczeństwo masowe wybiera i posiada władców-błaznów*, „Miesięcznik Kulturalny Biały Kruk. WPIS” 2019, nr 3, s. 22-27.

³⁰ D. Radziechowski, *Teologia kultury integralnej*, s. 268-270; por. Paweł VI, *Encyklika Populorum progressio o popieraniu rozwoju ludów* (26.03.1967), p. 19.

³¹ M. Bierdiajew, *Filozofia nierówności*, s. 196-207.

³² J. Ortega y Basset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Zakrzewo 2016, s. 183-190.

³³ E. Fromm, *Mieć i być w doświadczeniu potocznym*, s. 63-67.

sens i wartości, które je sankcjonują. Zarówno sens, jak i wartości obiektywizują się w konkretnym kształcie kultury i w jej owocach³⁴.

3. KONSUMPCJA KULTURY

Kultura nastawiona na konsumpcję obejmuje współcześnie całe społeczeństwo, niezależnie od kategorii wieku, wykształcenia, poziomu dochodów, przynależności klasowej czy pozycji zawodowej. Wszyscy konsumują, a konsumpcja stała się wyróżnieniem spośród innych, oznaką przynależności do określonego środowiska. Sposób, zakres i jakość konsumpcji bardziej świadczy o człowieku niż jakakolwiek inna cecha osobowości³⁵. Dawniej rodzina, urodzenie, wykształcenie, grupy towarzyskie czy przygotowanie zawodowe określały stan danej jednostki i jej położenie. Dzisiaj jednak to konsumowanie elementów kultury lokuje daną osobę w strukturze społecznej. Konsumpcja kultury wskazuje na identyfikację z pewnymi grupami, przekonania, wierzenia, poczucie przynależności i stopień niezależności, podporządkowania³⁶.

Proces globalizacji (łac. *globus* – «kula, bryła, zbita gromada») gospodarczej pociągnął za sobą treści różnorodnych kultur, które stały się ofertą dla wszystkich, uniwersalnym „towarem” budującym nowy mondializm, planetaryzm i uniwersalizm. Wymiana kultury duchowej zbudowała nowy, marketingowy synkretyzm wartości, treści i doznań. Pojawiła się „kultura w płynie”, spożywana – jak przystawka – na śniadanie i przy obiedzie, kultura rozmowna i jednocześnie niedająca żadnej identyfikacji, której współczesny człowiek nie jest pewny – gubiąc odpowiedź na pytania: Kim jest? Dokąd zmierza? Po co żyje?³⁷

Za wymianę może uchodzić większość stosunków między ludźmi: rozmowa, miłość, spojrzenie, gra itp. – „oddając” własną energię, substancję, otrzymuje się różnego rodzaju „dobra”. Świat interakcji międzyludzkich zróżnicowany jest „opłacalnością” lub niepoświęceniem im odpowiedniego czasu, wysiłku i zachodu. Wartość rzeczy podobnie łączy się z wielkością pracy związanej z jej produkcją. Istnieje w człowieku pragnienie odpoczynku, wolnego czasu, a więc zużywania energii jedynie dla rekreacji i unikania trudu. Lecz podobnie każda jednostka ma pewien zakres prac, które podejmuje chętniej, bez przymusu – i to jest ta część sił oraz energii, której oddanie nie jest żadną ofiarą. Stąd ofiara z pracy, którą dajemy

³⁴ P. Pharo, *Moralność a socjologia. Sens i wartości między naturą i kulturą*, przekł. J. Stryjczyk, Warszawa 2008, s. 133-139.

³⁵ M. Dziura, *Kultura konsumpcji*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL” 2009/2010, t. 5-6, z. 2, s. 281-284.

³⁶ Z. Bauman, *Teoria klasy próżniaczej*, Warszawa 1998, s. 123 n.

