PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENTÓW
INSTYTUTU FILOZOFII UAM
2018

Adres Redakcji:

Instytut Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań

Wydawnictwo finansowane ze środków

Instytutu Filozofii UAM oraz Wydziału Nauk Społecznych UAM

Poznań 2018

Recenzenci

Pracownicy naukowi Instytutu Filozofii UAM

Wydawca

Koło Studentów Filozofii UAM,

działające przy Instytucie Filozofii UAM w Poznaniu

Redakcja

Redaktor naczelny

Michał Banaszyk

Z-ca redaktora

Jacqueline Czajka

Korekta

Michał Banaszyk
Jacqueline Czajka
Ada Handke
Adam Marcisz
Jan Biedny
Olga Bojar

Projekt okładki

Jacqueline Czajka

Skład publikacji

Michał Banaszyk
Jacqueline Czajka

ISSN 1642-2929

SPIS TREŚCI

Marcin Rabiza

Jeana-Jacquesa Rousseau koncepcja umowy społecznej 4

Marcin Rabiza

Klasy społeczne w nowoczesnej Polsce. Perspektywa (nie)marksistowska 22

Samuel Maruszewski

Technokracja i ponowne zaczarowanie świata według Joanny Kurczewskiej 40

Marcin Malinowski

Znak i jego wyzwolenie w filozofii Enrique Dussela 48

Marcin Malinowski

Teoria wartości i preferencji u Ludwiga von Misesa 60

Marcin Rabiza

Jeana-Jacquesa Rousseau koncepcja umowy społecznej

Motto

> „Pragnę zbadać, czy może istnieć w ustroju społecznym jakaś reguła rządzenia prawowita i pewna biorąc ludzi takimi, jakimi są, a prawa takimi jak być mogą. […] Znaleźć formę zrzeszenia, która by broniła i chroniła całą siłą wspólną osobę i dobra każdego członka, i przy której każdy, łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolnym jak poprzednio. Oto jest problem zasadniczy, który rozwiązuje umowa społeczna”[1].

Wprowadzenie

Oświecenie, kojarzone przede wszystkim ze zwrotem filozoficznym obejmującym przełamanie dominacji kultury myślenia metafizycznego na rzecz paradygmatu, który dziś nazywamy mentalistycznym[2], charakteryzuje również bogactwo w wyraziste osobowości. Na kształt intelektualnej kultury epoki w dużej mierze wpływ mieli filozofowie francuscy i Francji bliscy, w świetle czego używane we Francji określenie Oświecenia jako wieku filozofów nie wydaje się zaskakujące. Wśród myślicieli epoki trudno znaleźć filozofa większym stopniu wędrującego własnymi ścieżkami niż Jean-Jacques Rousseau[3].

Punktem zwrotnym w karierze tego uczonego był konkurs „Czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów?”, organizowany przez Akademię w Dijon w 1749 r. Mimo, a być może z powodu, kontrowersyjnej treści konkursowej „Rozprawy o naukach i sztukach” i negatywnej odpowiedzi w niej zawartej, Jean-Jacques otrzymuje pierwszą nagrodę Akademii i staje się rozpoznawalny w szerokich kołach intelektualistów francuskich. Początkowy sukces Rousseau obróci się w końcu na jego niekorzyść, a jego krytyczne poglądy i ich manifestacja będą powodem ucieczki filozofa z kraju. Myśl przewodnia jego dzieła wyraża pogląd, iż „pierwotny stan ludzkości, bez kultury naukowej

[1] J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 11–19.

[2] Chodzi o zwrot w filozofii nowożytnej łączony przede wszystkim z Kartezjuszem. Wcześniej dominowała filozofia zorientowana ontologicznie, rozważająca byt i jego istnienie. Filozofia nowożytna skupia się na możliwości prawdziwego poznania – dominuje w niej charakter epistemologiczny.

[3] Z. Drozdowicz, *Filozofia oświecenia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 137.

i artystycznej stał na moralnie wyższym poziomie. Bowiem rozwój nauki, techniki i sztuk, pociąga za sobą złagodzenie obyczajów, upodobanie do wygód, upadek religii, skłonność do rozumowania, nie zaś do działania. Po zanik prostoty oraz brak silnych i otwartych charakterów”[4]. Kształt kolejnych wczesnych rozmyślań filozofa związanych z silną idealizacją stanu natury i budowaniu opozycji w stosunku do cywilizacji nowożytnej przybliżyć może fragment:

> Nakreślony w tym dziele [„Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi”] obraz współczesnego mu społeczeństwa przedstawia go jako zbiorowisko samców „ogarniętych szałem brutalnym i nieokiełznanym, którym nieznany jest wstyd ani jakiekolwiek powściągi” oraz samic „toczących zaciekłe boje o panowanie nad tymi pierwszymi i nie troszczących się o swoje potomstwo”. W zbiorowisku tym brak cnoty uchodzi za cnotę, a cnota za brak cnoty. Te pożałowania godne istoty mają takie dziwaczne poczucie honoru i obowiązku, że zazdrość kochanków czy mściwość mężów dzień po dniu powoduje pojedynki, zabójstwa i rzeczy jeszcze gorsze […]; obowiązek dozgonnej wierności dostarcza tylko podniety do cudzołóstwa, a same nakazy wstrzemięźliwości szerzą rozpustę i są źródłem niezliczonych poronień”. Jest to zbiorowisko ludzi otępiałych z próżniactwa lub z nadmiernej pracy, z braku prawdziwej wiedzy lub z nadmiaru refleksyjności. W rozprawie tej Rousseau formułuje tezę, iż „człowiek, który rozmyśla to zwyrodniałe zwierzę. Te nędzne istoty obawiają się wszystkiego i wszystkich, a „miękki i zniewieściały tryb życia do reszty odbiera im odwagę i siły”[5].

Najbardziej twórczy okres w życiu pisarza stanowią lata spędzone w domu pani d’Epinay w Le Chevrett, do którego Rousseau przeniósł się po czasie spędzonym w Paryżu i Genewie. To wtedy, w 1762 r., myśliciel piszę interesującą nas „Umowę społeczną”. Dzieło to filozof traktował jako „swoje wyznanie wiary w zdolność człowieka do budowania rozumnych stosunków między ludzkich”[6]. Różni się ona zasadniczo od innych prac także swoją bardziej naukową formą i systematyczną treścią. W będącym traktatem politycznym tekście, pisarz starał się odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób można usprawiedliwić istnienie społeczeństw zorganizowanych w państwa, które narzucają ludziom różne ograniczenia. Widać zatem, że pracy tej obecne są echa poglądów Rousseau wyrażonych wcześniej, m. in. w „Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi”, a przedstawionych powyżej. Możliwość sformułowania i oceny regulującej polityczne życie zbiorowe umowy społecznej rozważymy w dalszej części tekstu.

[4] J. J. Rousseau, dz. cyt.

[5] Z. Drozdowicz, dz. cyt., s. 139. Por. J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956, s. 181.

[6] Tamże, s. 145.

Źródła teorii prawa naturalnego i umowy społecznej

Pojęcie umowy społecznej desygnuje kompleks teorii filozoficznych i polityczno-prawnych (tzw. kontraktualistycznych) omawiających możliwość organizowania społeczeństw w narody i państwa oraz utrzymywania w ich obrębie porządku społecznego. Teoria umowy społecznej stanowi racjonalne uzasadnienie historycznie ważnego poglądu, że legalna władza państwowa musi wywodzić się od zgody społeczeństwa. Punktem wyjścia dla większości tego typu teorii jest analiza kondycji ludzkiej, określanej jako stan naturalny, czyli stan wyłączający jakikolwiek porządek społeczny – może być to stan zbiorowości przed powstaniem państwowości. W takich okolicznościach działanie jednostki jest ograniczone jedynie przez jej sumienie, wolę i możliwość dominacji. W takiej autonomii zawiera się tzw. prawo do robienia wszystkiego. Podążając tym tropem, różni autorzy teorii umowy społecznej usiłują na wiele sposobów wyjaśnić, dlaczego w interesie własnym jednostki leży dobrowolna rezygnacja z pewnych aspektów własnej autonomii i swobody działania, którą gwarantuje stan naturalny (rezygnacja z legitymizacji prawa silniejszego), na rzecz korzyści wynikających z tworzenia zorganizowanych struktur społecznych.

Już myśliciele antyczni, jak dla przykładu Hippiasz, rozważali to zagadnienie, przeciwstawiając prawo stanowione, czyli *nómos*¸ naturze (*physis)* łącznie z obowiązującym w stanie naturalnym prawem silniejszego. Jest to charakterystyczne dla naturalistycznego nurtu sofistyki. Dla tego filozofa naturą było to, co ludzi łączy i w zgodzie z czym ludzie są sobie równi. Prawo natury to prawo oparte na tej pierwotnej, wspólnej dla wszystkich ludzi naturze, zaś prawo ludzkie przeciwstawia się tej równości, dzieląc ludzi i odróżniając ich od siebie. Sprzeciwiając się naturze, prawo ludzkie staje się tzw. tyranem ludzi. Prawo natury jest wieczne i niezmienne, a prawo ludzkie jest przygodne, niejednoznaczne, w ujęciu Hippiasza pozbawione wartości. Tezy te miały istotne konsekwencje dla starożytnej filozofii politycznej. Prawo ludzkie stało się prawem opartym wyłącznie na społecznej konwencji, którą można zmieniać i dowolnie kształtować. Tym samym doprowadzono do desakralizacji praw ludzkich[7]. Jedność natury ludzkiej stała się także podstawą kosmopolityzmu, dzięki niej bowiem wszyscy ludzie są sobie braćmi, niezależnie od tego do jakiego polis należą, czy jakim językiem mówią.

[7] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, T. 1, tłum. E. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 281.

Zaproponowane przez Hippiasza przeciwstawienie natury i konwencji zradykalizował Antyfont. Twierdził on, iż „najkorzystniejszy dla siebie stosunek do sprawiedliwości ma taki człowiek, który wobec świadków przestrzega praw stanowionych, bez świadków zaś – praw natury”[8]. Ponadto, to właśnie Antyfont pierwszy ściśle formułuje tezy, które uznać możemy za początek filozoficznego problemu prawa naturalnego:

> Rozważanie tych problemów podjęto ze względu na to, iż wiele z tego, co prawo uznaje za sprawiedliwe, pozostaje w sprzeczności z naturą. […] To, przed czym prawa przestrzegają ludzi, nie jest w żadnym stopniu milsze ani bliższe naturze niż to, do czego te same prawa ludzi zachęcają. A przecież życie i śmierć są sprawami natury; ludzie żyją za sprawą tego, co im przynosi pożytek, umierają natomiast przez to, co im pożytku nie przynosi. To, co przez prawo zostało uznane za pożyteczne, jest kajdanami dla natury, to natomiast, co jako pożyteczne wywodzi się z natury, jest wolnością[9].

Naturalną konsekwencją tego rozumowania są poglądy sofistów na genezę państwa. Można je, jak się zdaje, trafnie streścić wyróżniając trzy etapy państwotwórcze:

- stan natury: „bellum omnia contra omnes”[10] („wojna wszystkich przeciw wszystkim”) – stan ciągłego zagrożenia, życia w strachu, relacji opartych w dużej mierze na prawie siły (prawie silniejszego);
- zawiązanie umowy społecznej: każdy człowiek rezygnuje z wolności do krzywdzenia innych samemu nie chcąc doznawać krzywd;
- określenie warunków umowy w ramach prawa pozytywnego (*nómos*): organizacja społeczności w państwo będące tworem sztucznym.

Niektórzy badacze sugerują, że założenia i sens umowy społecznej poruszał w starożytnej Grecji również Epikur. Część jego „Głównych myśli” mówi, że sprawiedliwość jest zgodą na nieszkodzenie sobie wzajemnie i aprobatą praw stworzonych dla wspólnych korzyści (przyjemność, szczęście), oraz że prawa, które nie są już korzystne nie są tym samym sprawiedliwe.

O wpływie naturalnej myśli sofistów świadczyć może jej żywotność i pewna powtarzalność w kulturze intelektualnej. Do przedstawionych powyżej poglądów nawiązywał chociażby Zygmunt Freud, przede wszystkim w dziele „Kultura jako źródło cierpień”. Podnosi w nim tematykę tłumienia popędów przez człowieka cywilizowanego, mianowicie przeciwstawia szczęśliwego barbarzyńcę, który zaspokaja swoje popędy oscylując wokół

[8] Tamże, s. 272.

[9] Tamże.

[10] T. Hobbes, *Lewiatan,* tłum. C. Znamerowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1954.

stanu naturalnego, cywilizowanemu neurotykowi, który całą swoją energię życiową traci na trzymanie naturalnych popędów w ryzach, co powoduje nerwicę i głębokie cierpienie.

Podjęcie ukształtowanej w antyku koncepcji stanu naturalnego w kontekście politycznym prowadzi już bezpośrednio do rozważań dotyczących umowy społecznej. O ile w kolejnych wiekach koncepcje kontraktualistyczne pojawiały się w wyraźniejszym kształcie już w renesansie, o tyle dojrzałą formę przyjmują w wieku rozumu między innymi u Hugo Grocjusza, Samuela von Pufendorfa, Barucha Spinozy, Thomasa Hobbesa (pierwsze szczegółowe sformułowanie teorii kontraktu), Johna Locke'a (obóz liberalny), Monteskiusza (zasada trójpodziału władzy) i szczególnie interesującego nas Jeana-Jacquesa Rousseau, który w naukowej formie najszerzej rozwija tę teorię.

Główny problem: kontraktualizm Rousseau

Jak wcześniej Hobbes i Locke, Rousseau był filozofem zaangażowanym w wielki konflikt polityczny. Niejeden z jego publicznie wyrażanych poglądów uznawany był przez otoczenie pisarza za mało zawoalowany atak na polityczne status quo, niektórzy badacze upatrują w nim nawet ojca późniejszej Rewolucji. Należy jednak pamiętać, że sam filozof widział siebie raczej jako moralistę aniżeli polityka i mimo prawno-politycznej formy jego „Umowy społecznej", odwołuje się on za jej pośrednictwem do normatywnego wymiaru moralności, towarzyszącego zorganizowanemu życiu społecznemu. Mimo wyjątkowego stylu dzieła, treść „Umowy społecznej" stanowi naturalną kontynuację przemyśleń ze wcześniejszych „Rozpraw…" filozofa. „Przyczyny odejścia od natury tkwią w samej naturze: zmiany, jakim podlega w miarę upływu czasu relacja człowiek - przyroda sprawiają, że w pewnym momencie utrzymanie stanu natury nie jest już możliwe i konieczne jest powstanie społeczeństwa"[11]. Filozofa nie interesuje analiza tego procesu i „to, co jest", lecz raczej normatywny charakter takiej przemiany i jej uprawomocnienie.

Swój traktat Jean-Jacques rozpoczyna od opisu stanu naturalnego, którego treść została zrekonstruowana powyżej. Jako przykład transformacji społeczeństwa naturalnego (ściśle rzecz biorąc jedynego społeczeństwa naturalnego) w konwencjonalne podaje on rodzinę. Dzieci są posłuszne rodzicom i złączone z nimi tak długo, jak długo potrzebują ich do własnego przetrwania. W momencie ustania tej potrzeby, węzeł relacji rozwiązuje się

[11] C. Porębski, *Umowa społeczna według Jana Jakuba Rousseau,* w: *Etyka*, Instytut Filozofii UW, Warszawa 1986, s. 2.

a wszystkie jej elementy charakteryzuje jednakowa niezależność. Dalsze pozostanie dzieci z rodziną to już nie własność stanu naturalnego, lecz kwestia dobrowolnego układu. Następuje tutaj pewna redukcja: stan naturalny traci na znaczeniu względem konwencji, gdyż nie występuje on niemal nigdzie w naturze. Filozof po trosze polemizuje z Arystotelesem, który niewolnictwo podawał jako przykład popierający tezę, że ludzie nie są z natury równi: jedni rodzą się niewolnikami, inni obywatelami. Dla Rousseau istnienie niewolników „z natury" wskazuje na uprzednie istnienie niewolników wbrew naturze i prawo silniejszego, które takich niewolników stworzyć mogło.

O wspomnianym prawie mówi się nieraz ironicznie z powodów, które uczony wskazuje wprost. Wszak czyż prawo oparte na zmiennej sile może stanowić o obowiązku? „Siła jest potęgą fizyczną: nie dostrzegam, co dla moralności może z jej skutków wyniknąć. Ustąpić wobec siły oznacza akt konieczności nie zaś woli; jest to, co najwyżej, akt rozwagi"[12]. Widzimy zatem, że w takich okolicznościach prawo nie dodaje nic do siły, nie wprowadza żadnych rozstrzygnięć normatywnych. Wskazuje to na konieczność odrzucenia wizji siły tworzącej prawo i poszukiwania władzy prawowitej, której posłuch opierać się będzie na powszechnym obowiązku. Należy zauważyć, że ironia mówienia o prawie silniejszego jest tutaj nawet głębsza – możemy odrzucać takie rozumienie prawa, jednak w życiowej praktyce uznaje się prawo władz, które rozporządzają siłą. Niełatwo zatem sądzić o „jakości" społecznej umowy, nie rozstrzygając uprzednio o relacji zwierzchnik - poddani.

Grocjusz, do którego Rousseau wielokrotnie się odnosi, twierdził, iż podobnie jak pojedynczy człowiek odstępuje swą wolność i zostaje niewolnikiem pana, podobnie cały naród może per analogiam zostać poddanym monarchy. Nie zgadza się z tym autor „Umowy społecznej", dla którego możliwość dobrowolnego pozbycia się wolności jest wykluczona. Założenie to odbijać się będzie silnym echem w jego interpretacji układów jako podstawy prawa. Komentując Grocjusza Jean-Jacques wskazuje, że oddając się władcy, jak chce tego Hobbes, pod pretekstem zapewnienia przez niego społecznego porządku, człowiek oddawałby się w rzeczywistości za darmo i nie zyskując nic, gdyż despota rzadko kiedy cokolwiek swemu poddanemu w rzeczywistości zapewnia. Takie zrzeczenie się swej wolności, a w konsekwencji człowieczeństwa, nie tylko byłoby sprzeczne z naturą, ale także wykluczyłoby wszelką moralność poprzez odjęcie jednostkowej wolnej woli. Tak rozwijana

[12] J. J. Rousseau, dz. cyt., s. 14.

argumentacja zmierza do postulatu występowania istotnej różnicy między opanowaniem zbiorowości a rządzeniem społeczeństwem. Oddanie się ludu królowi, o którym pisze Grocjusz, to relacja pana i niewolników, nie ludu i jego naczelnika. Rousseau widzi w tym jedynie nagromadzenie, ale nie zrzeszenie, które wyróżniać ma obecność dobra publicznego i ciała politycznego. Jeśli zginie władca niewolników, wraz z nim zginie państwo, gdyż jego interes prywatny jest interesem państwowym. Z tego powodu państwo polityczne opierać się ma na więzach moralno-społecznych, nigdy zaś na samej sile.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że Rousseau wyróżnił akt utworzenia społeczeństwa w sensie politycznym, na którym skupia szczególną uwagę (w przeciwieństwie do jego poprzedników), oraz akt utworzenia władzy. Można by rzec, że akty te stanowią dwa przypadki umowy społecznej, jednak należy pamiętać, że samo utworzenie rządu nie jest takiej umowy przejawem.

Na pewnym etapie rozwoju człowiek w sposób naturalny odchodzi od naturalnego sposobu życia. Nie mogąc tworzyć nowych sił w przyrodzie, może jedynie łączyć i kierować tymi siłami, które już istnieją. Implikuje to w końcu konieczność stworzenia sumy sił łączącej partykularne interesy jednostek w interes powszechny. Budzi to rzecz jasna pewne wątpliwości, które dobrze odzwierciedla motto niniejszego tekstu. Sumowanie jednostkowych sił odbywa się poprzez zawarcie społecznego kontraktu, którego meritum stanowi imperatyw „zupełnego oddania się każdego członka ze wszystkimi jego prawami całemu społeczeństwu”[13]. Sytuacja jest w takich okolicznościach równa dla wszystkich i w niczyim interesie nie leży czynienie jej bardziej uciążliwą dla innych. Co więcej, jest to warunek konieczny dla funkcjonowania takiej umowy, gdyż istnienie jednostek uprzywilejowanych, których nie rozsądzi żaden wspólny, kierujący się interesem powszechnym, przełożony, zawsze - ze względu na fakt, iż siła i wolność to pierwsze narzędzia zachowania człowieka - prowadzić będzie do pogłębienia nierówności, rozpadu społeczeństwa i powrotu stanu naturalnego. Tezy te są punktem zapalnym intelektualnego konfliktu myśli Rousseau ze szkołą liberalną. Negacja istnienia postulowanych wcześniej przez Johna Locke’a praw indywidualnych, które jednostka mogłaby przeciwstawić państwu, wywołuję krytykę obozu liberalnego. Jak zauważa jednak Antoni Peretiatkowicz, „należy pamiętać, że zrzeczenie się przez człowieka wszystkich jego praw jest bardziej formalne niż rzeczywiste, bo jednostka

[13] Tamże, s. 19.

odzyskuje je z powrotem, tylko w ograniczonej formie (woli powszechnej i zwierzchnictwa narodowego)”[14]. Zawarcie umowy społecznej zapewnia prawną równość wszystkich jej sygnatariuszy.

Ktoś mógłby powiedzieć, że w wielu społeczeństwach demokratycznych stanowienie prawa, rozumianego jako społeczna konwencja, jest większościowe, zatem rozproszeniu głosów zawsze towarzyszyć będzie rozproszenie grup interesów, co godzi w wizję powszechnej równości względem umowy. Należy w takim wypadku zauważyć, że samo prawo legislacji większościowej opiera się na jakimś uprzednim ustanowieniu umownym, co zakłada wystąpienie jednomyślności chociaż raz. Widzimy zatem, że przejście kolektywu ze stanu naturalnego w stany konwencjonalne jest w obrębie tej zbiorowości koniecznie powszechne.

Istotę umowy społecznej zawiera filozof w słowach: „Każdy z nas wspólnie oddaje swoją osobę i całą swą potęgę pod naczelne kierownictwo woli powszechnej traktujemy każdego członka jako niepodzielną część całości”[15]. Ów akt zrzeszenia jest aktem zsumowania sił osób prywatnych, tworzy posiadające swoją jedność, swoją wolę i wspólny interes społeczny zbiorowe ciało moralne. To ciało polityczne nazywa Rousseau republiką, jego członków „państwem - gdy jest bierne, zwierzchnikiem - gdy jest czynne, mocarstwem - gdy jest porównywane z innymi. Co do członków, to przybierają oni ogólną nazwę ludu, w szczególności zaś nazywają się obywatelami jako uczestnicy władzy zwierzchniej, i poddanymi jako podlegli ustawom państwowym”[16].

