

ZARZĄDZANIE PUBLICZNE

1(39) / 2017



UNIWERSYTET
EKONOMICZNY
W KRAKOWIE

Partner wydawniczy



Wydawnictwo Naukowe
SCHOLAR

Komitet redakcyjny

Redaktor naczelny

Stanisław Mazur

Redaktorzy tematyczni

Marek Cwiklicki – nauki o zarządzaniu

Jacek Klich – nauki polityczne, ekonomia

Lukasz Mamica – ekonomia

Stanisław Mazur – nauki polityczne

Karol Olejniczak – nauki o zarządzaniu

Dawid Sześciło – prawo

Mariusz Trojak – ekonomia

Marcin Zawicki – nauki o polityce publicznej

Redaktor statystyczny

Andrzej Sokolowski

Dział Wywiady

Marek Benio

Redaktor językowa

Dorota Kasjanowicz

Sekretarz

Anna Chrabąszcz

Koordynator baz danych

Marek Oramus

Redaktor on-line

Marcin Kukielka

Rada programowa

Przewodniczący Rady Programowej:

Jerzy Hausner – Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie,
Polska

Alain Alcouffe – Université Toulouse 1, Francja

Ash Amin – University of Cambridge, Wielka Brytania

Andrzej Bukowski – Uniwersytet Jagielloński, Polska

John L. Campbell – Dartmouth College, USA

Bernard Chavance – University of Paris Diderot, Francja

Robert Delorme – CEPREMAP, Francja

Dagmir Długosz – Departament Służby Cywilnej, Kancelaria
Prezesa Rady Ministrów, Polska

Marius D. Gavriletea – Babes Bolyai University, Rumunia

Anna Giza-Poleszczuk – Uniwersytet Warszawski, Polska

Jarosław Górniak – Uniwersytet Jagielloński, Polska

Jan Herbst – Uniwersytet Warszawski, Polska

Hubert Izdebski – Uniwersytet Warszawski, Polska

Robert Jessop – Lancaster University, Wielka Brytania

Janusz Koczanowski – Uniwersytet Ekonomiczny

w Krakowie, Polska

Tadeusz Kudłacz – Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie,
Polska

Adam Leszkiewicz – Grupa Azoty S.A., Polska

Ove K. Pedersen – Copenhagen Business School, Dania

Victor Pestoff – Ersta-Sköndal University College, Szwecja

Grażyna Skąpska – Uniwersytet Jagielloński, Polska

Jacek Szlachta – Szkoła Główna Handlowa, Polska

Magdalena Środa – Uniwersytet Warszawski, Polska

Pasquale Tridico – Università Roma Tre, Włochy

Jan Jakub Wygnański – Pracownia Badań i Innowacji

Společnych „Stocznia”, Polska

Janusz Zaleski – Politechnika Wrocławska, Polska

Copyright © by Małopolska Szkoła Administracji Publicznej Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, 2017
Wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe. Czasopismo dostępne w bazach: CEEOL, CEJSJH, BazEkon,
EBSCO (Business Source Corporate Plus, Business Source Ultimate), ERIH Plus

ISSN 1898-3529

Opracowanie graficzne – *Agata Łankowska*

Adiustacja – *Jakub Dadlez, Karolina Dębska*

Wydawca:

Małopolska Szkoła Administracji Publicznej

Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie

ul. Rakowicka 27, 31-510 Kraków

tel. 12 293 75 60

www.msap.uek.krakow.pl

Partner wydawniczy:

Wydawnictwo Naukowe Scholar Spółka z o.o.

ul. Wiślana 8, 00-317 Warszawa

tel./fax 22 692 41 18, 22 826 59 21, 22 828 93 91; dział handlowy: w. 108

e-mail: info@scholar.com.pl; www.scholar.com.pl

Skład i łamanie: WN Scholar (*Jerzy Łazarski*)

Druk i oprawa: MCP, Marki

Nakład: 300 egz.

PUBLIC GOVERNANCE

1(39) / 2017



CRACOW
UNIVERSITY
OF ECONOMICS

Publishing partner



SCHOLAR
Publishing House

Editorial Board

Editor-in-Chief

Stanisław Mazur

Thematic Editors

Marek Cwiklicki – management science

Jacek Klich – political science, economics

Eukasz Mamica – economics

Stanisław Mazur – political science

Karol Olejniczak – management science

Dawid Sześciło – law

Mariusz Trojak – economics

Marcin Zawicki – public policy science

Statistical Editor

Andrzej Sokółowski

Interviews Department

Marek Benio

Language Editor

Dorota Kaszjanowicz

Secretary

Anna Chrabąszcz

Database Coordinator

Marek Oramus

Online Content Editor

Marcin Kukielka

Programme Board

President

Jerzy Hausner – Cracow University of Economics, Poland

Alain Alcouffe – Université Toulouse 1, France

Ash Amin – University of Cambridge, United Kingdom

Andrzej Bukowski – Jagiellonian University, Poland

John L. Campbell – Dartmouth College, USA

Bernard Chavance – University of Paris Diderot, France

Robert Delorme – CEPREMAP, France

Dagmir Długosz – Civil Service Department, Chancellery of the Prime Minister, Poland

Marius D. Gavriletea – Babes Bolyai University, Romania

Anna Giza-Poleszczuk – University of Warsaw, Poland

Jarosław Górniak – Jagiellonian University, Poland

Jan Herbst – University of Warsaw, Poland

Hubert Izdebski – University of Warsaw, Poland

Robert Jessop – Lancaster University, United Kingdom

Janusz Koczanowski – Cracow University of Economics, Poland

Tadeusz Kudłacz – Cracow University of Economics, Poland

Adam Leszkiewicz – Grupa Azoty S.A., Poland

Ove K. Pedersen – Copenhagen Business School, Denmark

Victor Pestoff – Ersta-Sköndal University College, Sweden

Grażyna Skąpska – Jagiellonian University, Poland

Jacek Szlachta – Warsaw School of Economics, Poland

Magdalena Środa – University of Warsaw, Poland

Pasquale Tridico – Università Roma Tre, Italy

Jan Jakub Wygnański – The Unit for Social Innovation and Research 'Shipyard,' Poland

Janusz Zaleski – Wrocław University of Technology, Poland

Copyright © by Małopolska Szkoła Administracji Publicznej Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, 2017

The original version of the magazine is its printed version. The magazine is available in the following databases: CEEOL, CEJSH, BazEkon, EBSCO (Business Source Corporate Plus, Ultimate Business Source), ERIH Plus

ISSN 1898-3529

Graphic Design – *Agata Łankowska*

Copy Editing – *Jakub Dadlez, Karolina Dębska*

Publisher

Małopolska School of Public Administration

Cracow University of Economics

ul. Rakowicka 27, 31-510 Krakow

phone: + (48) 122 937 560

www.msap.uek.krakow.pl

Publishing Partner

Scholar Scientific Publishing Company

ul. Wiślana 8, 00-317 Warsaw

phone/fax: + (48) 226 22 118 9248 921 265, 228 289 391; Sales Department: ext. 108

e-mail: info@scholar.com.pl; www.scholar.com.pl

Typesetting: WN Scholar (*Jerzy Łazarski*)

Printing and binding: MCP, Marki

Circulation: 300 egz.

Spis treści

| | |
|--|-----|
| Wstęp | 7 |
| <i>Janina Filek</i> | |
| Kłopot z wartościami | 9 |
| <i>Radostaw Strzelecki</i> | |
| Pułapka wartościowania – pułapka silnej podmiotowości. Koreferat do wystąpienia Piotra Augustyniaka <i>O Heideggerowsko-Nietzscheańskiej krytyce wartości oraz o tym, co pozytywnego z niej wynika</i> | 23 |
| <i>Piotr Augustyniak</i> | |
| Krytyka wartości w ujęciu Martina Heideggera i Fryderyka Nietzschego | 30 |
| <i>Stanisław Mazur</i> | |
| Zmagania liberałów z pluralizmem wartości | 36 |
| <i>Mirosława Marody</i> | |
| Wartości w świecie postspołecznym | 49 |
| <i>Andrzej Słaboń</i> | |
| Przewartościowania społeczne – u podstaw kulturowej teorii zmian | 56 |
| <i>Krzysztof Mazur</i> | |
| Polskie zmagania z nowoczesnością | 67 |
| <i>Rafał Lisiakiewicz</i> | |
| Kto stoi po stronie dobra? Wartości w rosyjskiej polityce zagranicznej | 83 |
| <i>Michał Kudłacz</i> | |
| Miasto jako miejsce wytwarzania wartości | 97 |
| <i>Tomasz Żylicz</i> | |
| Wartość ekonomiczna przyrody | 114 |
| <i>Jerzy Wilkin</i> | |
| Współczesne państwo wobec triady funkcjonalnej: wartości – normy – dobra | 125 |
| <i>Jerzy Hausner</i> | |
| Wartości, normy, dobra | 134 |

Contents

| | |
|---|-----|
| Introduction | 7 |
| <i>Janina Filek</i> | |
| Difficulties with values | 9 |
| <i>Radosław Strzelecki</i> | |
| A trap of evaluating or a trap of a strong subjectivity. A reply to Piotr Augustyniak's lecture <i>On Heidegger's and Nietzsche's critiques of values and their positive outcomes</i> | 23 |
| <i>Piotr Augustyniak</i> | |
| Critique of values by Martin Heidegger and Friedrich Nietzsche | 30 |
| <i>Stanisław Mazur</i> | |
| Liberals' struggle with the problem of value pluralism. | 36 |
| <i>Mirosława Marody</i> | |
| Values in the post-social world. | 49 |
| <i>Andrzej Słaboń</i> | |
| Changes in social value systems. The basis of a cultural theory of social change | 56 |
| <i>Krzysztof Mazur</i> | |
| Polish struggle with modernity | 67 |
| <i>Rafał Lisiakiewicz</i> | |
| Who is on the side of good? Values in Russian foreign policy | 83 |
| <i>Michał Kudłacz</i> | |
| The city as a place of production of values | 97 |
| <i>Tomasz Żylicz</i> | |
| Economic value of nature. | 114 |
| <i>Jerzy Wilkin</i> | |
| The contemporary state faced with the functional triad: Values – norms – goods | 125 |
| <i>Jerzy Hausner</i> | |
| Values – standards – goods. | 134 |

Szanowni Czytelnicy,

przekazujemy w Wasze ręce kolejny numer kwartalnika „Zarządzenie Publiczne”. Znalazły się w nim artykuły poświęcone problematyce wartości. Przez ostatni rok na spotkaniach seminarium Koła Krakowskiego zajmowaliśmy się bowiem właśnie kategorią wartości, próbując określić jej istotę, rozpoznać tradycje jej pojmowania, ustalić mechanizmy jej wytwarzania oraz zrozumieć zależności między wartościami, normami i dobrami. Mierząc się ze złożonością i niedookreślonością tych kwestii, przyjmowaliśmy różne orientacje badawcze: filozoficzną, socjologiczną, ekonomiczną i politologiczną, w czym upatrywaliśmy możliwości jej lepszej konceptualizacji. Państwu pozostawiamy osąd, czy zamiar ten się powiódł.

W tym numerze „Zarządzenia Publicznego” znalazło się 12 artykułów. Pierwotnie miało ich być 13. Brakujący tekst niestety nigdy już nie powstał. Jego autorem miał być Michel Henri Kowalewicz, prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego, regularnie uczestniczący w seminarium Koła Krakowskiego od jego początków. Zналиśmy go jako osobę o błyskotliwym intelekcie i wielkiej pasji badawczej. Prof. Kowalewicz zmarł nagle, trzy miesiące po naszym ostatnim przed wakacjami zebraniu. Ze smutkiem żegnając prof. Kowalewicza, cieszymy się zarazem, że mieliśmy możliwość spotkania się z nim i rozmawiania o tym, co było dla nas wspólnie tak ważne, czyli o teoretycznych fundamentach nauk społecznych. Wiele na tych rozmowach skorzystaliśmy.

Janina Filek w tekście *Kłopot z wartościami* opisuje problemy związane zarówno z poznaniem wartości, jak i z ich urzeczywistnianiem w życiu społecznym. Jednocześnie przekonuje o ich niezwykłej roli w kontekście rozwoju jednostkowego, a także w kontekście poszukiwania dobrego (dobrze funkcjonującego) społeczeństwa. Autorka zwraca uwagę, że złożoność kategorii wartości ma wiele źródeł, zarówno w wymiarze epistemologicznym, ontologicznym, jak i praktycznym.

Artykuł *Pułapka wartościowania – pułapka silnej podmiotowości* autorstwa Radosława Strzeleckiego

odnosi się do seminaryjnego wystąpienia Piotra Augustyniaka (o którego tekście poniżej). Strzelecki utrzymuje, że głównym problemem myślenia według wartości jest jego ufundowanie na dominacji silnego podmiotu nad tym, co oszacowuje on jako wartościowe. Autor dokonuje ekspozycji istoty krytyki myślenia podług wartości oraz wskazuje drogę rozwiązania tego problemu poprzez dostrzeżenie możliwości innej koncepcji podmiotowości niż jej tradycyjne, kartezjańskie rozumienie.

Augustyniak natomiast w tekście *Krytyka wartości w ujęciu Martina Heideggera i Fryderyka Nietzschego* oferuje krytyczną perspektywę myślenia według wartości, a także opisuje jej konstruktywne przesłanki oraz konsekwencje. Interpretując Heideggera, autor odwołuje się równocześnie do twórczości Nietzschego dla ukazania praktycznych konsekwencji myślenia według wartości i myślenia przeciw wartościom (poza wartościami) dla naszego sposobu postrzegania świata i naszego działania.

Stanisław Mazur w tekście *Zmagania liberatów z pluralizmem wartości* analizuje zagadnienie ujmowania pluralizmu wartości w obrębie współczesnej myśli politycznej liberalizmu. Zwraca on uwagę, że kwestia koegzystencji odmiennych wartości staje się jedną z podstawowych dla zrozumienia logiki wytwarzania spójności aksjonormatywnej w nowoczesnych społeczeństwach, poddanych silnym procesom różnicowania. Zdaniem Mazura znaczący deficyt owej spójności naraża społeczeństwo na aksjologiczną dezintegrację.

Mirosława Marody w artykule *Wartości w świecie postspołecznym* poddaje wnikliwej analizie pojęcie „świata postspołecznego”, odwołując się do jego genezy i znaczenia. Równie wiele uwagi autorka poświęca kategorii wartości, zwracając uwagę na jej długą tradycję w socjologii. Zwraca także uwagę, że wartości są efektem procesów kolektywnych, wyłaniają się poprzez uwspólnianie znaczeń i sensów wytwarzanych w toku praktyk społecznych.

Andrzej Słaboń w artykule *Przewartościowania społeczne – u podstaw kulturowej teorii zmian* wska-

zuje, że klasyczne teorie zmian, koncentrujące się na napięciu powstającym w obrębie struktur społecznych, obecnie są uzupełniane lub zastępowane przez teorie zorientowane kulturowo. W koncepcjach tych zmiana społeczna postrzegana jest głównie jako następstwo przesunięcia, które dokonuje się w sferze norm i wartości. Perspektywa ta umożliwia zdaniem autora wypracowanie kulturowej teorii zmian społecznych.

Próbie interpretacji sytuacji Polski w kontekście globalnych wyzwań podejmuje Krzysztof Mazur w artykule *Polskie zmagania z nowoczesnością*. Autor stawia ważne pytanie, czy praca nad tożsamością narodową może odegrać istotną rolę w sytuacji współczesnego kryzysu cywilizacji zachodniej. Ów kryzys, jak utrzymuje Mazur, ma przede wszystkim charakter kulturowy, a jego przejawy społeczne, polityczne czy gospodarcze wynikają z kontekstu kulturowego.

Rafał Lisiakiewicz w tekście *Kto stoi po stronie dobra? Wartości w rosyjskiej polityce zagranicznej* wywodzi, że podstawowym problemem w relacjach Rosja–Zachód jest różne odnoszenie się ich elit rządzących do sfery wartości politycznych występujących na polu relacji międzynarodowych. W poszukiwaniu odpowiedzi na tytułowe pytanie autor prowadzi rozważania na trzech płaszczyznach: paradygmatycznej, interpretacyjnej oraz analitycznej.

Zagadnienie relacji między wartościami a miastami podejmuje Michał Kudłacz w artykule *Miasto jako miejsce wytwarzania wartości*. Autor zwraca uwagę na złożoność procesu wytwarzania wartości przez złożone organizmy miejskie oraz zróżnicowane sposoby pojmowania wartości w historycznym rozwoju miast. Sposób rozumienia wartości grawituje w przypadku tego tekstu w kierunku myślenia o wartościach rozwijanych na gruncie ekonomii.

Problematyka mierzenia ekonomicznej wartości przyrody została podniesiona w artykule

Tomasza Żylicza zatytułowanym *Wartość ekonomiczna przyrody*. Autor zwraca uwagę na konwencje pojmowania wartości rozwijane w ekonomii, koncentrując się na zagadnieniu wyceny środowiska naturalnego. Zauważa, że dominujące we współczesnej ekonomii podejście przyjmuje, iż wartości są wyznaczane nie w procesie produkcji, lecz konsumpcji. Żylicz stwierdza, że wycena ekonomiczna ma charakter antropocentryczny.

Jerzy Wilkin w tekście *Współczesne państwo wobec funkcjonalnej triady: wartości – normy – dobra* koncentruje się na ewolucji koncepcji państwa i jego miejscu w teorii ekonomii oraz na znaczeniu państwa we współczesnej gospodarce. Rozważania te osadzone zostały w triadzie wartości – normy – dobra, którą autor określa jako triadę funkcjonalną. W artykule podniesiono szereg ważnych zagadnień, w tym sposobu pojmowania wartości w teorii ekonomii i w polityce ekonomicznej, roli państwa w kształtowaniu ładu instytucjonalnego i realizacji celów rozwoju, czy też kwestie związane z renesansem etatyzmu i niebezpieczeństwami z nim związanymi.

W końcu Jerzy Hausner w artykule *Wartości – normy – dobra* wyklada swoje poglądy na temat zależności występujących między tymi trzema kategoriami, odnosząc się zarazem do wystąpień innych uczestników Koła Krakowskiego. Stawia wiele ważnych dla naszych dyskusji pytań: jak rodzą się wartości? jak nadaje się ich systemom naturę społeczną? jak kształtują się normy? jakie są społeczne wymiary egzystencji, w szczególności wymiar jej modalności? Ważne miejsce w tej refleksji zajmują relacja między rynkiem a społecznymi wartościami oraz rozważania na temat ekonomicznej teorii wartości. Centralnym zagadnieniem ostatniego tekstu jest postępująca erozja etycznych fundamentów kapitalizmu.

Redaktorzy

Janina Filek

Kłopot z wartościami

Artykuł jest próbą pokazania niektórych trudności związanych zarówno z poznaniem wartości, jak i z ich urzeczywistnianiem w życiu społecznym, przy jednoczesnym przekonaniu o ich niezwyklej roli tak w kontekście rozwoju jednostkowego, jak też w kontekście poszukiwania dobrego (w znaczeniu dobrze funkcjonującego) społeczeństwa.

Słowa kluczowe: aksjologia, wartości, urzeczywistnienie wartości.

1. Istota problemu

Wiele rozważanych przez człowieka problemów natury etycznej okazuje się niezwykle złożonymi kwestiami. Jedną nich jest niewątpliwie kwestia wartości. Głównie dlatego, że – jak zauważa Władysław Stróżewski (1992, s. 57) – problematyka ta „po dziś dzień nie doczekała się jednoznacznych rozstrzygnięć”. W przypadku interesujących nas tu wartości etycznych złożoność ta ma wiele źródeł, zarówno w wymiarze epistemologicznym, ontologicznym, jak i praktycznym¹.