³⁷ A. Klose, *Chrześcijaństwo i ład społeczny*, przekł. Z. Kowalska, Kraków 2003, s. 96-116; por. M. Giertych, *Globalizm chrześcijański*, „Opoka w Kraju” 2012, nr 79 (100), s. 1-2.

w wymianie, raz jest absolutna (wykonywano ją kosztem odpoczynku), a innym razem relatywna (podjęto ją w miejsce pracy ochotniczej). Ofiara z pracy, jako element wymiany, charakteryzuje zatem całą ekonomię. A wartość tego, co jest zdobywane, nie jest nigdy gotowa, lecz narasta w miarę łączenia jej z niezbędną ofiarą. Cena, jako wyraz wartości rzeczy, nie jest stałą, niezmienną i ciągle aktualną jej wartością, przywoływaną w wymianie. I może się zdarzyć, że ktoś powodowany głodem oddaje za kawałek chleba klejnot, gdyż chleb w określonych okolicznościach wydaje się wart więcej niż drogocenny kamień. Określone sytuacje – bez względu na to, czy jednorazowe, czy stałe – są istotne dla powiązania uczucia wartości z jakimś przedmiotem. Nie da się też stworzyć sytuacji zaspokojenia wszystkich potrzeb człowieka, czyli gospodarowania, bez ponoszenia stosownych ofiar (a nie ma „gospodarowania” wśród zwierząt czy w utopijnych krainach „mlekiem i miodem płynących” – niem. *Schlarafenland*). Przedmioty stają się wartością ekonomiczną przez to, że musi się coś za nie oddać, ofiarować, aby je otrzymać. Skupienie uwagi na rozwoju i tzw. postępie zepchnęło na margines troskę o zachowanie zasad prawdy, dobra i piękna – metafizycznej triady, o której mówiła już starożytna myśl. Kultura duchowa poszła na kolaborację z zarządzającymi ekonomią. Uzasadniała ich manipulacje, afery polityczne, niekończące się wojny rywali, szwindle finansowe³⁸.

Rozwój cywilizacyjny nabrał nowego wymiaru: ilościowego, poddanego statystyce, lecz nie jakościowego. Proces tzw. postępu pozbawił ludzkość głębokiego oddechu, a pogoń i zadyszka wstrząsnęły fundamentami świata. W latach 1800-1900 podwoiła się suma wiedzy, w ciągu połowy XX w. wiedza ludzka wzrosła ponownie dwukrotnie, a w ciągu 10-lecia 1950-1960 doszło znów do dwukrotnego wzrostu wiedzy ludzkiej. Wydarzenia, których przebieg wymagał kiedyś czasu trzech pokoleń, rozgrywa się obecnie w ciągu kilku zaledwie lat.

W 1972 r. Eugene Ionesco, na otwarcie Festiwalu w Salzburgu, powiedział:

Nasza tzw. kultura wyglądała na przysłowiowy domek z kart. Wszystko jest kwestionowane. Cywilizacja nasza poszukiwała szczęścia, a doznała tylko klęski, nieszczęść i śmierci³⁹.

W coraz większej masie produktów, newsów, możliwości technicznych i ofert konsumpcyjnych człowiek czuje się zagubiony, żyje bez refleksji, przesuując swe myśli z jednej oferty na inną, zaciekawiony produktami, błędzący po ścieżkach

³⁸ R. Włast-Matuszak, *Vini, Vidi, Vichy, czyli „callaboration horizontale” świata kultury*, „Fron-da” 2013, nr 66, s. 162-171; A. Szostkiewicz, *Sztafeta Gandhiego*, „Polityka” 2010, nr 6, s. 24-25.

³⁹ F. Konig, *Kryzys współczesnego rozwoju cywilizacyjnego*, tłum. J. Krucina [w:] *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*, red. J. Krucina, Wrocław 1977, s. 17.

świata z głodem metafizycznym. Tej prawidłowości poddane są także religia i przekonania religijne, które stały się kolejnym straganem idei i ofertą konsumpcyjną⁴⁰.