Takie określenie zwierzchnika może zdać się nam kłopotliwym. Jeśli wszyscy poddani stanowią jednocześnie zwierzchnika, to obrady publiczne i stanowione prawo cywilne obowiązywałoby zwierzchnika względem siebie samego. Ponadto, można rozumować nawet intuicyjnie, że sprzeciwiałoby się naturze ciała politycznego, aby zwierzchnik ustanawiał sobie samemu prawo, którego nie mógłby przekroczyć. Umowa społeczna byłaby dla zwierzchnika umową z samym z sobą. Czy do tego zmierza w swoim rozumowaniu Rousseau? W gruncie rzeczy tak, choć filozof wyjaśnia, że zawarcie społecznego kontraktu sprowadza się do zobowiązania dwoistej natury: jako część zwierzchnictwa względem ludu

[14] Tamże.

[15] Tamże, s. 20.

[16] Tamże.

i jako członek państwa względem zwierzchnika. Mamy do czynienia zatem nie ze zobowiązaniem jednostek wobec samych siebie, lecz ze zobowiązaniem jednostki wobec pewnej całości, co stanowi istotną różnicę. Z powyższych postulatów wynika ponadto, że dla uczonego władza państwowa nie ma granic, których nie miałaby prawa przekraczać. Jest to kolejna teza pozostająca w opozycji z poglądami przedstawicieli szkoły liberalnej. Choć wydać może się to niepokojące, to „Rousseau będzie w dalszym ciągu rozwijał taki ustrój władzy państwowej, przy którym władza sama nie będzie mieć skłonności do przekraczania swoich właściwych zadań, a w ten sposób prawa indywidualne będą w rzeczywistości zagwarantowane. Nie formalnie, ale realnie”[17]. Znów wskazuje to na moralną orientację wykładni umowy społecznej tego myśliciela.

Takie zdefiniowanie zwierzchnictwa implikuje zachowanie układu pierwotnego – umowa społeczna jest święta i naruszyć jej nie sposób. Występując przeciw części jednostek zwierzchnik formalnie unicestwił by sam siebie – uszkodzenie członków ciała pozostaje krzywdzeniem ciała. Dlatego jeden człowiek jako poddany państwa, znajduje się pod opieką zwierzchnika i jednocześnie jako część zwierzchnictwa broniony jest przez innych poddanych. Ponadto, skoro zwierzchnik składa się z jednostek, to wówczas nie może mieć interesów im przeciwnych a tylko zbieżne, które tworzą interes powszechny. Wynika z tego, że zwierzchnik jest sobą tak długo, jak długo kieruje się interesem powszechnym i fakt jego istnienia powinien stanowić wystarczającą gwarancję ładu społecznego.

Jak jednak rzecz się ma, gdy ten sam człowiek jako obywatel (członek zwierzchnictwa) ukierunkowany jest na interes powszechny, a jako jednostka prywatna na swój interes partykularny? Przykładem takiej sytuacji może być kwestia płacenia podatków. Wszak obywatele pragną, by wszyscy płacili podatki, jednak jako jednostki mogą chcieć dla siebie ulg bądź specjalnych zwolnień. Kierując się podobną intuicją Jean-Jacques wyróżnił u człowieka wolę prywatną, często odmienną od woli powszechnej, którą posiada jako obywatel. Kierowanie się przez jednostkę wolą prywatną w sytuacji, w której jej partykularne interesy przeciwne są interesom woli powszechnej, doprowadzić może do odrzucenia obowiązków poddanego przy jednoczesny korzystaniu z pełni praw publicznych, czyli do niesprawiedliwości i upadku ciała politycznego. Z tego powodu zawarciu umowy społecznej towarzyszy zobowiązanie domyślne – jest to przyzwolenie na interwencję ciała politycznego

[17] Tamże, s. 21.

w sytuacji, gdy ktokolwiek z poddanych odmówi posłuszeństwa woli powszechnej. Dla Rousseau „nie oznacza to niczego inne, jak tylko to, że będzie [obywatel] zmuszony do wolności”[18]. Nie mamy tutaj wbrew pozorom do czynienia z paradoksem. Dla Jeana-Jacquesa prawdziwa i rozumna wolność możliwa jest tylko w ustroju społecznym opartym na zasadzie umowy społecznej, tymczasem, jak wykazaliśmy, ustrój taki nie przetrwa bez stosowania przymusu.

W rozdziale „O ustroju społecznym”[19] filozof opisuje zasadniczą zmianę w naturze człowieka, który staje się kontrahentem społecznego kontraktu. Zmiana ta jest pozytywna i pożądana, gdyż w stanie naturalnym sprawiedliwość odczuwana była jedynie za pomocą instynktu, wola zależała od fizycznych popędów i żądz, a działanie podejmowane było ze względu na skłonności. Po przejściu w stan społeczny, człowiek co prawda traci przyrodzoną wolność i nieograniczone naturalne prawo do czynienia wszystkiego, lecz zyskuje za to sprawiedliwą wolność społeczną (taką, która nie narusza wolności cudzej) i legitymizowaną przez prawo własność do tego, co posiada[20]. Zawarcie umowy nadaje jego czynom charakter moralny i rozumowy, a wolę orientuje na działanie podejmowane ze względu na głos obowiązku. Ponadto Rousseau wskazuje na pewne szczególne rozumienie wolności, mianowicie „[…] kierowanie się tylko żądzami jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przepisało, jest wolnością”[21]. Zauważmy, że podobną intuicję wolności, prawa moralnego i obowiązku podejmie później w swoim „Uzasadnieniu metafizyki moralności” Immanuel Kant.

Zostało ukazane powyżej, iż racjonalnie zakładane państwa kierowane są (albo być powinny) przez nakazy woli powszechnej, która zawsze realizuje interes wspólny. Taka organizacja społeczeństw jest możliwa wtedy, gdy pojedyncze, rozbieżne interesy prywatne będą miały część wspólną – wspólny interes. Również zostało zaznaczone, że sprawowanie woli powszechnej jest domeną zwierzchnika. Ponieważ wola ta jest zbiorowym łącznikiem woli prywatnych wszystkich związanych umową, niemożliwością jest by zwierzchnik od swego zwierzchnictwa odstąpił. Implikuje to powszechny charakter uchwalania ustaw, czyli sprawowania władzy ustawodawczej. Rousseau zaznacza, że wykonywania ustaw, czyli

[18] Tamże, s. 22.

[19] Tamże.

[20] Posiadanie to faktyczna władza podmiotu nad przedmiotem, a własność oznacza formalne prawo do rzeczy.

[21] Tamże, s. 23.

władzy wykonawczej, takie ograniczenie nie obowiązuje. Nasuwa to skojarzenia z klasyczną koncepcją trójpodziału władzy, spopularyzowaną przez Monteskiusza[22], jednak Rousseau krytycznie odnosi się do tej teorii. Zwierzchnictwo jest niepodzielne z tych samych powodów, z których nie podlega ono odstąpieniu. W podziale władzy Monteskiusza Rousseau widzi podział nie co do zasady zwierzchnictwa, lecz jego przedmiotu[23]. Widzi w tym zagrożeniu uczynienia zwierzchnika ciałem urojonym, wirtualnym – złożonym z wielu mniejszych organizmów, realizujących osobne funkcje takie jak: ustawodawstwo, władzę wykonawczą, dyplomację, wymiar sprawiedliwości, sprawy wojenne, regulacja podatków. Takie traktowanie państwa jest, zdaniem filozofa, przejawem przyjmowania nieprecyzyjnych definicji i brak intuicji ducha społecznego, którego wola powszechna zawsze stanowi wolę najbardziej ogólną i uprzednią, wolę wskazującą explicite zwierzchnika.

Nasuwa się jednak pytanie, czy wola powszechna może błądzić tj. nie zawsze wskazywać na dobro ogółu. Rousseau istnieniu takiej możliwości zdecydowanie przeczy. Wola powszechna zawsze jest słuszna i zmierza ku korzyści ogólnej. Jeśli naród chce czegoś złego, oznacza to tylko tyle, że nie uświadomił sobie swojej racjonalnej woli powszechnej. Zdarza się tak, gdy wola powszechna mylona jest z wolą wszystkich. Ta ostatnia jest sumą woli prywatnych i jako taka, kierować się będzie interesami rozbieżnymi. Wola powszechna, jak zostało już powiedziane, nie jest sumą woli prywatnych a ich częścią wspólną. Osiągnięcie takiego stanu jest możliwe w sytuacji, gdy wszyscy obywatele, bez uprzednich wymian poglądów między sobą, obradowali by publicznie sprawując w ten sposób zwierzchnictwo. Z wielkiej liczby drobnych różnic między ich wolami prywatnymi łatwo by wyodrębnić wolę powszechną. W praktyce jednak trudno taką sytuację osiągnąć, gdyż poza obradami obywatele komunikują się między sobą, zawiązują intrygi i tworzą zrzeszenia. Takie grupy wpływu rządzone są przez wolę powszechną wobec ich członków, lecz prywatną względem ogółu. W ten sposób interesy partykularne mogą w końcu stać się interesami państwowymi, które nie są interesem powszechnym. Z tego powodu Rousseau wskazuje, że „aby mieć więc prawdziwy wyraz woli powszechnej, ważnym jest, by nie było w państwie społeczeństwa częściowego, by każdy obywatel wypowiadał tylko sąd własny”[24]. Można powiedzieć, że

[22] Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, wyd. Hachette Livre Polska, Warszawa 2009.

[23] J. J. Rousseau, dz. cyt., s. 27.

[24] Tamże, s. 29.

filozof rysuje obraz społeczeństwa kierującego się zasadami demokracji bezpośredniej, którego ciało politycznej zachowuje szeroki polityczny pluralizm – ewentualne części społeczeństwa są mnożone i zapobiega się ich nierówności, tak by wola powszechna była zawsze oświecona i lud nie mylił się nigdy.

Aby takie ciało polityczne działało sprawnie, konieczne jest rozróżnienie praw i obowiązków obywateli i zwierzchnika, które wynikają z naturalnych skłonności człowieka jak i warunków zawartej umowy społecznej. Rousseau wskazuje, że mimo iż w momencie zawarcia umowy jednostka wiele ze swych wolności oddaje wspólnocie, to jednak odzyskuje większą ilość tych dóbr, gdyż tylko ich część potrzebna jest społeczeństwu. Co jednak istotne, to to, że zdaniem uczonego tylko zwierzchnik może być sędzią w sprawie tej potrzeby. Nie powinno to jednak obywatela martwić, gdyż zwierzchnik utworzony na mocy umowy społecznej nie może mieć złej woli wobec poddanych, przez swoją racjonalność nie może obarczać poddanych żadnym ciężarem niepotrzebnym dla wspólnoty – zapewnia to fakt tożsamości zwierzchnika i poddanych. Wiadome jest, że dla filozofa człowiek z natury jest raczej egoistą. Z tego powodu budowany przez niego ustrój polityczny będzie umożliwiał wykorzystanie tego indywidualnego egoizmu na rzecz dobra wspólnego – tak, jak wyrażanie woli prywatnych pozwala wyabstrahować wolę powszechną. Wskazać tę myśl możemy explicite w ustępie „równość prawna i sprawiedliwość wynika z uwzględnienia samego siebie, a zatem z natury człowieka”[25]. Z założeń tych wynika, że kierowanie się interesem powszechnym zawsze będzie wskazywało na regułę sprawiedliwości. Na podstawie przedstawionych rozróżnień Rousseau konkluduje o fałszywości poglądu „jakoby przez umowę społeczną jednostki się naprawdę czegoś zrzekały”[26]. Na skutek zawarcia umowy społecznej sytuacja obywateli ulega poprawie, wiąże się ze zwiększonym bezpieczeństwem, legitymizacją dysponowania dobrami, racjonalną wolnością i rozbudzeniem moralnej orientacji społecznej. Ktoś mógłby polemizować z kwestią prywatnego bezpieczeństwa. Wszak kontrahent związany umową zobowiązany być może przez zwierzchnika do obrony państwa. Rousseau rozwiewa wątpliwości i w tej kwestii, wskazując, że walcząc za ojczyznę jednostka tak samo naraża życie jakby walczyła za siebie samą w stanie naturalnym.

Jak filozof widzi kwestię prawodawstwa w tak urządzonym państwie? Rousseau

[25] Tamże, s. 31.

[26] Tamże.

zauważa, że prawodawca jest człowiekiem pod każdym względem wyjątkowym. Po pierwsze, wymaga wielkiej znajomości ludzkiej natury, mądrości i cnoty, aby ustalić najlepsze, korzystne dla narodu reguły społeczne. Aby uświadomić ważność i doniosłość takiego talentu, można przytoczyć słowa: „Trzeba by bogów, aby nadać ustawy ludziom”[27]. Na prawodawcy spoczywa wielka odpowiedzialność i trzeba jednostki o niezwykłych siłach, zdolnych do zmiany natury ludzkiej – do odebrania człowiekowi sił własnych i udzielenia mu sił cudzych, czyli wspólnotowych. Poza swoimi uzdolnieniami, prawodawca jest jednostką nadzwyczajną także z innego powodu. Jego posłannictwo – prawodawstwo – nie stanowi władzy urzędowej ani zwierzchniej. Ten kto rozkazuje ludziom, nie powinien rozkazywać ustawą i odwrotnie – tak by zawsze chroniony pozostawał interes publiczny. Rousseau przywołuje przykład państw-miast greckich, w których zwyczajem było powierzanie zadania sformułowania praw cudzoziemcom. Podobnie postępowały nowożytne republiki włoskie i kraj najbliższy pisarzowi – republika genewska, o której pisze „Jestem szczęśliwy, ilekroć zastanawiam się nad rządami, że zawsze w mych badaniach znajduję nowe powody do kochania rządu mego kraju!”[28]. Warto zauważyć, że Rousseau sam miał zamiar odegrać rolę takiego prawodawcy, biorąc udział w opracowywaniu projektów konstytucji dla Polski i Korsyki[29]. Czy jednak prawodawcą państwa może zostać jeden z jego obywateli? Wydaje się, że genewski uczony odpowiedział by pozytywnie, zaznaczając jednak, że ten, kto tworzy ustawy, nie powinien mieć żadnego prawa ustawodawczego. Nie jest to bynajmniej sprzeczność – prawodawca nie uchwala wszak własnych ustaw, lecz poddaje je pod głosowanie ludu, gdyż tylko ten jako zwierzchnik, dysponuje władzą ustawodawczą. Reflektując o prawodawstwie filozof zauważa jednak pewną trudność. Tworzący się lud musi zaproponowane zdrowe zasady polityczne polubić i uchwalić. Sprawa ta, w oczywisty sposób, może okazać się niezwykle problematyczną. Przypadkiem idealnym, byłoby, gdyby lud, natchniony duchem społecznym, zgodnie uświadomił sobie tworzący się interes publiczny i w swej racjonalności proponowane prawo właściwie ocenił (prawo, a nie prawodawcę). Wiemy jednak, że w praktyce życiowej trudno o takiej modelowe sytuacje i w grę wchodzą zawsze czynniki nieobiektywne, a nawet pozarozumowe. Z tego powodu

[27] Tamże, s. 37.

[28] Tamże, s. 11.

[29] Tamże, s. 37.

prawodawca, nie mogąc ludu przekonać siłą ani często rozumowaniem, musi zaapelować do powagi wyższego rzędu, takiej jak odwołania do boskiego pochodzenia proponowanego przez siebie prawa. Pisarz wskazuje tym samym na związki religii i polityki i historycznie uzasadnione wzajemne się ich przenikanie.

Przeanalizowawszy kwestie związane z władzą ustawodawczą, która odpowiada woli ciała politycznego, przejdźmy do ostatniej ważnej materii – władzy wykonawczej, czyli rządu, odpowiadającego za jego siłę. Rousseau podkreśla, że ustrój społeczny, zarówno w kwestii formy rządu jak i prawa, regulowany umową społeczną nie jest jeden, kompletny i uniwersalny, lecz powinien być odpowiedni dla każdego zawiązującego się ludu (czy to z uwagi na specyfikę terenu, które zajmuje państwo, czy wyjątkowy charakter obywateli je tworzących itp.). Rząd jest dla Rousseau „organem pośredniczącym, postawionym między poddanymi a zwierzchnikiem dla wzajemnego porozumiewania się, obarczonym wykonywaniem ustaw i utrzymaniem wolności zarówno cywilnej, jak i politycznej”[30]. Taką kompetencją związana z administracją może zostać obdarzony przez zwierzchnika zarówno jeden człowiek – urzędnik, naczelnik, król, jak i pewna grupa obywateli tworząca ciało panujące. Pamiętać należy o istotnej różnicy zachodzącej między ciałem politycznym, a ciałem panującym, która sprowadza się do tego, że państwo istnieje samo przez się, a rząd istniej tylko przez zwierzchnika. Administrowanie państwem jest zatem tylko funkcją naczelników, którzy wykonują te pracę w imieniu zwierzchnika, którą ten sam zwierzchnik może ograniczyć lub z której może odwołać. W układzie tym panujący rozporządza zatem siłą publiczną, a kieruje się wolą powszechną, wypowiadaną przez zwierzchnika. Co ważne, siła i sprawność rządu zależą od jego liczebności. Rousseau wykazuje to wyróżniając w ciele urzędniczym obecność trzech, często różnych woli: woli prywatnej, woli wspólnej urzędników i woli powszechnej. Wiemy, że w ustroju doskonałym wola prywatna urzędników zanika, a partykularna wola ciała urzędniczego podporządkowana jest woli powszechnej. Inaczej dzieje się według porządku naturalnego, gdzie każdy najpierw jest sobą samym, następnie urzędnikiem a dopiero na końcu obywatelem. Rząd jednoosobowy będzie działał najsprawniej, gdyż w osobie jednego urzędnika łączy się wola prywatna i wola ciała urzędniczego. Od tej woli zależy użycie siły, która się nie zmienia (siła państwa jest w danym momencie stała niezależnie od form rządu). Z analogicznego powodu administracja złożona

[30] Tamże, s. 49.

z ogółu obywateli nie będzie efektywna. Co istotne, dotyczy to tylko siły rządu a nie jego prawości, gdyż wola ciała urzędniczego zbliża się do powszechnej wtedy, gdy rząd jest liczny, a staje się, jak już powiedzieliśmy, wolą prywatną, gdy rząd zredukowany jest do jednego naczelnika. Szczególne zatem zadanie prawodawcy polega na określeniu takiej formy rządu, dla której proporcja jego siły i woli będzie dla państwa najkorzystniejsza.

Jak wskazuje Rousseau, właściwy stosunek liczby urzędników do liczby obywateli zmienia się wraz ze zmianą liczebności państwa. Aby administracja pozostała sprawną, wraz z rozrostem państwa rząd powinien, co do zasady, się ścieśniać na zasadzie proporcjonalności odwrotnej. Pisarz wyróżnia na tej podstawie różne formy rządów: demokrację, arystokrację i monarchię. Z modyfikacji tych trzech mogą również powstawać rządy mieszane.

Rząd nazywa demokratycznym, jeśli zwierzchnik powierza władzę wykonawczą całemu ludowi bądź jego większej części. Forma ta prawdopodobnie nigdy nie zaistniała w czystej postaci – zarówno z powodu trudności organizacji takich zgromadzeń, jak i trudnej do wyobrażenia liczebnej dysproporcji między rządzącymi a rządzonymi. Tak rozumiana demokracja mogła by charakteryzować rząd tylko państwa bardzo małego, prostoty obyczajów panujących w społeczeństwie, wielkiego wyrównania stopni i majątku. Filozof zauważa, że nie ma rządu tak narażonego na wojny domowe i zaburzenia wewnętrzne, jak rząd demokratyczny, czyli ludowy. Rozważania tej materii kończy zdaniem: „Gdyby istniał lud złożony z bogów, miałby rząd demokratyczny. Tak doskonały rząd nie nadaje się dla ludzi”[31].

Władzę skupioną w rękach małej grupy obywateli określa Rousseau arystokracją. Będzie to dla filozofa właściwie najdoskonalszy ustrój polityczny, pod warunkiem, że rząd arystokratyczny będzie obieralny. Przy dobrym prawodawstwie i silnej świadomości interesu powszechnego pospólstwem będą rządzili najmądrzejsi, nie dla swojej, lecz jego korzyści. Pamiętać przy tym jednak należy, że, jak już zostało powiedziane, pojawić się w takiej formie rządu może tendencja do powstawania odrębnej woli ciała urzędniczego. Innym zagrożeniem dla państwa rządzonego w ten sposób, jest rozrost narodu prowadzący do tego, że urzędnicy rozproszeni wśród ludu staną się de facto władcami mniejszych państw. Zachwalanej arystokracji obieralnej, przeciwstawia Rousseau najgorszy ze wszystkich rządów –

[31] Tamże, s. 56.

arystokrację dziedziczną, w której państwem rządzą rodziny patrycjuszy bez odpowiednich kompetencji i z wielkim udziałem woli prywatnej.

Ostatnim typem ciała urzędniczego jest monarchia, czyli rząd królewski. Jak wynika z rozważonych stosunków ogólnych, monarchia jest odpowiednia tylko dla państw wielkich. Poza wadami i zaletami już wymienionymi, należy wspomnieć o jeszcze jednym problem dotyczącym tego typu władzy. O ile w rządach republikańskich częściej na urzędy wynosi się ludzi oświeconych i zdolnych, to historia uczy, że jedynowładcami zostają często „szelmy, warchoły i intryganci". Rzecz jasna monarchia może być ustrojem sprawnym i korzystnym dla poddanych, pod warunkiem, że król kierować się będzie w najwyższym stopniu wolą powszechną. Rousseau zauważa ponadto, że scedowanie władzy w ręce jednej osoby implikuje niebezpieczeństwo utraty ciągłości rządów np. w razie śmierci władcy.