Janina Filek
Katedra Filozofii
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
ul. Rakowicka 27
31-510 Kraków
filekj@uek.krakow.pl

¹ Przy zachowaniu klasycznego do czasów Kanta przekonania o wyższości ontologii nad epistemologią należałoby zacząć od wymiaru ontologicznego, tym bardziej że to kwestia sposobu istnienia wartości jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych momentów rozważań aksjologicznych, który wpływa na niezwyklej złożoność tego problemu i w jakiejś mierze także na sposób ich poznawania oraz urzeczywistniania. Tym bowiem, co w zakresie wartości „jest bodaj najbardziej kontrowersyjne, choć równocześnie najbardziej istotne i ważne, to sprawa sposobu istnienia wartości” (Stróżewski 1992, s. 57). Jednakże takie podejście prowadzi czasami do zbyt uproszczonego wniosku, iż jeśli filozofowie nie są zgodni co do sposobu ich istnienia, to nie ma sensu mówić o sposobie ich poznawania, a tym bardziej ich urzeczywistniania w życiu społecznym. Teza ta jest całkowicie sprzeczna z moim myśleniem o wartoś-

Złożoność problemu wartości w każdym z trzech wymienionych obszarów rzutuje niewątpliwie na kwestię ich realizacji, czyli zakres i poziom ich urzeczywistnienia, które z perspektywy kształtowania dobrze funkcjonującego społeczeństwa wydają się niezwykle istotne. Przy założeniu, że wartości etyczne są kluczowym czynnikiem konstytuującym wszelkie typy zbiorowości (od rodziny poprzez grupę społeczną czy lokalną, różnego rodzaju instytucje i organizacje aż po wspólnotę, jaką jest społeczeństwo), ostatecznie każda z wymienionych trudności może stać się barierą w ich budowaniu czy kształtowaniu. W największym stopniu owa złożoność dotyczyć będzie najistotniejszej z perspektywy tego tekstu wspólnoty, jaką jest społeczeństwo – określona terytorialnie zbiorowość ludzi połączonych siecią stosunków społecznych zapisanych w ich kulturze².

Zacznijmy zatem od najistotniejszego w tym kontekście pytania: czy człowiek może się obejść bez wartości (oczywiście w ich etycznym wymiarze)? Albo nieco inaczej: czy można zbudo-

ciach, stąd odwrócenie porządku, w ramach którego to epistemologia zdaje się filozofią pierwszą.

² Ze względu na główny temat tych rozważań, jak i wielość różnego rodzaju ograniczeń, świadomie abstrahuję od największej wspólnoty, jaką w rzeczywistości jest ludzkość w ogóle, bowiem w tym obszarze zakres złożoności, a zatem i trudności zwiększa się w postępie geometrycznym i aktualnie urzeczywistnianie wartości w tym wymiarze wydaje się nie do ogarnięcia, co nie oznacza, że nie będzie to możliwe w przyszłości.

wać trwałe społeczeństwo, nie odwołując się do wartości?³

Podjmując trud rozstrzygnięcia powyższego pytania, należy zauważyć, że w historii myśli filozoficznej pojawiały się stanowiska, w ramach których odpowiadano na nie negatywnie, nie dostrzegano bowiem znaczenia wartości. Taką postawę przyjmowali już sofisci w starożytnej Grecji. Opierając swoje myślenie o społeczeństwie na zasadzie sensualizmu, głoszącego, że wiedzę prawdziwą poznajemy za pomocą zmysłów, czy na zasadzie relatywizmu (subiektywizmu), głoszącego, że prawda jest zależna od jednostkowego punktu widzenia, zatem każdy będzie postrzegał inną prawdę, czy też na zasadzie pragmatyzmu, zakładającego, że ważna jest tylko ta prawda, która jest praktyczna – sofisci ostatecznie nie pozostawiali miejsca dla wartości jako elementu konstytuującego społeczeństwo. W długiej historii myśli etycznej pojawiały się także stanowiska, w ramach których wprost lub w zawołany sposób twierdzono, że wartości etyczne nie są potrzebne. Przykładowo według Machiavellego cnota (*virtù*) pozostawała jedynie zbiorem specyficznych sprawności politycznych: energii, inicjatywy, zdolności do podejmowania decyzji i szybkiego działania. Niektórzy z myślicieli choć dostrzegali wartości, nie doceniali ich albo nie uważali, że pewne konsekwencje proponowanych przez nich teoretycznych rozwiązań w praktyce prowadzą do zaniku wartości etycznych. Byli też i tacy, którzy uważali, że skoro wartości ulegają znaczącym historycznym przekształceniom, to nie warto, a nawet nie należy w oparciu o nie budować społeczeństwa (relatywiści etyczni).

³ Józefa Tischnera (1982, s. 482), który także prowadził rozważania wokół wartości, interesowały pytania: „czy nasze myślenie jest myśleniem według wartości?” i „czy jesteśmy w stanie w naszym myśleniu pozbyć się myślenia według wartości?”. To drugie pytanie wydaje się zbieżne z powyżej prezentowanymi. Z kolei Hans Joas (2009, s. 10) zwraca uwagę, iż można postawić wiele pytań o wartości: czym właściwie jest wartość? na czym polega relacja między wartościami a ich mocą wiążącą? i inne. Jednak najbardziej interesującym z perspektywy rozważań prowadzonych w tym tekście wydaje się pytanie: „Czy pojęcie wartości może nadal pozostawać jednym z kluczowych pojęć nauk społecznych, skoro rozpoznane zostały trudności z jego operacjonalizacją...?” (ibidem).

Można też jednak wskazać i takich badaczy, którzy wybierali z zestawu wielu wartości jedną jako panującą nad innymi, co prowadziło nierzadko do osłabienia pozostałych lub nawet ich zaniku zarówno w wymiarze teoretycznych rozważań, jak i praktyki społecznej. Rozjaśnienie jednej wartości – jak przestrzega Tischner – prowadzi nierzadko do zaciemnienia innych, na które nie pada snop światła. Te nieoświetlone pozostają w mroku. Takie stanowisko zdają się zajmować niektórzy skrajni liberałowie, uznając wolność za wartość nadrzędną (dominującą), w obronie której można by nawet poświęcić inne ideały, o ile stanęłyby na drodze do jej realizacji. Jak pokazuje praktyka życia społecznego, doświelenie wolności powoduje zaciemnienie wielu innych wartości, choćby takich jak sprawiedliwość czy solidarność. Jak zauważa Kazimierz Sosenko (2016, s. 52): „współczesny liberalizm ekonomiczny zastąpił sprawiające trudności interpretacyjne filozoficzne pojęcie wolności technicznym pojęciem wyboru maksymalizującego użyteczność”. Jednakże, jak stwierdza dalej, indywidualny wybór dokonywany na podstawie subiektywnych preferencji (pojęcie wprowadzone przez ekonomię marginalistyczną) nie znajduje uzasadnienia w „obiektywnym porządku wartości”, dlatego też „nie może się przekształcić w wolność pozytywną, polegającą na wytyczeniu i realizacji doniosłych społecznie celów” (ibidem).

Niezależnie jednak od takich ujęć (w jakimś zakresie niechętnych wartościom) mamy też do czynienia w filozofii współczesnej z niezwykle wysokim wzrostem zainteresowania problematyką wartości. Liczba prac jej poświęconych oraz toczonych sporów wskazuje na dużą popularność tej problematyki. Zatem jeśli popatrzyć na historię wartości, to z jednej strony mamy grupę zagorzałych ich przeciwników, z drugiej zaś – wielu zdecydowanych zwolenników. Spory wokół wartości niezależnie od liczby jednych czy drugich zdają się wyraźnym lub – co najmniej – wystarczającym dowodem na ich istotność i przydatność, co zresztą potwierdza większość etyków. Tischner (1982, s. 481) podkreśla nie słabnące zainteresowanie problematyką wartości i sądzi, że dowodzi to tego, iż „uświadomiliśmy sobie sytuację jakiegoś kryzysu, w której odeszła od nas pewność tego, co podstawowe”. Być może

intuicja Tischnera wskazuje na pewną specyfikę wartości. Gdy społeczeństwo funkcjonuje „wokół wartości”, czyli buduje na nich swoją integralność, wtedy mniej się nimi interesujemy. Stają się one jednak coraz bardziej znaczące w momencie jakiegoś istotnego zagrożenia czy kryzysu, a więc kiedy tracimy fundament, czyli trwałą podstawę, naszego wspólnego istnienia. Takie ujęcie wartości wskazuje nie tylko na ich istotny funkcjonalny charakter, ale także na ich kreatywną lub naprawczą moc społeczną.

Również część socjologów podziela ten punkt widzenia, opisując społeczeństwo w oparciu o fenomen kultury ufundowany właśnie na wartościach, a zatem na systemie aksjonormatywnym (Sztompka 2002, s. 257–287)⁴.

Z drugiej jednak strony w wymiarze praktyki życia społecznego mamy do czynienia z coraz bardziej widocznym zjawiskiem odchodzenia od aksjologii, zauważalnym nie tylko na Zachodzie (Tischner 1982, s. 481), ale odczuwalnym coraz mocniej także i w naszym kraju (Dylus 1996; 1997). Należy jednak zauważyć, że owo odchodzenie przybiera różne postacie.

Pierwsza, którą odnajdujemy w łonie samej filozofii, inspirowana jest odmiennym podejściem do wartości, jak np. u Friedricha Nietzschego (idea przewartościowania wartości) czy u Martina Heideggera (w obronie „prawdy bycia”)⁵. Innym powodem tego odchodzenia od wartości jest radykalizm stanowiska empiryzmu logicznego, będący jawnym atakiem na świat wartości (Filek 1996), który najprościej można zaprezentować przez myśl Ludwiga Wittgensteina (1970, s. 85): „Jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć”, co

⁴ Działanie ludzkie socjologowie ujmują zazwyczaj jako dwuczłonowy kompleks: „z jednej strony pewnych środków, sposobów, metod postępowania i z drugiej strony celów, do których te środki, sposoby czy metody mają prowadzić. (...) Takie reguły, których przedmiotem są sposoby czy metody działania, środki stosowane dla osiągnięcia celu, nazwiemy normami kulturowymi. Mówią one, co ludzie powinni robić. Natomiast takie reguły, których przedmiotem są cele działania, nazwiemy wartościami kulturowymi” (Sztompka 2002, s. 258–259).

⁵ Choć, jak zauważa Jacek Filek (1996, s. 21), „wydaje się jednak, iż główna siła ataku Heideggera nie trafia w wartość samą...”.

oznacza nie mniej, ni więcej jak to, że o wartościach nie da się mówić.

Natomiast druga postać ma wymiar ekonomiczny. Wartość nabiera wymiaru materialnego, a system wartości zostaje w dużym stopniu zastąpiony mechanizmem wolnorynkowym. Jeśli dobro-byt pojmowany jest jako dobrobyt w sensie czysto materialnym, a nie egzystencjalnym, wtedy – jak zauważa Jacek Filek (1996, s. 21) – „wartość przestaje być doświadczanym domaganiem się »wartościowego« sposobu bycia i staje się zaledwie czymś przedmiotowym”, czyli zwykłym pożądaniem zaspokojenia praktycznej potrzeby. Dominacja ujęcia materialnego prowadzi do zaniku wartości ujmowanych w perspektywie duchowo-egzystencjalnej. Wartość niematerialna sięga zatem bruku. Oczywiście filozofowie zdecydowanie mocniej koncentrują się na wartości moralnej, zaś np. socjolodzy czy niektórzy ekonomiści na tej materialnej. Należy jednak zaznaczyć, że zaproponowany tu podział ma jedynie wymiar pogładowy (porządkujący nieco złożoność czynników destrukcyjnych), bowiem gdy np. zatrzymamy się przy stanowisku znanym jako postmodernistyczne, wiążącym się z poczuciem schyłkowości cywilizacji jako zbioru określonych systemów (w tym także wartości), nie tak łatwo będzie określić, ile jest w nim wątpliwości wobec samego systemu wartości w jego wymiarze filozoficznym, a ile uznania, że rynek jest najbardziej optymalnym narzędziem rozstrzygającym, a zatem znakomicie zastępującym słabości skomplikowanego świata wartości. Niewątpliwie jest jednak to, że postmodernizm, proponując w miejsce racjonalizmu naszej epoki intelektualną różnorodność, do której należy dążyć na drodze dekonstrukcji, przy okazji przyczynił się również do istotnej dekonstrukcji świata wartości moralnych poprzez dość radykalne ich zrelatywizowanie.

Z burzliwego rozwoju myśli aksjologicznej, pełnego napięć, dyskusji oraz wielości stanowisk, zdaje się przeziierać obraz namysłu nad wartościami rozwijającego się w sposób cykliczny: od przyływów do odpływów. Każdy odpływ zdaje się dowodem słabości aksjologii, jej niezdolności do urzeczywistnienia wartości w życiu społecznym, a tym samym utraty wiary w ich moc. Każdy zaś przyływ jest kolejnym powrotem

do myślenia o wartościach, a zatem swobodnego rodzaju dowodem na znaczenie takiej refleksji, ale też potwierdzeniem wzrastającej dojrzałości członków zbiorowości i ich wiary⁶ w to, że można wokół ideałów aksjonormatywnych integrować członków zbiorowości oraz budować lepiej funkcjonujące społeczeństwo.

2. Złożoność w wymiarze epistemologicznym

Jednym z powodów złożoności epistemologicznej jest trudność w uchwyceniu wartości jako przedmiotu badania, czyli ich nieuchwytność, czasami prowadząca nawet do ich utraty. Jak zauważa Filek (1996, s. 11): „Wszelkie badanie, będąc ze swej istoty świadectwem wymykania się jego przedmiotowi, jest zarazem ryzykiem całkowitej jego utraty”. Owo zagrożenie może przyjąć dwa wymiary. Badanie może podważyć samą wartościowość wartości (zanegować wartość, ingerencja w nią może ją bowiem zniszczyć) lub spowodować jej zniekształcenie (znacząco ją zdeformować). Problem zatem tkwi w nieodpowiedniości stosowanego rodzaju badania, ponieważ niektóre z metod powodują, że badający ustawia się albo obok wartości, albo – co gorsza – ponad wartością, którą analizuje, nie trafiając w to, co jest jej istotą.

Dodatkowa trudność o charakterze poznawczym pojawia się w momencie, gdy badacz stara się dotrzeć do genezy wartości i przyczynowo wyjaśnić to, co aksjolodzy nazywają „doznawaniem wartości”. Stanowisko Hegla (1963, s. 484–485) w tej kwestii zawiera się w zdaniu: „Jeżeli stawiam kwestie ich powstania i zawężam do sprawy ich pochodzenia – stoję już właściwie ponad nimi”. Dlatego też dotarcie do istoty wartości okazuje się tak skomplikowanym i złożonym procesem. Stąd łatwiej czasami powiedzieć, „czego nie wiemy o wartościach” (por. Ingarden 1970), niż rzeczywiście je opisać w sposób, jakiego wymagałaby myśl naukowa i oczekivaliby różnego rodzaju

architekci społeczeństwa, chcący posłużyć się nimi jako drogowskazem czy narzędziem oceny. Z drugiej jednak strony mamy do czynienia z nieustannymi próbami dotarcia do genezy wartości. Przykładowo Hans Joas (2009, s. 10) przyjmuje odmienne od heglowskiego stanowisko i swoją książkę, pod znamienym tytułem *The Genesis of Values*, rozpoczyna od zdania: „Niniejsza książka stawia proste pytanie: jak powstają wartości i ich moc wiążąca”⁷.

Badanie wartości w kontekście ich pochodzenia wskazuje na trudność jeszcze w innym wymiarze, tym razem bardziej powierzchownym. Dotyczy on nie samego pochodzenia wartości, ale historycznego rozwoju jej pojęcia. Historia ta nie jest całkiem typowa jak na termin filozoficzny, bowiem pojęcie wartości jest jednym z nielicznych zaczerpniętych przez filozofię z ekonomii – zupełnie odwrotnie niż to miało miejsce np. z pojęciami wolności czy dobra, zaczerpniętymi przez ekonomię z filozofii.

Wartość jako pojęcie filozoficzne pojawiło się dość późno. Jak zauważa Stróżewski (1981, s. 12), nie tylko samo pytanie o wartość bytu nie pojawiło się w sposób jednoznaczny (*expressis verbis*) w starożytności (jak większość istotnych do dzisiaj pytań filozoficznych), ale „nie pojawiło się nawet samo pojęcie wartości”, chociaż – jak sam dalej zauważa – „odpowiedzi na pytanie o *arche* ukazują, że w gruncie rzeczy i ono było w nich implikowane”.

Zatem termin „wartość” nie był używany przez myślicieli starożytności i średniowiecza, chociaż, jak zauważają znawcy przedmiotu, samo pojęcie aksjologii (czyli nauki o wartościach) powstało z połączenia starogreckiego terminu *aksios*, oznaczającego głównie „warty”, „godny”, „cenny”, oraz bardzo bogatego w znaczenia filozoficzne słowa *logos*, pojawiającego się tu w znaczeniu nauki. Dlatego też, choć powszechnie za ojców aksjologii uważa się Maxa Schelera i Nicolaię Hartmanna⁸, niektórzy badacze podejmują trud odnalezienia

⁶ „Oczywiście nadzieja, iż rzetelny namysł nad istotą wartości etycznych może mieć jakiś udział w »wyjednaniu ich przyjęcia«, pozostać musi tylko nadzieją (Filek, 1996, s. 15).

⁷ W następnym zdaniu autor odpowiada na to fundamentalne pytanie: „Wartości powstają jako składnik doświadczenia w procesie kształtowania się jaźni (*Selbstbildung*) oraz przekraczania jaźni (*Selbsttranszendens*)” (Joas 2009, s. 10).

⁸ Warto zauważyć, że model etyki opartej na wartościach miał stanowić przeciwwagę dla etyki kodeksowej

refleksji nad wartościami i odkrywają jej istotne elementy już we wcześniejszych koncepcjach.

Przykładowo niektórzy doszukują się refleksji nad wartościami już w Platonskiej koncepcji idei czy Arystotelesowskiej koncepcji dobra (Stróżewski 1992), inni zaś uważają, że to „Immanuel Kant jest (...) tym myślicielem, który zainicjował filozofię wartości” (Filek 1996, s. 18). To przecież Kant (1971, s. 70–71) potocznemu słowu „wartość” nadał filozoficzny sens, utożsamiając ją z godnością ludzką i rozróżniając wartość względną, przysługującą rzeczom, od wartości bezwzględnej, przysługującej jedynie człowiekowi.

Z faktu, że pojęcie wartości zostało przez filozofów zaczerpnięte z ekonomii, gdzie *axios* oznaczało cenę (zgodnie zresztą z jednym z wcześniejszych greckich znaczeń), wynika, iż na początku służyło ono do materialnej wyceny dóbr pojawiających się na rynku. Być może owo ekonomiczne znaczenie ciąży etycznemu tak dalece, że dotarcie do czystej wartości (samej w sobie) staje się wyjątkowo trudne. Istnienie obok siebie dwóch znaczeń wartości (nierzadko się wykluczających), czyli tego o konotacji etycznej oraz tego materialnego, dotyczącego wyceny przedmiotu, ma poważne konsekwencje. W perspektywie naukowo-metodologicznej po jednej stronie mamy bowiem etykę z jej systemem wartości, po drugiej – ekonomię jako naukę pozytywną, czyli koncentrującą się na faktach, a wolną od wartości w sensie etycznym, zatem abstrahującą od tychże czy od powinności moralnych. Wprowadzie za Anielą Dylus (1996, s. 61–77) można by powiedzieć, że to właśnie pojęcie wartości (czyli perspektywa aksjologiczna) łączy etykę i ekonomię, lecz rzeczywistość potwierdza raczej odchodzenie podmiotów gospodarczych od wartości etycznych, z czego wynikałoby, iż sąd Dylus jest albo sądem życzeniowym czy projektującym, albo jedynie powierzchownym stwierdzeniem ich związków. Praktyka życia gospodarczego wskazuje zdecydowanie na znacząco odmienny sposób rozumienia wartości niż ten przyjmowany przez etyków, co niewątpliwie przyczynia się do kłopotów z ich urzeczywistnieniem w szeroko rozumianej przestrzeni społecznej.

(np. chrześcijańskiej), kantowskiej (określanej jako formalna) czy pragmatycznej (Stróżewski 1981, s. 12).

Natomiast w wyniku odmienności tych podejść w perspektywie antropologiczno-etycznej mamy z jednej strony do czynienia z wizerunkiem człowieka w ujęciu Kanta, według którego bezwzględna wartość przysługuje jedynie istocie ludzkiej, z drugiej zaś – *homo oeconomicus*, któremu nierzadko zarzuca się aksjologiczną ślepotę (pomimo „sprawnego” operowania wartościami), a w najbardziej skrajnym przypadku *homo pecuniosus*, człowieka-pieniądza nastawionego wyłącznie na liczenie.