Wymiana ekonomiczna pozwoliła odkryć *homo faber* (wytwórcy i budowniczemu), traktując ten aspekt człowieczeństwa jako właściwą formę więzi z innymi ludźmi. Same produkty są zwykle wytwarzane w odosobnieniu. Bowiem koniecznym warunkiem dla wszelkiego mistrzostwa w wykonywaniu rzeczy jest odizolowanie od innych. Polega to na byciu sam na sam z ideą – umysłowym wizerunkiem rzeczy, która ma powstać. Mistrzostwo jest też opanowaniem tworzywa i rzeczy (nie ludzi – jak to jest w politycznych formach dominacji). Przez całe wieki pojęcia «wytwórca» (ang. *worker*) oraz «pan, mistrz» (ang. *master*) były synonimami. Wytwórczości (mistrzostwu) obca była praca zespołowa, która w rzeczywistości jest odmianą podziału pracy i zakłada „rozbicie operacji na proste ruchy składowe”⁴¹.

Wyniesienie rzeczy, wytworzonej przez „mistrza” w odosobnieniu, na rynek i dokonanie wymiany stworzyło społeczeństwo komercyjne z „widoczną produkcją”, a jednocześnie „widoczną konsumpcją”, która stawała się źródłem dumy i wyniosłości. Ludzie, którzy spotykali się na rynku, nie byli już wytwórcami i nie spotykali się jako osoby, lecz jako właściciele towarów i innych wartości wymiennych. Nastąpiła wówczas samoalienacja ludzi (co podkreślał np. K. Marks) – degradacja do roli towarów, charakterystyczna dla sytuacji pracy w społeczeństwie wytwarzającym, które ocenia ludzi nie jako osoby, lecz jako producentów. A wymiana produktów stała się z czasem główną czynnością publiczną. Nawet robotnicy – w opozycji do właścicieli pieniędzy i towarów – zaczęli na siebie patrzeć jak na „właścicieli własnej siły roboczej”⁴².

Wyjście *homo faber* z odosobnienia wiązało się z pojawieniem się kupca i handlarza, który ustanawia rynek wymiany. *Homo faber* upublicznił swą wytwórczość. Wymiana stała się dla niego istotą obecności w całości systemu ekonomicznego. Wszechobecna, zaczęła z czasem żądać dla siebie pierwszego miejsca w całości życia gospodarczego świata, spychając wytwórczość do roli instrumentu i środka pomocniczego, uprzedmiotawiając wytwórcę.

4. BEZ DUCHA

Obecna kultura nie przypomina już w niczym klasycznej, stabilnej, opartej o dorobek wieków ludzkości – mądrości, myśli i filozofii. Jest bardziej składowiskiem i hurtownią nowości, które w żaden sposób nie odnoszą się do tego, co było

⁴⁰ S. Wszolek, *Elementy pogańskie w obrazach świata* [w:] *Neopogaństwo. Nowe czasy – stare idee*, red. J. Królikowski, Poznań 2001, s. 65-67; por. V.J. Miller, *Religia w świecie konsumpcji*, s. 42-48.

⁴¹ R. Walker, R.H. Guest, *The Man on the Assembly Line*, London 1952, s. 10.

⁴² H. Arendt, *Kondycja człowieka*, s. 177.

przeszłością. Opisuje się obecną kulturę jako „płynną nowoczesność”, bez stałych punktów odniesienia i trwałego fundamentu. Podkreśla się, że przypomina ona raczej kulturę niezaangażowania, nieciągłości i zapomnienia. Nie wyznacza ona sobie długoterminowych celów i nie wskazuje kierunku rozwoju człowieczeństwa – są one ukryte w mgle przyszłości, która jest wielką niewiadomą. Człowieka dręczy kruchość naszego „teraz”, zależnego od przypadkowych działań i nowych odkryć technicznych⁴³.

Idea postępu narodziła się w Europie w XVIII w. jako element ideologii oświecenia, która zawierała wiarę w triumf rozumu. Idea nieustannego rozwoju cywilizacji zastąpiła tradycyjne poszukiwanie mądrości, doskonałości, niewinności i cnoty, które łączono z jednostkami – mędrcami, bohaterami, świętymi, tworzącymi „złoty wiek ludzkości”. Idea postępu szybko okazała się zdegenerowanym i skłóconym wiekiem żelaza. Ciągły postęp był jednokierunkowym rozwojem kultury, który szybko wypracował – dla usprawiedliwienia marginalizacji treści duchowych – pojęcia różnorodności form kultury i względności wartości kulturowych. Wszelka ocena kultury z punktu widzenia wartości absolutnych została oskarżona o stronniczość, wsteczność i podejrzana o hamowanie rozwoju⁴⁴.