Jak zostało to uprzednio powiedziane, kwestia wyboru formy rządu (także form mieszanych) jest domeną zwierzchnika i prawodawcy, a wybór ten uzależniony jest od wielu czynników wewnętrznych, a czasem zewnętrznych, działających na zawiązujące się państwo. Należy jeszcze zaznaczyć, że akt utworzenia rządu nie jest zawiązaniem kolejnego społecznego kontraktu. Grocjusz, Hobbes i Locke utrzymywali, że ustanowienie rządu jest umową między ludem a naczelnikami przez niego wybranymi, w której jedni zobowiązują się słuchać, a drudzy rozkazywać. Zdaniem genewskiego uczonego ten pogląd nie daje się jednak utrzymać. Argumentuje on, że zwierzchnik nie może postawić nad sobą przełożonego (co by z takiej umowy wynikało), ponieważ takie ograniczenie (i każde inne) jego zwierzchnictwa byłoby tożsame ze zniszczeniem ciała politycznego. Jest to absurd, gdyż zobowiązanie się do posłuszeństwa wobec danego pana skutkuje rozwiązaniem pierwotnej umowy społecznej, opartej na poszanowaniu woli powszechnej i powrotem do stanu naturalnego. Ponadto, umowa obywateli z pojedynczymi osobami nie miałaby charakteru powszechnego, jakiego wymaga się od umowy społecznej. Ta pierwotna umowa o zrzeszeniu jednostek w ciało polityczne wyklucza każdą inną. Rousseau wskazuje, iż traktowanie aktu ustanowienia rządu jako umowy tak naprawdę neguje stan społeczny i prowadzi do ewentualnego podziału państwa na panów i niewolników.

Zakończenie

Analizując przedstawione powyżej polityczno-prawne postulaty oświeceniowego uczonego, nie należy zapominać o głównym założeniu towarzyszącemu jego filozoficznej

refleksji. Chodzi tu o prawo wyryte w sercu obywateli, które „stanowi rzeczywisty ustrój państwa, nabiera z każdym dniem nowych sił, a gdy inne prawa starzeją się lub wygasają, ożywia je na nowo lub uzupełnia, utrzymuje lud w duchu jego urządzeń i niepostrzeżenie zastępuje władzę mocą przyzwyczajenia. Mówię tu o obyczajach, a zwłaszcza o opinii, dziedzinie nieznanej naszym politykom”[32]. Poszukiwanie tego społecznego ideału wynika z postaw, które zdają się towarzyszyć filozofowi przez cały okres jego twórczości: kontestowania cywilizacji nowożytnej, przekonania o bezwzględnym prymacie wartości moralnych, uwielbienia dla wolności, suwerenności i szczerości moralnej, przeświadczenie o tym, że równość stanowi jedną z zasadniczych wartości, przywiązywania wielkiej wagi do takiej więzi społecznej, jakiej wzorem pierwszym i najbliższym mu była Genewa, a najdoskonalszym - Sparta[33].

Pokonując kłopoty związane z krętą biografią genewskiego myśliciela i odszyfrowując myśli zawarte przede wszystkim w jego „Umowie społecznej”, ale także w pozostałych dziełach, dostrzec możemy sylwetkę filozofa należącego do epoki Oświecenia, jak i wyrastającego ponad nią. Zaryzykować można tezę, że wysiłek intelektualny kręgu oświeceniowych filozofów, z Rousseau włącznie, dał bezpośrednie intelektualne podwaliny współczesnej demokracji i rozwojowi myśli republikańskiej. Szczególną uwagę należy zwrócić na tę ostatnią, która pozostając współcześnie często w bliskich związkach z liberalizmem, w filozofii politycznej Rousseau wchodzi z nim w subtelną polemikę. Przykład takiego krytycznego względem myśli liberalnej charakteru refleksji Rousseau stanowić mogą postulowanego przez niego idee, pod pewnymi względami, antyindywidualistyczne[34].

Znając społeczno-historyczny kontekst epoki Oświecenia, należy uświadomić sobie wagę wykładni teorii umowy społecznej dokonanej przez Rousseau w tamtym czasie. Choć genewski ekscentryk nie był pierwszy na tym polu, to, przez swoją szczególną strukturę i wyrażone explicite myśli, jego „Umowa społeczna” zdaje się stanowić najlepszą w tamtym okresie analizę teorii kontraktu.

[32] Z. Drozdowicz, dz. cyt., s. 147.

[33] C. Porębski, dz. cyt., s. 15.

[34] Por. s. 8.

Jak wiadomo, oświeceniowa myśl polityczna zrewolucjonizowała teorię państwa oraz wprowadziła do refleksji politycznej na stałe nowe pojęcia – suwerennego ludu oraz rządu[35], tak istotne dla współczesnej państwowości. Widoczne jest zatem, że pewne przedstawione powyżej intuicje są aktualne również dziś – w dobie postępującej demokratyzacji państw i rosnącej politycznej świadomości obywateli. Z tego powodu lektura i analiza teorii umowy społecznej stanowić będzie ciągle odpowiednie intelektualne ćwiczenie nie tylko dla teoretyka, ale także dla każdego aktywnego i zaangażowanego w życie społeczno-polityczne obywatela.

Literatura

Drozdowicz Z., *Filozofia oświecenia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006

Jelonek B. A., *Idea umowy społecznej*, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2014

Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, Hachette Livre Polska, Warszawa 2009

Porębski C., *Umowa społeczna według Jana Jakuba Rousseau,* w: *Etyka,* Instytut Filozofii UW, Warszawa 1986

Reale G., *Historia filozofii starożytnej T. 1*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

Rousseau J. J., *Umowa społeczna,* tłum. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009

[35] B.A. Jelonek, *Idea umowy społecznej*, WPiA UW, Wrocław 2014, s. 1.

Marcin Rabiza

Klasy społeczne w nowoczesnej Polsce. Perspektywa (nie)marksistowska

Motto

> Historia wszystkich dotychczasowych społeczeństw jest historią walk klasowych. Wolny i niewolnik, patrycjusz i plebejusz, feudał i chłop poddany, majster cechowy i czeladnik, krótko mówiąc, ciemiężcy i uciemiężeni pozostawali w stałym do siebie przeciwieństwie, prowadzili nieustanną, już to ukrytą, już to jawną walkę – walkę, która za każdym razem kończyła się rewolucyjnym przeobrażeniem całego społeczeństwa albo wspólną zagładą walczących klas [1]

Wprowadzenie

Rozważając dynamikę globalnych procesów społecznych, socjologowie na przestrzeni lat korzystali chętnie z pojęcia *klasy społecznej*. Jednym z badaczy eksploatujących tę kategorię był szczególnie zapamiętany przez historię Karol Marks. Współcześnie rozumowanie marksowskie postrzegane jest, zwłaszcza przez ekonomistów, jako anachronizm. Wydaje się jednak, że niektóre elementy siatki pojęciowej marksizmu – w tym kategoria klasy społecznej - nadal mogą stanowić użyteczne narzędzie społecznych analiz.

Elementem myśli Marksa jest *teoria walki klas*. Razem z Friedrichem Engelsem filozofowie przekonują, że nieprzerwanie od wczesnych etapów rozwoju ludzkości wskazywać można na rozczłonkowanie społeczeństwa na różne stany i struktury hierarchii. Wymieniają patrycjuszów, rycerzy plebejuszów i niewolników w starożytnym Rzymie; panów feudalnych, wasali, mistrzów cechowych i chłopów w średniowieczu[2]. Między poszczególnymi stanami dochodzić ma do napięć wynikających z różnego stosunku ich przedstawicieli do *pracy* – najważniejszego przejawu człowieczeństwa.

Wyjątkowy charakter kategorii, jaką jest praca, Marks prawdopodobnie uświadomił sobie podejmując krytycznie poglądy przedstawicieli klasycznej filozofii niemieckiej, zwłaszcza Hegla. Sformułował on pojęcie pracy rozumianej jako pewny aktywny stosunek podmiotu do świata przyrody. Stosunek ten, wraz z poczuciem własnej wolności

[1] K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (UW), Warszawa 2007, s. 3.

[2] Tamże.

i duchowości, był integralnym składnikiem ludzkiej podmiotowości. Hegel wprowadza również interesujące nas pojęcie klas, wyróżniając trzy: rolniczą, przemysłową i myślącą. Marks abstrahuje od duchowych jakości pracy zajmujących Hegla. Pracę, którą uważa za zmysłowe obcowanie z przyrodą, przyjmuje za podstawową kategorię istotną dla rozważania człowieczeństwa[3]. Aktywne obcowanie człowieka ze światem nie polegać ma jego zdaniem na niczym innym, niż na pracy. Bez nawiązania tego podstawowego stosunku nie mogłaby zachodzić u człowieka percepcja, będąca dla Marksa „wynikiem współdziałania natury i praktycznej orientacji ludzkiej"[4]. Marks, orientując swoje zainteresowania filozoficzne, zadaje pytanie podobne nieco do pytań podjętych wcześniej przez Kanta i Hegla: „czy i jak możliwe jest zniesienie obcości między świadomością racjonalną, a światem, który jest nam dany po prostu, a więc w bezpośredniości swojej irracjonalny?"[5]. Owo zniesienie dialektycznych przeciwieństw może nastąpić właśnie w wyniku wchodzenia w specyficzną relację, jaką jest praca.

Różny stosunek do tak ważnej dla podmiotowości wartości jaką jest praca będzie społeczeństwa dzielił i powodował „tarcia" – będzie motorem marksowskiej dialektyki. Inaczej bowiem pracę czuł i realizował feudał, a inaczej chłop poddany. W XIX wieku Marks obserwuje rozwój społeczeństwa przemysłowego i bezprecedensowe nasilenie zachodzących różnic społecznych. W epoce tej, którą nazywa *epoką burżuazji*, nie dochodzi do zniesienie przeciwieństw klasowych, lecz przeciwnie – podziały zostają pogłębione i uproszczone. „Społeczeństwo rozszczepia się coraz bardziej na dwa wielkie wrogie obozy, na dwie wielkie, wręcz przeciwstawne sobie klasy: *burżuazję* i *proletariat"*[6]. Proces ten wiąże Marks z zachodzącą rewolucją przemysłową, która wypiera cechowy sposób produkcji a później manufaktury. Wraz z powstawaniem środków masowej produkcji skupionych w rękach przedstawicieli burżuazji rozpoczął się wyzysk robotników na niespotykaną skalę. Klasa kapitalistów uzależniła wieś od miasta, byt pracowników od zachłannej gospodarki przemysłowej. Najistotniejszą częścią tak postępującego procesu jest *alienacja pracy*:

[3] L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Wydawnictwo „Krąg", Wydawnictwo „Pokolenie, Warszawa 1989, s. 112.

[4] Tamże, s. 113.

[5] Tamże.

[6] K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (UW), Warszawa 2007, s. 4.

> Wyraża się ona w tym, iż robotnikowi staje się obca zarówno sama czynność własna, jak jej wytwory. Praca stała się towarem na równi z innymi, co oznacza, że robotnik sam stał się towarem i zmuszony jest sprzedawać samego siebie wedle cen rynkowych, określonych minimalnymi kosztami utrzymania; dlatego płaca robocza ma nieustanną tendencję do siadania na najniższym poziomie, który wystarcza by utrzymać po prostu pracującego przy życiu i zapewnić prokreację[7].

Skoro zaś praca jest właściwym wyróżnikiem człowieczeństwa, tedy alienacja pracy jest odczłowieczeniem robotnika. Taki stosunek odziera robotnika z możliwości bycia człowiekiem *par excellence* tzn. bycia wytwórcą produkującym bez fizycznego przymusu – w swojej wolności. Robotnik podejmujący pracę wyobcowaną „zatraca swoją ludzką istotę, praca bowiem przedstawia mu się jako proces obcy, a ludzka jego istota redukuje się do czynności biologicznych”[8].

Widzimy teraz wyraźnie jaką wizję klas społecznych rysuje przed uważnym odbiorcą niemiecki filozof. Polaryzacja społeczeństwa odzwierciedla stan posiadania jednostek, alienacja pracy i wyzysk powiązane są z własnością prywatną. Uformowanie *klasy robotniczej* jest wynikiem postępującego rozwoju przemysłu, wraz z którym produkcja nabiera charakteru masowego, globalnego, pozbawionego pierwiastka rzemieślniczej indywidualności.

Śledząc referowane rozumowania sprzed niemal dwustu lat, zastanawiamy się na ile podobna sytuacja zachodzi obecnie. Czy współcześnie krytyka Marksa byłaby równie uprawniona? Czy w XXI-wiecznej Polsce istnieją klasy społeczne i w jakim sensie warto by o nich mówić? Na ile użyteczną w rozważaniach socjologicznych okazuje się perspektywa marksistowska, a na ile trafne byłoby jej odrzucenie?

Klasa średnia i jej rola w strukturze społecznej

Choć pojęcie klasy zostało na jakiś czas zapomniane, dziś zdaje się przeżywać swój renesans i wracać do intelektualnej mody. Jak wskazuje specjalizujący się w teorii społecznej polski socjolog Maciej Gdula: „początkowy entuzjazm związany z dziejowym triumfem kapitalizmu w 1989 roku i obietnice, które składał w odniesieniu do powszechnego dostępu do dóbr i szans życiowych, znacznie osłabł, gdy okazało się, że obietnice niekoniecznie

[7] L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu,* Wydawnictwo Krąg, Wydawnictwo Pokolenie, Warszawa 1989, s. 116.

[8] Tamże.

pokrywają się z rzeczywistością, a on sam ma problemy z zachowaniem stabilności”[9]. Powyższą intuicję zdaje się podzielać wielu współczesnych Polaków. Ponieważ wizję bezklasowego, kapitalistycznego społeczeństwa powszechnego bogactwa powinno się dziś traktować jako utopię, ponowne podjęcie pojęcia klasy może zapewnić nieco bardziej realistyczną perspektywę analizy i oceny zachodzących współcześnie przemian społeczno-politycznych.

Zgodnie z klasycznym ujęciem marksowskim kapitalizm miał być systemem samounicestwiającym się. Własne jego mechanizmy doprowadzić miały do rozrostu klasy robotniczej i regresji klasy posiadaczy środków produkcji oraz przedstawicieli grup mających mniejszy udział w przemianach społecznych: chłopów, drobnych przedsiębiorców i urzędników. Postępujący w ten sposób podział skutkować miał rewolucją proletariatu i sukcesem nowego systemu – komunizmu.

Dziś, przyglądając się ewolucji społeczeństw kapitalistycznych z perspektywy czasu, zauważamy jednak, że przewidywania Marksa nie sprawdziły się. Poza historycznym kontekstem rewolucyjnym nie doszło do spodziewanej powszechnej polaryzacji społeczeństw, lecz do zróżnicowania struktur społecznych, w których coraz wyraźniej zaczął „pęcznieć” ich środek. Wraz z uprzemysłowieniem wzrosła bowiem liczebność przedstawicieli nie tylko klasy robotniczej, do której zaliczylibyśmy pracowników fizycznych, ale także klasy średniej, w którą rozwinęły się kategorie społeczne nie spełniające kryteriów dwubiegunowego podziału zaproponowanego przez Marksa. Co więcej, klasa średnia rosła i rośnie nadal nie tylko w sensie ilościowym –rośnie także jej wpływ na stosunki sił wewnątrzspołecznych. Obecnie to „specyficzne dla niej wzory postępowania, style życia i doświadczenia określają dominantę kulturową”[10].

Mówiąc o nowoczesnej *klasie średniej*, w zakres tego pojęcia włączamy przede wszystkim kategorie społeczno-zawodowe charakteryzujące się względną samodzielnością oraz pewnym poziomem dobrobytu, niezwiązanym jednak z posiadaniem znaczących majątków oraz większych środków produkcji[11]. Do klasy średniej należą przede wszystkim

[9] M. Gdula, *Pożytki z klasowości. Klasy w Polsce i szanse zmiany społecznej*, [w:] Klasy w Polsce. Teorie, badania, dyskusje, konteksty, Instytut Studiów Zaawansowanych, Warszawa 2017, s. 136.

[10] Ibidem, s. 138.

[11] *Klasa średnia* w słowniku Obserwatorium Żywej Kultury – Sieci Badawczej, http://ozkultura.pl/node/3705, dostęp [19.05.2018].

osoby o wyższym wykształceniu i znacznych kompetencjach kulturowych, podejmujący specyficzne typy pracy zawodowej. Obecnie klasę średnią zasilają najczęściej specjaliści, pracownicy usług, administracji i sektora publicznego, mniejsi przedsiębiorcy, jak również menedżerowie średniego szczebla. Są to więc osoby wykonujące pracę najczęściej o charakterze umysłowym (ang. *white-collar workers*). Współcześnie w wielu rozwiniętych społeczeństwach struktura ta obejmuje większą część populacji.

W swoim tekście[12] Maciej Gdula podaje statystyki potwierdzające postępującą w sferze socjoekonomicznej zmianę. Na początku lat 90. rolnicy, robotnicy wykwalifikowani i niewykwalifikowani stanowić mieli w sumie 55% zatrudnionych w Polsce. Ok. 30% stanowili pracujący w prostych usługach. Ogół specjalistów obliczony został na zaledwie 10%. Piętnaście lat później, w 2005 roku pierwsza grupa stanowiła już tylko 46% zatrudnionych. Udział specjalistów w rynku pracy wzrósł zaś do niemal 25%. Wyliczenia te wskazują na wyraźną tendencję dynamicznego rozwoju klasy średniej w początkowej fazie kapitalizmu w Polsce.

Formułując swoje tezy Karol Marks był obserwatorem przemian zachodzących w *społeczeństwach przemysłowych* – a więc społeczeństwach charakteryzujących się dominującą rolą przemysłu w gospodarce, w których industrializacja miała znaczący wpływ na kształtowanie się *habitusów* ich członków. Model społeczeństwa industrialnego wykształcił się w nowożytności jako skutek, przede wszystkim, rewolucji przemysłowej zapoczątkowanej w XVIII wieku w Anglii. Za sprawą amerykańskiego socjologa Daniela Bella od lat 70. XX wieku rozpowszechniony jest pogląd o nadchodzącym schyłku społeczeństw przemysłowych – ich miejsce zajmują społeczeństwa *postindustrialne*, zwane niekiedy *informacyjnymi*. Społeczeństwa te mają tworzyć populacje krajów szczególnie rozwiniętych gospodarczo. Atrybutem nowego typu społeczeństw jest przede wszystkim towarowe ujęcie informacji traktowanej jako szczególny rodzaj dobra niematerialnego, ważniejszego od wielu dóbr niematerialnych. Z tego powodu powyższe społeczeństwa nazywa się również *społeczeństwami wiedzy*. Co istotne, chociaż o transformacji społeczeństwa przemysłowego w postindustrialne mówi się niekiedy w kategoriach końca

[12] M. Gdula, *Pożytki z klasowości. Klasy w Polsce i szanse zmiany społecznej*, [w:] Klasy w Polsce. Teorie, badania, dyskusje, konteksty, Instytut Studiów Zaawansowanych, Warszawa 2017, s. 136.

klas, „to należy uznać, że podział na klasy wciąż w nim istnieje, a złudzenie bezklasowości bierze się stąd, że klasą wschodzącą tego porządku jest klasa średnia”[13].

W opisywanej przejściowej fazie rozwoju zdaje się znajdować obecnie również Polska. Od kilku dziesięcioleci znacząco wzrasta zapotrzebowanie na pracę związaną z wytwarzaniem, przetwarzaniem, przekazywaniem i przechowywaniem informacji, koniecznością manipulowania symbolami oraz kontakcie z innymi uczestnikami życia społecznego. Jest to często praca wymagająca odpowiedniego wykształcenia i rozwiniętych kompetencji miękkich – a więc co do zasady odpowiadająca habitusowi klasy średniej. Szczególnie interesującą zdaje się obserwacja, że choć jest to typ pracy cieszący się większym prestiżem od pracy fizycznej oraz pracy niewymagającej znaczących kwalifikacji, to często nie przekłada się to bezpośrednio na zarobki klasy w ten sposób czynnej zawodowo. Niektórym kategoriom zawodowym związanym bezpośrednio z pracą umysłową - czasem także naukową - odpowiadają na rynku pracy wynagrodzenia niższe, niż te, na które mogą liczyć pracownicy wykonujący pracę fizyczną (np. w systemie zmianowym). Ponieważ jednak nie przytaczamy ogólnych statystyk wynagrodzeń, trudno by wskazać na konkretną prawidłowość lub od niej wyjątek.

Rosnące znaczenie klasy średniej wyraża się w uniwersalizacji momentów dla niej charakterystycznych. Do takich toposów będą należeć między innymi orientacja na sukces zawodowy, przywiązywanie dużej wagi do edukacji, potrzeba indywidualnego rozwoju i samorealizacji, aspiracja materialne. Zwłaszcza wspomniana kwestia wykształcenia stanowi charakterystyczne napięcie naszych czasów. Wyścig o dyplomy uczelni wyższych doprowadził w końcu do spadku ich wartości. Brak gwarancji, że posiadany dyplom przełoży się na wysoką pozycję, satysfakcjonujące zarobki i stabilną pracę implikuje z kolei dalszą rywalizacją o kolejne, szersze i wyższe formy wykształcenia. Jednocześnie jednak ukończenie studiów nadal stanowi praktyczny lub formalny warunek konieczny podjęcia pracy w wielu zawodach typowych dla klasy średniej. Stąd też możemy powiedzieć, że *de facto* posiadanie jakiegokolwiek dyplomu potwierdzającego ukończenie studiów wyższych stanowi dziś główne kryterium określające granicę między przynależnością do klasy średniej lub ludowej.

Innym zjawiskiem potwierdzającym dominujący wpływ klasy średniej na życie publiczne jest podejmowanie przez nią roli głównej *klasy protestu*. Podczas gdy na początku

[13] Tamże, s. 141.

lat 90. strajki podejmowali przede wszystkim przedstawiciele zawodów robotniczych i rolniczych, w latach kolejnych główną siłą protestującą będą np. pielęgniarki, lekarze i nauczyciele[14]. Ograniczenie siły protestu klasy robotniczej jest wynikiem złożonych procesów ekonomicznych i politycznych. Jako najważniejszą przyczynę takiej sytuacji wskazałbym transformację gospodarczą lat 90. i towarzyszące jej procesy: prywatyzację środków produkcji, segmentację produkcji przemysłowej, ruralizację i fragmentację klasy robotniczej.

Kontrprzykład stanowić może odwołanie do strajków górników. Należy jednak zauważyć, że przemysły wydobywcze i surowcowe stanowi w Polsce często monopol państwowy bądź ich głównym akcjonariuszem jest Skarb Państwa, gdzie nie nastąpiła znacząca reorganizacja struktur zatrudnionych, a społeczności pracowników nie zostały w takim stopniu podzielone. Powstające bądź aktywizujące się po 1989 roku związki zawodowe działają najczęściej w sektorach związanych z usługami publicznymi, w których zatrudnieni są na ogół skupieni w dużych instytucjach (np. szpitale, szkoły), co ułatwia samoorganizację tak scharakteryzowanych kategorii zawodowych[15]. Pojęcie *protestu* to kolejna ważna kategoria klasycznego marksizmu, której charakterystyka i w tym wypadku nie do końca odpowiada teorii Karola Marksa. Widzimy bowiem, że współcześnie to walki z udziałem grup przedstawicieli klasy średniej stanowią spory przede wszystkim o wysokość płac i ochronę miejsc pracy, ale stają się także konfliktami o zasady organizacji życia całej wspólnoty[16].