Wspomniany problem zaniku roli wartości we współczesnej praktyce społeczno-ekonomicznej jest niewątpliwie jednym z czynników, które zainspirowały komunitarian do wejścia w poważny spór z myślicielami liberalnymi (Komunitariańska... 2004). Intensywność owego sporu dość wyraźnie wskazuje na aktualność problematyki aksjologicznej (Miklaszewska 2016; Grygieńć 2016; Kwarciański 2016). W ujęciu Charlesa Taylora (2012) utylitaryzm i kantyzm to dwa stanowiska kluczowe we współczesnej filozofii moralności. O ile pierwszy dla uzasadniania czynów odwołuje się do racjonalnej kalkulacji interesów, o tyle drugi – do wolności pojmowanej jako samostanowienie, ale także do godności istoty ludzkiej, będącej wartością fundamentalną. I właśnie permanentne utylitarne pomijanie przez ekonomistów i polityków pojęcia godności człowieka jako istoty racjonalnej lub banalizowanie tej myśli doprowadziło do sytuacji, w której „filozofowie moralności, określając, co powinno się czynić, skupiają się nie na pojęciu dobra i tego, co wartościowe, lecz na zasadach kierujących działaniem” (ibidem, s. 164–165). „Pomysł, że nasza myśl moralna winna zajmować się różnymi wizjami tego, co jakościowo wyższe, nie jest nawet nigdy rozważany” (ibidem, s. 165–166). Oczywiście swoistego rodzaju obrona wartości prowadzona przez komunitarian ma wiele inspiracji odległych od interpretacji schelerowsko-hartmannowskiej, jednak niezależnie od tego faktu ich namysł nad wartościami ma charakter jednej z kolejnych prób powrotu do wartości.

Być może najpoważniejszym powodem złożoności epistemologicznej jest niezwykle trudny i skomplikowany proces przekładalności rozważań teoretycznych nad wartościami etycznymi na działania, w ramach których miałyby one zostać

zrealizowane. Dowiadywanie się bowiem o wartościach, analizowanie ich czy rozważanie sposobu ich istnienia, zatem wiedza o nich, są czymś różnym od doznawania wartości, na którym skupiają się aksjologicy o orientacji fenomenologicznej.

Zgoła innym problemem związanym z poznaniem wartości i działaniem zgodnie z nimi jest kwestia ich komunikowalności. Czasami ich publiczne ujawnienie ma charakter instrumentalny, a nawet „przemocowy” (najbardziej dobitnie na ten problem wskazuje myśl Nietzschego [1913, s. 159]: „Waszymi wartości i słowy o złym i dobrym czynicie przemoc, wy, twórcy wartości”). Różnego rodzaju koncepcje ideologiczne wielokrotnie nadużywały (w najbardziej odległy od platońskiego sposobu widzenia idei) różnych wartości, by zapewnić panowanie „nielicznych wtajemniczonych” nad „wieloma nie do końca świadomymi” dla ich pozornego uszczęśliwienia. Niestety wszystkie systemy totalitarne odwoływały się do różnego rodzaju wartości, szczególnie do tych, które w perspektywie społecznej brzmiały obiecująco, choć posługiwały się nimi jedynie w wymiarze instrumentalnym – dla celów panowania, a nie urzeczywistnienia ich czy budowania bardziej dojrzałego społeczeństwa.

Z drugiej strony publiczne nieujawnianie znaczenia wartości ogranicza ich rozpowszechnianie się i rozumienie, stanowi zatem kolejną barierą w ich urzeczywistnieniu. Nieujawnianie czy zwykłe pomijanie wartości w przestrzeni społecznej ma co najmniej trzy wymiary.

Najbardziej radykalny z nich polega na zaprzeczeniu sensowności opierania działania na wartościach etycznych. Mamy z nim do czynienia w świecie polityki, której przedstawiciele świadomie abstrahują od respektowania norm społecznych opartych na wartościach, przedkładając cele polityczne swego ugrupowania nad cel społeczny. Argumentują to najczęściej niezwykłą skutecznością metod wolnych od wymiaru etycznego, przykładowo prowadząc negatywną bądź oszczerczą kampanię marketingową wobec konkurenta politycznego czy składając obietnice przedwyborcze niemożliwe do realizacji. Wprawdzie Arystoteles uznał politykę za roztropną troskę o dobro wspólne, zatem jej celem miało być dobro wspólnoty, jednak współcześnie wiele spośród działań podejmowanych przez

polityków pozostaje dalece niezgodnych z tym rozumieniem. I choć po stokroć myśliciele i różnego rodzaju specjaliści powielają przekonanie, że każdy porządek polityczny jest zbudowany na wartościach⁹, to w praktyce w świecie polityki sprowadzane są one do wartości pragmatycznych (użytecznych), pozwalających zrealizować wyłącznie ustalony cel partyjny. Kategoria odpowiedzialności społecznej jest słabo obecna w myśleniu i działaniu politycznym, a zasada powinności sprowadzona zostaje najczęściej do interesu własnego ugrupowania. W gruncie rzeczy nie ma tu miejsca dla wartości.

Drugi z wymiarów nieujawniania wartości, charakterystyczny dla świata gospodarczego, polega na pomijaniu ich, o ile kolidują z celem, jakim jest realizacja interesu firmy. Wprawdzie wartość nie jest tu eliminowana, ale zostaje jej po pierwsze nadany charakter materialny, a po drugie najwyższa wartość zostaje utożsamiona z zyskiem lub bezpośrednio z pieniądzem – co, jak zauważył Georg Simmel (2012), ma dla wartości innych niż materialne negatywne konsekwencje. Wzrost siły pieniądza odbywa się za cenę osłabienia innych wartości. Rośnie zatem znaczenie wartości pragmatycznych, a kryterium porządkującym sferę aksjologii staje się mechanizm rynkowy, bowiem to pieniądz nadaje rzeczom wartość. W takim świecie wartości niematerialne stają się zatem niewidoczne¹⁰.

Tam gdzie filozofowie mówią „wartość”, tam ekonomiści zazwyczaj myślą o interesie (Węgrzecki 2005b)¹¹. Z pewnym smutkiem można powiedzieć, że takie podejście do etyki i wartości wspierają filozofowie analityczni, zazwyczaj prezentujący użyteczny punkt widzenia (Hare 2001; Brandt 1996; Hołówka 2001).

⁹ Potwierdza to sformułowanie z encykliki *Centesimus annus* (Jan Paweł II 1991): „historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo przemienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”.

¹⁰ Stąd praca Michaela Sandela (2012) *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*, odnosząca się krytycznie do dominacji pieniądza jako jedynego nośnika wartości.

¹¹ Adam Węgrzecki (2005a, s. 30), analizując aksjologiczne tło konfliktu interesu, pisze: „konflikt interesu jest zarazem szczególną »grą wartości«, czy też lepiej to ujmując, grą, do której wciągane są wartości”.

Trzeci sposób nieujawniania wartości to zapomnienie o nich przy jednoczesnym głębokim przekonaniu o ich stałym urzeczywistnianiu. Z takim zjawiskiem pomijania przez zapomnienie mamy do czynienia na poziomie edukacji. Edukacja w krajach demokratycznych oparta jest niewątpliwie na systemie wartości etycznych, a dokładniej odwołuje się do nich w każdym ze swoich uzasadnień. Powszechnie sądzi się, że to na poziomie tej edukacji wszyscy członkowie społeczeństwa zapoznają się z właściwym dla danej kultury systemem wartości oraz normami moralnymi, które stanowią jego fundament. Jeśli jednak przyjrzeć się konkretnym działaniom, z jakimi mamy do czynienia w tym obszarze, bez względu na to, czy chodzi o nauczanie w ramach szkolnictwa podstawowego, średniego i wyższego, czy też o ideę permanentnej edukacji lub edukacji obywatelskiej, to stajemy przed problemem, jak instytucje odpowiedzialne za kształcenie w praktyce urzeczywistniają wartości, do których zostały powołane¹².

3. Złożoność w wymiarze ontologicznym

Problemy natury epistemologicznej, a więc dotyczące poznania, to niejedyna bariera, przed którą staje każdy zapytujący o wartości. Niewątpliwie jednym z najtrudniejszych zagadnień jest zasygnalizowany już problem sposobu istnienia wartości. Myśliciele od stuleci zastanawiają się, czy wartości są wynikiem twórczej myśli człowieka czy są one autonomicznym, niezależnym od niego bytem. Bez względu jednak na to, czy są owocem myśli człowieka¹³ czy istnieją od niego niezależnie, jak uważali Scheler i Hartmann, pojawia się kolejne pytanie. Jeśli w ogóle istnieją, to z jakim rodzajem bytu mamy tu do czynienia? Rozważania Romana

¹² Jak zauważa Jacek Hołówka (2001, s. 207): „wiele istniejących instytucji utrwała niepożądane lub wprost niemoralne relacje między ludźmi, niszczy ich uprawienia, pogłębia nierówności, krzewi nietolerancję”.

¹³ Według Nietzschego (1913, s. 76): „Wartości nadał rzeczom człowiek w potrzebie samozachowawczej”, według Heideggera (1997, s. 155): „Wartość jest uprzedmiotowieniem celów związanych z potrzebami przedstawiającego urządzenia się w świecie jako obrazie”.

Ingardena (1989, s. 337) wskazują na złożoność tego pytania i wynikającą stąd trudność:

Wartości **nie są** ani w tym sensie **realne**, w jakim realny jest prąd elektryczny przepływający przez drut, ani w tym sensie realne jak realny jest np. gniew ludzki czy zachwyty, ale też wcale **nie są** tylko **intencjonalnymi odpowiednikami** naszych uczuć, pożądań, pomysłów czy ocen. Trzeba by tu szukać jakiejś drogi pośredniej, jakiegoś **odmiennego** *modus existentiae* (...).

Ze względu na wspomniane powyżej trudności, jak i na zadanie, jakie stawiają przed nami ojcowie aksjologii, łącząc refleksję o wartościach ze stawianiem się człowiekowi, w dalszej części artykułu odniesiemy się głównie do ich rozważań (z raczej okazjonalnymi wypadami ku przemyśleniom innych autorów). Po części dlatego, iż to oni ukazali należną wagę wartości, w tym również tych etycznych, ale też dlatego, że ich podejście pozostaje w zgodzie z koniecznością nie tylko poznawania wartości, ale też ich wdrażania (poprzez fenomen „domagania się”).

Nie podejmując się rozstrzygnięcia nadzwyczaj trudnego problemu sposobu istnienia wartości, warto jednak za myślicielami, którzy głębiej zbadali tematykę aksjologiczną, zauważyć, że w ramach dochodzenia do istoty wartości – i odwołujemy się tu głównie do ujęć Schelera i Hartmanna oraz ich kontynuatorów – wyróżnić trzeba wartości „same w sobie”, które należą niewątpliwie do innego porządku niż porządek otaczającej nas rzeczywistości. Jak zauważają owi myśliciele, wszelkie badanie nad wartościami wymaga odróżnienia wartości samej, rozumianej jako jedność idealnych jakości aksjologicznych i momentu domagania się (Filek 1996, s. 57), od wartości konkretnej, czyli wartości czegoś¹⁴. Ponadto konieczne zdaje się odróżnienie wartości skonkretyzowanej od jej nosiciela. Tym ostatnim nie może być jednak przedmiot: „Mówienie o wartościach przedmiotów to tylko symptom cywilizacji rzeczy” – jak zauważa Filek (1996, s. 27). Nosicielem wartości etycznych może być

¹⁴ Ingarden stał na stanowisku, iż wartości nie są czymś osobnym, lecz zawsze są wartością czegoś, choć – jak zauważają późniejsi badacze – miał głównie na myśli wartości estetyczne.

jedynie osoba, choć w rzeczywistości ona „nie tyle »niesie«, co raczej »wnosi« wartość, a jej ostatecznym nosicielem jest świat człowieka, wspólnota osób” (ibidem). Przy takim rozumieniu nie chodzi jedynie o to, aby okazać się człowiekiem wartościowym (sprawiedliwym, wolnym, uczciwym czy prawym), lecz o to, by były obecne sprawiedliwość, wolność, uczciwość, prawość (oraz inne wartości) nie jako jedne z wielu idei, ale jako stałe fundamenty tego świata. „Dlatego w aksjologii trzeba wyraźnie odróżniać doświadczenie wartości »przed czynem« i doświadczenie wartości »po czynie«. Są to dwa różne doświadczenia i dwa różne wymiary wartości” (ibidem, s. 16).

Moc wartości samej wyrażona zostaje w akcie domagania się jej, którego nie należy jednak wiązać z siłą atrakcji. Należy przy tym zauważyć, że wartość sama oraz fenomen domagania się charakteryzują wyłącznie wartości pozytywne, które *notabene* uznane zostały za podstawowe pojęcie aksjologii (ibidem, s. 213). Tym, co charakteryzuje realizację wartości, czyli pojawienie się jej *in concreto*, jest połączenie wartości samej z momentem domagania się (Ingarden [1970, s. 233] sądził, że dla każdej wartości charakterystyczna jest pewna powinność istnienia). Aby jednak urzeczywistnić wartość, musi wcześniej istnieć owa wartość sama, czyli zostać uświadomiona jej treść oraz uświadomiony/zrozumiany/usłyszany jej moment domagania się urzeczywistnienia, czyli coś, co skłania nas czy zobowiązuje do jej realizacji. Rzecz jednak w tym, że bez czucia fenomenowi domagania się człowiek pozostaje głuchy na to wezwanie, na ich istnienie. Trzeba być zatem dojrzałym i przygotowanym na ten głos. Ponadto owo domaganie się jest dla człowieka zadaniem dość niewygodnym, gdyż wartości wymagają „od nas, byśmy byli inaczej, niż jesteśmy, i postępowali inaczej, niż postępować jesteśmy skłonni” (Hartmann 1955, za: Filek 1996, s. 64). Warto w tym miejscu zauważyć, że kategoria domagania się zastępuje poddaną krytyce przez Schelera kategorię powinności, używaną wcześniej dla wykazania zakresu właściwego ludzkiego działania w perspektywie etycznej, choć nie wszyscy współcześni badacze ową krytykę znają lub podzielają (Majcherek 2011).

Kolejnym problemem utrudniającym urzeczywistnianie wartości po stronie ontologicznej

jest ich konflikt (zob. Filek 2005). Nie wchodząc zbyt głęboko w rozważania aksjologiczne, wystarczy może wspomnieć o trzech poziomach tego konfliktu.

Z pierwszym poziomem mamy do czynienia, gdy wartość pozytywna przekształca się w negatywną¹⁵. Problem pojawia się w momencie, gdy wartość pozytywna, jaką jest przykładowo solidarność, niezauważalnie zamienia się w swoje przeciwieństwo, służąc np. ukryciu nieuczciwości przedstawicieli jakiejś grupy zawodowej, i tym samym osłabia swoją pozytywność (siłę lub moc solidarności). Nawiasem mówiąc, zjawisko to, czyli niewłaściwe „używanie wartości” z istoty swej pozytywnych, jest moim zdaniem jednym z powodów krytyki aksjologii jako „niewydolnej społecznie”.

Z drugim poziomem konfliktu mamy do czynienia, gdy jedna wartość występuje przeciw innej. Problem pojawia się w momencie, gdy w konkretnej sytuacji nie da się urzeczywistnić dwóch wartości naraz. Jako przykład takiego konfliktu najczęściej w literaturze przedmiotu podawana jest antynomia miłości i sprawiedliwości. Realizacja jednej nie pozwala zaistnieć (zrealizować się) drugiej. Warto jednak od razu zauważyć, że podczas gdy obie wartości pozytywne – miłość i sprawiedliwość – pozostają w antynomicznym konflikcie, ich przeciwieństwa – wartości negatywne, jakimi są nieczułość i niesprawiedliwość – pozostają w zaskakującej bliskości. W antynomicznej zależności pozostają też, jak zauważa Hartmann (1974, s. 1429), wartości pełni życia i czystości: „Jeśli jednak »stojący-w-pełni« przyjmuje i ocenia wszystko pozytywnie – także to, co niewartościowe – to z konieczności musi wykroczyć przeciw wartości czystości, która polega na instynktownym odrzuceniu wszystkiego, co niewartościowe”. Innym przykładem antynomii (niektórzy mówią o ewidentnej sprzeczności) jest konflikt etyczności i skuteczności, który jest najwyraźniej zauważalny w przestrzeni polityki i życia gospodarczego¹⁶.

¹⁵ Wartość pozytywna często utożsamiana jest z wartością w ogóle, zaś wartość negatywna – z przeciwwartością.

¹⁶ Warto jednak w tym miejscu zasygnalizować, że nie dla wszystkich ten przykład antynomiczności wartości jest dobry ze względu na fakt, iż – jak np. sądził Tadeusz

Trzecim poziomem konfliktów w świecie wartości jest różnica między wysokością wartości a jej mocą. Wysokość jest pochodną pozycji w hierarchii wartości. Im zaś wyżej w systemie plasuje się wartość, tym jest ona silniejsza. Jednak Hartmann zauważa, że wartości różnią się także co do mocy. Im są bardziej podstawowe (a te jako fundamentalne plasują się na dole hierarchii), tym ich moc jest większa. Natomiast im wartość jest wyższa, tym jej moc maleje. W praktyce niezrealizowanie wartości podstawowych, a taką jest życie, lub tych, które owo życie zabezpieczają, zwiększa naganność takiego czynu, podczas gdy niezrealizowanie wartości wyższego rzędu, np. kulturowych, nie naraza na taką naganność. Z drugiej jednak strony realizacja wartości najwyższych przynosi największą nagrodę, podczas gdy realizacja tych podstawowych wydaje się na tyle oczywista, iż nie pociąga za sobą tak wielkiego uznania. „Domaganiu się wyboru najwyższej wartości przeciwstawia się fakt, że naruszenie niższej wartości jest ciężkim przestępstwem” (Hartmann 1987, s. 1443).

Socjologowie zwracają uwagę, że istnieje dodatkowa wewnętrzna antynomia między wartościami powinnościowymi a wartościami samorozwojowymi. Te pierwsze zazwyczaj zwrócone są ku wspólnocie – powinności wobec drugiego – podczas gdy te drugie kierowane są na jednostkę, nawet jeśli w ramach własnego rozwoju formułuje się postulat powinności. Akceptacja wartości samorozwojowych (np. wolności, spontaniczności czy kreatywności), a nawet hedonistycznych, pociąga za sobą osłabienie zainteresowania tradycyjnymi systemami etycznymi czy religijnymi (Mariański, Smyczek 2008, s. 7), „stojącymi na drodze” do osiągnięcia coraz większego zakresu emancypacji aż po zagrażającą społeczeństwu samowolę jednostki, która jest najbardziej skrajnym i radykalnym przejawem autonomizacji.

Problem z wartościami staje się poważny, bowiem bez rzeczywistego poznania wartości nie ma świadomego działania – pozostaje jedynie pasywne reagowanie na okoliczności płynące ze świata zewnętrznego. Natomiast bez świadomego

działania nie ma świadomego podejmowania decyzji, nie ma zatem wolności, a tym samym urzeczywistniania wartości.

Skalę trudności multiplikuje pojawiająca się pokusa, aby w ramach życia społecznego niezależnie od tego, jak one istnieją, oraz tego, jak je poznajemy, idąc na skróty, wyprowadzać zasady etyczne z opisu rzeczywistości. Czyli od tego, jak jest, przejść do poziomu: jak być powinno. Tymczasem już choćby David Hume jasno dowodził, że ze zdań o tym, co jest, nie da się wyprowadzić w prosty sposób zdań o tym, co być powinno. Pewnym rozwiązaniem tej trudności jest częste w myśli chrześcijańskiej odwoływanie się do norm religijnych, wyznaczających świat wartości oparty na dekalogu. Innym rozwiązaniem jest odwoływanie się do zasad kierujących naturą i zawierzenie, że wartości są osadzone w świecie przyrodniczym.

Podsumowując, z jednej strony mamy cały ciąg trudności i kłopotów związanych z poznaniem wartości, z drugiej jednak strony mamy silne przekonanie, że życie jednostki bez wartości jest znacznie uboższe, a pozbawione ich życie społeczne jest w gruncie rzeczy niemożliwe, nieuchronnie bowiem prowadzi do upadku społeczeństwa. Za Marion Dönhoff (2000, s. 2) można powiedzieć, że „społeczeństwo pozbawione etyki, która kształtowałaby międzyludzką solidarność i odgrywała rolę drogowskazu, nie jest zdolne do długotrwałego istnienia”.

Gdy dodamy do tego pewną zmienność historyczną i geograficzną, jeśli nie w samych wartościach, to niewątpliwie w ich społeczno-kulturowej interpretacji oraz w sposobie ich aplikacji w życiu społecznym, wówczas obszar refleksji nad wartościami wyda się terenem po bitwie: wiele koncepcji ścierało się ze sobą, każda uzyskiwała znaczną przewagę w jakimś okresie, aby następnie z hukiem abdykować na rzecz młodszej lub lepiej sparowanej z potrzebami politycznymi tych, którzy aktualnie sprawują władzę w społeczeństwie.