Zagadnienie relacji teorii do praktyki, „mieć” do „być”, jest kluczowe dla antropologii. Wyznacza ono ramy etycznego i metafizycznego wymiaru *praxis*⁴⁵. Praktyka jest domeną człowieka, pochodzi od niego, a stąd wynika wniosek, że aby cokolwiek było sensowne w ludzkim działaniu, wpierw musi mieć swą teoretyczną podbudowę. Bardzo silnie to pierwszeństwo podkreślał Karol Wojtyła, zwłaszcza na terenie etyki. Nie można sformułować słusznych, czyli praktycznie prawdziwych i teoretycznie uzasadnionych norm działania (ludzkiego postępowania – „operami”), bez gruntownej odpowiedzi na pytanie: Kim jest człowiek? To istota dynamicznej zależności działania od istnienia działającego podmiotu. To człowiek jest nie tylko sprawcą zdarzeń i rzeczy (faktów), ale i sprawcą świadomym powinności działania. Powinność jest właściwie ludzkim, osobowym wymiarem faktyczności, czyli ludzkiej *praxis*⁴⁶. W szerokiej skali rozważanie na temat kultury założyć musi konieczność aspektu „być” w całości perspektywy „mieć”.

Przez całe wieki chrześcijaństwo przestrzegało przed sytuacją eliminowania wartości duchowych z kultury. Wołało o integralną wizję kultury – pełny rozwój człowieka w jego „być” i „mieć”.

⁴³ Z. Bauman, *Życie na przemięta*, przekł. T. Kunz, Kraków 2005, s. 179-183.

⁴⁴ A.L. Kroeber, *Kultura rzeczywistości i kultura wartości* [w:] TENŻE, *Istota kultury*, s. 362-396.

⁴⁵ T. Grabińska, *Od nauki do metafizyki*, Warszawa – Wrocław 1998, s. 1-5.

⁴⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 463-475; por. W.F. Bednarski, *Kultura w nauczaniu Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 1998, nr 2 (46), s. 11-40.

Przykładem może być domaganie się, by rozwój ekonomiczny świata był zintegrowany z etyką i moralną oceną działań ludzkich, by nie stały się one podwodem destrukcji tego, co buduje ludzkość⁴⁷.

W starożytnym Kościele zdecydowanie potępiano lichwę (*usura*), opierając swe stanowisko na wypowiedzi Chrystusa z Kazania na Górze: „pożyczajcie, niczego się stąd nie spodziewając” (Łk 6,35). Św. Bazyli Wielki (ok. 330-379) w homilii na temat Psalmu 14 stwierdził:

Kłamstwa początkiem jest pożyczanie, sposobnością do niewdzięczności przewrotności, krzywoprzysięstwa. Inne są słowa biorącego pożyczkę lichwiarską, inne gdy od niego żądają spłaty: «Obym był Ciebie nigdy nie spotkał! Jużbym był znalazł sposoby usunięcia koniecznych potrzeb. Czy nie wbrew mej woli wetknąłeś mi do ręki pieniądze? A twoje złoto było fałszywą miedzią, a moneta podrobiona!» – Jeśli więc wierzyciel był twoim przyjacielem, nie ponoś szkody na jego przyjaźni; jeśli nieprzyjacielem, nie popadaj w zależność od człowieka nieżyczliwego⁴⁸.

Święty biskup, Grzegorz z Nyssy (335-394) w *Mowie przeciw lichwiarzom* (*Contra usurarios*) prosił trudniących się pożyczkami na procent:

Miej w nienawiści obyczaje kramarskie, skoro jesteś człowiekiem. Kochaj ludzi, a nie pieniądze; zatrzymaj się przy tej granicy grzeszenia! Powiedz kiedyś najmilszym ci procentom słowa Jana Chrzciciela: «Potomkowie żmij» (Mt 3,7), idźcie precz ode mnie! Jesteście zgubą tych, co was mają i biorą [...]. Życie lichwiarza jest leniwe i nastawione na wyzysk⁴⁹.