Źródła rozrostu klasy średniej

W obliczu tak dynamicznie zachodzącej w strukturze społecznej zmiany nasuwa się pytanie o źródła rozrostu klasy średniej. Nie popadając w szczegółowe analizy ekonomiczne, przedstawić mogę pewne powszechnie dzielone intuicje. Do przyczyn rozwoju klasy średniej zaliczyłbym:

- Towarzyszący uprzemysłowieniu wzrost zapotrzebowania na specjalistów. Rosnący poziom skomplikowania procesów produkcji wiąże się z potrzebą zatrudnienia

[14] Tamże, s. 143.

[15] Na przykład Ogólnopolski Związek Pielęgniarek i Położnych, który powstał w 1996 roku, a którego działania są jednymi z najlepiej zapamiętanych protestów pracowniczych po roku 1989.

[16] Tamże, s.144.

coraz lepiej wykwalifikowanych pracowników. Rozwój kapitalizmu to również większa różnorodność rynku, zarówno w sferze produkcji jak i usług. Rynek taki potrzebuje nie tylko specjalistów w sensie ilościowym, ale także jakościowym –w związku z powstającymi nowymi, coraz bardziej złożonymi dobrami.

- Biurokratyzację procedur państwowych i usług publicznych. Pisząc o zatrudnieniu w administracji w Polsce, Maciej Gdula powołuje się na dane Głównego Urzędu Statystycznego. Według jego obliczeń w latach 1986 – 2006 zatrudnienie w tym obszarze wzrosło od 1,4% do 6,7%. Jeśli chodzi zaś o uogólnione usługi publiczne, to w latach 1986-2014 łączne zatrudnienie w działach edukacji, zdrowia i administracji zwiększył się od 10,6% do 19,9%[17].
- Automatyzację procesów produkcyjnych w późniejszej fazie rewolucji przemysłowej. Wraz z rozwojem nowych technologii pojawiły się możliwości robotyzacji linii produkcyjnych i optymalizacji procesów produkcyjnych z wykorzystaniem rozwiązań automatyki. Taka modernizacja przedsiębiorstw determinuje mniejsze zapotrzebowanie na pracowników niewykwalifikowanych – fizyczna praca zatrudnionych coraz częściej ustępuje zautomatyzowanym taśmom produkcyjnym. Skutkiem jest zatem kurczenie się klasy robotników niewykwalifikowanych względem pozostałych grup społecznych.
- Konkurowanie przedsiębiorstw oraz otwieranie rynku zbytu dla własnych pracowników. Zjawiska te dobrze obrazuje przykład fabryki samochodów Henry'ego Forda. W 1914r. nadzwyczajną decyzją Forda pensje zatrudnionych robotników wzrosły dwukrotnie – do 5 dolarów za dzień – czas pracy zaś skrócono z 9 do 8 godzin na dzień. Jak wskazują współcześni badacze, zmiana ta uwarunkowana była przede wszystkim czynnikami ekonomicznymi. Płacąc pracownikom więcej niż konkurencja, Ford rozwiązał problem rosnącej liczby pracowników zmieniających pracę, o którą było łatwo na rosnącym rynku przemysłu. Dzięki podwyższeniu płac zmniejszono zatem całkowite koszty pracy[18]. Sam Henry Ford inaczej motywował swoją decyzję. W książce *Today and Tomorrow* (1926) amerykański przemysłowiec wskazał na konieczność utrzymywania

[17] Tamże, s. 142

[18] T. Worstall, *The Story of Henry Ford's $5 a Day Wages: It's Not What You Think,* https://www.forbes.com/sites/timworstall/2012/03/04/the-story-of-henry-fords-5-a-day-wages-its-not-what-you-think/#71202379766d, dostęp [26.05.2018]

relatywnie wysokich pensji i niskich cen, by nie ograniczać liczby konsumentów własnych produktów. Takimi konsumentami są sami pracownicy biorący udział w produkcji zbywanych dóbr[19]. Statystyki zdają się potwierdzać słuszność takiego posunięcia producenta – w ciągu sześciu lat od wprowadzenia nowych regulacji całkowita sprzedaż samochodów wzrosła niemal pięciokrotnie[20]. Niezależnie od pobudek kierujących przemysłowcem, jego konkurencyjne na tle innych przedsiębiorstw warunki zatrudnienia prowadziły do zróżnicowania grupy pracowników pod względem statusu majątkowego. Podobne zjawiska charakteryzują postępujący kapitalizmu w ogóle, przyczyniając się do wewnętrznych podziałów w obrębie klas pracowniczych i wydzielania się klasy średniej. Zauważmy również, że powstająca klasa uprzywilejowana względem niższej mniej była skora do brania udziału w rewolucji, niż wynikałoby to z teorii Marksa. Co szczególnie interesujące, powyższy przykład zdaje się przeczyć innej tezie myśliciela, jakoby płaca robocza w sposób naturalny dążyła zawsze do najniższej stawki umożliwiającej „utrzymanie robotnika w czasie pracy i tyle ponadto, żeby mógł wyżywić rodzinę i żeby rasa robotników nie wymarła”[21].

Rysuje się przed nami zatem obraz klasy wyrastającej zarówno na kapitalistycznym urynkowieniu gospodarki, jak i na działaniu państwa regulującego funkcjonowanie rynku oraz dostarczającego potrzebnych usług.

Klasa wyższa – dyskretny urok burżuazji

Powiedziano już o charakterystykach klasy średniej, zatem, dla wprowadzenia szerszego kontekstu, warto by dodać kilka słów o *klasie wyższej*. Również i to pojęcie ma aktualnie swoje uzasadnienie. W uwagach Engelsa do wydania *Manifestu* z tych 1888 roku odnajdujemy definicję marksowsko rozumianej burżuazji, którą „należy rozumieć jako klasę

[19] „The owner, the employees, and the buying public are all one and the same, and unless an industry can so manage itself as to keep wages high and prices low it destroys itself, for otherwise it limits the number of its customers. One’s own employees ought to be one’s own best customers” Cyt. za: J. Nilsson, *Why Did Henry Ford Double His Minimum Wage*, http://www.saturdayeveningpost.com/2014/01/03/history/post-perspective/ford-doubles-minimum-wage.html, dostęp [26.05.2018].

[20] Sprzedaż samochodów marki Ford w latach 1909-1920, http://www.mtfca.com/encyclo/fdprod.htm, dostęp [26.05.2018].

[21] K. Marks, *Rękopisy filozoficzno – ekonomiczne z 1844 roku,* [w:] Dzieła, K. Marks, F. Engels, T. I, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 5.

nowoczesnych kapitalistów, właścicieli środków produkcji, korzystających z pracy najemnej”[22]. Dziś powiedzielibyśmy o klasie wyższej jako wąskiej klasie aktorów charakteryzowanych przez wysokie dochody, uprzywilejowany dostęp do dóbr i wysoki prestiż społeczny. Wymienione wyżej dwa rozumienia najwyżej położonej klasy społecznej pokrywają się w zakresie przyznawania klasie uprzywilejowanej wyróżnika w postaci kapitału ekonomicznego i wynikających z jego posiadania możliwości. Czy jednak taki sens wyczerpuje współczesny zakres tej kategorii?

O klasie wyższej mówi się czasem, że *panuje* w hierarchii społecznej. Jest to jednak inny rodzaj dominacji, niż ten wskazany w przypadku klasy reprezentowanej przez dalszy szczebel drabiny, czyli klasy średniej. Panowanie elit wyrażać ma się w wytwarzaniu wrażenia, że jej kultura jest jedyną Kulturą, styl życia jej przedstawicieli jest „właściwym” stylem życia a habitusy klasowych aktorów reprezentują naturalne dyspozycje społeczne. Wytwarzania tego złożonego wrażenia jest możliwe dzięki kontrolowaniu środków umożliwiających wpływ w skali ogólnospołecznej: kapitału ekonomicznego, mediów, systemu edukacyjnego i instytucji państwowych. W ten sposób osiągnięty może być efekt klasowej wyższości i uznanie za naturalne wartościowania będącego emanacją klasy wyższej. „Bezinteresowne kontemplowanie kultury, naturalna swoboda i dobry smak to nic innego, jak skłonności elit podniesione do rangi uniwersalnego wzoru”[23]. Warstwą uwiedzioną przez klasę wyższą staje się przede wszystkim klasa średnia. Ponieważ jednak nie posiada odpowiednich środków materialnych i symbolicznych do konkurowania z warstwą uprzywilejowaną, nie ma szans na ustanowienie swoich praktyk jako wartościowych względem praktyk elit i skazana jest na naśladownictwo. Klasa ludowa zdaje się być w tym wypadku w nieco lepszej sytuacji, gdyż nie aspirując do konkurowania z klasą wyższą, wytwarza przede wszystkim instrumentalne i „prywatne” formy kulturowe, w związku z czym zachowuje silniej zaznaczoną odrębność.

Trudno jest jednoznacznie określić motywy i cele działania tak pojętej klasy dominującej. Choć sam się takiego wyjaśnienia nie podejmuję, pozwolę sobie zwrócić uwagę na jedną z ciekawszych propozycji. Francuski socjolog Pierre Bourdiou wskazałby czystą

[22] K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (UW), Warszawa 2007, s. 3.

[23] M. Gdula, *Pożytki z klasowości. Klasy w Polsce i szanse zmiany społecznej*, [w:] Klasy w Polsce. Teorie, badania, dyskusje, konteksty, Instytut Studiów Zaawansowanych, Warszawa 2017, s. 151.

dominację jako cel dla klasy wyższej konstytutywny. Według jego teorii klas elity z natury swojej dążą do zachowana własnej wyższości i dystansu względem reszty społeczeństwa, wykorzystując swój kapitał dla powielania granic i pogłębiania międzyklasowych różnic. Konsekwencją tez Bourdiou będzie obraz klas grających w nieustającym teatrze dominacji, w którym stawką jest społeczna wyższość[24].

Przez kategorię elity rozumiemy grupę wyróżniająca się spośród ogółu. Takie ujęcie sugeruje łatwość badań nad charakterystycznymi dla niej postawami i zachowaniami. Wbrew pozorom sprawa nie należy do trywialnych, bowiem położenie i charakter klasy wyższej są Polsce dość szczególne. Współcześnie w skutek zerwania historycznej klasowej ciągłości mamy do czynienia z mało wyraźną burżuazją w rozumieniu marksowskim. Doświadczenia wojny i realnego socjalizmu objawiły się likwidacją, przejęciem bądź uwłaszczeniem środków produkcji. Na kilkadziesiąt lat klasa wyższa w sensie ekonomicznym przestała istnieć. Również sama transformacja ustrojowa przyniosła czynnik hamujący rozwój klasy nowoczesnych kapitalistów. W wyniku ekspresowej prywatyzacji państwowego przemysłu większa jego część dostała się w ręce przedsiębiorców zagranicznych. Dziś, niemal 30 lat po rozpoczęciu transformacji, polski przemysł niemal nie istnieje na większą skalę. Trzeba zatem powiedzieć, że pod wieloma względami polska klasa wyższa jest fenomenem, który nadal dopiero się kształtuje. Wśród elit bogactwa znaleźć możemy w związku z tym zarówno aktorów budujących swój majątek od przysłowiowego zera, jak i wygranych transformacji. Okoliczności te sprawiają, że dorobek nauk społecznych dotyczący klas wyższych wypracowany w innych krajach, w których majątkowe klasy wyższe bądź warstwy arystokratyczne mają długą tradycję, często nie ma uzasadnienia w Polsce[25].

Niektórzy polscy badacze[26] wskazują, że formą elit specyficzną dla Polski i krajów Europy Środkowo-Wschodniej o podobnych doświadczeniach historii jest *inteligencja*. W sytuacji braku dostatecznej akumulacji kapitału ekonomicznego w obrębie jednej warstwy społecznej, decydującą rolę odgrywać ma kapitał kulturowy. Inteligencja może dominować, gdyż jej etos i dyspozycje traktowane są jako wcielenie kultury. *Modi* inteligencji byłby zatem źródłem jej społecznego uznania. Nie jest to jednak intuicja właściwa. Kategoria inteligencji

[24] Tamże, s. 152

[25] M. Bombol, *Jaka jest polska klasa wyższa?* https://www.obserwatorfinansowy.pl/warto-wiedziec/raporty/jaka-jest-polska-klasa-wyzsza, dostęp [29.05.2018].

[26] Tacy jak np. Tomasz Zarycki czy Tomasz Warczok.

zdezaktualizowała się dawno temu i nie ma dziś powodów, by do niej wracać. Tradycyjnie bowiem od XIX wieku do inteligencji zaliczano np. nauczycieli, lekarzy, prawników, inżynierów czy artystów[27]. Niektóre źródła jako desygnat inteligencji podają nadto ogół kategorii zawodowych wymagających wyższego wykształcenia. Widzimy zatem, że współcześnie definicje te będą odnosiły się do typowych aktorów omówionej wyżej klasy średniej. Choć rację można przyznać wskazaniu ważności kapitału kulturowego jako dyspozycji do wytwarzania społecznie istotnych wartości, to za nieuzasadnione i mylące należy uznać kwalifikowanie tak rozumianej inteligencji jako całości lub części klasy wyższej.

Głównymi warunkami przynależności do klasy wyższej będą zatem kryterium majątkowe oraz kryterium uprzywilejowanego dostępu do dóbr. Pierwsze z nich niemal zawsze łączy się z drugim. Z tego powodu przedstawicielami klasy wyższej będą osoby dysponujące znacznym majątkiem: właściciele wielkich przedsiębiorstw, osoby zajmujące wysokie stanowiska w sektorze prywatnym oraz, w nieczęstych przypadkach, spadkobiercy fortun. Dobra, o których mowa, obejmują przede wszystkim obszary społecznie ważne i pożądane takie jak np. edukacja, służba zdrowia, polityka itp. Ekonomiści i analitycy rynku co jakiś czas formułują nowe progi dochodów, pozwalających zaliczyć poszczególnych aktorów społecznych do klasy uprzywilejowanej. Przy określenia takiego kryterium dochodowego istotną kwestią wydaje się znacząca odrębność najbogatszych elit od pozostałych klas społecznych – jak już wspomniano, naturalnym założeniem teorii klas jest dystans dzielący klasę dominującą od reszty. Maciej Gdula szerokość tej warstwy określa na 1,5 miliona najbogatszych Polaków. Socjolog uzasadnia taki wybór wskazując jako czynnik majątek na tyle duży, że przedstawiciele owej grupy mogą nie myśleć o problemach charakterystycznych dla klasy średniej – nie muszą brać kredytów, nie denerwują się, czy znajdą pracę, nie przejmują się kiepskim systemem edukacji czy opieki zdrowotnej[28]. Jest to jednak chybione, zbyt szerokie ujęcie kwestii uprzywilejowania. Przekonującą intuicją byłoby wskazanie wartości rzędu dziesiątych części procenta czynnych zawodowo Polaków jako przedstawicieli klasy wyższej. Wydaje się, że owa „przepaść" społecznego położenia dzieli

[27] *Encyklopedia Governica*, https://www.governica.com/Inteligencja_%28klasa_spo%C5%82eczna%29, dostęp [29.05.2018].

[28] http://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,22023603,maciej-gdula-klasa-wyzsza-robi-srednia-w-bambuko-klasa.html?disableRedirects=true, dostęp [30.05.2018].

klasę średnią od grupy charakteryzowanej przez miesięczne dochody rzędu kilkudziesięciu-kilkuset tysięcy złotych. Dopiero przy takim poziomie kapitału ekonomicznego napięcia typowe dla klasy średniej zdają się zanikać. Zgodnie z popularnymi stratyfikacjami klasa wyższa stanowi 1-3% populacji kraju. Eksperci KPMG podają, że do 1% najbogatszych Polaków można zaliczyć osoby mające dochody brutto rzędu 20 000 zł[29]. Proponowane nowe kryterium wskazywałoby natomiast na wąską grupę stanowiącą ok. 0,1-0,2% populacji[30]. Widzimy zatem jak niezwykle nieliczna będzie tak rozumiana polska klasa wyższa w szerszej perspektywie.

Są to jednak przykłady wybrane nieco arbitralnie i wydaje się, że kwestia zależy od przyjętej ekonomicznej konwencji. Dyskutując jednak różne określenia takiego kryterium warto pamiętać, o nietypowo małej liczebności na tle innych krajów europejskich grupy uprzywilejowanej (ze względu na posiadany majątek) w Polsce.

Bardziej interesującym wydaje się być drugie wskazane przeze mnie kryterium – kryterium uprzywilejowanego dostęp dóbr. Oczywistym jest bowiem taki dostęp dla podmiotów posiadających wystarczający kapitał ekonomiczny. Mamy zatem do czynienia z silnie zaznaczoną w polskiej klasie wyższej obecnością tej grupy, której nie charakteryzuje znaczna zamożność, ale posiadane przez nią wpływy. Do tak rozumianej klasy wyższej zaliczyć można polityków, część środowiska naukowego i artystycznego, wysoko postawionych urzędników, w niektórych krajach również przedstawicieli arystokracji – a więc aktorów o wysokim statusie społecznym, znacznej sile nadawania biegu życiu publicznemu i wytwarzania społecznie pożądanych wartości, której nie sposób odmówić uprzywilejowanego dostępu do społecznych dóbr mimo niespełniania wyśrubowanego kryterium majątkowego.

Charakterystyka klasowych podziałów i właściwych im form kulturowych przedstawia się ciekawie z perspektywy refleksji o zachodzących stosunkach sił i klasowych konfiguracji. Nie do końca oczywistą właściwością dynamiki społecznego ładu w Polsce jest z pewnością nietypowa forma społecznego układu łączącego klasę średnią z klasą wyższą. Wspomniana została w tekście dyspozycja klasy wyższej do panowania (w zakresie stosunków

[29] https://subiektywnieofinansach.pl/sprawdz-czy-jestes-w-1-najbogatszych-i-zeby-wszyscy-mysleli-ze-juz-jestes-poradnik-kpmg/, dostęp [30.05.2018].

[30] Tamże.

ekonomiczno-społecznych). Współcześnie jednak możemy odnieść wrażenie, że panowanie to coraz rzadziej opiera się na kulturowej hegemonii, którą przypisalibyśmy raczej klasie średniej. Uwodzone przez elity klasy średnie charakteryzują się dynamicznym wzrostem i znaczną zdolności do wytwarzania społecznych norm i powszechnie przyjmowanych wartości. Dla wielu przedstawicieli społeczeństw rozwiniętych to właśnie sposób życia typowy dla klasy średniej jawi się jako naturalny i oczywisty. Mamy zatem, również Polsce, do czynienia z systemem, w którym największy wpływ na kulturę posiada klasa średnia, jednak ogólna „władza" w sensie ekonomicznym i politycznym przypada klasie wyższej.

Równowaga ta zdaje się być zachowywana przez „zaciemnianie" klasowych różnic i utrzymywanie dyskretnego charakteru elit. Wypływa to niejako z powszechnego charakteru średnioklasowego języka dyskursu społecznego i uniwersalizacji takich habitusów. Przykładem może być chociażby współczesny teatr rozrywkowy, w którym spotkać można przedstawicieli różnych klas (najczęściej jednak średniej i wyższej), podczas gdy od elit oczekiwać by można upodobania do *stricte* elitarnych rozrywek[31]. Ukryciu istnienia klasy wyższej sprzyja narracja „braku elit", które zniknęły na skutek wojny i rządów komunistycznych, a które nie wyłoniły się jeszcze w kształcie zachodnim. Ponadto, „eufemizacji klasowych podziałów służy też również dominująca estetyka kultury popularnej, która określana bywa mianem TVN-owej"[32]. Wytwarza ona wrażenie, że podział klasowy jest fikcyjny, a przejście z klasy średniej do klasy wyższej jest zmianą o charakterze wyłącznie ilościowym. Jest to wizja społeczeństwa indywidualnych ludzi sukcesu i *self-made manów,* którzy stopniowo gromadząc środki i dobra pracują na konieczny społeczny awans. Tymczasem wydaje się, że różnica klasowa nadal istnieje i ma charakter zarówno ilościowy, jak i jakościowy. Jednym z przykładów głębokich różnic w położeniu elit i reszty społeczeństwa jest inwestowanie w edukację dzieci. Od lat typową ścieżką edukacji dzieci pochodzących z rodzin o statusie klasy wyższej było prywatne szkolnictwo podstawowe i średnie, a później publiczny uniwersytet. Dziś na popularności w tym środowisku zyskują prestiżowe uczelnie prywatne i zagraniczne.

Okazuje się, że zacieranie owych klasowych różnic jest dosyć skuteczne i, co więcej,

[31] M. Gdula, *Pożytki z klasowości. Klasy w Polsce i szanse zmiany społecznej,* [w:] Klasy w Polsce. Teorie, badania, dyskusje, konteksty, Instytut Studiów Zaawansowanych, Warszawa 2017, s. 155.

[32] Tamże, s. 156.

korzystne dla obu stron układu. Dominujący bowiem mogą w takiej sytuacji cieszyć się przywilejami bez konieczności uzasadniania i konfrontowania ich, zaś średnioklasowi aktorzy w obliczu pozornego braku elit wygrywają poczucie prestiżu, wysokiego społecznego statusu oraz własnej prawomocności i możności w obrębie świata społecznego. Forma ta, będąc w sposób nieunikniony niepewną ze względu na zachodzące klasowe napięcia i zaburzenia stosunków sił, wydaje się współcześnie zachowywać chwiejną równowagę. Stabilność ta jest naruszana w momentach odkrycia jakościowo znaczących różnic przez aktorów klasy średniej. Międzyklasowe napięcie występuje, gdy przedstawiciele tej klasy zdają sobie sprawę, że akceptowane przez nich reguły społecznej konkurencji nie obowiązują wszystkich w takim samym stopniu. Uświadamiają sobie, że ograniczenia i troski klasy średniej są elitom obce, a ich obraz porządku społecznego jest fałszywy. Frustracja i resentyment budzą się wtedy jako wynik odkrycia napięć w obrębie własnego sposoby życia, które przestaje się jawić już jako jedyny obowiązujący. Kredyt na przykład kojarzony bywa w klasie średniej z wyrazem pewnego ładu i życiowej zaradności, którą można wykazać spłacając go. Odkrycie z kolei sposobów bycia oferujących większe szanse i bezpieczeństwo niedostępnych dla klasy średniej, każe spojrzeć na własne życie bez iluzji w konsekwencji stwierdzając ciężar i niedogodność wynikające z powziętego kredytu.