Kolejna trudność wiąże się z tym, że rozumienie, czym jest wartość, pozostaje w dużej mierze zależna od dyscypliny, w ramach której jest analizowana. Jak już zwracałam uwagę, inaczej rozumieją wartości ekonomiści, inaczej socjologowie, inaczej filozofowie. Ci pierwsi ujmują je najczęściej w kontekście materialnym;

Kotarbiński (1987, s. 106) – pochodzą one z dwóch porządków, zatem nie mogą wchodzić ze sobą w relacje antynomiczne.

ci drudzy wprawdzie łączą wartości z normami i więzami moralnymi, ale zauważają, że w wysoko zróżnicowanych strukturalnie i funkcjonalnie społeczeństwach wartości podlegają „daleko idącym przemianom”, wskazującym nie tylko na demontaż, ale i destandardyzację moralną (Mariański, Smyczek 2008, s. 7); ci ostatni zaś koncentrują się na wartościach jako czymś stałym i niezmiennym.

Kolejny problem pojawia się w momencie, gdy chcemy wykorzystać wartości do oceny ludzkiego zachowania. „Oczywiście wszelkie ocenianie, uznawanie i potępienie możliwe jest tylko na bazie apriorycznego poczucia wartości” (Filek 1996, s. 17). Ale ze względu na trudności związane z dotarciem do wartości samych w sobie etycy przyjęli „model własnego ja, które stoi wobec wyboru i decyzji” (ibidem). W praktyce jednak wobec problemu z budową owego modelu urzeczywistnianie wartości zdaje się ześlizgiwać na poziom doświadczenia pragmatycznego.

4. Wymiar urzeczywistniania wartości

Wymienione powyżej źródła – oczywiście nie wszystkie – trudności i złożoności kwestii wartości etycznych, skonfrontowane z doświadczaną przez wielu ludzi ogromną potrzebą zrozumienia tych wartości, dotarcia do nich oraz dążenia do ich realizacji w życiu społecznym, być może wskazują na sytuację podobną do tej, która zrodziła poczucie absurdu u egzystencjalistów. Z jednej bowiem strony mamy jako ludzie wielką potrzebę zarówno duchową (głównie w wymiarze jednostkowym), jak i bardziej praktyczną poznania i urzeczywistniania wartości, a także uzyskiwania korzyści wynikających z respektowania ich w życiu społecznym. Z drugiej natomiast strony natykamy się nie tylko na niezdolność dotarcia do wartości, ale co gorsza nawet na możliwość ich zniszczenia przy nieumiejętnych próbach szukania, co stanowi o bezradności człowieka, poważnym impasie, w jakim znalazł się współcześnie.

Jednakże ze względu na potrzebę życia w świecie wartości, bez których to, co ludzkie, obumiera, mimo wszystkich wcześniej wspomnianych trudności związanych z dotyczącymi ich rozważaniami, w każdym wymiarze wydają się one

dla współczesnego człowieka czymś niezwykle istotnym, czego mimo wszelkich zagrożeń nie można pomijać, z czego nie wolno człowiekowi rezygnować. Wtedy bowiem przestaje on być twórcą, a staje się jedynie biernym nosicielem tego, co gatunkowe. Gdy przyjmujemy perspektywę antropologiczną, nie chodzi już tylko o to – jak zauważył Arystoteles (1956, s. 45–46) – by poznać, czym jest dzielność, ale o to, by stać się dzielnym.

Pozostawiając zatem na uboczu złożony problem sposobu istnienia wartości, mając jednak w pamięci trudności związane z poznawaniem ich i docieraniem do nich, przyjrzyjmy się problematyce urzeczywistniania wartości, która wydaje się kluczowa dla każdej refleksji dotyczącej kształtowania wspólnoty. Warto zauważyć, że jeśli mamy je urzeczywistniać, to w takim podejściu tkwi założenie, iż nie ma ich w tej rzeczywistości społecznej, a jeśli są, to w znikomym wymiarze. Przyjęcie, że realizacja wartości przyczynia się do pozytywnej przemiany społecznej, nadając wspólnocie *nomen omen* większą wartość, oznacza, że owa rzeczywistość była albo bezwartościowa, albo słabo wartościowa, albo przynajmniej neutralna aksjologicznie (Stróżewski 1992, s. 60).

Przechodząc od teoretycznej do bardziej praktycznej perspektywy, można za jedną z autorek zauważyć, że „skupienie członków społeczeństwa wokół wspólnego systemu wartości, dobra wspólnego, jest możliwe pod warunkiem, że wartości te nie zostały narzucone, lecz są przez jednostki akceptowane i precyzowane w publicznej dyskusji” (Miklaszewska 2016, s. 22–23). Według Amartyi Sena (2009) ludzie żyjący w demokratycznych strukturach państwowych mogą pokojowo współegzystować nawet w skali całego świata, i to pomimo dzielących ich różnic kulturowych, o ile odwołują się do wartości charakterystycznych dla systemu demokratycznego i przy ustalaniu zespołu wartości skorzystają z przejścia od jednostkowych preferencji do interpersonalnych uzgodnień. Taka procedura pozwala według Sena na wyłonienie zbioru subiektywnie cenionych wartości, prowadząc do zobiektywizowania tych, które zdają się potrzebne dla dobrego funkcjonowania społeczeństwa. Zestawienie tego rodzaju zwiększa możliwość dotarcia do istoty konkretnej wartości, np. sprawiedliwości, stanowiąc wynik

wyboru społecznego i publicznej dyskusji (ibidem, s. 96). Ta komparatystyczna procedura, opierająca się na bezstronności jednostek uczestniczących w rozumowaniu publicznym i demokratycznej deliberacji, choć nie rozwiązuje problemu aksjologów badających status wartości samej oraz starających się zgłębić moment domagania się wartości, pozwala jednak na czas dalszych poszukiwań zrezygnować z popadania w bezowocne subtelności i daje możliwość budowania społeczeństwa opartego na konkretnym systemie wartości. Jej swoistą zaletą jest to, że nie zezwala, „by indywidualny punkt widzenia zaważył na ostatecznej ocenie, pomija więc subiektywizm i interesowność jednostek” (Miklaszewska 2016, s. 23). W tym kontekście wartości okazują się istotne dla życia społecznego, bowiem „wymuszają niejako obowiązek podjęcia indywidualnych działań, które mogą być rozmaite, gdyż jednostki mogą się różnić w swych sądach i poglądach na to, jakie działanie należy podjąć” (ibidem).

Dlatego też komunitarianie krytykują neutralność liberalnego państwa wobec różnych wizji dobrego życia, uważając, że w „sprawiedliwym społeczeństwie polityka opiera się na pewnym systemie wspólnie uznawanych wartości, a pojawiające się konflikty rozwiązywane są przez racje rozumowe i debaty publiczne” (ibidem, s. 24).

W ostatnim okresie także liberałowie, choć w znacznie większym stopniu akcentujący znaczenie gospodarki, zatem mocniej przywiązani do idei nieustannego rozwoju gospodarczego, przychylają się do uznania podejścia deliberacyjnego, włączając w swoją narrację o procesie podejmowania decyzji rozważania nad problemem solidarności społecznej i odpowiedzialności. Nadal jednak w mniejszym stopniu akcentują oni znaczenie innych wartości niż wspomnianej już wolności, która pozostaje czasami w mniejszym, czasami w większym konflikcie z innymi wartościami. Tymczasem komunitarianie nadal utrzymują, iż jednostki w społeczeństwie powinny być połączone wspólnotą wartości czy wizją dobra wspólnego, a jedynym środkiem do osiągnięcia tego celu jest według nich debata publiczna i uzgodnienie stanowisk (ibidem).

Dla przyznania wartościom funkcji konstytuującej samorozwój człowieka oraz rozwój społeczeństwa nie ma znaczenia, czy antynomiczność/

konfliktowość w świecie wartości jest wynikiem niezależnego od człowieka czynnika czy też niedoskonałości ludzkiego myślenia (przyrodzonej mu dychotomiczności). Wiedza na temat rzeczywistego źródła antynomii w sferze wartości nie wydaje się też kluczowa dla ich urzeczywistniania, natomiast konieczna zdaje się wiedza o samej antynomiczności. Zarówno jednostka, jak i społeczeństwo powinno mieć świadomość tego zjawiska podczas realizacji wartości w życiu społecznym.

Podczas wdrażania wartości w społeczeństwie należy też pamiętać o innym zjawisku, mianowicie o bardzo trudnej do zauważenia skłonności człowieka do wykorzystywania wartości – przy należytym dbałości o nie – do celów niezgodnych z dobrem społecznym, czyli na przeistaczaniu się wartości pozytywnych w negatywne.

Te i niewymienione tu trudności czy niejasności związane ze światem wartości, które – jak dotąd staraliśmy się pokazać – wynikają z barier epistemologiczno-ontologicznych, wiążą się także z inną jeszcze historyczną skłonnością człowieka: do dość specyficznego postrzegania tego świata. Najpierw porządkujemy, tworzymy czy odkrywamy go wedle dychotomicznej zależności: dobry–zły, wartości pozytywne–wartości negatywne, wartości wyższe–wartości niższe, zatem widzimy wartości w uhierarchizowanej postaci, a następnie je absolutyzujemy, aby jeszcze później cierpieć przy niemożliwości ich realizacji. Ten mechanizm wydaje się niezależny od przekonań o sposobie istnienia wartości. Sami wpadamy w pułapkę nadmiernej dychotomizacji wartości, która pierwotnie była potrzebna dla ich zauważenia i zrozumienia, oraz nadmiernej absolutyzacji, która z kolei potrzebna była do zwiększenia ich siły społecznej (fenomenolodzy powiedzieliby: usłyszenia głosu domagania się wartości [Filek 1996, s. 212–217]) i uruchomienia ich kreatywnej społecznie mocy.

Bez względu jednak na to, czy niektóre ze wspomnianych tu trudności są dziełem ludzi czy świata, zadaniem człowieka pozostaje badanie wartości, ale przede wszystkim niezależnie od przeszkód nieustanne podejmowanie wysiłku na rzecz ich urzeczywistniania. Jedynie bowiem świat wartości jest tym, co wyróżnia człowieka spośród wielości otaczającego go życia, zdają się

też one jedynym drogowskazem wyznaczającym możliwą drogę jego rozwoju zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i – co dla mnie ważniejsze – w wymiarze społecznym. Myślenie bez wartości wydaje się puste.

Próba podsumowania

Pomimo wielu trudności związanych z poznawaniem, ale też urzeczywistnianiem wartości niewątpliwie należy przyjąć kilka tez:

1. Wartości etyczne są jednym z istotnych fundamentów dobrego społeczeństwa, ponieważ:
 - a) wokół nich można łatwiej i szybciej zintegrować społeczeństwo,
 - b) pomimo złożoności związanej z ich poznawaniem – jak zauważa Tischer (1982, s. 481) – „wydają się dogodnym oparciem, bowiem ani nie wymagają tej wiary, co Bóg, ani tego rodzaju wiedzy, co wiedza o naturze z człowieka i istocie rzeczy”,
 - c) według niektórych myślicieli są ratunkiem przed nihilizmem (ibidem), zaś według innych (np. komunitarian) ratunkiem przed dominacją pozytywizmu oraz nadmiernego ekonomizmu w życiu społecznym (Dylus 1996).
2. Ze względu na znaczenie wartości dla rozwoju tak jednostki, jak i całego społeczeństwa należy nieustannie podejmować dyskusję na ich temat, gdyż ich pozytywne oddziaływanie jest zależne od ich świadomego przyjęcia przez członków zbiorowości. Należy też pamiętać, że wartości, które mają spajać społeczeństwo, nie da się zadekretować odgórnie, a jedynie poprzez publiczną debatę – rozumianą jako nieustanny dialog, a nie jednorazowe referendum.
3. Najistotniejszym elementem sprzyjającym publicznej debacie nad wartościami jest należyta edukacja, oparta nie tylko na kształceniu zawodowym, ale także humanistycznym. Warto w tym miejscu zauważyć, że według Marthy Nussbaum (2016) osiągnięcie konsensusu dotyczącego wartości w demokratycznym społeczeństwie wymaga odnowy humanistycznej edukacji opartej na modelu rozwoju człowieka, zarzucanej jednak w ostatnim okresie na rzecz edukacji opartej na liberalnym modelu wzro-

stowym¹⁷. Bez powrotu do kształcenia w zakresie nauk wyzwolonych niemożliwe staje się wedle autorki przetrwanie nie tylko demokracji, ale nawet cywilizacji człowieka, bowiem jedynie w humanistycznym modelu edukacyjnym jednostki zostają przygotowane do życia we wspólnocie opartej nie tylko na relacjach ekonomicznych, lecz także na integrującym społeczeństwie systemie wartości (ibidem, s. 41).

Stąd nasuwa się prosty wniosek: najpierw należy społeczeństwo przygotować do dyskusji o wartościach poprzez należyłą edukację, aby móc potem, zgodnie z zaleceniem komunitarian, podejmować istotne debaty, prowadzące do przyjęcia adekwatnego dla danego momentu rozwojowego systemu wartości, wokół którego będzie można zjednoczyć społeczeństwo.

Drugi wniosek związany jest z zadaniem dla uniwersytetów jako instytucji przygotowujących przyszłe elity rządzące. Choć proces edukacji rozpoczyna się już w rodzinie, a następnie prowadzony jest na poziomie szkoły podstawowej i średniej, to jednak ostateczny kształt postawie obywatelskiej powinna nadawać edukacja na poziomie wyższym. Ponadto uniwersytety jako centra naukowe oraz dydaktyczne powinny zgodnie ze swą fundamentalną rolą stać na straży najważniejszych wartości, jakimi od czasu Platona są dobro, prawda i piękno. Zatem może warto byłoby rozpocząć pracę przywracania wartości (znaczenia) wartościom od poprawy uniwersyteckiego kształcenia.

Problem wartości nie jest wyłącznie akademickim sporem dla wtajemniczonych, bowiem – jak zauważa Sosenko (2016) – na wartościach oparta jest demokratyczna instytucja prawa. Została ona stworzona „dla ochrony wartości moralnych i podstawowych ludzkich dóbr, w szczególności przed nadużyciem ze strony władzy politycznej” (Freeman 2007, s. 77, za: Sosenko 2016, s. 57). Źródłem tych praw, jak zauważa wielu autorów, jest godność człowieka, od Kanta traktowana jako wartość absolutna.

¹⁷ Nussbaum (2016, s. 41) w pracy *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów?* dość precyzyjnie opisuje zjawisko eliminacji edukacji humanistycznej, mówiąc nawet o ataku na nauki humanistyczne, który według autorki „prowadzony jest obecnie na całym świecie”.

Należy przy tym wszystkim pamiętać, że coś jednak o wartościach wiemy. Może nie tyle, ile chciałby wiedzieć wnikliwy myśliciel, ale na tyle dużo, że moglibyśmy, korzystając z tej wiedzy, zmniejszyć skalę popełnianych błędów i jako jednostki być bardziej rozważni przy podejmowaniu decyzji, a tym samym bardziej ostrożni przy udoskonalaniu funkcjonowania społeczeństwa.

Nawet jeśli nie wiemy, czym są wartości, ani nie znamy ich genealogii, to może warto przyjąć ich istnienie, choćby na zasadzie wiary, zwiększa to bowiem możliwość ich urzeczywistnienia w ludzkim działaniu – zgodnie z sugestią Williama Jamesa (1996, s. 55) „są (...) przypadki, w których określony fakt nie może dojść do skutku bez uprzedniej wiary w jego wystąpienie (...) wiara w pewien fakt może przyczynić się do jego urzeczywistnienia”.

Dlatego też prowadzenie rozważań nad wartościami oraz społecznej debaty na ich temat staje się jednym z naczelných zadań społeczeństwa. Wartości są bowiem nie tylko drogowskazem, ale też źródłem energii życiowej człowieka, tym samym przyczyniają się do rozwoju społecznego.

Bibliografia

- Arystoteles (1956). *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Brandt, R. B. (1996). *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, tłum. B. Stanosz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dönhoff, M. (2000). *Ucywilizujmy kapitalizm. Granice wolności*, tłum. S. i A. Bogucy. Warszawa: Bellona.
- Dylus, A. (1996). Wartości etyczne a wartości gospodarcze. W: A. Węgrzecki (red.), *Etyczny wymiar przekształceń gospodarczych w Polsce* (s. 61–77). Kraków: Oficyna Cracovia.
- Dylus, A. (1997). *Zmienność i ciągłość. Polskie transformacje ustrojowe w horyzoncie etycznym*. Warszawa: Centrum im. Adama Smitha.
- Filek, Jacek (1996). *Z badań nad istotą wartości etycznych*. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Filek, Jacek (2010). Wzlot i upadek myślenia według wartości. W: idem, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*. Kraków: Homini.
- Filek, Janina (2005). Antynomiczność wartości i jej konsekwencje. W: A. Węgrzecki (red.), *Konflikt interesów – konflikt wartości* (s. 55–67). Kraków: Akademia Ekonomiczna w Krakowie.
- Hare, R. M. (2001). *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, tłum. J. Margański. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hartmann, N. (1974). Najważniejsze problemy etyki, tłum. A. Węgrzecki. *Znak*, 11 (245), 1422–1454.
- Hegel, G. W. F. (1963). *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Heidegger, M. (1997). Czas swiatioobrazu, tłum. K. Wolicki. W: idem, *Budować, mieszkać myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hołówka, J. (2001). *Etyka w działaniu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Grygień, J. (2016). Wspólnota responsywna, czyli jaka? Komunitaryzm wobec problemu partycypacji politycznej. *Prakseologia*, 2 (158), 75–97.
- Ingarden, R. (1970). Czego nie wiemy o wartościach. W: idem, *Studia z estetyki*, t. 3. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden, R. (1989). *Wykłady z etyki*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- James, W. (1996). Wola wiary. W: idem, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Jan Paweł II (1991). *Centesimus annus*. Pobrane z: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_cemteso-is-annus.html.
- Joas, H. (2009). *Powstawanie wartości*, tłum. M. Kaczmarczyk. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kant, I. (1971). *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Komunitariańska platforma programowa. Społeczeństwo responsywne: prawa i obowiązki (2004). W: P. Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów* (s. 17–34). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Kotarbiński, T. (1987). O istocie oceny etycznej. W: idem, *Pisma etyczne*. Wrocław: Ossolineum.
- Kwarciański, T. (2016). O dwóch dogmatach wiary w rynek. *Prakseologia*, 158 (2), 323–345.
- Majcherek, J. (2011). *Etyka powinności*. Warszawa: Difin.
- Mariański, J., Smyczek, L. (2008). Przedmowa. W: idem (red.), *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się świecie* (s. 7–11). Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Miklaszewska, J. (2016). Liberalowie i komunitaryści o wolności i sprawiedliwości. *Prakseologia*, 2 (158), 15–33.
- Nietzsche, F. (1913). *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Biernat. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nussbaum, M. (2016). *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, tłum. Ł. Pawłowski. Warszawa: Fundacja Kultura Liberalna.
- Sandel, M. (2012). *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*, tłum. A. Chromik, T. Sikora. Warszawa: Kurhaus Publishing.
- Sen, A. (2002). *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Simmel, G. (2012). *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Sosenko, K. (2016). Komunitarianizm i liberalizm – uwagi w związku z prawami człowieka. *Prakseologia*, 2 (158), 53–74.
- Stróżewski, W. (1981). *Istnienie i wartość*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Stróżewski, W. (1992). O urzeczywistnieniu wartości. W: idem, *W kręgu wartości* (s. 57–75). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Sztompka, P. (2002). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Taylor, Ch. (2001). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tischner, J. (1982). *Myslenie według wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Węgrzecki, A. (2005a). Aksjologiczne tło konfliktu interesów. W: idem (red.), *Konflikt interesów – konflikt wartości* (s. 25–42). Kraków: Akademia Ekonomiczna w Krakowie.
- Węgrzecki, A. (red.) (2005b). *Konflikt interesów – konflikt wartości*. Kraków: Akademia Ekonomiczna w Krakowie.
- Wittgenstein, L. (1970). *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Difficulties with values

The paper is an attempt to show some of the difficulties associated with both knowing values and applying them in social life. It also acknowledges their extraordinary role both in the context of development of an individual, and in the context of the search for a good (i.e. well-functioning) society.

Keywords: axiology, value, applying values.