Św. Ambroży nazywał lichwę rodzajem wojny, która zabija, nie używając miecza (*De Tobia*, 14, 15), zaś św. Augustyn z odradzą mówił o lichwiarzach, którzy „bogacą się na łzach bliźnich” (Serm. 86, 3. PL 38, 525), odrzucał jałmużnę pochodzącą z lichwy i zdzierstwa oraz darowizny pochodzące z dóbr nieuczciwie zagarniętych (Serm. 113. 2. PL 38, 649)⁵⁰.

Pokusa zysków z lichwy zawsze jednak była ogromna, skoro synod w Elwirze suspendował duchownego lichwiarza, a synod w Kartaginie (397 r.) zabronił duchownym brać więcej niż wynosi pożyczka. Synod w Clichy (626 r.) powtórzył

⁴⁷ Por. M. Filipiak, *Kościół wobec współczesnej kultury. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1995*, „Ethos” 1996, nr 33-34, s. 355-360.

⁴⁸ Bazyli Wielki św., *Homilia na Psalm 14. i przeciw lichwiarzom* [w:] *Wybór homilij i kazań*, przekł. T. Sinko, Kraków 1947, s. 52, por. s. 49-58.

⁴⁹ Grzegorz z Nyssy św., *Wybór pism*, przekł. T. Sinko, Warszawa 1963, s. 155, 156, por. s. 154-165.

⁵⁰ Por. A.G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, przekł. M. Stafiej-Wróblewska, E. Sieradzińska, Warszawa 1989, s. 147-148.

zakaz uprawiania lichwy przez osoby świeckie i duchowne, co potwierdził też później Karol Wielki (789 r.)⁵¹.

W średniowieczu twierdzono, że procent jest opłatą za czas, a ten jest darem Bożym i nie może być przedmiotem handlu. Św. Tomasz z Akwinu uzasadniał:

Brać lichwę za wypożyczone pieniądze jest samo przez się grzechem, gdyż sprzedaje się to, czego się nie ma [...], bo właściwym i głównym użyciem pieniędzy jest ich zużycie, czyli wydanie przy wymianie rzeczy⁵².

Dopuszczał natomiast odebranie przez dłużnika odsetek z tytułu niewypłacalności pożyczonej kwoty w terminie, jako formę odszkodowania (nie zaś jako wynagrodzenie dłużnika za utracony zysk, jaki mogłyby mu przynieść pożyczone komuś pieniądze). Św. Bonawentura uznawał lichwę za grabież cudzej rzeczy pod pretekstem umowy, traktując ją jako nieuzasadniony zysk. W kaznodziejstwie XIII w., w tzw. *exemplach* (krótkie przykłady, anegdoty i przypowieści używane do kazań), wiele obrazów odnosi się do lichwy. Lichwiarz jest przedstawiony jako wróg Boga i ludzi, a nawet natury. Jedna z opowieści mówi o podróży morskiej, podczas której mała ukradła torbę lichwiarza. Wspięła się z nią na maszt okrętu, a gdy obwąchała wiezione przez niego pieniądze, ze wstrętem wrzuciła je do morza⁵³.

W późnym średniowieczu prawo świeckie dopuściło jednak pobieranie przez chrześcijan odsetek, ale na ustawowo określonym poziomie. Najpierw uczyniły to władze w wielkich miastach handlowych, a następnie całe państwa, określając poziom odsetek od 5% do 8% (przekroczenie ich było przestępstwem lichwy). W XVIII w. w większości państw europejskich obowiązywały ustawowe stopy maksymalne (zasadniczo poniżej 10%)⁵⁴.

Również twórca reformacji – Marcin Luter (1483-1546) w swoich pismach mocno piętnował lichwę, np. w opublikowanym w 1520 r. tzw. długim kazaniu o lichwie. W 1524 r. w liście *Do Chrześcijańskiej Szlachty Narodu Niemieckiego* pisał:

Największym nieszczęściem narodu niemieckiego jest niewątpliwie pożyczanie na procent. [...] Diabeł wynalazł je, a papież sankcjonując to, wyrządził światu nieobliczalne szkody⁵⁵.

⁵¹ W. Bożejewicz, *Problematyka pieniądza a demokracja finansowa*, „Zarządzanie i Edukacja” 2003, nr 2 (38), s. 84-88.