Zakończenie

Celem niniejszego eseju było podjęcie refleksji nad kategorią klasy społecznej – jej współczesną zasadnością oraz związkami z klasycznie ujętym marksizmem. Jako punkt wyjścia podjęto trójklasowy podział społeczeństwa, ze szczególnym wskazaniem dyspozycji i sposobów życia charakterystycznych dla klasy średniej i wyższej w Polsce. Podział ten stanowi uzasadniony model przybliżający świat społeczny i użyteczne narzędzie socjologicznej analizy. Rzeczywistość społeczna nie jest mierzalna w taki sposób, w jaki mierzalne są układy fizyczne. Badacz-humanista nigdy nie przypatruje się izolowanym procesom stojąc z boku – analizuje społeczną rzeczywistość będąc w nią uwikłanym, znajdując się w samym środku pełnego zmiennych zjawiska. Pozostając zawsze częścią społeczeństwa, człowiek, by się w nim odnaleźć, próbuje jego zmienność zrozumieć, odkryć rządzące nią prawidłowości i pojęciowo sobie przedstawić. Kategoria klasy takie przedstawienie ułatwia i używanie jej będzie zasadne tak długo, jak długo będziemy mogli wskazać na wyjaśniane za jej pomocą wewnątrzspołeczne przemiany.

Sceptycy sformułują może zarzut, że troisty podział współczesnego społeczeństwa i rola klasy średniej to fikcja. W wątpliwość można poddać m .in. realność klasy średniej. W końcu niezależnie od posiadanego wykształcenia, majątku, rodzaju wykonywanej pracy czy społecznego uznania wszyscy nienależący do wąskiej klasy kapitalistów pozostają najemnymi pracownikami swoją pracę sprzedającymi, a zatem stanowią nieco bardziej zróżnicowany marksowski proletariat. Wypieranie istnienia klasy średniej jest jednak błędem, gdyż bez niej trudno by szukać wyjaśnień wewnętrznych przemian i zmieniających się w obrębie tej grupy stosunków sił.

Bagatelizowanie znaczenia klasy średniej nie jest jedynym problemem marksizmu. Pojęcia użyte w niniejszym artykule do analizy klas i klasowości w Polsce są niewątpliwym osiągnięciem filozofii marksistowskiej w jej „czystej" postaci, zaś filozoficzno-ekonomiczna teoria Marksa stanowi wysublimowany opis zjawisk towarzyszących historii XIX wieku. Trzeba jednak powiedzieć, że konsekwentne wykorzystywanie marksizmu w myśleniu o współczesnych społeczeństwach jest dalece niewystarczające – ujawnia chybione przewidywania i niewyjaśnione tropy. Postulowana przez Marksa nieuchronność rewolucji w dobie kapitalizmu zdaje się być dziś nieaktualna. Wskazane przykłady sugerują, że procesy towarzyszące kapitalizmowi zachodzą inaczej, niż spodziewałby się tego niemiecki filozof. Jego teoria nie uwzględnia roli państwa i kierunku rozwoju społeczeństw poprzemysłowych. Przykład rozwijającej się klasy średniej i istotnej dla nie jej kwestii wykształcenia, pokazuje zaś, że współcześnie granice między klasami nie opierają się wyłącznie na posiadaniu środków. Podejście marksistowskie jest również mało subtelne w odniesieniu do elit, które zawęża przede wszystkim do kapitalistów, a wszelkie inne wyższe formy społeczne, czy to polityczne, czy symboliczne (grupy wpływów np. arystokracja, duchowieństwo, środowiska artystyczne, naukowe itp.) bagatelizuje bądź redukuje do popleczników właścicieli środków produkcji[33]. W takich okolicznościach również własność środków produkcji wydaje się być ograniczającym kryterium podziału klasowego.

Bardziej obiecująco przedstawia się wyodrębnienie dla socjologicznej analizy form kapitału innych od kapitału ekonomicznego – np. kapitału kulturowego czy społecznego – i orientacja na współdzielone bądź odrębne sposoby życia, praktyki, dyspozycje i habitusy różnych klas. Co więcej, nowy typ dyskursu dotyczącego społecznych podziałów umożliwić

[33] Tamże, s. 144.

mógłby pozbawioną rewolucyjnego charakteru analizę zachodzących stosunków sił zarówno wewnątrz klas, jak i między nimi oraz ich ewentualną rekonfigurację. Przytoczone przykłady, pokazują że badania nowego, nieprzewidywanego przez Marksa, współczesnego wymiaru klasowości są ważne i potrzebne – szczególnie zaś istotne są w nowoczesnej Polsce, w której klasowa konfiguracja wymyka się utartym modelom makrosocjologicznym.

Literatura

Gdula M., *Pożytki z klasowości. Klasy w Polsce i szanse zmiany społecznej*, [w:] Klasy w Polsce. Teorie, badania, dyskusje, konteksty, red. M. Gdula, M. Sutowski, Instytut Studiów Zaawansowanych, Warszawa 2017

Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu,* Wydawnictwo Krąg, Wydawnictwo Pokolenie, Warszawa 1989

K. Marks, *Rękopisy filozoficzno – ekonomiczne z 1844 roku*, w: *Dzieła,* K. Marks, F. Engels, T.1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960

Źródła internetowe

Bombol M., *Jaka jest polska klasa wyższa?*, 2012 www.obserwatorfinansowy.pl/warto-wiedziec/raporty/jaka-jest-polska-klasa-wyzsza, dostęp [29.05.2018]

Houston R. E., *Model T Ford Production*, Ford Production Department, 1927, www.mtfca.com/encyclo/fdprod.htm, dostęp [28.05.2018]

Marks K., Engels F., *Manifest Partii Komunistycznej*, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej (Uniwersytet Warszawski), Warszawa 2007, www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks-engels01.pdf, dostęp [13.05.2018]

Nilsson J., *Why Did Henry Ford Double His Minimum Wage?*, 2014, www.saturdayeveningpost.com/2014/01/03/history/post-perspective/ford-doubles minimum-wage.html, dostęp [26.05.2018]

Samcik M., *Ile zarabia zwykły bogaty Polak?[…]*, 2017, https://subiektywnieofinansach.pl/sprawdz-czy-jestes-w-1-najbogatszych-i-zeby-wszyscy-mysleli-ze-juz-jestes-poradnik-kpmg, dostęp [30.05.2018]

Wilgocki M., Gdula M, *Klasa wyższa robi średnią w bambuko* […], 2017 wyborcza.pl/magazyn/7,124059,22023603,maciej-gdula-klasa-wyzsza-robi-srednia-w-bambuko-klasa.html, dostęp [30.05.2018]

Worstall T., *The Story of Henry Ford's $5 a Day Wages: It's Not What You Think*, 2012 www.forbes.com/sites/timworstall/2012/03/04/the-story-of-henry-fords-5-a-day-wages-its-not-what-you-think/#71202379766d, dostęp [26.05.2018]

Samuel Maruszewski

Technokracja i ponowne zaczarowanie świata według Joanny Kurczewskiej

W tekście *Technokraci i ich świat społeczny* socjolożka i historyczka idei – Joanna Kurczewska przedstawia świat społeczny tak jak widzą i przedstawiają go technokraci, powołując się przy tym na idee konkretnych postaci ojców założycieli ideologii technokratycznej oraz punkt widzenia modelowego technokraty. Do tych pierwszych należą między innymi: ekonomonista amerykański norweskiego pochodzenia Thorstein Veblen, francuski industrialista przełomu XVIII i XIX wieku Henri de Saint-Simon, ekonomista i założyciel nauki o zarządzaniu – Henry Gantt, oraz socjolog i badacz kultury Daniel Bell. Badaczka zauważa bardzo trafnie, że technokraci w głównej mierze nie są twórcami ideowymi i nie korzystają zbyt chętnie z formuły doktryny czy systemu idei, zarówno „z powodu małego ich na ogół respektu dla literackich przedsięwzięć", jak i dlatego, że taka forma komunikacji między ludźmi korzystała ze wzorów ekspresji „starych ideologii politycznych", tak więc większość „nosicieli" tej ideologii to anonimowi wytwórcy. Podstawą ekspresji technokratycznej jest tedy nauka i technologia, a wyśledzić i zinterpretować postawy i punkty widzenia technokratów można na podstawie źródeł takich jak raporty, sprawozdania, preambuły i eksperckie wprowadzenia do ustaw rządowych. Także sama technologiczna produkcja materialna, oparta na zastosowaniu osiągnięć stosowanych nauk przyrodniczych i matematycznych (jak informatyczne media techniczne), z góry sugeruje wobec danych wytworów konkretne działania – medium przecież nie jest przezroczyste i „kształtuje nasz proces myślenia"[1]. Jeżeli dodamy do tego, że „rzeczy materialne i obiekty, to nic innego jak społeczeństwo, które wzmocniono i utrwalono"[2] (w tym wypadku społeczność wytwórców), uzyskamy wniosek, że także sama materialna sfera najnowszych technologii, wynajdowana przez usytuowanych, określonych ludzi, którzy wytwarzając nowe technologie wprowadzają nowe sposoby bycia jednostki w rzeczywistości

[1] N. Carr, *Płytki umysł, jak Google wpływa na nasz mózg,* tłum. K. Rojek, wyd. Helion S.A., Gliwice 2013, s. 17.

[2] B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora – sieci,* tłum. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków 2010, s. 15.

społecznej, niesie ze sobą pewne ideologiczne przesłanki, czyli domaga się uzasadnienia obecności tych technologii w naszym życiu:

> To, co jest zawsze- gotowe, *Immer- fertige,* co daje się uruchomić i wywołać za naciśnięciem palca , nie usprawiedliwia swojego istnienia ani rodowodem teoretycznym, ani potrzebami i koniecznościami życia, któremu wydaje się służyć. Legitymizuje się przez fakt, że zostało wykonane, nabyte, wzięte w posiadanie i wprawione w ruch; to nie nadające sens potrzeby powodują, że coś jest do dyspozycji, lecz to co jest do dyspozycji, domaga się i wymusza potrzeby i nadawanie sensu. W tym celu, odpowiednio do okoliczności, najpierw trzeba sztucznie wykreować cały zestaw motywów i fikcyjnych ważności, zresztą przy udziale techniki.[3]

Taka dominacja urządzeń i mediów technicznych w życiu współczesnego człowieka, jak również dominacja faworyzacji poznania praktyczno- użytkowego (stosowanych nauk przyrodniczych i technicznych), może zostać nazwana zbiorczym określeniem technokracji. Możemy je zdefiniować za Kurczewską następująco:

> Po pierwsze: Cele i wartości – środki potrzebne człowiekowi i społeczeństwu do samodoskonalenia się w sposób wystarczający daje nauka i technika, po drugie – najważniejsza w życiu człowieka jest jego relacja z przyrodą, a relacje społeczne powinny być ściśle na niej wzorowane. Ta podstawowa relacja najsilniej ujawnia się w sferze nauki i gospodarki i w produkcji. Z racji większej materialności tych sfer mają one mocniejszy – niż sfera polityki i kultury – status ontologiczny, a w konsekwencji i większą moc wyjaśniającą**.** Po trzecie: choć wiedza naukowa powinna być na równi dostępna wszystkim ludziom, to w swej dotychczasowej (dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej) postaci jest w pełni dostępna jedynie niewielkiej – w porównaniu z całością społeczeństwa – grupie ludzi: uczonym, inżynierom, technikom, ekspertom, technobiurokratom. Po czwarte: taki stan rzeczy uzasadnia prawo technokratów do wielowymiarowego panowania w społeczeństwie, gdyż tylko oni działają zgodnie z optymalnymi dla postępu ludzkości zespołami wartości, tzn. zgodnie z nauką i technologią są w stanie doprowadzić ludzkość do idealnego pod każdym względem stanu finalnego świata.[4]

Za przykłady takich współczesnych technokratów (oczywiście nie całkowicie w znaczeniu jakie podaje Kurczewska, a raczej zgodnie z pierwszym wyznacznikiem) moglibyśmy podać na przykład Steve'a Jobsa, Billa Gatesa, Elona Muska, Marka Zuckerberga czy Larrego. Jasne jest, że często nie wprost i nie zawsze jawnie głoszą oni swoje zorientowane wyłącznie na technologię i postęp techniczny poglądy, jednakże z pewnością znajdziemy w ich wkładzie, który wnoszą do rzeczywistości kulturowej i społecznej elementy wymienione przez warszawską socjolożkę.

Co konstytuuje światopogląd technokratyczny, w odróżnieniu od na przykład humanistycznego, to według myślicielki zasada aksjologicznej przewagi przyszłości.

---

[3] H. Blumenberg, *Świat życia a technicyzacja,* w *Rzeczywistości, w których żyjemy* tłum. W. Lipnik, wyd. Oficyna naukowa, Warszawa 1997, s. 38.

[4] J. Kurczewska, *Technokraci i ich świat społeczny,* wyd. IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 23.

Światopogląd taki faworyzuje tę przestrzeń czasową, jako tę w której „wizualizuje się finalny stan ludzkości", a ludzkie zdolności rozwiną się do pełna, wreszcie ujawniając cały potencjał naszego gatunku z pomocą umiejętności technicznych[5]. Jednocześnie, ponieważ tylko wiedza z zakresu podstawowych i stosowanych nauk przyrodniczych jest jako (rozumiana na sposób realistyczny, a nie konstruktywistyczny)[6] bezpośrednie kopiowanie natury jedynym środkiem do osiągnięcia takiego doskonałego stanu ludzkości, taki światopogląd zdecydowanie związany jest z linearnym rozumieniem postępu i jednej jedynej właściwej drogi do przyszłości, która dana jest naukowcom i technologom wręcz przez Przyrodę samą. Postrzegają oni często historię w kategoriach totalnych i podporządkowują ją technice i nowoczesnej nauce; historia, znajduje się tu niejako „pod pręgierzem". W takim to przedstawieniu jawi się jej trwanie jako jedynie „przygotowanie do tych procesów przyrody, techniki, kultury i społeczeństwa, które nastąpią w przyszłości"[7].

Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z antytezą postawy odrzucającego pojęcie postępu Fryderyka Nietzschego, która brzmiałaby, że „wszechświat ma cel, który nie został jeszcze spełniony". Dopiero technologiczny *homo creator* jest w stanie doprowadzić do jego osiągnięcia.

Dzięki swoim umiejętnościom przyrodniczym i technicznym zaś, jest technokrata w stanie już teraz przewidzieć, opisać tę przyszłość w konkretach i drobnych szczegółach, a także przydać jej celów ostatecznych w takim stopniu, że Kurczewska nazywa taką przyszłość mianem eschatologicznej. Dookreślają ją takie pojęcia jak determinizm, automatyzm dziejów, linearność i obiektywność.

Dzięki ontologizacji przyszłości „technokrata może tworzyć uzasadnienie swego przywództwa intelektualnego w świecie społecznym" (Saint-Simon w *Listach mieszkańca Genewy* tworzy obraz jednego społeczeństwa światowego, na czele którego stoi naukowa Rada Newtona, której przewodniczącym jest nie kto inny jak sam Saint-Simon)[8].

Nastawienie takie odrzuca wszelkie inne formy poznania, takie jak poznanie filozoficzne, dziejów, sztuki czy kultury w ogóle, które nastawione są także na przeszłość

[5] Tamże, s. 17.

[6] R. Kazibut, *Wojny o naukę − geneza, strony konfliktu i problemy do rozwiązania*, Studia Metodologiczne nr 31/2013.

[7] J. Kurczewska, *Technokraci i ich świat społeczny,* wyd. IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 41.

[8] Tamże, s. 49.

jako autonomiczne źródło wiedzy, wartości i fenomenów, domagających się zrozumienia i mogących zaoferować współczesnym istotne i przydatne idee. Takie „niepotrzebne" roztrząsanie tego co minione i związane z nietechniczną tradycją interpretacji i rozumienia świata, zamiast jego na różne sposoby wytwarzania, przyczynia się jedynie według industrialistów Veblena i Saint- Simona do opóźnień postępu modernizacyjnego.

Przejdźmy na chwilę do kwestii władzy. Technokraci bowiem z jednej strony głoszą jej koniec (w przyszłości nie będzie istnieć, ponieważ usunie ją nauka, inżyniera i cybernetyka społeczna, z pomocą których zarządzać będzie się raczej produkcją przemysłową i zawodami – społecznym podziałem pracy bardziej niż ludźmi samymi)[9] z drugiej pożądają jej dla siebie jako elity społecznej. Dla technokratów to uczeni w przyszłości usytuowani są na górze społeczeństwa merytokratycznego, skąd kontrolują przyrodę, cywilizację i społeczeństwo.

Według Kurczewskiej problem władzy ma dla technokratów znaczenie nie mniejsze niż kwestia przyszłości. Władza pozostaje, ale w nowej terminologicznie formie, nieopartej na przymusie fizycznym lecz intelektualnym przymusie, gdyż jej uzasadnieniem jest autorytet nauki. Dopiero władza czyni z techników, naukowców i menedżerów przemysłu technokratów.

Tak też widzi to Saint-Simon, który zaleca uczonych i industrialistów jako nową elitę, jedynych przewodników, o wartości wiedzy których decyduje jej praktyczne zastosowanie, a dobra duchowe i materialne mierzone są jedną miarą. I tak stary, polityczno-historyczny porządek oznacza rządy ludźmi, nowy industrialny – zawodami i zajęciami; w starym obowiązują relacje rządzący – podwładny, w nowym relacje współpracowników, w starym porządku obowiązują prawa pochodzenia , a w nowym elity wiedzy, zdolności intelektualne i umiejętności praktyczne. Także według Daniela Bella władza w społeczeństwie postindustrialnym należy do ludzi stechnicyzowanej i zorganizowanej nauki oraz techniki, a kwestie naukowe oraz techniczne ostatecznie determinują dostęp do władzy. Wiedza jest więc władzą jeszcze dobitniej i bardziej bezpośrednio niż w spostrzeżeniach Michela Foucaulta, gdzie związana jest ona raczej z użytkowaniem (byciem w sidłach, przyobleczonym w jej słowa) i powielaniem języka danego dyskursu.[10]

[9] Tamże, s. 100.

[10] M. Foucault, *Porządek dyskursu,* tłum. M. Kozłowski, wyd. Słowo/obraz Terytoria, Warszawa 2005, s. 7.

Także należy przypomnieć, że jest to wysoce wyspecjalizowana wiedza nauk przyrodniczych i stosowanych nauk technicznych, dostępna tylko „wtajemniczonym" a nie laikom czy popularnym jej odbiorcom, czytelnikom i interpretatorom (inaczej niż w założeniu Lyotarda o wiedzy naukowej[11]).

Podsumować to spojrzenie na władzę technokratów można tak: obejmuje ona przyrodę, cywilizację i społeczeństwo (także wszechświat), jest totalna i wyspecjalizowana; jest to władza grupy i instytucji, a także *nauki samej;* nauka i racjonalność zastępują tutaj państwo, a także wiele z kulturowych mechanizmów etycznych, normatywnych i dyrektywalnych; jest to czysta utopia. Władza ta realizowana i egzekwowana może być przez konkretnych technokratów, za pomocą konkretnych interwencji w rzeczywistość na polu gospodarki, polityki i kultury, na przykład poprzez zlecenie konkretnym ekspertom stworzenia planów i działań w zarządzaniu państwem. Taka interwencja to nic innego jak implementacja danego światopoglądu technokratycznego, nastawiona na wprowadzenie zmiany w świecie, przyczyniającej się bezpośrednio do postępu cywilizacyjnego. Postęp ten wiąże się ze zwiększaniem możliwości nauki i techniki w sterowaniu i przyspieszeniu procesów modernizacyjnych cywilizacji i społeczeństwa, maksymalizacji produkcji w celu przyspieszenia procesu postępu rzeczywistości zintegrowanej („ujmowanej w stosunkowo niewielką liczbę systemów i podsystemów"[12]).

W takim rozumieniu, pole gospodarki jako odpowiadające prawom porządku przyrody i dzięki ich technicznym zastosowaniu zarządzane, jest najbliższe prawidłowości w rozumieniu technokratów i wymaga najmniej przemian i interwencji[13].

Polem, które najbardziej odległe jest od gospodarki podporządkowanej prawom przyrody oraz postrzegane jest jako najbardziej hamujące i spowalniające proces modernizacji oraz planowo prowadzonej administracji, jest pole kultury.[14] Jest obszarem najbardziej uwikłanym w takie niepożądane przez technokratów koncepty jak ideologia, moralność, etyka, irracjonalizm, religia, indywidualność, tradycja, arbitralność czy przygodność i dlatego idealnie w całości poddane zostać musi całkowitej „eliminacji lub

[11] J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy,* tłum. M. Kowalska, J. Migański, wyd. Aletheia, Warszawa 1997.

[12] J. Kurczewska, *Technokraci i ich świat społeczny,* wyd. IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 264–265.

[13] Tamże, s. 174.

[14] R. Ilnicki, *Prędkość kultury i prędkość techniki,* Prace Kulturoznawcze XV, Wrocław 2013.

neutralizacji i technicyzacji”[15]. Należy (z perspektywy idealnego technokraty) usunąć z kultury wszelkie mechanizmy spowalniające wprowadzanie do społecznego obiegu zarówno nowych technologii jak i światopoglądów technokratycznych, związanych z takimi ideami jak postęp, maksymalizacja produkcji i rozwoju, reifikująca inżynieria społeczna (Saint-Simon) czy hegemonia rozumienia prawdy jako sprawdzalności. Postęp rzeczywistości wymaga, aby podmiot społeczny przeprowadzający zmiany swojego otoczenia, stał się podmiotem technokratycznym, to jest takim, który ten postęp uważa za centralną wartość swojego światopoglądu i realizuje go metodami technicznymi. Taki podmiot jest nadrzędny względem reszty niepostępowego społeczeństwa i ma w nim pozycję autorytetu. Postępując zgodnie z wymogiem postępu nie dość, że wprowadza się nowe media techniczne, to dzięki tym mediom i poprzez nie kształtuje się sposób i proces myślenia ich użytkowników i programuje się go jako domyślny sposób w kulturze rejestrowania i przyswajania informacji (tzn. poprzez media techniczne)[16]. W takim sposobie i trybie przyswajania wszystko co ideowe, przeznaczone jest do technicznego użytku, to znaczy do racjonalnego (w sensie wąskim) i celowo- praktycznego wykorzystania. Także figura wykształconego w naukach humanistycznych intelektualisty – aktywnej postaci na polu kultury, zdecydowanie uchodzi za antywzór postępowca (na przykład dla adeptów Les Grandes Ecoles); ze swoją niekompetencją, fałszywym prorokowaniem, i ezoteryczno-ogólnikowym myśleniem kawiarnianym, antynaukowym i niepraktycznym, nie przyczynia się ona do rozwoju cywilizacji[17]. Taka postawa krytykowana głównie jest za brak wytwarzania konkretnych dóbr oraz irracjonalizm i za to, że niewiele wspólnego ma z protestanckim etosem rzetelnej pracy, jako wypełnianiem sensu życia człowieka ku Bogu.