Radosław Strzelecki

Pułapka wartościowania – pułapka silnej podmiotowości. Koreferat do wystąpienia Piotra Augustyniaka *O Heideggerowsko-Nietzscheańskiej krytyce wartości oraz o tym, co pozytywnego z niej wynika*

Artykuł nawiązuje do wystąpienia Piotra Augustyniaka poświęconego Heideggerowsko-Nietzscheańskiej krytyce wartości, czy – jak wolałbym to ująć – krytyce myślenia według wartości. Zgadza się, że głównym problemem myślenia według wartości jest jego ufundowanie w dominacji silnego podmiotu nad tym, co ocenia on jako wartościowe. Moim celem jest po pierwsze ukazanie istoty krytyki myślenia podług wartości w oparciu o jej dwa wyróżnione elementy: 1) zakwestionowanie etyczności pojęcia wartości z uwagi na jego ekonomiczny sens i proveniencję oraz 2) wskazanie problematyczności ontologicznego statusu wartości etycznych. Po drugie zaś – wskazanie drogi do rozwiązania problemu poprzez dostrzeżenie możliwości innej koncepcji podmiotowości niż jej tradycyjne, kartezjańskie rozumienie. Metoda badawcza opiera się na wskazaniu w koncepcjach obu niemieckich myślicieli istotnych elementów opisujących oba wyróżnione momenty krytyki wartości, a następnie przedstawieniu możliwości wyjścia z impasu w oparciu o perspektywę alternatywnego pomyślenia podmiotowości na gruncie koncepcji Heideggera. Podmiotowość ta, ufundowana w czasowości stanowiącej istotę ludzkiego sposobu bycia, nie ustanawia się jako przewaga człowieka nad bytem, lecz jako właściwe rozumienie siebie i innego bytu, którego już nie wyceńniamy, lecz któremu pozwalamy być.

Słowa kluczowe: Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, filozofia, etyka, wartości.

Wprowadzenie

Przyznam, że sam temat wystąpienia Piotra Augustyniaka na seminarium Koła Krakowskiego podziałał na mnie dość prowokująco. Brzmiał on – przypomnę – *O Heideggerowsko-Nietzscheańskiej krytyce wartości oraz o tym, co pozytywnego z niej wynika*. Temat w ten sposób sformułowany zakłada, że z totalnej krytyki wartości (czy może lepiej: krytyki myślenia według wartości¹) wy-

nika właśnie pewna – pozytywna – wartość. Nie musi to jeszcze niczego rozstrzygać od strony merytorycznej ani zapowiadać żadnego rozwiązania – może nawet to dopowiedzenie zamierzone jest tylko jako kontrapunkt dla brzmiających dość upiornie dla nieuprzedzonego ucha tez obu myślicieli – ale od początku wiemy, że autorowi bliska jest taka perspektywa spojrzenia na krytykę Heideggerowsko-Nietzscheańską, która sama utrzymuje się w pewnym wartościowaniu. Stwierdza Augustyniak, komentując Nietzscheańską metaforę mostu: „Cóż jednak w tym złego? – można by zapytać. Czy taka postawa nie jest raczej czymś dobrym i pożądanym, wzmacniającym i rozwijającym naszą podmio-

Radosław Strzelecki,
Uniwersytet Jagielloński,
Instytut Filozofii, Zakład Etyki,
ul. Grodzka 52, p. 89, 31-044 Kraków
e-mail: r.strzelecki@iphils.uj.edu.pl

¹ Formuła „myślenie według wartości”, w polskiej literaturze filozoficznej kojarzona przede wszystkim z dorobkiem Józefa Tischnera, została przezeń bezpośrednio zaczerpnięta, co szczególnie intrygujące, z *Listu o „humanizmie”* Martina Heideggera, którego Tischner był

tłumaczem. Przekład Heideggera poprzedza własne publikacje Tischnera, gdzie formuła ta przybiera charakter filozoficznego *credo* krakowskiego filozofa (por. Filek 2010, s. 211–212).

towość?». Autor zadaje te pytania z perspektywy dominującego modelu nowożytnej podmiotowości oraz myślenia według wartości i natychmiast dystansuje się od nich, ujawniając stojące za nimi imperialistyczne intencje silnego podmiotu. Odpowiedź Augustyniaka wskazuje, że jednak coś rzeczywiście „złego” tkwi w myśleniu, które potrzebuje kładki nad kipielą życia, jak mógłby to ująć Nietzsche. Wartościująca mowa ujawnia, jak dalece ciągle wartościujące jest samo myślenie, nawet wtedy gdy pułapka wartościowania staje się przedmiotem jego uwagi.

Przywołuję te przykłady, by wskazać, jak bardzo wartościowanie zakorzenione jest w naszym rozumowaniu, a wobec tego sceptycyzm czy wręcz jawny atak na myślenie według wartości jawi się zwykle jako zadany nam gwałt. Stąd rzeczywiście – jak doświadcza tego np. Heidegger (1999, s. 298) – już tylko krok do oskarżenia o nihilizm, skierowanego do filozofa kwestionującego zasadność tej drogi myślenia. Paradoksalnie to właśnie owo oskarżenie zdaje się obnażać istotną słabość aksjologicznego paradygmatu etycznego: identyfikując w narzuconej przezeń perspektywie krytykę myślenia według wartości z negacją samych wartości, obrońca tychże, szermujący zarzutem nihilizmu, nie jest w stanie dostrzec niebezpieczeństwa ukrytego w samym akcie wartościowania. Otóż pojęciu wartości jak cień towarzyszy pojęcie bezwartościowości; nihilizm może pojawić się tylko na gruncie wartościującego myślenia i jako taki wprzęgnięty jest w samą mechanikę aktu wartościowania. Źródłem tego stanu rzeczy jest zdiagnozowana już przez Nietzschego przewaga silnego podmiotu – „działacza”, „twórcy” (Nietzsche 1912, s. 106; 1995, s. 51) – nad jego dziełem, które jest ucieleśnieniem wyznawanych przezeń wartości, na podobieństwo owych „tablic dóbr” czy „tablic praw” z *Tako rzecze Zaratustra* (ibidem, s. 50–52, 176–196). Niezależnie od tego Nietzsche podkreśla znaczenie stale towarzyszącej myśleniu o wartościach tendencji do ujmowania ich w nadrzędnym względem człowieka, obiektywnym charakterze, ufundowanym np. w ich boskiej proveniencji. To będzie właściwym źródłem nihilizmu w ujęciu Nietzschego; wydaje się jednak, że większe znaczenie ma ta pierwsza diagnoza, która pozwala nam na zbudowanie bardziej solidnego pomostu między Nietzschem

a Heideggerem (który nie pozostawia wątpliwości w swojej ocenie Nietzscheańskiego *ethos* tworzenia wartości jako nadal metafizycznego i nadal nihilistycznego). Chciałbym szczególnie podkreślić to, że Nietzscheańska refleksja i autorefleksja odsłaniają otchłań nihilizmu w samym centrum aksjologicznie zorientowanej podmiotowości. Dwuznaczność doświadczenia wartości nie ogranicza się przy tym oczywiście do tej czy innej, szczególnej wartości – jakżeby mogła, skoro jej źródłem nie są wartości, lecz podmiotowe akty nakierowania na nie, czy będzie to ich tworzenie, czy odkrywanie. Jest to ważne zastrzeżenie, gdyż nazbyt łatwo przychodzi nam identyfikowanie kryzysu zachodniego nihilizmu ze szczególnym doświadczeniem śmierci Boga w drugiej połowie XIX w. i tym samym ograniczanie diagnozy Nietzschego do pewnej szczególnej epoki, kulminującej w paroksyzmach XX w. Nihilizm, jako cień pojęcia wartości, jawi się jako nieodłączny towarzysz drogi myśli, która tych ostatnich poszukuje; będzie on zatem stałą cechą filozofii zachodniej, wspartej na afirmacji subiektywności. Być może dlatego właśnie przenikliwi fenomenologowie wartości, jak Max Scheler czy Nicolai Hartmann, kładli tak wielki nacisk na szczególne doświadczenie wezwania ze strony wartości, domagających się od człowieka urzeczywistnienia (por. Filek 1996, s. 70–93). Doświadczenie to, z istoty przełamujące silną podmiotowość człowieka, przeistaczające ją w bierność bycia-wezwany, musi zastąpić kreującego wartości twórcę i działacza przez ich sługę czy też – lepiej – ich depozytariusza.

Piotr Augustyniak trafnie zatem identyfikuje problem związany z myśleniem według wartości jako problem podmiotowości egologicznej, a jego propozycja wyjścia z impasu, w jakim zamyka nas to myślenie, koresponduje nie tylko z intencjami Nietzschego i Heideggera, ale również filozofii dialogu. Dialogicy sprzeciwiliby się jednak próbie zapośredniczenia relacji z innym człowiekiem w jakiegokolwiek – a zatem również w nowej – wartości. Natomiast odczytanie Heideggerowskiej krytyki myślenia podług wartości z perspektywy Nietzscheańskiej *Lebensphilosophie* – jakkolwiek ryzykowne by nie było zestawianie Heideggerowskiego bycia i Nietzscheańskiego życia – wydaje się szczególnie uzasadnione. To właśnie myśl Nietzschego bowiem nie tylko stanowiła

pionierską próbę zakwestionowania tej drogi myślenia, ale również całkowicie świadomie powiązała zagadnienia podmiotowości, wartości i nihilizmu. Myśl Nietzschego stanowi nie tylko podstawowy punkt odniesienia dla dzisiejszej europejskiej debaty o wartościach – tak jak była nim wcześniej dla Heideggerowskiego ataku na myślenie według wartości – ale stanowi również horyzont współczesnego nam europejskiego doświadczenia nihilizmu, które pozwala się odczytać jako kolejna odsłona nieuniknionego dziejowego doświadczenia nihilizmu. Nietzsche odziera nas z naiwnego stosunku do wartości; więcej jeszcze, odsłania nihilizm tkwiący w samym sercu myślenia według wartości. Właśnie ten trop w myśli Nietzschego miał się okazać szczególnie ważny dla Heideggera.

Rekonstrukcja sensu argumentacji Heideggera z *Listu o „humanizmie”* w oparciu o naukę *Zaratustry* jest zatem w wielkiej mierze uzasadniona. Trudność pojawia się dopiero w momencie, gdy przechodzimy do owego postulowanego pozytywnego efektu krytyki wartości. Augustyniak nie popełnia tu błędu i wyraźnie oddziela możliwość dostrzeżenia nowej perspektywy ujęcia problemu wartości na gruncie myśli Nietzschego od niepozostawiającej w tym względzie żadnych wątpliwości tezy Heideggera, który wyklucza wszelkie wartościowanie jako bluźnierstwo przeciwko byciu. Niemniej odpowiedź udzielona na gruncie analizy myśli Nietzschego miałaby w pewnej mierze moc rozstrzygającą również na gruncie Heideggerowskiego myślenia bycia. Dlatego warto, jak sądzę, przyjrzeć się bliżej przyczynom, dla których Heidegger tak ostro formułuje swoją tezę.

Podkreślam zatem, że zarówno główna teza Augustyniaka, jak i przyjęta przezeń metoda absolutnie mnie przekonują. Natomiast problematyczny jest według mnie zaproponowany przez autora optymistyczny zwrot ku pojęciu wartości, tak jakby było ono do odzyskania, jeśli tylko uwzględnimy pewne aspekty krytyki Nietzscheańsko-Heideggerowskiej.

1. Ekonomia w szatach aksjologii?

Rozwiązanie powyżej zarysowanego problemu znajduje się, jak sądzę, w centralnym dla komen-

owanego wywodu zagadnieniu podmiotowości. Krytyka myślenia podług wartości ma według mnie dwa istotne momenty: 1) zakwestionowanie etyczności pojęcia wartości z uwagi na jego ekonomiczny sens i proveniencję oraz 2) wskazanie problematyczności ontologicznego statusu wartości etycznych. Bardziej zajmie mnie pierwsza kwestia, ale to ta druga prowadzi do ekspozycji problematyki podmiotowości.

Nietzsche (1905, s. 64–68, 74–78, 100–103) i Heidegger (1999, s. 300) obnażają ekonomiczny sens pojęcia wartości, ale czyniąc to, w istocie nawiązują do jego źródłowego, historycznie potwierzonego znaczenia. Przypomnijmy, że samo pojęcie wartości nabiera etycznego sensu dopiero w myśli Kanta (Filek 2010, s. 193–194); wcześniej jest używane praktycznie wyłącznie w sensie ekonomicznym². Kant (1984, s. 60–61) przypisuje istnieniu istoty rozumnej wartość bezwzględną, jako że nie daje się ona sprowadzić do roli jedynie środka do celu, lecz jest zawsze celem samym w sobie. Od tej wartości bezwzględnej odróżnia Kant wartość względną, warunkową, wartość środka, jaka przysługuje przedmiotom. „Gdyby bowiem skłonności i oparte na nich potrzeby nie istniały, to przedmiot ich byłby bez wartości” (ibidem, s. 61). Kant jest świadomy, że pojęcie wartości implikuje pewien rodzaj relatywizacji tego, co podlega wartościowaniu, w systemie odniesień ufundowanym na potrzebach podmiotu wartościującego – wtedy zaś nie może być mowy o etyczności. To, co pozwala mu posłużyć się pojęciem wartości w sensie etycznym, to zniesienie owej relatywizacji poprzez pojęcie bezwzględnej wartości istoty rozumnej. Otóż już Schopenhauer (1994, s. 62) bardzo przekonująco kwestionuje stanowisko Kanta, biorąc na cel właśnie ową

„bezwzględną wartość”, jaką ma posiadać ów (...) „cel sam w sobie”. „Wartość” tę muszę bezlitośnie napiętnować jako *contradictio in adiecto*. Wszelka wartość jest wielkością wynikającą z porównania, a nawet z konieczności wchodzi w stosunek podwójny. Po pierwsze jest *względna*, gdyż przedstawia wartość dla kogoś; po drugie jest *porównawcza*, gdyż istnieje w porównaniu z czymś innym, co jest

² Naturalnie myśl od czasów greckich rozważa wartości jako takie. Niemniej samo pojęcie wartości (*aksia*) nie jest używane w znaczeniu ściśle etycznym.

miarą oceny. Poza tymi dwoma stosunkami pojęcie wartości traci wszelkie znaczenie.

Trzeźwy osąd w tej kwestii Schopenhauer może zawdzięczać horyzontowi swojego czasu, w którym etyczne rozumienie pojęcia wartości nie stanowi jeszcze oczywistości.

Nietzsche z pewnością zna ten argument i jego stanowisko wobec wartości jest w znacznej mierze podyktowane przekonaniem, że tym, co w stanowieniu bądź urzeczywistnianiu wartości jest prawdziwie problematyczne, jest ich zależność od potrzeb podmiotu. Taki jest sens jego krytyki wartości stadnych i – w gruncie rzeczy nie mniej krytycznego³ – wyjaśnienia pochodzenia wartości dostojnych (Nietzsche 1905, s. 15–52). Naucza o tym również Zaratustra:

Wartości nadał rzeczom człowiek w potrzebie samozachowawczej – on dopiero stworzył rzeczom treść, treść człowieczą! Przeto zwie się on „człowiek”, czyli oceniający. Oceniać znaczy tworzyć: słuchajcież mi, twórcy! Ocena jest wszelkich ocenianych rzeczy skarbem i klejnotem. Przez ocenę dopiero powstaje wartość; bez oceny pustym byłby orzech bytu. Baczcież mi, twórcy! Zmienność wartości to zmienność twórczego. Niszczy zawsze, kto twórcą być musi. (Idem 1995, s. 51–52)

Koncept twórcy-burzyciela należy zresztą do tych idei, które przenikają całe myślenie Nietzschego, i wyprzedza znacznie objawienie Zaratustry. Już w *Niewczesnych rozważaniach* odnajdujemy intrygujący *passus*:

Jak działacz jest, wedle słów Goethego, zawsze bez sumienia, tak jest on też zawsze bezwiedny:

³ Warto to podkreślić, gdyż nazbyt często atak Nietzschego na nabrzmiałą resentymentem moralność niewolników bywa odczytywany jako opowiedzenie się za szlachetną moralnością panów. Otóż moralność panów ma wprowadzić tę przewagę nad moralnością niewolników, że wypływa bezpośrednio z pierwotnej afirmacji siebie, podczas gdy ta druga rozpoczyna się w negacji panów i uznawanych przez nich wartości. Moralność panów jest jednak również arbitralna i ostatecznie w sensie metafizycznym również bezpodstawna co moralność niewolników. Obie ustanawiają wartości w roszczeniu do ich obiektywnego charakteru, obie są zatem z punktu widzenia Nietzschego – jakkolwiek paradoksalnie by to nie brzmiało – z gruntu nihilistyczne.

zapomina o przeważnej części, by czynić jedno, jest niesprawiedliwy względem tego, co leży poza nim, i ma tylko jedno prawo, prawo tego, co ma się stać teraz. Kocha więc każdy działacz swój czyn nierównie więcej, niż czyn jest wart kochania: a najlepszych czynów dokonywa się z takim zbytkiem miłości, że muszą one w każdym razie niegodnie być tej miłości, choćby wartość ich zresztą była nieobliczalnie wielka. (Idem 1912, s. 106–107)

Jasne jest, że Nietzschemu chodzi o sam ruch egzystencji, nie tyle odzwierciedlający prawdę o rzeczywistości (Nietzsche neguje wszak kategorię prawdy), co łączący się w jedno z rzeczywistością jako procesem – o tworzenie, które nie byłoby petryfikowaniem i nie oznaczałoby już zastępowania starych tablic praw nowymi. Istnieje zatem ogromna różnica pomiędzy wartościowaniem mającym na celu oddzielenie się od życia a tym, które włącza się w samą istotę, w samo tętno życia. Wartość rzeczy czy wartość czynu stanowi blade odbicie rzeczywistego znaczenia działania z perspektywy jednostki, która go dokonuje.

Zwróćmy uwagę, że Heidegger (1999, s. 300) w cytowanym przez Augustyniaka fragmencie *Listu o „humanizmie”* zwraca się przede wszystkim przeciwko ekonomii spowitej w szaty aksjologii: przeciwko nieuniknionemu w akcie wartościowania szacowaniu, jakiemu podlega coś jako przedmiot naszego zainteresowania. Byt, któremu przypisujemy wartość, staje się przedmiotem zrelatywizowanym w sensie swojego bycia do naszej potrzeby, naprzeciw której ta wartość wychodzi. Dotyczy to w równej mierze np. pokarmu, którego wartość rośnie wraz ze spadkiem jego dostępności, co Boga, który jako wartość najwyższa ma też zwykle najwięcej potrzeb do obsłużenia, ale prawdziwie obecny jest tam, gdzie najtrudniej o miłosierdzie, gdzie domaga się go ludzka trwoga. Oto dłaczego w okopach nie ma ponoć ateistów. Byt określony jako wartościowy zostaje zamknięty w swojej użyteczności dla podmiotu; dlatego też **nie pozwalamy mu być** – nie bierzemy pod uwagę jego możliwości bycia czymś innym niż narzędzie, mające nam do czegoś posłużyć. Utylitarny stosunek do wartości stanowi przy tym jedynie szczególnie przypadek przedmiotowego stosunku do rzeczywistości w ogóle.

Ukształtowanie tego stosunku jest dziełem całej metafizyki zachodniej, której program możemy streścić w słowach z Księgi Rodzaju (1, 26): „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam. Niech panuje (...)”.

Jak stało się to możliwe? Metafizyka zachodnia jest w swej istocie wielkim wysiłkiem przeglądu zasobów, sortowania zdobyczy, katalogowania bytu pod kątem potrzeb człowieka. Owo katalogowanie może mieć sens tylko w odniesieniu do bytów statycznych, określonych i ściśle zdefiniowanych w ich przedmiotowej roli. Dlatego myślenie metafizyczne rozumie bycie rzeczy wyłącznie na jeden sposób – jako obecności albo poręczności (*Vorhandenheit*), w której byt jest gotowy do użycia niczym narzędzie, jak gdyby unieruchomiony w tym, czym aktualnie jest, we współczesności odpowiadającej poznaniu go w pewnym „teraz”. Byt jest wtedy jak motyl przyszpilony i zamknięty w gablocie z egzemplarzami owadów; taki motyl już nie może być wzlotem, eterycznością, wdziękiem, lekkością, feerią barw. Problem z metafizyczną wizją świata narasta w momencie, gdy okazuje się, że w ten sam sposób rozumie ona również bycie człowieka i w związku z tym ów staje się zasobem, egzemplarzem, przedmiotem o określonej – choćby nawet nieskończonej – wartości. Dokładnie w tym momencie odejta mu zostaje wolność.

2. Wartości a podmiotowość

Przejdźmy do drugiego istotnego momentu krytyki wartości. W parze z zakwestionowaniem pojęcia wartości podyktowanego przez *oikonomia*, która przenika myślenie metafizyczne, idzie u Nietzschego i u Heideggera podważenie transcendentnego źródła wartości etycznych. Ów „platonizm” bądź „zaświatowość” stanowi obiekt szczególnie zajadłych ataków Nietzschego, ale korzeni tego myślenia można szukać już u Schopenhauera (1994, s. 63), który interpretuje Kantowskie dywagacje nad celem samym w sobie i wartością bezwzględną jako odległe echo myślenia teologicznego. Akurat ta kwestia wiąże się u Schopenhauera z boskim usankcjonowaniem przewodniej roli człowieka w świecie, obecnym w chrześcijaństwie (jako „drugiego po Bogu”),

a zatem również – w porządku wartości – redukującym wszelkie inne życie (jako „niższe”, bo np. bezrozumne) do roli służebnej względem potrzeb ludzkich. Natomiast u Nietzschego boskie pochodzenie wartości czy ich idealny sposób bycia demaskowany jest jako wybieg, który ma ukryć prosty rachunek korzyści, odpowiadający za ukształtowanie się pewnego rodzaju *ethos* u danego ludu czy grupy społecznej (bądź – co późniejszy Nietzsche ujawni bardziej subtelnie – pierwotny mechanizm negacji albo afirmacji bytu, dyktujący wartości odpowiednio niewolnikom i panom). Podkreślmy raz jeszcze: to właśnie owo roszczenie do obiektywnego i pozaświatowego charakteru wartości stanowi wedle Nietzschego istotę nihilizmu jako stałej cechy myślenia zachodniego.