⁵² Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna w skrócie*, red. F.W. Bednarski, Warszawa 2000, s. 521, II, q. 78, a. 1.

⁵³ A.J. Guriewicz, *Kupiec* [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, przekł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 2000, s. 311-315.

⁵⁴ J. Kulischer, *Powszechna historia gospodarcza średniowiecza i czasów nowożytnych*, t. 2, Warszawa 1961, s. 375-376.

⁵⁵ Za: R.H. Tawney, *Religia a powstanie kapitalizmu*, Warszawa 1963, s. 110-111.

Filip Melanchton (1497-1560), współwyznawca Lutra, uznał jednak procent za uzasadniony w przypadku pożyczek udzielanych bogatym. Jan Kalwin (1509-1564) uznał go za sprawiedliwy, jeśli nie przekracza maksimum ustalonego przez władzę. Natomiast francuski hugenota Charles Duomulin, w dziele *Tractatus contractuum usurarum* (1546 r.), zanegował tezę o sprzeczności pobierania procentów z prawem boskim, opowiadając się za regulowaniem procentu przez władze państwowe. Zmiany te miały ogromne znaczenie dla rozwoju gospodarczego państw protestanckich⁵⁶.

Stanowisko Kościoła katolickiego w kwestii osiągania korzyści z pożyczania na procent nie uległo zmianie aż do XIX w. Wyrażano jednak coraz większe zrozumienie dla pobierania odsetek jako wynagrodzenia za ponoszone ryzyko, straty itp. Dopiero w 1830 r. Święte Oficjum uznało, że

spowiednicy udzielający rozgrzeszenia penitentom, którzy nie chcą wyrzec się przynoszących zysk pożyczek, nie powinni być niepokojeni⁵⁷.

Współcześnie coraz częściej odkrywa się, że „mieć” musi być budowane łącznie z „być” człowieka. Ekonomiści podkreślają, że między sferą wartości moralnych a sferą materialną – gospodarczą – istnieje silny związek. Całości kultury nie można budować jednowymiarowo, w marginalizowaniu prawdy o człowieku, który ją tworzy. Gospodarka jako całość wykracza poza logikę działania czysto ekonomicznego – rynkowego systemu kapitalistycznego⁵⁸.

Nie można poddawać się wpływowi uproszczonych wizji ideologicznych, które pomijają złożoność świata ludzkiego. Stąd wezwanie do przeciwstawienia się kadrom nowej, kontrkulturowej rewolucji⁵⁹.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt H., *Kondycja człowieka*, przekł. A. Łagodzka, Warszawa: Fundacja Aletheia 2000.
Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2000.
Bauman Z., *Teoria klasy próżniaczej*, Warszawa: Wydawnictwo Muza 1998.
Bauman Z., *Życie na przemiał*, przekł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2005.
Bazyli Wielki św., *Homilia na Psalm 14. i przeciw lichwiarzom* [w:] *Wybór homilii i kazań*, przekł. T. Sinko, Kraków 1947.
Bednarski F.W., *Teologia kultury*, Kraków: Wydawnictwo „M” 2000.
Bednarski W.F., *Kultura w nauczaniu Jana Pawła II*, „Polonia Sacra” 1998, nr 2 (46), s. 11-40.

⁵⁶ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Warszawa 1994.

⁵⁷ Za: Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1984, s. 684.

⁵⁸ E. Bendyk, *Kryzys wartości*, „Niezbędnik Inteligenta. Polityka” 2017, nr 1, s. 68-71.

⁵⁹ B. Wildstein, *Kultura, głupcze!*, „W Sieci” 2015, nr 31, s. 36-39; A. Dylus, *Kościół wobec globalizacji*, „Wokół Współczesności” 2002, nr 2 (14), s. 70-87.