Powyżej zarysowane spojrzenia na władzę, autorytet i pozycję społeczną podmiotów realizujących światopogląd technokratyczny implikują takich podmiotów posłannictwo cywilizacyjne i społeczne: dzięki kompetencjom inżynierowie i technicy są posłannikami Przyrody na rzecz postępu cywilizacji oraz naprawy i postępu społeczeństwa. Ich rola jest także swego rodzaju misją, wtajemniczonych w uniwersalne mechanizmy świata i Przyrody pionierów przyszłości i kapłanów wiedzy. Widać wyraźnie, że modelowy światopogląd

[15] J. Kurczewska, *Technokraci i ich świat społeczny,* wyd. IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 210–217.

[16] „Internet stał się środkiem komunikacji oraz przekazu informacji z wyboru” N. Carr, *Płytki umysł, jak Google wpływa na nasz mózg,* tłum. K. Rojek, wyd. Helion S.A. , Gliwice 2013, s. 20.

[17] J. Kurczewska, *Technokraci i ich świat społeczny,* wyd. IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 216.

technokratyczny porusza się w obrębie kategorii przypominających religijne, mimo deklaracji o świeckości, racjonalności i odrzuceniu metafizyki; że jest on ideologią par excellence, która wytworzyła technokratyczne *zaczarowanie świata*. Opierają się bowiem te projekty na wierze w technonaukę, operując takimi kategoriami jak wtajemniczenie, sacrum i posłannictwo. Usuwają one Tajemnicę i to, co Niewyrażalne czy Niesamowite, zastępując je wtajemniczeniem ekspertów w prawa Przyrody. Mamy tu do czynienia ze stanowiskiem zdecydowanie faworyzującym ekspercki system wiedzy, negujący pretensje laików do samodzielnej próby rozumienia nauki i skazujący ich na „zawierzenie uczonym". Kurczewska w tradycji filozofii nauki opowiada się po stronie konstruktywistów, mówiąc: "To nie czysty rozum teoretyczny czy instrumentalny, wyrażający się w nauce jest twórcą i dysponentem kompetencji. Jest nim jednostka bardziej od innych zainteresowana pewnym typem objaśniania świata i jego zmieniania"[18].

Mimo naukowego odczarowania, pozostaje w tym poglądzie miejsce na sferę sacrum (nauka przyrodnicza i jej instytucje, jak na przykład w wypowiedziach i debatach publicznych Richarda Dawkinsa) i profanum (laikat i potoczne doświadczenie, także poznanie humanistyczne). Jest to ześwieczczona wersja mesjanizmu w „ześwieczczałej epoce", jak mówi Rorty, „w której kapłana zastąpił naukowiec"[19]. Podsumowuje tezę o zaczarowaniu świata przez technokrację myślicielka następująco:

> Gdy przez prymat nauk przyrodniczych patrzy się na świat społeczny, szczególnej wartości nabiera sfera, która jest najbliżej przyrody, mianowicie sfera dóbr materialnych. Czasami dla technokratów staje się tak istotna, że bezwiednie staje się dla nich sacrum, a od tego tylko krok dzieli ich od przekonania także i społeczeństwa (a nie muszą go wcale przekonywać). Społeczeństwo nie rozumiejąc praw przyrody, może się jej obawiać i z tego choćby powodu uwierzyć, że przyroda, nauka, technika i produkcja mają szczególną nad nim moc, a od takich przekonań blisko do uświęcenia[20].

Literatura

Blumenberg H., *Świat życia a technicyzacja,* w *Rzeczywistości, w których żyjemy* tłum. W. Lipnik, wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 1997

Carr N., *Płytki umysł, jak Google wpływa na nasz mózg,* tłum. K. Rojek, wyd. Helion S.A. ,

[18] Tamże, s. 290.

[19] R. Rorty, *Nauka jako solidarność*, [w]: *Obiektywność, relatywizm i prawda,* tłum. J. Margański, wyd. Aletheia, Warszawa 1999, s. 55–56.

[20] J. Kurczewska, *Technokraci i ich świat społeczny,* wyd. IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 322.

Gliwice 2013

Foucault M., *Porządek dyskursu,* tłum. M. Kozłowski, wyd. Słowo/obraz Terytoria, Warszawa 2005

Ilnicki R., *Prędkość kultury i prędkość techniki,* Prace Kulturoznawcze XV, Wrocław 2013.

Kazibut R., *Wojny o naukę − geneza, strony konfliktu i problemy do rozwiązania*, Studia Metodologiczne nr 31/2013

Kurczewska J., *Technokraci i ich świat społeczny,* wyd. IFiS PAN, Warszawa 1997

Latour B., *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora – sieci,* tłum. A. Derra, K. Abriszewski, wyd. Universitas, Kraków 2010

Lyotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy,* tłum. M. Kowalska, J. Migański, wyd. Aletheia, Warszawa 1997

Rorty R., *Nauka jako solidarność*, w *Obiektywność, relatywizm i prawda,* tłum. J. Margański, wyd. Aletheia, Warszawa 1999

Marcin Malinowski

Znak i jego wyzwolenie w filozofii Enrique Dussela

Uwagi wstępne

W niniejszym eseju podejmuję próbę odczytania pewnego fragmentu ogromnego projektu filozoficznego, realizowanego konsekwentnie i systematycznie – zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i w praktyce społeczno politycznej – jaką jest latynoamerykańska filozofia wyzwolenia, opracowana i rozwijana przez Enrique Dussela. Ów fragment to problematyka semiotyczna i w szczególności zagadnienie znaku, a także jego wyzwolenie. Jest to koncepcja, którą wstępnie można określić jako semiotykę zaangażowaną, zaangażowaną w społeczną walkę z uciskiem. Pełne jednak ujęcie i zrozumienie wspomnianego procesu wyzwolenia znaku wymaga zarysowania Dusselowskiej filozofii języka. Zanim jednak będziemy mogli przejść do właściwego zagadnienia, należałoby naszkicować zarówno sylwetkę autora, jak i podać podstawowe źródła jego myśli.

Enrique Dussel jest filozofem radykalnym i zaangażowanym o życiorysie niezwykłym, zaś w Polsce jest postacią relatywnie mało znaną. Należy jednak podkreślić, że prof. Dussel przyjął zaproszenie organizatorów *The Second Warld Congress on Analogy,* na który to kongres w maju 2017 roku przyjechał do Poznania i wygłosił wykład plenarny Analogy and Communication.[1] W tym miejscu podam dla porządku podstawowe dane

[1] Przewodniczącą komitetu wspomnianego kongresu była K. Gan-Krzywoszyńska (UAM Poznań), a wice-przewodniczącym J. M. Campos Benítez (BUAP Puebla, Meksyk). Podaję również link do strony kongresu: https://www.analogycongress.com/. Do tej pory żadna książka Dussela nie została przełożona na język polski. Został on wspomniany jako teolog wyzwolenia w artykułach dotyczących teologii, zob. M. Pospiszyl, Teologia peryferii, „Praktyka Teoretyczna" nr 5/2012, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr5_2012_Logika_sensu/21.Pospiszyl.pdf, dostęp [26.04.2018]. Jednak na gruncie filozoficznym dorobek Dussela od kilku lat stanowi inspirację badań prowadzonych w Instytucie Filozofii UAM w Poznaniu. Zob, na przykład prace: K. Gan-Krzywoszyńska, P. Leśniewski, *Analogies in the Meta-Methodology of the Humanities.* „Studia Metodologiczne", 2016, nr 37, s. 241–254, K. Gan-Krzywoszyńska, P. Leśniewski. , *On Non-Rationalities in the Foundations of the Humanities: A Hexagonal Analysis of the Counterrationality Principle*, „Studia Metodologiczne" 2015 nr 35, s. 168–182, P. Leśniewski, *Społeczeństwo dialogu Prolegomena do teorii rekoncyliacji.* Wydawnictwo Kontekst, Poznań 2014, s. 28., P. Leśniewski, Hacia la siguiente revolución. Contribución a la cuestión de la responsabilidad, *Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación*

biograficzne. Dussel z pochodzenia jest Argentyńczykiem, w Argentynie również rozpoczął swoją edukację, a także od młodzieńczych lat działalność polityczną i społeczną. W czasie studiów przybył do Europy, by doktoryzować się w Madrycie, a następnie żyć i pracować w budownictwie przez dwa lata w Izraelu, gdzie przy okazji nabył znajomość języka arabskiego i hebrajskiego. Po tych doświadczeniach powrócił do swego ojczystego kraju, stając się wpływowym filozofem i teologiem wyzwolenia, lecz w roku 1975 był zmuszony do ucieczki do Meksyku, za sprawą dyktatury jaka wówczas panowała w tymże kraju, a także z powodu zbombardowania domu. Już na uchodźstwie, pozbawiony prawie wszystkich zasobów, jakie zmuszony był pozostawić w ojczystym kraju, w 1977 roku publikuje swoją *Filozofię wyzwolenia*[2], tworząc w ten sposób pierwszy, latynoamerykański nurt tej filozofii, który jest rozwijany do dnia dzisiejszego.[3] Ta bardzo mocno zarysowa biografia unaocznia to, co według mnie jest w myśli Dussela istotne: Dussel posiada doświadczenie, które w przeciwieństwie do ogromnej ilości ludzi, pozwoli mu na szersze spojrzenie na zagadnienia filozoficzne. Jest to doświadczenie kultur i całkowicie odmiennych sposobów myślenia, bardzo często wzajemnie sprzecznych i pozornie niemożliwych do pogodzenia.

Myślenie filozoficzne Enrique Dussela wyrasta z żyznej w swoim czasie gleby teorii zależności, krytycznej interpretacji marksizmu[4], a także filozofii dialogu Emmanuela Lévinasa, którego myśl uważał za niezwykle istotną i znaczącą[5], którego poznał osobiście, podczas pobytu we Francji w Paryżu. Na tym gruncie Dussel formułuje aspekty wyzwolenia, które obejmują takie zagadnienia jak politykę, ekonomię, filozofię produkcji, czy kwestie antyfetyszyzmu państwowego. Jednak dla ze względu na temat, najważniejszym zagadnieniem filozofii wyzwolenia jest znak i jego wyzwolenie, które w swojej pracy zaproponował filozof. Aby jednak przejść do tej teorii, trzeba przywołać podstawowe zręby filozofii Dussela, czyli do pary pojęć opozycyjnych – pojęcia centrum i pojęcia peryferii. Owa opozycja jest, rzecz jasna, bardzo wyraźnie zauważana na kartach historii, ale również dzisiaj

---

y difusión, Vol. 29, No. 1/2015, s. 31–51.

[2] E. Dussel, *Filosofia de la liberacion.* Editorial Nueva America, Bogota 1996.

[3] Zob. G. Marquinez, *Enrique Dussel: Filósofo de la Liberación Latinoamericana (1943 – 1975).* [w]: E. Dussel, *Introduccion a la Filosofia De La Liberacion,* Editorial Nueva America. Bogota 1995, s. 11–54.

[4] Dussel napisał kilka książek na temat marksizmu, z których najbardziej znaczącą wydaje się być: E. Dussel, *Towards an Unknown Marx,* przeł. Y. Angulo, Routledge, London 2001.

[5] Zob. E. Dussel, *Liberacion Latinoamericana y Emmanuel Levinas,* Editorial Bonum, Argentina 1975.

wydaje się słuszne założenie, iż wspomniane przeciwstawienie – w różnorodnych kontekstach – centrum i peryferii zachowuje swoją aktualność i jest adekwatnym narzędziem analizy i diagnozy konfliktów we wszystkich dziedzinach życia społecznego (a więc nie tylko w gospodarce i polityce, lecz także w kulturze). Pomimo bowiem możliwości wprowadzenia form pośrednich – na przykład pojęcia półperyferii – za pomocą wspomnianej opozycji zasadniczo dość trafnie można twierdzić, że Polska jest krajem peryferyjnym dla Europy zachodniej, jednak w stosunku do Ukrainy czy Bułgarii, to nasze państwo należy do centrum, a one znajdują się na peryferiach – istnieje zatem tutaj bardzo złożona sieć zależności składająca się na strukturę opisywaną za pomocą opozycji „centrum versus peryferie". Zdaniem Dussela, peryferie widzą więcej, to z nich wywodziło się nie tylko myślenie filozoficzne, ale także myślenie Ojców Cerkwi, a nawet myślenie Kanta, który jako rezydujący stale w Królewcu *de facto* znajdował się na peryferiach ówczesnego świata. To z peryferii pochodzi myślenie krytyczne, gdyż to właśnie te obszary posiadają podwójne źródło wiedzy: wiedzę o centrum, a także samowiedzę.[6] Centra zaś ze swej istoty nie posiadają wiedzy o peryferiach, są zapatrzone w swoją uprzywilejowaną sytuację. Filozofia, gdy przybyła z peryferii do centrum, stała się ontologią, która uważała sama o sobie, że wyraża prawdę Bytu.[7] Ze względu na tą dystynkcję Dussel przyjmuje centrum za ontologiczną całość, peryferie zaś stanowią odpowiednio zewnętrzność, która znajduje się zawsze poza całością.

Język, kultura i świat

Autor *Filozofii wyzwolenia* nazywa kulturę, jej byt, mediacją, będącą owocem ludzkiej produkcji. Rzecz kulturowa, owoc produkcji relacji osoby wobec przyrody, zostaje usytuowana na nowym poziomie, poziomie kultury. Ta rzecz kulturowa to znaki, produkty i artefakty. Całość tych rzeczy zdaniem Dussela stanowi kulturę. Te produkty kulturowe, które oznaczają kogoś albo coś są znakami. Znaki zaś stanowią przedmiot filozoficznych studiów, semiotyki.[8]

Bezsłowna samoekspozycja Innego jak Innego ma miejsce w bliskości twarzą w

[6] Dussel tutaj podąża za znanym rozróżnieniem Hegla na figurę służebną i panującą. Tylko tyle, że przenosi owo rozróżnienie na podmioty inne niż ludzkie, zwłaszcza geograficzne, i prezentuje je w ujęciu geopolitycznym.

[7] E. Dussel, I*ntroduccion a la Filosofia de la Liberacion,* Editorial Nueva America, Bogota 1995, s. 145–147.

[8] E. Dussel, *Filosofia de la producción,* Editorial Nueva Americana, Bogota 1984, s. 193.

twarz, bezczasowej, nieprzestrzennej bezpośredniości. Innego, czyli w ujęciu Dussela biednego, uciskanego, Latynoamerykanina, Afrykańczyka, Azjaty, zbezczeszczonej kobiety, wyobcowanego dziecka, wszystkich zaangażowanych w zaawansowanym buncie, wstawiennictwie, prowokowaniu spoza Świata. Odbywa się ona w bliskości z nim i wszystkich akcjach. W początku słów znajduje się Inny, który mówi przez samą swoją obecność, przez nią dokonuje swoistego samo-objawienia. Dussel nazywa to zjawisko epifanią szczerości, która stanowi prawdziwość, wierność, a w skrajnym przypadku nagość przed Innym i cichą odpowiedzialność przez tym, o którym tak naprawdę nie można nic powiedzieć, ponieważ jednostka jest obecna całkowicie obok niego. Według Dussela istotną dla semiotyki jest początkowa bliskość, bez niej bowiem nie może powstać system znaków, które opracowywane i produkowane są jako pomost do przekraczania odległości w komunikacji. Istniejący dystans między osobami wymaga produkcji znaków komunikacji, podobnie jak „pasterz w górach komunikuje się z towarzyszami poprzez gwizdanie”[9]. Wyrażać coś oznacza pobudzać to, co wewnętrzne w stronę zewnętrzności.

Zdaniem Dussela tylko rodzaj ludzki znajduje się w tej wyjątkowej sytuacji, że posiada semiotyczną funkcję, że jest zdolny do symbolicznej pojetyki: znak będący elementem znaczącym, odnosi się do elementu znaczonego, interpretowanego znaczenia, a tym samym do Świata, który jest jak mówi filozof, stanowi system wszystkich partykularnych systemów, z jakich składa się świat jednostki. Świat stanowi codzienną egzystencjalną całość, który jest wyrażany intencjonalnie jako interpretowana całość lub całość sensu.[10] Ludzie posiadają język, który osiąga możliwość samo-ekspozycji, a także posiada apofantyczną zdolność oznajmiania czegoś o czymś. Ekspresja jest uwarunkowana kodem, na który składają się pewne kategorie, stanowiące program zasad. Semantyczny wymiar jest odwróceniem stanu bytów lub rzeczy, jak mówi Dussel „rzecz pokazuje, manifestuje, odkrywa się. Odkrycie rzeczy, bytu jest prawdą. Prawda idzie od rzeczy do interpretacji; semantyka idzie od interpretacji do znaku”[11].

Poprzez język Enrique Dussel rozumie całość znaczących momentów, które są tworzone przez jednostki podstawowe, wyrażających całość sensu w momencie jego historii

[9] E. Dussel, *Philosophy of liberation,* przeł. A. Martinez, C. Morkovsky, Orbis Books, Markynoll, New York 1980, s. 118.

[10] Tamże, s. 23.

[11] Tamże, s. 119.

fonetycznie lub w piśmie. Całość podlegająca interpretacji reprezentuje świat, zaś interpretację wyraża język. Ten zaś, stanowiący całość, posiada gramatyczną, funkcjonalną strukturę, która jest kodem konstytuowanym przez kategorie i zasady, pozwalające wyrażanemu systemowi posiadać ścisłą wewnętrzną logikę, które mogą być analizowane odrębnie. Związek między znaczonym, czyli dla przykładu słowem, a znaczonym, czyli sensem, który jako akt intencjonalnie oznaczający w odniesieniu do realnie oznaczającego, stanowi semantykę. Jak uważa Dussel wszystkie znaczące mają denotację lub natychmiastowe odniesienie, znaczenie, i konotację, lub ostateczne odniesienie do świata. szystkie denotacje czegoś są końcem konotacyjnej całości świata. Język stanowiący wyrażenie całości świata, posiada tak wiele modalności, jak świat w sobie, przez co dysponujemy językiem codzienności, kultury, kultury masowej, kultury ludowej, a nawet język seksualny, polityczny, techniczny i każdy inny, jaki można sobie wyobrazić i znaleźć dla niego zastosowanie.[12]

Ideologia

W ten sposób dochodzimy do Dusselowskiego pojęcia ideologii które w nierozerwalny sposób wiąże się z drugim pojęciem, jakim jest pojęcie tautologii. Zanim jednak do tego przejdziemy, słusznym byłoby nakreślić ujęcia ideologii, z których Dussel czerpie pełnymi garściami, i formułuje na swój sposób odpowiednią charakterystykę. Główną inspiracją dla niego w tym zakresie wydaje się być marksizm i jego rozwinięcia. Marks bowiem uważał, że ideologia jest fałszywą świadomością, świadomością klasową, zaś „myśli klasy panującej są myślami panującymi”[13]. Europejskie rozwinięcie marksistowskiego pojęcia ideologii przedstawił z kolei Louis Althusser, który uważał ideologię za organiczny składnik każdej całości społecznej. Z kolei na gruncie światopoglądu ideologicznego możliwe jest wyobrażenie sobie świata bez ideologii, która jest utopijna.[14] Sama ideologia nie jest aberracją historii, lecz stanowi strukturę z konieczności towarzyszącą historycznemu życiu wszystkich społeczeństw. Ideologia jest systemem przedstawień, który nie posiada wspólnoty

[12] Tamże, s. 120.

[13] E. Balibar, *Filozofia Marksa,* przeł. A. Staroń, A. Ostolski, Z. M. Karolewski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2007, s. 57–61.

[14] L. Althusser, *Marksizm a humanizm.* W: Tenże: *W imię Marksa,* przeł. M. Herer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 267.

ze świadomością, są obrazami, pojęciami posiadającymi postać struktur, omijające świadomość ludzi. W rozumieniu Althussera świat przeżywany i doświadczany przez ludzi jest zapośredniczony przez ideologię, a nawet jest samą ideologią.[15] Ostatecznie Louis Althusser stwierdza, że „ideologia jest więc kwestią przeżywanego stosunku ludzi do ich świata. […] W ideologii znajduje bowiem swój wyraz nie tyle stosunek ludzi do warunków ich egzystencji, ile sposób, w jaki przeżywają oni ów stosunek, co zakłada zarówno relację rzeczywistą, jak i 'przeżywaną', 'wyobrażeniową'"[16].

W takim kontekście możemy przejść do pojęcia tautologii jakie zaprezentował Dussel w *Filozofii wyzwolenia*, a które, jak już wspomniane zostało wcześniej, łączy się z pojęciem ideologii. Tautologią bowiem jest stłumienie ekspozycji Innego, dokonana przez narzucenie semiotycznej całości jako ideologicznej dominacji.[17] Jej cechą jest moment w którym jednowymiarowość codziennego dyskursu, a także niemożliwość odkrywania innego sensu niż ten, który jest narzucony, stanowi jedyny sens jaki zostaje zaakceptowany przez wszystkich. Do takiej gigantycznej tautologii – innymi słowy, gigantycznego stłumienia - zdaniem Dussela, należy znamienna fraza „wszyscy mówią", co oznacza, że „to co się mówi, mówi się, ponieważ wszyscy to mówią. Sens znaczenia i bezsens został zatracony"[18]. Zdaniem Dussela ideologię stanowi konkretny dyskurs który usprawiedliwia, a także ukrywa dominację – dominację centrum nad peryferiami. Propaganda i ideologiczne warunkowanie mas pod wpływem imperium i narodowej oligarchii warunkuje masy jako rynek, wpaja pożądania kapitalistycznego systemu ekonomicznego centrum. Jak uważa Dussel, odkrywanie zagadnień ideologii otwiera konfliktową semiotyką, która pochodzi ze strefy obowiązkowej ciszy, do której ludzie peryferii zostali sprowadzeni. Nauka, która również jest poddana ideologicznie stanowi warunkowanie mentalności mas. Lud stanowiący wyobcowaną masę, może posiadać ideologiczną, naiwną mentalność, która w sposób pasywny akceptuje przychodzącą dominację. Znak w ideologii posiada horyzont znaczeń w sposób mniej lub bardziej przymusowy ograniczony do neokolonialnej lub imperialistycznej kultury. Kultura natywna, rdzenna będąca dziedzictwem ludu peryferiów jest uciszana, jej wyrażanie zostaje

[15] Tamże, s. 268.