Heidegger również kwestionuje możliwość interpretacji wartości jako istniejących idealnie. Odpowiedź w kwestii ich pochodzenia znajduje on w samej strukturze bytu ludzkiego. Nawiazuje do roszczenia metafizyki, aby wszelki byt interpretować na podobieństwo poręcznych narzędzi, przekonuje on, że sposób bycia człowieka różni się radykalnie od sposobu bycia rzeczy. Charakterystyczna dla człowieka otwartość (*Erschlossenheit*) pozwala mu na rozumienie własnego bycia i bycia innych ludzi (a wreszcie bycia innych bytów) jako pewnej możliwości. Ten sposób bycia określony jest przez egzystencjały (odpowiadające kategoriom opisującym sposób bycia rzeczy). Zdaniem Heideggera do egzystencjałów naszego bycia należy również sensowność. Oznacza to, że świat należy rozumieć jako system sensownych odniesień, który zawiązuje się ze względu na byt ludzki będący celem i przeznaczeniem tego systemu. To ów byt jest – na równi z innymi o tym samym sposobie bycia – źródłem sensowności każdego bytu wchodzącego w skład systemu i na tej podstawie może być również podmiotem orzekającym o wartości. Zwykle jednak byt ludzki ucieka przed rozumieniem tej sytuacji i wówczas ulega tendencji do postrzegania bytu jako w sobie samym sensownego i przynoszącego sens byciu człowieka (tendencja ta kulminuje w rozumieniu niewłaściwym, kiedy byt ludzki rozumie siebie ze względu na świat zamiast świat ze względu na siebie; wtedy właśnie tłumaczymy swoje czyny obiektywnymi wartościami, tradycją, wolą Boga itd.). Nie możemy jednak wyzbyć się

naszej sensotwórczej roli, gdyż po prostu nie możemy przestać rozumieć. Przywołując słowa Zarastury, nie możemy przestać być człowiekiem, czyli istotą oceniającą.

Jak w takim razie być, aby pozwolić być innym i nie zamykać ich w skrojonej na nasze potrzeby przedmiotowości? Ciężar argumentacji Heideggera przenosi się w tym punkcie całkowicie z kwestii wartości etycznych na problem wyzwania, jakie stanowi możliwość bycia sobą w ogóle. **Silny podmiot metafizyki jest kłamstwem** – właśnie złudzenie dotyczące rzekomo obiektywnego charakteru wartości dokumentuje to kłamstwo. Silny podmiot metafizyki to słabe narzędzie we władzy innych, którzy w interpretacji Heideggera (1994, s. 163–185) stanowią ponad- i pozaosobową strukturę pochłaniającą również nas samych, dyktującą nam, jak mamy rozumieć – i wartościować – siebie, innych oraz świat. Ukrytym sensem podmiotowości metafizycznej jest substancjalność, a rzeczywistym przeznaczeniem tego konceptu podmiotowości jest zakrycie przed człowiekiem jego sposobu bycia i w konsekwencji oddalenie pytania otwierającego na możliwości, czyli na wolność – pytania o samo bycie. W narzucającej się oczywistości pierwotnego charakteru *cogito* Heidegger odnajduje punkt, w którym tradycja metafizyczna zamykała dotąd drogę do ujęcia bycia ludzkiego bytu na sposób inny niż – przysługująca rzeczom – obecność. Rozdzielenie kwestii podmiotowości i świadomości jako warunku możliwości rzeczywistości (a zatem również jako podstawy wartości przypisanych bytowi) pozwoli na nowo postawić samą kwestię podmiotowości. Warunkiem podmiotu opisującego sposób bycia właściwy człowiekowi będzie czas, pojęty już jednak nie jako *chronos*, lecz jako sam czasowy sposób bycia człowieka, ustanawiający jego otwartość na bycie. Heidegger nie

odrzuca zatem podmiotu jako takiego, lecz jedynie jego kartezjańską, metafizyczną interpretację (de Waelhens 1990, s. 182–188). Bycie sobą oznacza rozumienie siebie nie jako gotowego bytu, lecz jako otwartych możliwości bycia, to zaś otwiera również na rozumienie każdego napotkanego bytu w perspektywie jego możliwości bycia. To właśnie oznacza formuła „pozwolić bytowi być”.

Bibliografia

- Filek, J. (1996). *Z badań nad istotą wartości etycznych*. Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Filek, J. (2010). *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1999). List o „humanizmie”, tłum. J. Tischner. W: idem, *Znaki drogi* (s. 271–312). Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Heidegger, M. (1999). *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant, I. (1984). *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Nietzsche, F. (1905). *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (1912). *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff. Warszawa–Kraków: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (1995). *Tako rzecze Zarastura. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent. Poznań: Zysk i S-ka.
- Schopenhauer, A. (1994). *O podstarwie moralności*, tłum. Z. Bassakówna. Warszawa: vis-à-vis/Etiuda.
- Waelhens, A. de (1990). Heidegger i problem podmiotu, tłum. W. Patyna. *Aletheia*, 1 (4), s. 181–188.

**A trap of evaluating or a trap of a strong subjectivity.
A reply to Piotr Augustyniak's lecture *On Heidegger's
and Nietzsche's critiques of values and their positive outcomes***

The paper is a reply to a lecture given by Piotr Augustyniak, devoted to Heideggerian-Nietzschean critiques of values, or rather critiques of thinking based on values. The main problem of thinking based on values is that it puts in the centre the domination of a strong subject over that which he or she values. The aim of the paper is, firstly, to describe the nature of the critiques of thinking based on values according to their two aspects: (1) questioning of the ethical character of the concept of value because of its economics-related meaning and origins, and (2) exposing of the problematic ontological status of ethical values. Secondly, the author points out a possible solution, a potential alternative concept of subjectivity, other than the traditional Cartesian one. The research method is based on a reconstruction of the arguments of the two German philosophers and on the alternative concept of subjectivity formulated by Heidegger. This subjectivity, founded in temporality, which is basically the essence of the human mode of being, does not establish itself as an advantage of a human over being, but rather as a proper understanding of one's own and somebody else's being, which we do not evaluate but we let it exist.

Keywords: Heidegger, Nietzsche, philosophy, ethics, values.

Piotr Augustyniak

Krytyka wartości w ujęciu Martina Heideggera i Fryderyka Nietzschego

Artykuł jest próbą ukazania podstawowych rysów krytyki myślenia według wartości, która stanowi ważną część myślenia Martina Heideggera. W celu jasnego przedstawienia jego poglądów zostają one zestawione z krytycznymi uwagami na temat wartości w dziele Fryderyka Nietzschego *To rzekł Zaratustra*. W artykule stawiam tezę, że myślenie według wartości jest na usługach nowoczesnej podmiotowości o ekspansywnym i egologicznym charakterze. Wbrew Heideggerowi podejmuję jednak próbę namysłu nad pojęciem wartości, które byłoby wolne od takiej egologicznej tendencji. Inspiracją jest myśl Nietzschego, który pisał o „nowych wartościach” i łączył je z twórczością, zmuszającą podmiot do transgresji.

Słowa kluczowa: myślenie według wartości, egologia, podmiotowość, twórczość.

Chciałbym rozpocząć od słów Martina Heideggera (1999, s. 300):

Myślenie zwrócone przeciwko „wartościom” nie twierdzi, że wszystko, co określa się jako „wartość” – „kultura”, „sztuka”, „nauka”, „godność człowieka”, „świat”, „Bóg” – jest bez wartości. Chodzi raczej o to, by wreszcie zobaczyć, że właśnie naznaczenie czegoś piętnem „wartości” pozbawia wszelkiej godności to, co w ten sposób jest wartościowane. Oznacza to: oszacowanie czegoś jako wartości sprawia, że to, co wartościowane, staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny. Ale przedmiotowość nie wyczerpuje tego, czym coś jest w swym byciu, i to tym bardziej, jeśli przedmiotowość ma charakter wartości. Wszelkie wartościowanie – nawet wtedy gdy wartościuje pozytywne – jest subiektywizacją. Nie pozwala ono bytowi – być, lecz pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako jego przedmiot. Dziwaczne usiłowanie podejmowane w celu wykazania tego, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. Wieszcząc, że najwyższą wartością jest Bóg, poniża się istotę Boga. Myślenie podług wartości

jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu. A więc myśleć przeciw wartościom wcale nie znaczy: bić w bęben na cześć bezwartościowości i marności bytu – znaczy ono: wbrew subiektywizacji bytu, która czyni z niego jedynie przedmiot, stawiać przed myśleniem prześwit prawdy bycia.

W tym krótkim fragmencie *Listu o „humanizmie”* streszcza się cały, jeśli tak można powiedzieć, program krytyki myślenia według wartości, a także jej najbardziej konstruktywne przesłanki i konsekwencje. Spróbuję zreferować pokrótce sens tej krytyki, na ile to możliwe odchodząc od dość hermetycznego idiomu Heideggera. Oczywiście ryzykuję w ten sposób wiele uproszczeń i niedokładności, zależy mi jednak przede wszystkim na komunikatywności, która jest warunkiem wspólnego myślenia. Interpretując Heideggera, odwołam się do myśli Fryderyka Nietzschego. Pominę przy tym, jak sam Heidegger krytykował tego ostatniego, i skoncentruję się na omówieniu podobieństw obu projektów. Dzięki odwołaniu do Nietzschego, jak sądzę, uda mi się w bardziej klarowny sposób ukazać praktyczne konsekwencje myślenia według wartości oraz myślenia przeciw wartościom

Piotr Augustyniak
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
Katedra Filozofii
ul. Rakowicka 27
31-510 Kraków
augustyp@uek.krakow.pl

(poza wartościami) dla właściwego człowiekowi postrzegania świata i działania.

Heidegger stawia mocną tezę: myślenie według wartości jest bluźnierstwem przeciwko byciu. Termin „bycie”, niemieckie *das Sein*, to kluczowe słowo Heideggerowskiego dyskursu. Bycie nie da się zdefiniować, można je jednak pomyśleć w różnicy względem bytu (*das Seiende*), czyli każdej spotykanej przez nas rzeczy, interesującej nas sprawy, intrygującej nas idei. Bycie pozostaje więc w różnicy względem każdego obecnego w polu naszego doświadczenia konkretnego, do którego możemy się odnieść, wskazując nań jako na „to” lub „tamto”. W tym sensie bycie jest „niczym”, nie jest bowiem żadnym konkretnym „tym” lub „tamtym”. Jeśli te ostatnie są „bytami”, to bycie jest „nie-bytem”. Z drugiej strony bycie jest tym, co leży u podstaw bytu, podłożem, w które byt jest wkorzeniony i z którego wyrasta. Bycie jest tym, co pozwala bytowi być, co pozwala określić byt jako będący. W tym sensie bycie jest nie tylko podłożem bytu, ale i ogarniającym go horyzontem, przestrzenią, w której byt się wyłania i ujawnia. Bycie jest więc tym, co bytowi towarzyszy, tym, bez czego byt nie może być bytem, tym, co zawiera (unosy) byt w sobie. I dlatego można powiedzieć, że bycie jako nic jest zarazem wszystkim (Heidegger 1994, s. 3–56; Michalski 1998).

Oto próbka Heideggerowskiego idiomu, którego obiecałem unikać. Dlatego przetłumaczę to na bardziej obrazowy język Nietzschego, abstrahując od tego, że sam Heidegger akcentował nietożsamość „bycia” i Nietzschańskiego pojęcia „życie”. W *To rzekł Zaratustra*, swoim *opus magnum*, Nietzsche (1999) przywołuje szereg obrazów nawiązujących do heraklitejskiego rozumienia świata jako płynącej rzeki, w której wszystko jest ze sobą szczepione, wszystko kręci się w jednym kołowrocie, przechodząc w siebie nawzajem – nawzajem się warunkuje. Wszystko wyłania się jako chwilowa postać jednego żywiołu, styka się i zderza z innymi jego postaciami, aby rozpląnąć się w nurcie rzeki, która w miejscu zanikania jednych epifenomenów płynnie przechodzi w inny kształt. Ten ogarniający nas świat-rzekę, tę rzekę życia, której jesteśmy (i my, i wszystkie otaczające nas konkrety) chwilową postacią, gdzie jesteśmy tylko względnie wyodrębnieni i płynnie odgra-

niczeni, można w przybliżeniu utożsamić z tym, co Heidegger nazywa byciem.

Właśnie przeciwko tej prawdzie bluźnierstwem jest myślenie według wartości. Na czym to bluźnierstwo polega? Na negacji owej samoistnej rzeki życia, która nas ogarnia i tworzy oraz w której się zatracamy; która jest przestrzenią zmienności i względności; która jest twórczym pędem; która nas wyłania, ale się na nas nie zatrzymuje, nie czyniąc ze mnie ani z żadnego innego bytu swego celu, nie stawiając też nas (mnie ani ciebie) w centrum, wokół którego wszystko grawituje. Nie czyni nas czymś stałym, niezmiennym, niekwestionowanym. Myśląc według wartości, negujemy tę prawdę o życiu i o nas. W jaki sposób? Odpowiadając na to pytanie, Nietzsche odwołuje się do obrazu nowoczesnej, uregulowanej rzeki, ponad którą ludzie zbudowali kładki, mosty i poręcze. Píše:

Jeżeli nad wodą jest oparcie, jeśli kładki i poręcze przerzucone są ponad rzeką – zaprawdę, nikt nie da wiary temu, kto mówi: „Wszystko płynie, wszystko jest rzeką”. Nawet bowiem durnie zaprzeczają temu. „Co?”, spytają durnie, „wszystko płynie, wszystko jest rzeką? Belki i poręcze są wszak ponad nią!” „Ponad rzeką wszystko jest stałym, wszystkie wartości (...), całe »dobro« i »zło«”. (Nietzsche 1999, s. 258)

Tymi mostami ponad rzeką życia są więc zdaniem Nietzschego właśnie wartości. Uznając je i odwołując się do nich jako rzekomo pewnych, stałych i trwałych elementów w obrębie ekstatycznej rzeki, wykorzystujemy je w celu wydostania się z jej nurtu. Chwytnąc się wartości, umiejscawiamy się względem niego w bezpiecznym dystansie. Zamiast płynąć w spienionym nurcie, w którym wszystko się zmienia i miesza, jesteśmy teraz realizatorami i stróżami wartości, stąpającymi odtąd po twardym gruncie swoich racji i swoich jasno określonych celów. Jako tacy stajemy się więc niebywale ważni, nieodzowni, istotni.

Cóż jednak w tym złego? – można by zapytać. Czy taka postawa nie jest raczej czymś dobrym i pożądanym, wzmacniającym i rozwijającym naszą podmiotowość: wyprowadzającym nas przynajmniej częściowo z chaosu ciągłej zmienności, ograniczającym przynajmniej trochę nieprzewidywalność losu, pozwalającym zapla-

nować i skoordynować indywidualne działania i dążenia, nadając naszemu życiu sens i znaczenie? Natychmiastowa, jednoznacznie twierdząca odpowiedź na te pytania byłaby pochopna.

Heidegger przyznaje, że perspektywa wartości wzmacnia naszą podmiotową pozycję. Jest to jednak podmiotowość specyficzna, taka, która subiektywizuje, czyli podporządkowuje sobie przy pomocy wartościowania otaczające ją byty i świat. Uprzedmiotawia je, czyli umieszcza naprzeciw siebie – władczego podmiotu, który je jako (swoje) przedmioty opanowuje i przywłaszcza; rozporządza nimi, wykorzystując je do swoich celów (realizacji wartości), posługując lub bawiąc się nimi oraz niszcząc je, gdy są niepotrzebne albo gdy stanowią dla urzeczywistnienia wartości przeszkodę. Właśnie dlatego Heidegger pisze, że wszelkie wartościowanie jest subiektywizacją. Segreguje ono rzeczy wedle oceny podmiotu, który przypisuje rzeczom wartość lub jej im odmawia, w zależności od tego, czy da się je wykorzystać dla realizacji jego celów.

Rzeczy są więc traktowane tu jako wartościowe lub nie każdorazowo z perspektywy podmiotu. W ten sposób podmiot, stojąc na kładce wartości ponad rzeką życia, czyni się względem niej kimś nadrzędnym, a ją samą traktuje nie jako swoje środowisko, ekosystem, matecznik czy domostwo, ale jako przedmiot do wykorzystania (dla realizacji swych wartości), rezerwuar zasobów, z których można czerpać wymierne korzyści. I nie ma tak naprawdę znaczenia, czy wartości, do których podmiot się odwołuje, są obiektywne czy subiektywne. Jedne i drugie służą tej samej subiektywizacji, czyli wyniesieniu siebie jako podmiotu ponad świat, który staje się odtąd przedmiotem pacyfikacji i eksploatacji. W ten sposób, jak pisał w innym miejscu Heidegger (2001, s. 12), cała natura przemienia się dla człowieka w jedną gigantyczną stację benzynową.

Myślenie według wartości jest zatem sposobem na samowyniesienie podmiotu i deprecjację świata (bycia i bytów) jako ogółu przedmiotów do wyzyskania. To właśnie jest błuznierstwem przeciwko byciu, a zarazem główną perspektywą nowoczesności. W jej centrum ujawnia się podmiot, który zabezpiecza się wobec bycia (to zaś jest dla niego życiem o suwerennym, nieprzewidywalnym charakterze), a w dalszej

konsekwencji poddaje je sobie i zawłaszcza. Ten podmiot jest podmiotem żarłocznym, wciąż nienasyconym, chce wciąż więcej władzy nad światem i płynących stąd korzyści. Jest on przy tym skrajnie egocentryczny, skupiony na sobie i swoim bezpieczeństwie. Nietzsche obrazuje ten podmiot nowoczesny, odwołując się do figury „ostatniego człowieka”. Pisze m.in.:

Ziemia zmaleje, a na niej będzie podrygiwał ostatni człowiek, który wszystko uczyni małym (...). „Wynaleźliśmy szczęście” – mówią ostatni ludzie, mrugając oczami. Opuścili okolice, gdzie twarde było życie; potrzeba bowiem ciepła. Jeszcze miłuje się sąsiada i ociera o niego, potrzeba bowiem ciepła. Niedomaganie i nieufność wydają im się grzeszne – za tym idzie ostrożność. Głupcem ten, kto jeszcze potyka się o kamienie czy ludzi! Nieco trucizny od czasu od czasu: to prowadzi do przyjemnych snów. I dużo trucizny na ostatek, gwoli przyjemnego umierania. Pracują jeszcze, praca jest bowiem rozrywką. Ale dbają, by rozrywka ich nie nadwężyła. (...) Są mądrzy i wiedzą o wszystkim, co się zdarzyło: nie ma więc końca drwinom. Zdarzają się jeszcze kłótnie, ale wkrótce nastaje zgoda – inaczej psuje się żołądek. Mają swoje chętki dzienne i chętki nocne, ale szanują zdrowie. (Nietzsche 1999, s. 17–18)

Okazuje się, że ów podmiot, odwołując się do horyzontu wartości, robi to cynicznie i tak naprawdę ma na względzie jedynie tylko wartość, czyli siebie samego – swoje bezpieczeństwo, pewność swego trwania, obronę swoich granic, gwarancję własnych korzyści, utrwalenie i umocnienie siebie. To, co tu niezwykle istotne, to uwiad twórczości: służenie i realizacja wartości jest dla Nietzschego zawsze odtwórcze. Nawet najbardziej pomysłowa, pełna inwencji, innowacyjna, zdolna do zmiany itd. podmiotowość jest podporządkowana nie twórczości, ale od-twórczości, jej celem jest bowiem ciągle samo-od-twarzanie się podmiotu.