- Bendyk E., *Kryzys wartości*, „Niezbędnik Inteligenta. Polityka” 2017, nr 1, s. 68-71.
- Bierdiajew M., *Filozofia nierówności. Listy do nieprzyjaciół. Rzecz o filozofii społecznej*, przekł. J. Chmielewski, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2006.
- Bloom W., *Pieniądze, serce i umysł*, przekł. M. Staszewska, B. Wolfram, Warszawa 1995.
- Bożejewicz W., *Problematyka pieniądza a demokracja finansowa*, „Zarządzanie i Edukacja” 2003, nr 2 (38), s. 84-88.
- Cywiński B., *Idzie o dobro wspólne... Opowieść o Franciszku Stefczyku*, Warszawa 2005.
- Dylus A., *Kościół wobec globalizacji*, „Wokół Współczesności” 2002, nr 2 (14), s. 70-87.
- Dyoniziak R., *Postacie miłości*, Kraków: Universitas 1995.
- Dziura M., *Kultura konsumpcji*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL” 2009/2010, t. 5-6, z. 2, s. 281-284.
- Ekins P., Max-Neef M., *Real-Life Economics*, Routledge 1992.
- Evans-Pritchard E.E., *The Nuer – A Description of the Mode of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, London: Oxford University Press 1940.
- Filipiak M., *Kościół wobec współczesnej kultury. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1995*, „Ethos” 1996, nr 33-34, s. 355-360.
- Fromm E., *Mieć czy być?*, Poznań: Rebis 2012.
- Fromm E., *Mieć i być w doświadczeniu potocznym*, „Spotkania” (Paryż) 1983, nr 17-18, s. 61-77.
- Giertych M., *Globalizm chrześcijański*, „Opoka w Kraju” 2012, nr 79 (100), s. 1-2.
- Grabińska T., *Od nauki do metafizyki*, Warszawa – Wrocław: Wydawnictwo naukowe PWN 1998.
- Grzegorz z Nyssy św., *Wybór pism*, przekł. T. Sinko, Warszawa: Pax 1963.
- Guriewicz A.J., *Kupiec* [w:] *Człowiek średniowiecza*, red. J. Le Goff, przekł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa: Świat Książki 2000, s. 311-315.
- Hamman A.G., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, przekł. M. Stafiej-Wróblewska, E. Sieradzińska, Warszawa: Pax 1989.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury* (Rio de Janeiro, 1 lipca 1980).
- Jan Paweł II, *Przemówienie po wysłuchaniu koncertu w teatrze „La Scala”* (Mediolan, 21 maja 1983).
- Kantor R., *Społeczeństwo masowe wybiera i posiada władców-błaznów*, „Miesięcznik Kulturalny Biały Kruk. WPIS” 2019, nr 3, s. 22-27.
- Klecel M., *Kultura, której nie ma*, „Miesięcznik Kulturalny WPIS” 2016, nr 10 (72), s. 48-52.
- Klose A., *Chrześcijaństwo i ład społeczny*, przekł. Z. Kowalska, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2003.
- Konig F., *Kryzys współczesnego rozwoju cywilizacyjnego*, tłum. J. Krucina [w:] *Jakość życia. Człowiek wobec cywilizacji technicznej*, red. J. Krucina, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1977.
- Kowalczyk S., *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin 2005.
- Kowalczyk S., *Marcel: Człowiek we wspólnocie miłości i wiary* [w:] *Tenże, Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990, s. 356-376.
- Kroeber A.L., *Kultura, zdarzenia i jednostki ludzkie* [w:] *Tenże, Istota kultury*, przekł. P. Sztompka, Warszawa: PWN 1989, s. 245-250.