[16] Tamże, s. 269.

[17] E. Dussel, *Philosophy of liberation,* Dz. cyt., s. 122.

[18] Tamże, s. 121.

poddanie tłumieniu, zaś przedstawianie jej i celebrowanie naruszone.[19] Dusselowskie ujęcie ideologii jest zatem komplementarne względem wcześniej przywołanych ujęć – uzupełnia bowiem dotychczas znane treści perspektywą peryferiów, z których Dussel się wywodzi. Mówiąc też metaforycznie, owo ujęcie ideologii można zinterpretować jako współczesną wersję jaskini Platona, w której jednak wiadomo, że to świat centrum tworzy iluzje narzucane – w mniej lub bardziej wyrafinowany sposób – ludom peryferyjnym jako świat jedyny i prawdziwy. Warto również zaznaczyć, iż wydaje się zarazem dopuszczalne jak i zasadne interpretowanie Dusselowskiego ujęcia ideologi jako pewnej koncepcji nowomowy przedstawionej w *Roku 1984*, czyli sztucznie wytworzonego języka, którego stworzenie było poparte dążeniem do wyeliminowania wszystkich struktur językowych (zarówno w mowie, jak i w myśli), stanowiących zagrożenie dla struktury fikcyjnego reżimu zarysowanego w powieści.[20]

Metoda analektyczna

W zgodzie z koncepcją zewnętrzności którą przyjął Dussel, w poszukiwaniu etyki wyzwolenia, filozof zaproponował model dialektyki, który uważa za jej dopełnienie i rozszerzenie. Metodę tą Dussel nazywa metodą analektyczną, lub inaczej ana-dialektyczną. Jak mówi autor, metoda ta stanowi formę „krytycyzmu i przezwyciężenia jedynie negatywnej dialektycznej metody. Nie zaprzecza jej, tak jak dialektyka nie zaprzecza nauce lecz w prosty sposób zakłada ją, uzupełnia i daje jej sprawiedliwą i prawdziwą wartość. Negatywna dialektyka metody Marcusego, Adorno, czy nawet Blocha jest naiwna w odniesieniu do pozytywnej krytyki utopii politycznej zewnętrzności oferowanej przez ludzi peryferiów, klasy pracujących kobiet, uciśnionych młodych i zależnych społeczeństw”[21].

Według Dussela, to dzięki wolności człowieka w której naturalna substancjalność osoby nabywa swą całą wyjątkowość i zasadniczą nieokreśloność, istotę historii i kulturę, sfera zewnętrzności nabywa swoją realność. Człowiek jest istotą, która dokonuje określenia się w sposób wolny i odpowiedzialny, co stanowi podstawę osobowego bytu, który ukazuje się w twarzy i tajemnicy jaką ze sobą niesie. Metoda analektyczna „odnosi się do

[19] Tamże, s. 123.

[20] Zob. G. Orwell, *Rok 1984,* przeł. Tomasz Mirkowski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2009, s. 339–354.

[21] E. Dussel, *Philosophy of liberation,* Dz. cyt., s. 159–160.

rzeczywistego faktu, że każda osoba, każda grupa lub każdy człowiek znajduje się zawsze ‘poza’ (ano-) horyzontem całości”[22]. Dussel uważa, że metoda dialektyczna jako negatywna osiągnęła granicę swojej ważności w momencie, kiedy dokonała unieważnienia odrębności Innego. Poza dialektyką Hegla i Heideggera istnieje wyraźny, chociaż niepojęty moment antropologiczny, który otwiera nowe pole dla filozofii, w warunkach, które umożliwiają etykę antropologiczną. Dla Dussela metoda analektyczna stanowi spełnienie dialektyki jako jej moment, który zawiera w sobie możliwość nowego konstruowania wiedzy, wykluczoną Inność lub odmienność tych, którzy są nie tylko różni, ale też obcy, nieoczekiwani, stanowiący zewnętrzność. Jak mówi Dussel „moment analektyczny otwiera nas do metafizycznej sfery, odnosi nas do innego”.[23]

Metoda analektyczna jest uwarunkowana od praktyki, jako podstawowego środka dzięki któremu można zrozumieć Innego, do posługiwania się świadomością krytyczną, za pomocą której można dosłyszeć głos krytyki Innego, który budzi akceptację dla niego i świadomość etyczną. Metoda ta wedle Dussela jest związana z zaangażowaniem dla Innego w stopniu, w którym możliwe jest nawet zaryzykowanie życia w walce o sprawiedliwość i wyzwolenie Innego. Pozwala ona zejść z akademickiej oligarchii, by postawić się po stronie tych, którzy są wykluczeni przez system. Aby zaś potwierdzić zewnętrzność należy uświadomić sobie to, co jest niemożliwe dla systemu, uświadomić sobie to co nowe, wyłaniające się z bezwarunkowej wolności Innego, czyli pozytywna utopia zewnętrzności ludów peryferyjnych. Dussel widział prawdziwych krytyków dominującego eurocentrycznego myślenia w ruchach wyzwolenia Trzeciego Świata, które są artykulacją głosu uciskanego, pozaeuropejskiego Innego.[24]

Wyzwolenie

Korzystając z metody analektycznej Dussel nakreśla możliwość semiotycznego wyzwolenia. Kiedy bliskość zostaje zatracona przez odległość semiotyki, w świecie zdominowanym przez znaki, gesty i słowa, pojawia się to, co jest niewyrażalne przez semiotykę, czyli ekspresja. Zdaniem Dussela stanowi ona grunt pod przedstawienie, ponieważ inny odsłania się apokaliptycznie, w objawieniu. Ta sama wiadomość zawarta w twarzach,

[22] Tamże, s. 158.

[23] Tamże.

[24] E. Dussel, *Introduccion a la Filosofia de la Liberacion,* Dz. cyt., s. 236.

w nagiej skórze innych jest poza wszelkim kodowaniem. Inny w swojej cielesności stanowi pierwsze słowo, jest znaczącym identycznie oznaczonym, swoistą biograficzną metaforą. Inny przez swoją obecność, nagość stanowiącej samo-objawienie, wyraża bardziej prawdziwość niż prawdę.[25] Dussel definiuje owe określenie w następujący sposób: „prawda jest odkryciem tego, czym rzecz jest w rzeczywistości; prawdziwość jest szczerym objawieniem kogoś jako odmiennego, co niesie ze sobą niebezpieczeństwo wykrzywień i wypaczeń"[26]. Niewypowiedziane, nieme przedstawienie, które swoje źródło czerpie z peryferii uciskanych posiada funkcję kwestionowania absolutności semiotycznego systemu. Ci, którzy odnajdują siebie w dominującej semiotycznej całości są predestynowani do tego, aby udać się ku zewnętrznej krytycznej sytuacji bez jakiejkolwiek ochrony. Wykrzyknienie, będące przedstawieniem bólu uciskanych, protest wyzwolenia kobiet, bunt młodego mężczyzny przeciwko nauczycielowi, to wiadomości, słowa, objawienia, lub metaforyczna apokalipsa. Inny pojawia się poza słowem wypowiedzianym w kierunku tego, który mówi jako odrębna zewnętrzność.

Dussel uważa, że semiotyka, pojetyka, albo pojetyczne piękno, znajduje swoje przedstawienie w systemie Projektu wyzwolenia uciskanych. Jako odpowiedź na ideologię sztucznego piękna, narzucanego przez kraje centrum, filozof upatruje w ukazaniu i przeciwstawieniu estetyki ludności peryferiów. Jak bowiem pisze filozof: „widoczna brzydota oblicza uciskanych, zwiędła twarz farmera, stwardniałe dłonie pracownika, szorstka skóra zubożałej kobiety (której nie stać na kosmetyki) jest punktem wyjścia estetyki wyzwolenia"[27]. Przyszły projekt znajduje się w obecnym systemie, stanowi przedsięwzięcie uciskanych i świt tego, co nadejdzie jutro. Artyści i sztuka ukazują jako świadkowie tego, co nadchodzi, apokaliptyczne oblicze uciskanych systemowi.[28]

Semiotyka wyzwolenia, jak uważa Dussel, powinna określić proces przejścia z obecnie danego systemu znaków do nowego porządku, który wyłania się naprzód, kiedy stary porządek zostaje przekroczony. Jest on zdania, że historia języków jest owocem takiego ciągłego wdzierania się i przechodzenia do nowego systemu językowego. To samo może

[25] Podobne wątki rozwija również Judith Butler, por. J. Butler, *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzenia,* przeł. Joanna Bednarek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.

[26] E. Dussel, *Philosophy of liberation.* Dz. cyt. s. 122.

[27] Tamże, s. 124–125.

[28] Tamże, s. 124.

zostać powiedziane o proponowanej nowej semiotyce uciskanych klas, o kulturze w której zostało dokonane wyzwolenie kobiet czy o buncie młodych. Praktyka semiotyki ma tworzyć nowe słowa, ze względu na odtwarzanie sensu Świata, ma kreować nowe kulturowe i historyczne kody. „Wyraziste objawienie ludu, który witany jest tylko w ciszy, jest początkiem semiotyki wyzwolenia”[29] - mówi Dussel. Ludowa poezja, literatura epicka ludów we wszystkich historycznych momentach jest wedle niego sztuką *par excellence*, ponieważ słowami swoich autorów wypowiada sobą to, co jest niewypowiedziane i nigdy w sposób bezpośredni wypowiedziane nie zostało. Stanowi opowieść o wyzwoleniu ludu. Ludowa estetyka musi być przy tym sformułowana jako punkt wyjścia wyzwolenia znaku ponieważ stanowi ekspresję jego rzeczywistej spójności.[30]

Uwagi podsumowujące

Propozycja Dussela jest interesującą konsekwencją filozofii wywiedzionej z teorii zależności, stanowi inspirującą alternatywę i propozycję badawczą w świecie postępującej globalizacji. Jest to teoria, w której znak i jego wyzwolenie są głęboko zakorzenione w zaangażowanej społecznie semiotyce, a ujęcie zagadnienia wynika z oryginalnej metody przyjętej przez autora *Filozofii wyzwolenia*, tym bardziej, że dokonał on umiejscowienia swojej pozycji w zaproponowanej koncepcji. Według Dussela najbardziej uciskane klasy nie zawsze mają najbardziej wyostrzoną krytyczną świadomość. Taka świadomość może zostać osiągnięta przez klasy, w których ideologiczne sprzeczności są najcięższe, choćby nawet obiektywnie owe klasy nie były najbardziej uciskanymi. Pojawia się w tym miejscu filozof w roli organicznego intelektualisty i bojownika, który może wyrazić krytyczną postawę uciskanego ludu z maksymalną precyzją, nawet jeśli sam przez urodzenie, kulturę i pracę nie należy do klasy najbardziej uciskanej. Wyzwolenie znaku jest tylko jednym z aspektów wyzwolenia, o których pisał Dussel, a wpisuje się ono w szerszą strukturę. W tej strukturze jednak stanowi jeden z pierwszych momentów, a także głos tych, którzy dotychczas byli niesłyszani. W naturalny sposób można podjąć próby uzupełnienia badań nad procesami wyzwolenia znaku unikalnym doświadczeniem polskim, gdyż rodzima filozofia dialogu – w szczególności Tischnerowska filozofia dramatu – zawiera oryginalne, odnoszące się do znaku i semiotyki koncepcje, które mogą być komplementarne względem propozycji Dussela.

[29] Tamże, s. 125.

[30] Tamże, s. 126.

Literatura

Althusser L., *Marksizm a humanizm*, W: Tenże: *W imię Marksa,* przeł. M. Herer, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009

Balibar E., *Filozofia Marksa,* przeł. A. Staroń, A. Ostolski, Z. M. Karolewski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2007

Butler J., *Zapiski o performatywnej teorii zgromadzenia,* przeł. J. Bednarek, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017

Dussel E., *Filosofia de la liberacion,* Editorial Nueva America, Bogota 1996

Dussel E., *Philosophy of Liberation,* Przeł. A. Martinez, C. Morkovsky, Orbis Books, New York 1985

Dussel E., *Introduccion a la Filosofia de la Liberacion,* Editorial Nueva America, Bogota 1995

Dussel E., *Liberacion Latinoamericana y Emmanuel Levinas,* Editorial Bonum, Argentina 1975

Dussel E., *Filosofia de la producción,* Editorial Nueva Americana, Bogota 1984.

Dussel E., *Towards an Unknown Marx,* przeł. Y. Angulo, Routledge, London 2001.

Gan-Krzywoszyńska K., Leśniewski P., *Analogies in the Meta-Methodology of the Humanities,* „Studia Metodologiczne", 2016, nr 37, s. 241–254

Gan-Krzywoszyńska K., Leśniewski P., *On Non-Rationalities in the Foundations of the Humanities: A Hexagonal Analysis of the Counterrationality Principle,* „Studia Metodologiczne" 2015, nr 35 s. 168–182

Leśniewski P., *Hacia la siguiente revolución. Contribución a la cuestión de la responsabilidad*, „Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión", Vol. 29, No. 1/2015, s. 31–51

Leśniewski P., *Społeczeństwo dialogu. Prolegomena do teorii rekoncyliacji,* Wydawnictwo Kontekst. Poznań 2014

Marquinez G., *Enrique Dussel: Filósofo de la Liberación Latinoamericana (1943–1975),* W: E. Dussel, *Introduccion a la Filosofia De La Liberacion,* Editorial Nueva America. Bogota 1995

Orwell, G. *Rok 1984*, przeł. T. Mirkowski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2009

Źródła internetowe

Pospiszyl M., *Teologia peryferii*, Praktyka Teoretyczna, nr 5/2012, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr5_2012_Logika_sensu/21.Pospiszyl.pdf dostęp [26.04.2018]

Marcin Malinowski

Teoria wartości i preferencji u Ludwiga von Misesa

W XXI wieku, po upadku Związku Sowieckiego, przyjęciu demokracji jako systemu politycznego na nieznaną dotychczas skalę, nie sposób nie wspomnieć o innym ważnym zjawisku. Było to zjawisko przyjęcia pewnego paradygmatu ekonomicznego, jakim jest wolny rynek. Polski socjolog, profesor Piotr Sztompka, określił to następująco: „wraz z upadkiem gospodarek planowych, sterowanych, wydaje się, że wolny rynek stał się 'ekonomicznym uniwersalium', powszechnym mechanizmem ekonomicznym obejmującym całą ziemię"[1]. Lecz kiedy mówimy o wolnym rynku nie można nie wspomnieć o postaci pewnego skromnego uczonego, który nazywał się Ludwig von Mises. To właśnie jest postać, której bezpośredni dorobek, a także dorobek pośredni, to znaczy, w postaci prac jego uczniów, kształtują oblicze współczesnych środowisk libertariańskich[2], wolnorynkowych i wolnościowych. Libertarianizm zaś jest to skrajny odłam współczesnego liberalizmu. Za główną wartość uważa absolutyzowaną wolność indywidualną jako niezbywalne prawo jednostki do dysponowania sobą, oraz prawdo nieograniczonego dysponowania własnością prywatną; sprzeciwia się różnorodnym formom przymusu m.in. politycznego, etycznego, światopoglądowego. Istotą libertarianizmu jest wiara w trwałość zasad wolnego rynku, przekonanie, że wolność gospodarcza jest rdzeniem tradycji wolnościowej i oparciem dla wolności politycznej.[3] Kluczowe w tym względzie są dwie teorie, a mianowicie teoria wartości i teoria preferencji. Rozważenie teorii wartości i preferencji Ludwiga von Misesa jest podstawowym zagadnieniem rozpatrywanym w niniejszej pracy.

Ludwig von Mises urodził się 29 września 1881 roku we Lwowie, zmarł zaś w 1973 w Nowym Jorku. Prawo i ekonomię studiował na Uniwersytecie Wiedeńskim, gdzie w 1906

[1] P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2005, s. 94.

[2] Osobom zainteresowanym związkiem między libertarianizmem a ekonomią wolnorynkową polecam lekturę książki *Oblicza anarchizmu i libertarianizmu w filozofii i polityce*, pod red. Jakuba Michalczeni i Artura Sobieli, wydaną w 2012 roku, a także *Libertarianizm: teoria, praktyka, interpolacje*, pod red. Waldemara Buliry i Włodzimierza Gogłozy, która została wydana w 2010 roku.

[3] Zob. D. Sepczyńska, *Libertarianizm. Mało znane dzieje pojęcia zakończone próbą definicji*, wyd. Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2013.

roku uzyskał doktorat. Przez 25 lat wykładał ekonomię na tejże uczelni, biorąc w międzyczasie udział w I Wojnie Światowej, natomiast w latach 1939 - 1940 prowadził wykłady w Institut Universitaire w Genewie. Do Nowego Jorku przybył 2 sierpnia 1940 roku. W trakcie swojego życia napisał kilkaset artykułów, a także kilkadziesiąt książek, z których najbardziej rozpoznawalne jest jego opus magnum: *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*. Ludwig von Mises był jednym z najwybitniejszych obrońców kapitalizmu i krytyków socjalizmu w XX wieku, już w latach dwudziestych przewidział upadek socjalizmu. Jest uważany za intelektualnego przywódcę austriackiej szkoły ekonomicznej i jej najważniejszego przedstawiciela. Był również nauczycielem Fryderyka Augusta von Hayeka, który „jako pierwszy nie-matematyczny ekonomista otrzymał nagrodę Nobla w tejże dziedzinie”[4], Maurycego Newtona Rothbarda, światowej sławy ekonomisty, oraz wielu innych ekonomistów i naukowców[5].

Ludwig von Mises posiada swoje stałe miejsce w panteonie ekonomistów, jednak nie tworzył w próżni. Powstanie austriackiej szkoły ekonomii, która została wskazana wcześniej, datuje się na drugą połowę XIX wieku. Swoje istnienie szkoła zawdzięcza Karolowi Mengerowi, który w 1871 roku opublikował pracę „*Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*”. W niej to odniósł pojęcie wartości do tego, co zaspokaja nasze potrzeby, włączając w to także te fizjologiczne. Samo powstanie szkoły miało związek z dyskusją z tzw. Historyczną szkołą niemiecką, której twierdzenia sprowadzały się do ogólnej tezy, w myśl której zasięg praw ekonomicznych był ograniczony tylko do konkretnego społeczeństwa. Dla przeciwwagi Karol Menger stwierdził, że jest jak najbardziej możliwe, aby realna struktura rzeczywistości mogła być ujęta w uniwersalne prawa. Wiąże się to z uznaniem przez twórcę szkoły austriackiej tezy, podobnie jak przez Arystotelesa, według której uniwersalność stanowi konieczny warunek każdej teorii naukowej. Menger postulował również, aby przyjąć indywidualizm metodologiczny (zostanie omówiony szerzej w dalszej części pracy) jako metodę badawczą szkoły.[6]

Najważniejszym dziełem Ludwiga von Misesa, jego *opus magnum*, jak zostało wspomniane, a które stanowi podstawę rozważań w niniejszej pracy, jest *Ludzkie działanie.*

[4] M. N. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku*, wyd. Fijor Publishing, Warszawa 2007, s. 108.

[5] L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, wyd. Arcana, Kraków 2001.

[6] Zob. D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu*, wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.

Traktat o ekonomii, wydany w roku 1949 po angielsku w Stanach Zjednoczonych. Jest to traktat, który prezentuje ekonomię jako część czy też jedną z dziedzin prakseologii. W dziele tym von Mises prezentuje swoją teorię wartości, a także teorię preferencji jako całość wskazanej nauki. Traktat ten, podobnie jak inne pisma von Misesa, zostaje wydany w ciekawych czasach. Cztery lata po II wojnie światowej swoje sukcesy odnosi Jan Meynard Keynes, którego główna praca *Ogólna teoria zatrudnienia, procentu i pieniądza* opublikowana w 1936 roku, a więc 4 lata przed przybyciem von Misesa do Nowego Jorku, stała się jedną z ważniejszych podstaw porządku ekonomicznego. Keynes dowodził, że najważniejszym zadaniem państwa jest pobudzanie inwestycji, głównie poprzez politykę pieniężną. Idee zaproponowane przez Keynesa sprawiły, że model, który został zbudowany na jego teorii, działał przez pewien czas sprawnie, zaś jego szczyt przypadł na lata 1956 - 1970. W tym czasie bezrobocie spadło prawie do niewidocznego poziomu, który w Stanach wyniósł 4,5 procent. W latach siedemdziesiątych nastąpił jednak kryzys walutowy, do którego przyczyniły się między innymi nadwyżki produkcji połączone ze zwalniającym przyrostem ludności. Nie było wystarczającej siły nabywczej. Sam kryzys zaś rozszalał się w sierpniu 1971 roku, kiedy USA zawiesiły wymienialność dolara na złoto, w efekcie czego doszło do dewaluacji dolara oraz upadku stałych kursów wymiany walut. Na tle rosnącego kryzysu wyłonili się uczniowie von Misesa, z których najważniejszą rolę odegrał wymieniony wcześniej Fryderyk Hayek, którego działalność intelektualna poskutkowała wolnorynkową i antyinterwencjonistyczną polityką Ronalda Reagana w Stanach Zjednoczonych; podobna polityka w Wielkiej Brytanii była prowadzona przez Margaret Thatcher.[7]

Ponieważ doktryna ekonomiczna Misesa, w której zawarte są poszukiwane przez nas teorię stanowi koherentną całość uważam, że nie można rozpatrywać teorii wartości i preferencji oddzielnie od zasadniczej nauki dla ekonomii, za jaka uważał von Mises prakseologię. Należy to uczynić poprzez rozważenie czym jest owa prakseologia, a także ludzkie działanie i wartość dla autora *Ludzkiego działania*.

Prakseologia[8] według definicji słownikowej, jest to „nauka o skutecznym działaniu.

[7] Zob. M. Gorazda, *Filozofia ekonomii*, wyd. Copernicus Center Press, Kraków 2014.