Wynika z tego potrzeba odrzucenia myślenia według wartości jako swego rodzaju pułapki. Nasze dobre intencje realizacji czegoś wartościowego, gdy posługują się takim myśleniem, zatrzaśkują się w klatce autoerotycznego, narcystycznego podmiotu, który względem wszystkiego, co inne – nawet jeśli manifestuje on postawę otwartości, tolerancji czy wręcz afirmacji – jest wrogi. To,

co inne, przyjmuje on bowiem tylko o tyle, o ile da się je włączyć w to, co własne, okiełznać i wykorzystać dla własnego umocnienia i zabezpieczenia, a więc za cenę utraty inności innego. Nie może więc dziwić, że w Heideggerowskiej optyce myślenie według wartości oraz – z pozoru tak odległe od niego – wydarzenie Holocaustu przynależą do siebie i ściśle ze sobą korespondują. Oba wydarzenia łączy bowiem wspólny mianownik niegościnnności, czyli eksterminacji Innego w imię egologicznego samowyniesienia podmiotu. Jak pisał najwybitniejszy polski znawca filozofii Heideggera Cezary Wodziński (2015, s. 6):

Nasz świat – bo to wciąż jest „nasz świat” – okazał się ekstremalnie – eksterminacyjnie – niegościnnie. U podstaw „naszego świata” leży doświadczenie zagłady Innego. Doświadczenie jego – innego niż ja – nieobecności. Jeśli pytamy o sens gościnnności, to pytamy o to w cieniu tego doświadczenia. Zagadka gościnnności to również piekielna – krematoryjna – zagadka „naszego świata” jako miejsca, w którym doszło do zagłady Innego.

Może jednak pełna zgoda na takie wnioski byłaby pochopna i przedwczesna? Sam Heidegger twierdzi przecież, że odrzucenie myślenia według wartości nie oznacza, iż nie ma nic wartościowego, iż wszystko miałyby być miałkie, marne i – jak się mówi – niewarte zachodu. Być może w miejscu, w którym kończy się aksjologia pozostająca na usługach narcystycznej egologii – którego symbolem jest obóz zagłady – otwiera się jakaś inna perspektywa? Perspektywa, w której termin „wartość” może uzyskać nowy blask, zostaje bowiem złączony z kreacją innego rodzaju podmiotowości, wolnej od podporządkowywania bycia i bytów swojemu samoutrwaleniu? A przy tym, paradoksalnie, podmiotowości jeszcze bardziej intensywnej, innowacyjnej, pełnej inwencji, która tym razem byłaby autentycznie twórcza, wolna od odtwórczości ciągłego samoodtwarzania, a przy tym na tyle pozbawiona obsesji siebie, że zdolna do gestu gościnnności?

Taka perspektywa otwiera się moim zdaniem w myśleniu Nietzschego. Kiedy w *Zaratuście* krytykuje on i odrzuca myślenie według wartości, opowiada się przeciw wartościom, które nazywa „starymi”. Stare wartości to zasadniczo te obiektywne, już istniejące, które przyjmuje

się do wierzenia i do realizacji. Są to właśnie owe wartości, które służą człowiekowi do budowania opisanego przed chwilą podmiotowości zabezpieczającej się przed życiem, nastawionej na dominację i samoutrwalenie. Odrzucając – z przyczyn już dobrze przez nas zrozumiałych – stare wartości, Nietzsche proponuje w ich miejsce tworzenie wartości „nowych” (por. Augustyniak 2009, s. 81–85).

Zrozumienie, czym są te nowe wartości, wymaga najpierw zrozumienia, jakiego rodzaju podmiotowością Nietzsche chciałby zastąpić tę opisywaną wcześniej, którą utożsamia on z „ostatnim człowiekiem”. Figurą nowej, twórczej, właściwej podmiotowości jest w *Zaratuście* figura „nadczołwieka”. Nadczołwiek, charakteryzowany w przedmowie do tego dzieła (Nietzsche 1999, s. 12–15), jest podmiotem, który na powrót wstępuje w rzekę życia. Dowodem tego jest jego tworzenie–ponad–siebie, czyli twórczość, której autentyzm polega na tym, że poprzez swoje działanie podmiot nie utrwała własnego *status quo*, nie umacnia i nie rozszerza swych granic, wciąż na nowo od–twarzając siebie. Samego siebie traktuje się tu raczej jako materiał do tworzenia, jako coś, co poświęca się w procesie twórczości, w którym kreuje się coś, co tworzącego przewyższa, a w efekcie – relatywizuje go i zatracza. Tę twórczość, która podmiotowość nakierowaną na samą siebie dosłownie rozsada od wewnątrz, Nietzsche przyrównuje do lotu i ekstatycznego tańca. W ten sposób staje przed nami podmiot, który rzuca się w wir tworzenia, ekstatycznie roztrwaniając i spalając siebie. Taka podmiotowość nie tylko nie opiera się na narcystycznym, egocentrycznym samoutrwaleniu, ale też nie jest podmiotowością uprzedmiotawiającą świat – byty i bycie – jako narzędzie i zasób do wykorzystania (co, jak już wiemy, neguje życie i mu uwłacza). Nie ma tu bowiem mowy o stawianiu siebie w centrum oraz opanowaniu i zawłaszczaniu wszystkiego, co jest. Przeciwnie, roztrwaniając się i spalając w twórczości, podmiotowość nadczołwieka oddaje się życiu, wpisuje się w nie i je afirmuje, jako że życie samo jest dynamizmem ekstatycznej, roztrwaniającej się twórczości–ponad–siebie. Co więcej, autentycznie twórcza podmiotowość nie jest wyłączająca, nie podporządkowuje sobie innych, eksterminując tym samym ich inność, ale

jest inkluzywna, otwarta na twórczość innych, zaprasza ich do współtworzenia. Jest więc gościnną dla niewłasnej twórczości, zainteresowana nią. W tym kontekście pisze Nietzsche (1999, s. 24): „Towarzyszy szuka twórca (...). Współtwórców szuka Zaratustra (...) i współświętujących”.

Nasze przytaknięcie życiu i jego afirmacja nie polega na realizacji jakichś rzekomo wpisanych w nie (w naturę) wartości, ale na współtworzeniu wraz z życiem-tworzeniem. Płynięcie w nurcie życia nie oznacza nigdy biernego dryfowania, bezwolnego bycia unoszonym przez nurt. Zanurzenie w życiu to bowiem zanurzenie w twórczości, to bycie aktywną fazą ciągle przekształcającego się w kreacyjnym pędzie żywiołu.

Odnotujemy paradoks, który się tu pojawia. Ta nowa podmiotowość, rezygnująca z bezpieczeństwa, z panowania, z samoutrwalenia, z narcystycznego na sobie skoncentrowania, bynajmniej nie pociąga za sobą zaniku ludzkiej indywidualności, jej rozmycia w czymś uniwersalnym i ogólnym. Przeciwnie, jest to droga do wzmagania indywidualności, która jest tym wyrazistsza, tym bogatsza, tym autentyczniej innowacyjna, im leżąca u jej podstaw podmiotowość bardziej się zatracza, roztrwania i twórczo kwestionuje, odrzucając iluzję podmiotu odgraniczonego i w sobie samym osadzonego naprzeciw spektaklu świata – jak widz lub manipulator.

Co to wszystko ma wspólnego z tworzeniem nowych wartości, które Nietzsche wprowadza do swojego myślenia jako alternatywę dla utrwalających podmiot wartości starych? Odpowiedź jest stosunkowo prosta. Wartości nowe to przeciwieństwo tych starych, które były zarazem obiektywne i subiektywne, ponieważ przekonanie o ich obiektywnym istnieniu służyło podmiotowi do uprzedmiotowienia życia i jego wytworów. Wartości nowe nie są obiektywne (powszechnie obowiązujące), dlatego nie służy się im i się ich nie realizuje, ale się je tworzy. Nie są również subiektywne w tym sensie, że nie są kreacjami podmiotu, który przy ich pomocy opanowuje świat i siebie samego w ten sposób nietwórczo odtwarza. Są to raczej cele, które się sobie wyznacza ponad sobą, aby wejść w proces tworzenia, wyprowadzającego skupiony na sobie podmiot ponad niego. Tak naprawdę jednak jedyną wartością jest tu samo tworzenie, a więc twórczy proces życia i uczest-

nictwo w nim. Dlatego nowe wartości nigdy nie mogą stać się starymi, są zawsze chwilowe. Obowiązują tak długo, jak długo prowokują podmiot do twórczego wykraczania ponad siebie, a porzuca się je natychmiast, kiedy zostają choćby częściowo osiągnięte – wtedy bowiem nie są już wyzwaniem, ale tym, co może tylko utwierdzać podmiot w dobrym samopoczuciu, rozleniwiać go i samoutrwalać (Augustyniak 2009, s. 72–77).

Ta niesubiektywność i zarazem nieobiektywność nowych wartości pociąga za sobą ich radykalnie indywidualny charakter, który bynajmniej nie wyklucza charakteru wspólnotowego. Indywidualna twórczość, o ile nie jest pseudo-twórczością samoutrwalenia, nawet jeśli polega na konkurencji i rywalizacji, jest – podkreślam raz jeszcze – płodna dla innych i na nich otwarta. Jest bowiem roztrwaniem się podmiotu, który nie ma już na celu, by coś dla siebie zachować czy zdobyć. Zajmuje się tworzeniem, które z jednej strony burzy porządek starych wartości, jest więc czymś obrazoburczym i niszczyielskim. Zarazem jednak otwierając przestrzeń dla własnej twórczości, otwiera ją też dla twórczości innych podmiotów. Więcej – wydając owoce tworzenia, udostępnia je innym dla ich własnego dalszego przetwarzania. Oczywiście inni mogą je sfetyszyzować, czyniąc z nich swoje własne stare wartości. Tego ryzyka nie da się uniknąć, w atmosferze twórczości znajdzie się jednak na pewno wielu takich, którzy wkraczając na ścieżkę tworzenia, zburzą i te wartości.

Reasumując, twórca nowych wartości jest podmiotem, który staje się ponownie częścią rzeki życia. Już nie bluźni przeciwko niej, chcąc stanąć ponad nią i zawłaszczyć ją dla swoich celów. Nie odbiera temu, co w się owej rzece zawiera, bycia, sprowadzając wszystko do przedmiotu swojego wykorzystania. Swoją twórczością, która jest jego zanurzeniem w rzece twórczego żywiołu, pozwala on teraz – jak pisał Heidegger – bytom być. Przyczynia się do umiejscowienia wszystkiego, co jest, w dynamizmie twórczego wykraczania ponad siebie. Tworząc nowe wartości, czyli tworząc twórczość, zwraca możliwość tworzenia życiu i jego fenomenom, również innym podmiotom, które – gdy tylko odtwarzał stare wartości – były tej możliwości pozbawiane.

Bibliografia

Augustyniak, P. (2009). *Inna Boskość. Mistrz Eckhart, Zaratustra i przezwyciężenie metafizyki*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.

Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Heidegger, M. (1999). List o „humanizmie”, tłum. J. Tischner. W: idem, *Znaki drogi* (s. 271–312). Warszawa: Wydawnictwo Spacja.

Heidegger, M. (2001). *Wyzwolenie*, tłum. J. Mizera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.

Michalski, K. (1998). *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Nietzsche, F. (1999). *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Wodziński, C. (2015). *Odys gość. Esej o gościnności*. Gdańsk: fundacja terytoria książki.

Critique of values by Martin Heidegger and Friedrich Nietzsche

The paper is an attempt to show the basic features of the critique of thinking based on values, which is an essential part of Martin Heidegger's thought. In order to present his opinions clearly, they are confronted with the critique of values that Friedrich Nietzsche presents in his work "Thus Spoke Zarathustra". The author argues that thinking based on values is in service of the modern subjectivity, which is expansive and egological. However, unlike Heidegger, the author tries to explore a concept of value which would be free of such an egological tendency. His inspiration is Nietzsche, who wrote about 'new values', and related them with creativity which leads the subject to transgression.

Keywords: thinking based on values, egology, subjectivity, creativity.

Stanisław Mazur

Zmagania liberałów z pluralizmem wartości

Celem artykułu jest krytyczny namysł nad perspektywą ujmowania pluralizmu wartości w obrębie współczesnej liberalnej myśli politycznej. Na początku opisano sposób rozumienia pluralizmu i konfliktu wartości. Następnie zarysowano tradycje ich postrzegania, aby w dalszej części skupić się na analizie dorobku doktryny liberalnej i omówieniu propozycji rozwijanych na jej gruncie. W części końcowej podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, czy liberalna optyka postrzegania pluralizmu wartości, chroniąc przed monizmem, nie prowadzi w świat ich relatywizmu.

Słowa kluczowe: liberalizm, konflikt, wartość, pluralizm, monizm, relatywizm.

Wprowadzenie

Celem artykułu jest krytyczny namysł nad perspektywą ujmowania pluralizmu wartości w obrębie współczesnej liberalnej myśli politycznej. Zagadnienie współistnienia odmiennych wartości staje się jednym z podstawowych dla zrozumienia logiki wytwarzania minimalnej spójności aksjonormatywnej w społeczeństwach, które doświadczają presji dyferencjacji, indywidualizacji i subiektywizacji (zob. Durkheim 1999; Schutz 2008; Luhmann 2008). Znaczący deficyt owej spójności naraża społeczeństwo na aksjologiczną dezintegrację oraz prowadzi do wyniszczających „konfliktów niewspólnotowych” (zob. Coser 2009).

W sytuacji inherentnego pluralizmu wartości i nieuniknionego ich konfliktu węzłowe pytanie dotyczy sposobu rozwiązywania tego ostatniego i mechanizmów wypracowywania „minimalnych uzgodnień” o charakterze aksjonormatywnym w różnicującym się społeczeństwie. Dominująca w ostatnich dziesięcioleciach w filozofii politycznej doktryna liberalna zdaje się z jednej strony wiele w tym względzie oferować, z drugiej zaś –

poddawana jest coraz ostrzejszej krytyce, a grono jej kontestatorów rośnie¹.

Na początku opisałem sposób rozumienia pluralizmu i konfliktu wartości. Następnie zarysowałem tradycje ich postrzegania, aby w dalszej części skupić się na analizie dorobku doktryny liberalnej i omówieniu propozycji rozwijanych na jej gruncie. W części końcowej podjąłem próbę odpowiedzi na pytanie, czy liberalna optyka postrzegania pluralizmu wartości – chroniąc przed monizmem – nie prowadzi w świat aksjologicznego relatywizmu.

1. Dorobek współczesnej filozofii politycznej liberalizmu

Problematyka pluralizmu wartości i ich konfliktu zajmuje filozofów polityki o liberalnej proweniencji od stuleci. W ramach krótkiego artykułu trudno omówić w sposób usystematyzowany ich bogaty, a zarazem niejednorodny dorobek. Z tego też powodu ograniczyłem się do przywołania wybranych poglądów na temat pluralizmu wartości, które rozwijano na gruncie współczesnego liberalizmu.

¹ Interesujące rozważania na temat dylematów związanych z brakiem zgody politycznej w sferze aksjonormatywnej oferują teoria pojęć istotnie spornych (Gallie 1971) oraz kognitywistyczna teoria metafor językowych (Lakoff, Johnson 2010).

Stanisław Mazur
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
ul. Rakowicka 24, 31-510 Kraków
mazurs@uek.krakow.pl

Odwołałem się zatem do: dorobku Isaiaha Berlina, w szczególności jego koncepcji pluralizmu wartości; prac Johna Rawlsa i jego rozważań nad tzw. częściowym konsensusem; konstrukcji *modus vivendi* Johna N. Graya; rozważań Johna Kekesa nad problemem nieprzystawalności liberalizmu i pluralizmu wartości²; oraz proceduralnej teorii działania komunikacyjnego – opartego na kooperatywnym poszukiwaniu prawdy poprzez racjonalny dyskurs – Jürgena Habermasa. Ich poglądy uznałem za oryginalne, a zarazem, poza Kekesem, reprezentatywne dla liberalnej filozofii politycznej w jej współczesnej odsłonie.

2. Rozumienie wartości, ich pluralizmu i konfliktu

Wartości pojmuję w sposób, w jaki postrzegają je Shalom Schwartz i Wolfgang Bilsky (1987; 1990). Wartości: 1) są pojęciami lub przekonaniami 2) odnoszącymi się do pożądaných, ostatecznych celów ludzkiej egzystencji lub zachowań; 3) mają charakter ponadsytuacyjny (wykraczają ponad konkretne specyficzne wartości); 4) kierują procesem selekcji i oceny zachowań i zdarzeń; a także 5) są uporządkowane zgodnie z ich względną ważnością dla jednostek (tworzą indywidualne hierarchie ważności).

Pluralizm wartości opiera się na założeniu, że istnieje wiele ostatecznych i obiektywnych wartości, w których kierunku wolni ludzie dobrowolnie podążają. Wartości te nie mają charakteru hierarchicznego ani też nie są do siebie nawzajem redukowalne. Składają się one na różne wyobrażenia dobrego życia, które mogą ze sobą kolidować.

Konflikt wartości może występować na wielu poziomach, przybierając różne postacie. Na użytek artykułu wyróżniono trzy jego formy:

1) kolizja odmienności – stan, w którym jednostki (zbiorowości społeczne) preferują odmienne, nierzadko wykluczające się hierarchie wartości i nie są skłonne poszukiwać minimalnego zbioru podzielanych wartości;

2) kolizja istotności – sytuacja, w której występuje sprzeczność między jednostkami (zbiorowościami społecznymi) w zakresie oceny ważności określonych wartości. Strony respektują jednak reguły poszukiwania rozwiązań tej sprzeczności, nawet jeśli ich stosowanie prowadzi jedynie do minimalnie zadowolających wyników;

3) kolizja reguł – sytuacja, w której występuje niezgoda między jednostkami (zbiorowościami społecznymi) co do reguł poszukiwania sposobu rozwiązania konfliktu wartości.

Liberałowie zasadniczo przyjmują, że konflikt wartości stanowi immanentną cechę życia społecznego. Jego występowanie nie musi wywoływać istotnych turbulencji systemowych, jeśli przybiera on postać kolizji istotności. Staje się destruktywny w sytuacjach kolizji odmienności oraz kolizji reguł. Konflikty o tym charakterze mogą wytwarzać wartości pozostające w opozycji do tych liberalnych poprzez wykorzystanie reguł nieliberalnych.

3. Radykalne tradycje postrzegania pluralizmu wartości

Z tradycją pluralizmu wartości, kojarzoną jako integralna z filozofią polityczną liberalizmu, konkurują dwie wielkie tradycje filozoficzne, które Isaiah Berlin określa jako monizm i relatywizm.

Monizm ufundowany jest na trzech zasadniczych twierdzeniach: 1) na wszystkie właściwie postawione pytania musi być tylko jedna prawdziwa odpowiedź; 2) musi istnieć niezawodna droga wiodąca ku odkryciu tych prawd; 3) prawdziwe odpowiedzi tworzą harmonijną całość (Berlin 2004, s. 5).

Monizm, wyrastając z idealistycznego podłoża platonizmu, funduje ideę powszechnej harmonii niezmiennych i obiektywnych wartości, będących pewnikami rządzącymi perfekcyjnie urządzonym światem. Owa powszechna harmonia chronić ma od chaosu i groźby konfliktu wartości. Berlin nie podzielał tego poglądu i – jak przystało na liberała – obawiał się, że monistyczna wizja porządku społecznego „doprowadzi prawdopodobnie do cierpienia, rozczarowania i porażki”, ponieważ „wciskanie ludzi na siłę w zgrabnie skrojone

² Filozof ten utożsamiany jest z tradycją myśli konserwatywnej. Oryginalność jego krytycznego stanowiska wobec liberalnego postrzegania pluralizmu wartości przesądziła jednak o przywołaniu jego poglądów.

uniformy, wedle wymagań schematów branych za dogmaty, prawie zawsze jest drogą wiodącą do odczłowieczenia” (ibidem, s. 42, 17). W pracy poświęconej filozofii Niccolò Machiavellego Berlin zauważa, że pewność istnienia jednego ideału należy do najważniejszych uzasadnień przymusu i prześladowań:

Jeżeli wszakże nie wszystkie wartości są ze sobą do pogodzenia i trzeba dokonywać wyboru, nie dysponując lepszymi przesłankami od tej, że każda wartość jest taka, jaka jest, i wybieramy ją ze względu na nią sama, a nie dlatego, że możemy pokazać na jednej skali, iż jest lepsza od innych; jeżeli wybieramy sposoby życia dlatego, że w nie wierzymy, że uznajemy je za oczywiste lub stwierdzamy po analizie, że jesteśmy moralnie niezdolni do życia według innego modelu (aczkolwiek inni wybrali inaczej); jeżeli racjonalność i chłodną kalkulację można zastosować tylko w stosunku do środków i podrzędnych celów, nie zaś do celów absolutnych, to obraz, jaki się z tego wyłania, dalece odbiega od zbudowanego na starożytnej zasadzie suwerennego dobra, tego samego dla wszystkich ludzi. (Idem 2002, s. 155)

Z kolei źródeł relatywizmu należy szukać w tradycji sofistów, którzy opowiadali się za prawomocnością istnienia odmiennych wartości. Protagoras twierdził: „miarą jest każdy z nas; tego, co istnieje, i tego, co nie. Niezmiernie się przecież różni jeden z nas od drugiego tym właśnie, że dla jednego coś innego istnieje i wydaje mu się, a dla drugiego znowu coś innego” (Platon 2002, 166 D). Protagoras utrzymywał, że „[l]epsze są jedne mniemania od drugich, ale prawdziwsze – wcale nie” (ibidem, 167 B). Relatywizm zakłada, że nie istnieją prawdy obiektywne i wartości absolutne. Ich miejsce zajmują prawdy i wartości subiektywne, zależne od kontekstów: społecznego, historycznego, przestrzennego, które warunkują doświadczenia podmiotu poznającego (solipsyzm etyczny). Zwolennicy relatywizmu propagując policentryczną wizję życia społecznego, wskazują zarazem na niezgodność wartości oraz ich niewspółmierność. Opowiadają się za prawomocnością istnienia wielu odmiennych, równoważnych systemów wartości, utrzymując, że nie istnieją one niezależnie od podmiotu, który sam określa ich hierarchie.