- Kroeber A.L., *Kultura rzeczywistości i kultura wartości* [w:] Tenże, *Istota kultury*, przekł. P. Sztompka, Warszawa: PWN 1989, s. 362-396.
- Krzyżanowski A., *Nauka o pieniądzu i kredycie*, Warszawa – Kraków 1919.
- Kuliszer J., *Powszechna historia gospodarcza średniowiecza i czasów nowożytnych*, t. 2, Warszawa 1961.
- Landem D.S., *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, przekł. H. Jankowska, Warszawa: Muza SA 2000.
- Latoń A., *Rozbity świat według Gabriela Marcela*, „Kaliskie Studia Teologiczne” 2002, nr 1, s. 201-212.
- Locke J., *Traktat drugi*, przekł. Z. Rau [w:] *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa: PWN 1992.
- Majka J., *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1982.
- Marcel G., *Być i mieć*, przekł. D. Eska, Warszawa 1998.
- Marks K., *Kapitał*, t. 3, cz. 2 [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 25, Warszawa: Książka i Wiedza 1962.
- Miller V.J., *Religia w świecie konsumpcji. Chrześcijańska wiara i praktyka w kulturze konsumpcyjnej*, przekł. T. Szafrński, Warszawa: Verbinum 2007.
- O’Brien G., *An Essay on Medieval Economic Teaching*, London 1920.
- Ortega y Bassat J., *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Zakrzewo: Wydawnictwo Replika 2016.
- Paweł VI, *Encyklika Populorum progressio o popieraniu rozwoju ludów* (26.03.1967).
- Pharo P., *Moralność a socjologia. Sens i wartości między naturą i kulturą*, przekł. J. Stryczyk, Warszawa: Oficyna Naukowa 2008.
- Platon, *Uczta*, przekł. W. Witwicki, Warszawa 1984.
- Przysławski J., *Przyjaźń w Etyce Arystotelesa*, Lublin 1935.
- Radziechowski D., *Teologia kultury integralnej. Antropologiczne studium myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II* (*Studia nad myślą Jana Pawła II*, cz. 6), Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2010.
- Rosicka J., *Ekonomia* [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004, s. 176-207.
- Simmel G., *Filozofia pieniądza*, przekł. A. Przyłębski, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora 1997.
- Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1984.
- Szostkiewicz A., *Sztafeta Gandhiego*, „Polityka” 2010, nr 6, s. 24-25.
- Tarnowski K., *Gabriel Marcel, filozof próby* [w:] G. MARCEL, *Tajemnica bytu*, Kraków 1995, s. 9-22.
- Tawney R.H., *Religia a powstanie kapitalizmu*, Warszawa 1963.
- Tedeschi E.G., Cammilleri R., *Pieniądze a niebo. Katolicy wobec ekonomii globalnej*, tłum. K. Stopa, Kraków: Homo Dei 2011.
- Tischner J., *Gabriel Marcel* [w:] TENŻE, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000, s. 154-165.
- Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna w skrócie*, red. F.W. Bednarski, Warszawa 2000.
- Walker R., Guest R.H., *The Man an the Assembly Line*, London 1952.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Warszawa 1994.
- Wildstein B., *Kultura, głupcze!*, „W Sieci” 2015, nr 31, s. 36-39.
- Włast-Matuszak R., *Vini, Vidi, Vichy, czyli „callaboration horizontale” świata kultury*, „Frona” 2013, nr 66, s. 162-171.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

Wszolek S., *Elementy pogańskie w obrazach świata* [w:] *Neopogaństwo. Nowe czasy – stare idee*, red. J. Królikowski, Poznań: Pallottinum 2001, s. 65-67.

Streszczenie: Zagadnienie relacji teorii do praktyki, podobnie jak „mieć” do „być”, jest kluczowe dla antropologii. Wyznacza ono ramy etycznego i metafizycznego wymiaru *praxis*. Praktyka jest domeną człowieka, pochodzi od niego, a stąd wypływa wniosek, że aby cokolwiek było sensowne w ludzkim działaniu, najpierw musi mieć swą teoretyczną podbudowę. Nie można sformułować słusznych, czyli praktycznie prawdziwych i teoretycznie uzasadnionych norm działania bez gruntownej odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? To istota dynamicznej zależności działania od istnienia działającego podmiotu. Człowiek jest nie tylko sprawcą zdarzeń i rzeczy (faktów), ale i sprawcą świadomym powinności działania. Powinność jest właściwie ludzkim, osobowym wymiarem faktyczności, czyli ludzkiej *praxis*. W szerokiej skali rozważanie na temat kultury wymaga aspektu „być” w całości perspektywy „mieć”. Przez całe wieki chrześcijaństwo przestrzegało przed sytuacją eliminowania wartości duchowych z kultury. Wołało o integralną wizję kultury, czyli pełny rozwój człowieka w jego „być” i „mieć”.

Słowa kluczowe: człowiek, być, mieć, kultura, antropologia, teoria, praktyka.