[8] Terminu tego użył po raz pierwszy w 1890 roku Alfred Espinas w artykule „Les orgines de la technologie". Prakseologią zajmowała się nie tylko austriacka szkoła ekonomii. Również na polskim podwórku mamy prakseologów, jak chociażby profesor Tadeusz Kotarbiński (1886–1981), autor *Traktatu o dobrej robocie*, Oskar Lange (1904–1965), przywołujący w swojej *Ekonomii politycznej* Ludwiga von Misesa i austriacką szkołę

Zadaniem prakseologii ogólnej jest analiza ogólnych kategorii pojęciowych, takich jak działanie, skuteczność, cel plan czy projekt. Prakseologia szczegółowa bierze pod uwagę warunki skutecznego działania w sytuacjach szczegółowych. Prakseologia ma ścisłe związki z ekonomią i teorią decyzji”[9]. W ujęciu von Misesa zaś jest to „ogólna teoria ludzkiego działania”[10]. Nasz ekonomista był zdania, że ludzkie działanie i w ogóle prawa ludzkiego działania można i powinno się badać tak, jak fizyk bada prawa fizyki. Wynika z tego, że ludzkie działanie charakteryzuje się prawami, które nie są nierozpoznawalne, ale epistemicznie dostępne dla człowieka, który podejmuje próbę zbadania ich, a także, że owe prawa mają uniwersalny charakter, obowiązujący niezależnie od społeczeństw, epok, czy historii.

Podmiotem badawczym prakseologii są zachowania jednostek, ich działanie. Metodą badawczą prakseologii jest metodologiczny indywidualizm, zasygnalizowany wcześniej. Jerzy Kmita, współtwórca poznańskiej szkoły metodologicznej, ujmuje to zagadnienie w następujący sposób:

> Twierdzenie mianowicie, że wszelkie zjawiska społeczne dadzą się ostatecznie wyjaśnić w terminach zjawisk indywidualnych, oznacza pośrednio, że zjawiska społeczne zdeterminowane są ostatecznie przez zjawiska indywidualne; w przeciwnym przypadku tych pierwszych nie można byłoby wyjaśnić (przy zwykłym w metodologii pojmowaniu wyjaśniania) za pomocą tych drugich. (...) Zagadnieniem podstawowym w analizie tezy indywidualizmu metodologicznego jest kwestia pojmowania terminów: ‘zjawisko społeczne’ i ‘zjawisko indywidualne’. (...) Tak np. rąbanie przez kogoś drzewa siekierą – by uciec się do przykładu nieco karykaturalnego – byłoby w tym ujęciu zjawiskiem indywidualnym, piłowanie drzewa przez dwie osoby stanowiłoby natomiast przykład sytuacji społecznej. (…) Ale też sytuacja polegająca na ukonstytuowaniu się w danym społeczeństwie kapitalistycznego sposobu produkcji ma determinację indywidualną: przedstawiciele tego społeczeństwa przejęli się, powiedzmy, wierzeniami religijnymi typu protestanckiego, co w efekcie, ‘przy okazji’, niejako spowodowało (...) upowszechnienie się kapitalistycznego sposobu produkcji[11].

Indywidualizm metodologiczny, stanowiący metodę charakteryzującą badaczy ze

---

ekonomii, a także żyjący obecnie profesor Witold Kieżun, uczestnik zorganizowanego w dniach 14-16 stycznia 1971 roku sympozjum międzydyscyplinarnego, zorganizowanego przez PAN, a poświęconego problematyce motywów i bodźców ludzkiego działania. Nie można również zapomnieć o profesorze Wojciechu Gasparskim, twórcy oryginalnej interpretacji filozofii prof. Kotarbińskiego.

[9] S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 308.

[10] L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, wyd. Instytutu Ludwiga von Misesa, Warszawa 2011, s. 3.

[11] J. Kmita, *Indywidualizm i antyindywidualizm metodologiczny,* [w]: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, wyd. Polskiej Akademii Nauk, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź, 1987, s. 235–236.

szkoły austriackiej, zakłada więc, że „wszelkie prawa ekonomii uzyskują swą prawidłowość w odniesieniu do indywidualnych aktów mentalnych”[12]. Jednostka ludzka jest więc najmniejszą złożonością nieredukowalną, która stanowi podstawę badania ludzkiego działania. Chociaż von Mises zbyt wiele nie pisze na temat tej zasady, głównie broniąc jej przed zarzutami przeciwników, to jednak Maurycy Rothbard pisze wprost, że: „działanie może być podejmowane tylko przez pojedynczych wykonawców. Tylko jednostki mogą mieć cele, które chcą osiągnąć”[13]. Ayn Rand zaś dodaje: „Każda nauka humanistyczna musi zaczynać od refleksji nad człowiekiem, a nie luźnym agregatem zwanym wspólnotą”[14]. Następnie zaś stwierdza, że: „studiując człowieka, bardzo wiele można się dowiedzieć o społeczeństwie, ale nie odwrotnie; studiowanie relacji między jednostkami nie pozwala zdefiniować ich samych”[15]. Oczywiście przyjęcie metodologicznego indywidualizmu nie oznaczało negowania znaczenia wspólnoty. Wręcz przeciwnie. Von Mises na swój sposób ujął pojęcie społeczeństwa: „Społeczeństwo oznacza wspólne dążenie do celów, których samemu w ogóle, albo przynajmniej w równie skuteczny sposób jak we wspólnocie, nie dałoby się osiągnąć. Społeczeństwo to kooperacja”[16]. Dalej zaś pisze: „dlatego społeczeństwo nie jest celem, a środkiem każdego członka dla uzyskania swoich własnych celów”[17].

Prakseologia, przypominam, zajmuje się badaniem środków, jakie człowiek podejmuje, nie zaś celów, jakie sobie stawia. Cele do jakich dążą ludzie są dla prakseologii zupełnie obojętne. To do nich zmierza ludzkie działanie i aby je osiągnąć, człowiek (jednostka) podejmuje pewne działania. Podobnie jak prakseologię nie interesują cele wyznaczane sobie przez ludzi, tak samo nie jest jej kwestią dokonywanie oceny tychże celów. Jeżeli ktoś rozpatruje ludzkie działanie z prakseologicznego punktu widzenia, to nie mówi czy człowiek jest „normalny”, czy nie ze względu na to, że posiada inny cel niż pozostali ludzie, lub też z tego względu, że wybiera to, co wydaje się być nieprzyjemne, zamiast tego, co kojące – przynajmniej w przekonaniu innych ludzi.

---

[12] D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu*, wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 148.

[13] M. N. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku*, tłum. Tłum. R. Rudowski, wyd. Fijor Publishing, Warszawa 2007, s. 112.

[14] A. Rand, *Czym jest kapitalizm*, [w]: *Kapitalizm. Nieznany ideał*, wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2013, s. 19.

[15] Tamże, s. 20.

[16] L. von Mises, *Socjalizm*, wyd. Arcana, Kraków 2009, s. 233.

[17] Tamże, s. 234.

Ludzkie działanie według von Misesa to zachowanie celowe. *W Ludzkim działaniu* autor pisze: „Działanie to wola zrealizowana i przekształcona w czyn; to dążenie do celu; to rozmyślna reakcja podmiotu na bodźce i uwarunkowania zewnętrzne; to świadome przystosowanie się człowieka do stanu wszechświata, który decyduje o jego życiu”[18]. Następnie dodaje, że: „ludzkie działanie jest z konieczności zawsze racjonalne”[19]. Jest to działanie jednostek. Wszelkie działanie człowieka jest działaniem jednostki, nawet działanie zespołowe jest tylko działaniem współpracujących jednostek. Pragnieniem działającego człowieka jest zastąpienie mniej zadowalającego stanu rzeczy bardziej zadowalającym. Motywacją działającego człowieka jest zawsze pewien rodzaj odczuwanego przez niego dyskomfortu, a także przekonanie, że dane działanie może doprowadzić do usunięcia, lub przynajmniej zmniejszenia owego niepokoju, wywołanego dyskomfortem. Ludzkie działanie zaś to rozmyśla reakcja podmiotu na bodźce i uwarunkowania zewnętrzne. Również działanie pod wpływem emocji jest działaniem celowym – jednak jest inne, a to z tego względu na to, że zakłócone są możliwości oceny jednostki przez emocje.

Człowiek działa w świecie, w którym oprócz praw fizyki i chemii nie ma niczego pewnego. Ale dzięki obowiązywaniu pewnych praw jest w stanie dostrzegać związki przyczynowo-skutkowe. Jest w stanie działać, ponieważ ma zdolność odkrywania związków przyczynowych. Mises powiada, że „w świecie, w którym nie istniałyby przyczynowość ani powtarzalność zjawisk, nie byłoby miejsca dla ludzkiego rozumowania i działania. Taki świat byłby istnym chaosem, w którym człowiek nie miałby żadnych punktów orientacyjnych ani wskazówek”[20].

Idąc za Arystotelesem, von Mises określa ludzkie działanie jako „dążenie do szczęścia”[21]. Jednak kryterium owego szczęścia jest tylko i wyłącznie subiektywne. Oznacza to, że tylko dana, działająca jednostka może określić jaką treścią wypełnić pojęcie szczęścia. Dla jednych bowiem szczęście jest kwestią posiadania materialnych rzeczy, dla innych są to rzeczy z materii duchowej, a dla kogoś jeszcze innego mogą to być zupełnie inne rzeczy i nikt nie ma prawa narzucać swojego przekonania w odniesieniu do sposobu rozumienia szczęścia.

---

[18] L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, wyd. Instytutu Ludwiga von Misesa, Warszawa 2011, s. 9.

[19] Tamże, s. 16.

[20] Tamże, s. 19.

[21] Tamże, s. 12

Nasz ekonomista nie uniknął jednak tez kontrowersyjnych. Powiada bowiem bardzo dosadnie: „istoty należące do rodzaju ludzkiego, które z powodu wrodzonych lub nabytych defektów są trwale niezdolne do działania, właściwie nie są ludźmi”[22]. W podobnym tonie, choć już odrobinę ostrzejszym, wypowiadał się uczeń von Misesa, Rothbard. Stwierdził on, że „nie można sobie wyobrazić sobie istot ludzkich, które nie działają w sposób celowy, nie pragną doprowadzić do zaistnienia pożądanych przez nie skutków. Obiekty, które nie działają, nie zachowują się w sposób celowy, nie mogą być sklasyfikowane jako ludzie”[23]. Takie podejście wiąże się z przyjęciem aksjomatu ludzkiego działania. Człowiek jako jedyna istota jest w stanie zaplanować swoje działania, przeprowadzić kalkulację środków i wprowadzić swoje plany w życie. Nie ma drugiej podobnej istoty na naszej planecie. Wszystkie pozostałe zwierzęta są motywowane instynktem i nie jest im znane teoretyczne rozważanie jakiegoś problemu, czy zastanowienie się nad wystarczającą ilością środków do realizacji jakiegoś przedsięwzięcia.

Nasze rozważania doprowadziły nas do kluczowego zagadnienia, jakim jest subiektywistyczna teoria wartości. Według von Misesa wartość to znaczenie, jakie działający człowiek przypisuje celom ostatecznym. Cele ostateczne są to cele, do których dążą ludzie dla nich samych i nie są one celami pośrednimi, poprzez które mogą być osiągnięte jakieś inne cele. Wartość środków, które są wykorzystywane do realizacji celów, oceniana jest jedynie w zależności od ich przydatności dla danego działania. Ocena wartości tych środków wynika z oceny celów, których osiągnięciu mają służyć. Jeżeli zaś rozpatrujemy sprawę w kategoriach ekonomicznych, to wartość nie należy do istoty ceny danych dóbr (w przypadku dóbr materialnych; według zaś klasycznych ekonomistów, cena danego dobra była zbliżona mniej lub bardziej do „wartości” danego dobra), nie tkwi w ich naturze, niezależnie od tego czy są materialne jak i niematerialne.

Wartość istnieje jedynie w zależności od możliwości zaspokojenia konkretnych ludzkich potrzeb. Wartość jest subiektywnie przypisywana danemu dobru przez działających ludzi. Jak to powiada nasz ekonomista „[wartość] jest w nas”[24]. Oznacza to, że nie ma innego

[22] Tamże, s. 11.

[23] M. N. Rothbard, *Ekonomia wolnego rynku*, tłum. Tłum. R. Rudowski, wyd. Fijor Publishing, Warszawa 2007, s. 112.

[24] L. von Mises, *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, wyd. Instytutu Ludwiga von Misesa, Warszawa 2011, s. 81.

źródła wartości, jak tylko człowiek. Ocena wartości i ludzkie działanie umieszczają dane dobra na jednej subiektywnej skali rzeczy bardziej lub mniej pożądanych. Jest to sposób, w jaki człowiek reaguje na zastane warunki swojego otoczenia. Działający człowiek nadaje wartość rzeczom jako środkom, które służą do usunięcia odczuwanego dyskomfortu. Ponieważ jednak ludzie działają na ograniczonych zasobach materialnych, dlatego muszą dokonywać wyboru. Człowiek więc niejako w wyobraźni posiada skalę wartości, która to skala jest uzależniona od jego aktualnych potrzeb, które decyduje się realizować, znów, materialnych lub niematerialnych, i podług tej skali przystępuje do realizacji owych potrzeb. Mises dodatkowo zauważa, że owa skala przejawia się wyłącznie w aktywności ludzkiej, w działaniu. Skala ta nie istnieje poza rzeczywistym działaniem jednostek, a jedyne źródło informacji jakie posiadamy o tych skalach przejawia się w obserwacji działania człowieka. Pozwala to na weryfikację deklaracji człowieka odnośnie do potrzeb, a faktyczną ich realizacją.

Preferencje zaś Mises określa następująco: dla wyboru istotne jest czy posiadane pewne dobro, które może być zarówno dobrem materialnym, jak i niematerialnym, przyniesie większą satysfakcję niż inne dobro. Ocena wartości dotyczy jedynie zasobu będącego przedmiotem konkretnego aktu wyboru. Działający człowiek wybiera to, co daje mu większą satysfakcję. Nasz ekonomista podaje następujący przykład: „Dla wyboru istotne jest jedynie to, czy w istniejących warunkach uzna się, że bezpośrednia i pośrednia satysfakcja z posiadaniem 100 uncji złota będzie większa czy mniejsza niż satysfakcja, którą dałoby wejście w posiadanie 100 ton żelaza”[25].

Teoria wartości i preferencji Misesa jest teorią charakterystyczną dla przedstawicieli austriackiej szkoły ekonomii. Zasadniczo teoria ta jest przeciwstawiona przez von Misesa innej koncepcji, która odnosiła się do wartości, czyli do laborystycznej teorii wartości. Laborystyczna teoria wartości[26] była dziełem ekonomii klasycznej, a jej zasadnicza teza sprowadzała się do uznania, że źródłem wszelkiej wartości jest praca. W dodatku jedynym. Jak pisze Róża Luksemburg: „ekonomia klasyczna uznała pracę ludzką za jedyny czynnik, który stwarza wartość”[27]. Teorię tą zaadoptował Karol Marks na potrzeby swojego opus

[25] Tamże, s. 104.

[26] Od angielskiego słowa „labour”, czyli praca.

[27] R. Luksemburg, *Akumulacja kapitału. Przyczynek do ekonomicznego wyjaśnienia imperializmu*, tłum. J. Maliniak, Z. Kluza-Wołosiewicz, J. Nowacki, Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”, Warszawa 2011, s. 111.

magnum, którym był *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej,* a którego pierwszy tom wydany został w 1867 roku w Hamburgu. Marks wszak pisze w *Kapitale*: „Dobro ma więc tylko *wartość*, że jest w nim *uprzedmiotowiona,* czyli *zmaterializowana* abstrakcyjnie ludzka praca. Jakże więc mierzyć *wielkość* jego wartości? *Ilością* zawartej w nim 'substancji wartościotwórczej', czyli pracy. Sama ilość pracy mierzy się *długością* jej *trwania,* a czas pracy posiada z kolei skalę w określonych *jednostkach czasu*, jak godzina, dzień itd."[28]. Współczesny zaś francuski reprezentant filozofii Marksa, Etienne Balibar opisuje to zjawisko nadawania wartości w tej teorii bardziej dramatycznie: „przyrost wartości kapitału karmi się 'żywą pracą'"[29] . Leszek Kołakowski zaś napisał: „otóż rzeczywistą, czy też naturalną wartość towarów mierzy się ilością pracy w nie włożonej"[30]. Widać więc, że laborystyczna teoria wartości postulowała istnienie pewnej obiektywnej wartości przedmiotów materialnych, dzieł ludzkich rąk, której to wartości źródłem była praca ludzka. Teoria ta pozostawia wątpliwości jednak, jak tę wartość mierzyć. Powyższy cytat z dzieła Karola Marksa sugeruje, aby tym miernikiem był czas wykonywanej pracy. Pojawiają się jednak problemy implikowane przez to założenie. Jak na przykład wycenić pracę zespołu lekarskiego, który prowadził operację trwającą kilka godzin na jednym pacjencie, i jak porównać ją z pracą robotnika, który w tym samym czasie wyprodukował kilka, może nawet kilkaset towarów? Do tej pory nie ma satysfakcjonującego rozwiązania tego dylematu[31].

Chciałbym dokonać jeszcze pewnego uściślenia odnośnie do filozofii Marksa. Za Etiennem Balibarem przyjmuję, że nie istnieje coś takiego jak filozofia marksistowska. Jak on to sam wyraża: „nie ma i nigdy nie będzie filozofii marksistowskiej, natomiast znaczenie Marksa dla filozofii jest dziś większe niż kiedykolwiek"[32]. Etienne Balibar uzasadnia to faktem, że Marks nie wytworzył jednolitego systemu, lecz działalność, którą prowadził zawiodła go do sformułowania wielu doktryn, w których „zaplątały" się następne pokolenia

[28] K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1956, s. 41.

[29] E. Balibar, *Filozofia Marksa*, tłum. A. Staroń, A. Ostolski, Z. Kowalewski, Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa", Warszawa 2007, s.75.

[30] L. Kołłakowski, *Głównie nurty marksizmu,* t. 1, wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 269.

[31] Dylemat zasłyszany na wykładzie z filozofii marksizmu i postmarksizmu. Niestety nie udało mi się ustalić jego źródła.

[32] E. Balibar, *Filozofia Marksa*, tłum. A. Staroń, A. Ostolski, Z. Kowalewski, Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa", Warszawa 2007, s. 5.

czytelników Marksa. Ta wielość doktryn zaś, zamiast do ujednoliconego dyskursu, doprowadziła do „permanentnej oscylacji między dyskursem nie osiągającym poziomu filozofii a dyskursem wychodzącym poza filozofię”[33]. Tłumaczy to, dlaczego na przestrzeni dziejów pojawiło się tak wielu myślicieli nawiązujących do spuścizny Karola Marksa jak również to, dlaczego poszli różnymi, często dalece rozbieżnymi, a nawet sprzecznymi ze sobą ścieżkami[34]. Pomimo jednak rozbieżności pomiędzy poszczególnymi doktrynami, laborystyczna teoria wartości była, a także nadal jest, przyjmowana przez wszystkich, którzy identyfikują się z filozofią Marksa. Tak więc Ludwig von Mises w swojej pracy dyskutuje przede wszystkim z filozofią Marksa, co widać na kartach jego dzieł poświęconych zagadnieniu socjalizmu, a dopiero przez to pośrednio ze wszystkimi innymi ideologiami, które podchwyciły wątki zapoczątkowane przez niemieckiego filozofa, a następnie dalej rozwinęły je we własnym zakresie.

Na zakończenie pozostaje ważne pytanie: czy teorie von Misesa posiadają nadal znaczenie w świecie, który coraz bardziej dąży do globalizacji, a także „podlega stopniowemu włączaniu do jednego systemu wzajemnych zależności ekonomicznych”[35]? W wyniku rozmaitych procesów, które zachodzą na naszych oczach, można nabrać wątpliwości. Czy indywidualizm metodologiczny ma sens w przypadku, kiedy na ziemi jest ponad 7 miliardów ludzi? Czy w wyniku możliwej globalnej homogenizacji, zdominowania społeczeństw kulturą „zza oceanu” jest sens zajmować się szkołą ekonomiczną, której zwolennicy nie stanowią grupy wywierającej zbyt duży wpływ na sytuację geopolityczną? Moim zdaniem, owszem. Uważam tak, ponieważ austriacka szkoła ekonomii wychodzi od podstaw, które w wielu systemach politycznych ulegają „cudownemu” zapomnieniu: podstawą wszelkiej działalności są jednostki ludzkie. Dlatego dopóki nie powstanie w wyniku działalności naukowców jakiś twór w rodzaju wspólnej świadomości, albo innego utopijnego kolektywu, nie ma innej możliwości, jak rozpatrywanie działań jednostki, która jest niepowtarzalna.

[33] Tamże, s. 9.

[34] Chociażby warto wspomnieć ideologiczne zatargi między Leninem a Bernsteinem i Kautskym, Leninem a Różą Luksemburg, różnice ideologiczne między Kołłakowskim a Althusserem, a także różne pomniejsze utarczki między frakcjami, które odwoływały się do filozofii Marksa.

[35] P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, tłum. J. Konieczny, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2005, s. 97.

Nawet jeżeli na Ziemi będzie 100 miliardów ludzi, co – pomimo bardzo rozwiniętej wyobraźni pisarzy z gatunku fantastyki naukowej – wydaje się bardzo wątpliwe.

Literatura

Balibar E., *Filozofia Marksa*, tłum. A. Staroń, A. Ostolski, Z. Kowalewski, Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa", Warszawa 2007

Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tłum. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1997

Gorazda M., *Filozofia ekonomii*, wyd. Copernicus Center Press, Kraków 2014

Juruś D., *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu*, wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków 2012

Kołłakowski L., *Głównie nurty marksizmu*, t. 1, wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009

Luksemburg R., *Akumulacja kapitału. Przyczynek do ekonomicznego wyjaśnienia imperializmu*, tłum. J. Maliniak, Z. Kluza-Wołosiewicz, J. Nowacki, Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa", Warszawa 2011

Marks K., *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1956

Mises L., *Liberalizm w tradycji klasycznej*, wyd. Arcana, Kraków 2001

Mises L., *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski, wyd. Instytutu Ludwiga von Misesa, Warszawa 2011

Mises L., *Socjalizm*, tłum S. Sękowski, wyd. Arcana, Kraków 2009

Rand A., *Czym jest kapitalizm* [w]: *Kapitalizm. Nieznany ideał*, tłum. J. Łoziński, wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2013

Rothbard M. N., *Ekonomia wolnego rynku*, tłum. Tłum. R. Rudowski, wyd. Fijor Publishing, Warszawa 2007

Sepczyńska D., *Libertarianizm. Mało znane dzieje pojęcia zakończone próbą definicji*, wyd. Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2013

Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, tłum. J. Konieczny, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2005