4. Liberalowie wobec pluralizmu wartości

4.1. Koncepcja pluralizmu wartości Isaiaha Berlina

Koncepcja pluralizmu wartości Berlina stała się punktem odniesienia dla współczesnych filozofów liberalnych podejmujących zagadnienie współistnienia i kolizji wartości. Jest ona powiązana z jego dwiema koncepcjami wolności (Berlin 1994).

Berlin utrzymywał, że wybór między wartościami niewspółmiernymi i nieredukowalnymi jest trwałym i nieuchronnym elementem ludzkiej egzystencji. Rząd liberalny zdaniem filozofa chroni wolności obywateli, pozostawiając im autonomię wyboru między konkurującymi wartościami (wolność negatywna). Zwraca on uwagę, że

ludzie przykładają tak ogromną wagę do swobody wyboru; bo gdyby mieli pewność, że istnieje stan doskonały, osiągalny dla ludzi na ziemi, w którym cele ich dążeń nie będą ze sobą nigdy kolidować, znikłaby konieczność i męka wyboru, a wraz z tym swoboda wyboru utraciłaby swe zasadnicze znaczenie. (Ibidem, s. 229)

Autor przyjmuje, że istnieje wiele ostatecznych, obiektywnych i różnorodnych wartości, charakteryzujących się podstawowością, czyli nieredukowalnością. Nie są one zhierarchizowane, brakuje kryterium oceny ich ważności, nie są uporządkowane i mogą wchodzić ze sobą w konflikty. Berlin nigdy nie sformułował kompletnej ich listy, ale zazwyczaj wśród tego rodzaju wartości wymieniał takie jak sprawiedliwość, równość, szczęście, bezpieczeństwo, porządek publiczny (ibidem, s. 231).

Cechą atrybutywną pluralizmu wartości jest pochwała różnorodności: „Berlin uznawał różnorodność za niezależną wartość, która może stanowić horyzont zmian, w którego stronę należy podążać, aby uniknąć piekła monistycznego totalitaryzmu” (Bocheński 2014, s. 547). Jak zauważa Beata Polanowska-Sygułska (2007, s. 74):

(...) wartości mają obiektywny i poznawany charakter, ale jest ich wiele. Owa wielość nie poddaje się ani redukcji, ani hierarchicznemu uporządkowaniu, które miałyby uniwersalną moc wiążącą.

Niektóre z ludzkich wartości i celów mogą być nieporównywalne i niewspółmierne; nie istnieje przy tym żaden ostateczny standard, który pozwoliłby na racjonalne rozstrzygnięcie kolizji między nimi. Wobec możliwości wystąpienia konfliktów, których uniknąć niepodobna, sama idea perfekcji jest logicznie niespójna, osiągnięcie zaś pełnej harmonii znajduje się poza ludzkim zasięgiem.

Berlin (2004, s. 10) mówi, że istnieje świat obiektywnych wartości lub celów, do których ludzie dążą dla nich samych, do których wszystko inne jest środkiem. Dążenie do realizacji owych wartości w tym rozumieniu to „część tego, co to znaczy być istotą ludzką” (ibidem, s. 12). Zgodnie z tym w jednym ze swych artykułów Berlin zauważa:

Założenie, że wszystkie wartości dają się mierzyć na jednej skali, tak że wystarczy samo sprawdzenie, by ustalić, która z nich jest tą najwyższą, zdaje mi się przeczyć naszej wiedzy o tym, że ludzie są wolnymi podmiotami, i sprowadzać decyzje moralne do działań, które w zasadzie wykonać mógłby suwak logarytmiczny. (Idem 1994, s. 231)

Berlin (2004, s. 17) zauważa również: „nawet jeśli przyjąć, że nie ma wartości uniwersalistycznych, to istnieje przynajmniej jakieś minimum, bez którego społeczeństwa chyba by nie przetrwały”. Owo minimum wynika z ludzkiego doświadczenia będącego podstawą normalności: „pragniemy bardziej ciepła niż chłodu, prawdy niż fałszu i by inni widzieli nas we właściwym świetle, niż lekceważyli lub błędnie rozumieli” (ibidem, s. 178). Świadom napięć wynikających z posiadania odmiennych wartości, w kompromisie i koncyliacji upatruje mechanizmów łagodzenia konfliktu wartości: „Wartości muszą nawzajem sobie ustępować” (ibidem, s. 16). Zapewnia to „chwieżną równowagę chroniącą przed sytuacjami bez wyjścia, a przed wyborami nie do udźwignięcia – oto pierwszy warunek godziwego społeczeństwa” (ibidem). To niełatwa równowaga, która jest stale zagrożona i wymaga ciągłej naprawy.

4.2. Koncepcja „częściowego konsensu” Johna Rawlsa

Rawls przejął od Berlina koncepcję pluralizmu wartości, czyniąc z niej zasadniczy argument na rzecz światopoglądowej neutralności państwa, które umożliwiałoby pokojowe współistnienie ludzi o różnych światopoglądach, zgodnych jednak w kwestii reguł społecznego współżycia (Sadurski 2003, s. 62–63). Ową koncepcję Rawls osadza w liberalnej tradycji teorii umowy społecznej, sięgającej pesymistycznych rozważań Thomasa Hobbesa nad ułomnościami natury ludzkiej.

Rawls (1998, s. 33) stawia ważne dla refleksji nad pluralizmem wartości pytanie: „Jak jest możliwe, że przez dłuższy czas może istnieć stabilne społeczeństwo wolnych i równych obywateli głęboko podzielonych co do rozumnych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych?”. Punktem wyjścia dla poszukiwania na nie odpowiedzi jest kategoria rozumnego pluralizmu. Oznacza ona występowanie w demokratycznych społeczeństwach wielu rozległych, rozumnych, niemożliwych do pogodzenia doktryn religijnych, moralnych czy filozoficznych. Przy tym żadna z nich nie zyskuje poparcia ogółu społeczeństwa (ibidem, s. 7). Rozumny pluralizm jest skutkiem „czynienia użytku z ludzkiego rozumu w ramach wolnych instytucji konstytucyjnych” (ibidem, s. 8).

Kolejnym ważnym dla Rawlsa pojęciem są doktryny rozumne, którym przeciwstawia doktryny nierozumne. Jedynie te pierwsze aprobują podstawowe wartości i instytucje ustroju demokratycznego oraz nie aspirują do uniwersalności (ibidem, s. 103). Pojęcie rozumności Rawls wiąże z regułami sprawiedliwej kooperacji, które określa mianem „podstawowych idei intuicyjnych” (ibidem, s. 90). Pierwszą z nich jest idea społeczeństwa jako uczciwego systemu kooperacji; drugą – idea dobrze urządzonego społeczeństwa; trzecią – idea wolności i równości statusu moralnego ludzi (zob. Brighthouse 2007).

Ważne miejsce w rozważaniach Rawlsa zajmuje kategoria racjonalności. Odnosi się ona

do podmiotów społecznych: „to co rozumne nabiera cech publiczności, podczas gdy to co racjonalne pozostaje prywatne” (Prostak 2004, s. 222). Racjonalność dotyczy wyboru celów i środków do ich realizacji. Walory rozumności i racjonalności są komplementarne: „działający tylko rozumnie nie mieliby własnych celów (...), działającym tylko racjonalnie brakuje poczucia sprawiedliwości i nie potrafią uznać niezależnej wartości roszczeń innych” (Rawls 1998, s. 94).

Rawls w odniesieniu do doktryn posługuje się określeniem „rozległe”. Ich wspólną cechą jest to, że w sposób holistyczny ujmują wszelkie aspekty ludzkiej egzystencji i często są wyrażone w postaci systemu (ibidem, s. 45). Liberalizm polityczny amerykańskiego filozofa nie aspiruje do statusu doktryny rozległej. Ogranicza się on do sprawiedliwego urządzenia struktury podstawowej społeczeństwa, nie roszcując sobie pretensji do ustalania jej fundamentów normatywnych.

Odpowiedzią Rawlsa na pluralizm wartości jest częściowy konsensus pomiędzy wyznawcami odmiennych rozumnych i rozległych doktryn odnośnie do politycznej koncepcji sprawiedliwości rzutującej na kształt podstawowej struktury społeczeństwa. Idea częściowego konsensusu jest polityczna, a nie epistemologiczna. Jej istotą jest przekonanie, że możliwe jest osiągnięcie stałego porozumienia w zasadniczych kwestiach politycznych przez rozumne osoby wyznające odmienne rozległe poglądy. Kluczem do osiągnięcia tego kompromisu jest przechodzenie przez sporne kwestie szczegółowe ponad poziomem rozległych doktryn. Właśnie z pozycji dystansu wobec tych ostatnich możliwe jest wypracowanie konsensusu poprzez odwołanie się do podstawowych rozstrzygnięć filozoficznych: „nie powinniśmy być zaskoczeni, jeśli okaże się, że im głębszy jest konflikt, tym wyższy jest poziom abstrakcji, na który musimy się wznieść, by uzyskać jasny i niezmacony obraz jego źródeł” (ibidem, s. 87).

Rawls utrzymuje, że częściowy konsensus nigdy nie jest zamknięty i ostateczny. W każdym momencie rozumne doktryny rozległe mogą być wprowadzone do dyskusji politycznej, pod warunkiem że prezentują poglądy polityczne, które mogą stać się podstawą zgody dla innych rozumnych, całościowych poglądów. Autor zwraca przy tym uwagę, że częściowy konsensus pier-

wotnie opierał się na niestabilnym *modus vivendi* (okres po wojnach religijnych), który w wyniku długotrwałej, pokojowej koegzystencji obywateli przekształcił się w konsensus konstytucyjny, prowadząc do ustanowienia demokratycznych reguł rządzenia. Empiryczne doświadczenie wynikające z zaangażowania obywateli w instytucje konstytucyjne umacnia w nich cechę rozumności. W opinii Rawlsa obywatele nabierają tym samym przekonania o korzystności funkcjonowania społeczeństwa politycznego jako sprawiedliwego systemu kooperacji zakorzenionego w powszechnie uznanych normach i procedurach o charakterze wzajemnościowym (ibidem, s. 91). Obywatele mają świadomość, że nierozumne jest narzucanie innym swojej rozległej doktryny. W takich warunkach rodzi się częściowy konsensus co do rozwiązań politycznych dotyczących urządzenia struktury podstawowej społeczeństwa (ibidem, s. 226).

Ważne miejsce w rozważaniach Rawlsa zajmuje także problem podejmowania decyzji kolektywnych odnoszących się do kwestii politycznych. Rawls (1998, s. 293) utrzymuje, że każdej osobie (jak i ciału kolektywnemu) można przypisać pewien sposób „formułowania planów, układania celów według pierwszeństwa i podejmowania decyzji odpowiednio do tego. Sposób, w jaki robi to społeczeństwo polityczne, to jego rozum”.

Spółeczeństwo polityczne posiada jeden rozum publiczny, w odróżnieniu od rozumów niepublicznych właściwych jego różnym elementom instytucjonalnym. Rozum publiczny jest rozumem ogółu obywateli, a przedmiot jego zainteresowania stanowi dobro ogółu i kwestie sprawiedliwości podstawowej. Jego natura i treść są publiczne, ponieważ są dane przez ideały i zasady, które wyraża właściwa temu społeczeństwu koncepcja politycznej sprawiedliwości (ibidem, s. 294). Nie stanowi statycznej, niezmiennej struktury. To w jego obrębie zachodzi deliberacja, prezentowane są różne stanowiska, dochodzi do rewizji tych dotychczasowych pod naporem argumentów, w tym zaczerpniętych z rozległych doktryn, jeśli stoją za nimi racje publiczne (ibidem, s. 217). Rozum publiczny to zarówno przymioty moralne obywateli, jak i reguły organizacji życia społecznego wyrażone w zasadach i instytucjach (idem 2012, s. 42). Kształtuje on „strukturę podstawową”

społeczeństwa, pojmowaną jako „główne instytucje polityczne, społeczne i ekonomiczne społeczeństwa i to, jak się one łączą w jednolity system jednolitej kooperacji trwającej z pokolenia na pokolenie” (ibidem).

4.3. Idea *modus vivendi* Johna Graya

Gray (2001) w przeciwieństwie do Rawlsa nie poszukuje uniwersalnego systemu reguł życia społecznego i zabiega jedynie o określenie warunków dla współistnienia odmiennych modeli życia w ramach społeczeństwa. Punktem wyjścia jego rozważań jest założenie istnienia dwóch twarzy liberalizmu. Pierwsza wiąże się z poszukiwaniem uniwersalistycznych reguł idealnego życia (liberalizm oświeceniowy). Druga odnosi się do poszukiwania warunków pokojowej koegzystencji różnych sposobów życia (liberalizm postoświeceniowy) (Talisie 2012). Gray krytycznie odnosi się do tradycji klasycznego liberalizmu, zarzucając jej przywiązanie do idei „uniwersalnych rządów” opartych na „powszechnych zasadach” dobrego życia. Twierdzi, że kultywowanie tego nurtu myśli będzie prowadzić do upadku liberalizmu politycznego (Gray 1993, s. 284).

W miejsce liberalizmu grawitującego w kierunku uniwersalności Gray (2001, s. 13) proponuje wizję liberalizmu, którą określa jako *modus vivendi*:

Ideał „*modus vivendi*” wyraża przekonanie, że istnieje wiele form życia, w których ludzie mogą się spełnić. Pośród nich są także takie, których wartość jest nieporównywalna. Tam gdzie konkurują ze sobą takie sposoby życia, żaden z nich nie jest najlepszy. Ludzie hołdujący odmiennym sposobom życia nie muszą wcale się zgadzać ze sobą. Mogą się po prostu od siebie różnić. (...) Celem „*modus vivendi*” nie może być uśmierzenie konfliktu wartości. Jest nim przystosowanie ludzi i ich sposobów życia, hołdujących sprzecznym wartościom, do wspólnej egzystencji. Nie musimy mieć wspólnych wartości, aby żyć razem w pokoju. Potrzebujemy wspólnych instytucji, w ramach których mogą ze sobą koegzystować różnorakie formy życia.

Modus vivendi nie jest uniwersalnym konsensem, ale raczej „warunkami współistnienia między

różnymi moralnościami, koncepcją liberalnej tolerancji dostosowaną do faktu pluralizmu” (ibidem, s. 47). Jest to projekt polityczny, a nie moralny (ibidem, s. 43), oznaczający negację stanowiska, że uniwersalne wartości mogą zostać w pełni urzeczywistnione jedynie w ramach uniwersalnego systemu liberalnego.

Gray skłania się do opinii, że przestrzeganie praw człowieka jest możliwe w innych formach ustrojowych niż liberalizm polityczny.

Prawa człowieka nie są niezmiennymi prawami, niepowiązane z niczym moralnymi absolutami, których treść jest oczywista sama przez się. Są konwencjami, których treść różnicuje się w zależności od warunków i ludzkich interesów. (...) Gdy zmieniają się ludzkie interesy, zmieniają się również prawa. (Ibidem, s. 170)

Zdaniem angielskiego filozofa w sytuacji braku porozumienia co do pryncypiów jedyną spoiną społeczeństwa może być odwołanie do wspólnych interesów, do natury *homo oeconomicus*. „Nawet ci, którzy nie uznają żadnego ideału tolerancji, mogą mieć powody do dążenia do pokojowej koegzystencji” (ibidem, s. 35). Liberalny *modus vivendi* nie jest jedynie metodą równoważenia rywalizujących i przeciwnych sposobów życia, ale sposobem koegzystencji opartej na wzajemności wspólnot pozostających w konflikcie. Uznaje on, że sposoby życia mogą być różne i pomimo tego mogą służyć realizacji dobra ludzkiego. Gray (2001, s. 194) twierdzi, że „[w]spólne życie nie może oznaczać dla nas życia w społeczeństwie zjednoczonym przez wspólne wartości. Oznacza posiadanie wspólnych instytucji, za pośrednictwem których można mediować na temat rozwiązania konfliktów konkurencyjnych wartości”. Liberalny *modus vivendi* wymaga, aby konkurujące sposoby życia respektowały się nawzajem (Talisie 2012). Nie każdy jednak porządek polityczny może być postrzegany jako *modus vivendi*. Aby można było go określić takim mianem, muszą być w nim przestrzegane rządy prawa, zapewniony pokój i bezpieczeństwo, obecne efektywne działanie instytucji reprezentacji, pokojowe alternacje władzy, respektowane podstawowe potrzeby obywateli oraz ochrona praw mniejszości.

Gray pomimo krytyki uniwersalistycznych predylekcji liberalizmu politycznego opowiada się za doskonaleniem jego instytucjonalnych reguł i praktyk przy akceptacji założenia ich spontanicznego charakteru. Filozof formułuje ważne spostrzeżenie:

choć nie jest tak, iż liberalne społeczeństwo obywatelskie posiadające te cechy jest jedyną lub konieczną formą najlepszego społeczeństwa z punktu widzenia rozwoju natury ludzkiej, to jednak jest to jedyna odmiana porządku, w którym my – w naszych historycznych okolicznościach późnej nowoczesności – możemy dobrze żyć. (...) Wartość społeczeństwa obywatelskiego dla nas polega na tym, iż umożliwia ono pokojową koegzystencję w formule *modus vivendi* pomiędzy niewspółmiernymi wartościami i światopoglądami. (Gray 1993, s. 288)

4.4. Pluralizm wartości u Johna Kekesa

Oryginalne stanowisko wobec problemu pluralizmu wartości zajmuje Kekes. Formułuje on wyrazistą tezę, że pluralizm wartości nie stanowi specyficznej właściwości liberalizmu politycznego, a wiąże się raczej z konserwatywnym nurtem filozofii politycznej (Kekes 1993, s. 199; 1997, s. 171).

Kekes dostrzega wewnętrzne sprzeczności w myśli liberalnej, wynikające z jej przywiązania do dwóch w jego przekonaniu nieprzystających do siebie celów. Pierwszy wiąże się z kultywowaniem określonych wartości i reguł (cel pozytywny). Drugi odnosi się do zapewnienia indywidualnej autonomii, w ramach której jednostki mogą realizować subiektywne wyobrażenia o dobrym życiu (cel negatywny). W konsekwencji zdaniem filozofa promowanie przez państwo liberalne określonych wartości (np. równości, sprawiedliwości) w istocie ogranicza indywidualną autonomię i podmiotowość obywateli. Kekes (1997, s. IX–X) zwraca również uwagę na silne napięcie w myśli liberalnej między równością a sprawiedliwością, którego emanacją jest egalitarna dystrybucja dóbr publicznych z pominięciem zasług.

W opinii Kekesa filozofia polityczna liberalizmu ma naturę antypluralistyczną, przedkładając wartości charakterystyczne dla niej nad inne (Talisie 2012). Zauważa on:

Pluralizm jest przywiązany do poglądu, że nie ma jednej koncepcji dobrego życia i nie ma określonej wartości, która będąc w konflikcie z innymi koncepcjami i wartościami, zawsze posiada uzasadnione pierwszeństwo. Jeśli liberalizm chce uniknąć oskarżenia o pustkę, musi w sytuacji konfliktu różnych koncepcji dobrego życia lub wartości dać pierwszeństwo wartościom liberalnym względem tych nieliberalnych. (Kekes 1993, s. 203)

Ten tok rozumowania prowadzi Kekesa do przekonania, że pluralizm wartości nie jest warunkiem *sine qua non* liberalizmu. Co więcej, utrzymuje on, że liberalizm i pluralizm „nie mogą iść razem” (ibidem, s. 207).

Zdaniem Kekesa istnieje zasadnicza zgoda co do warunków koniecznych, aby ludziom „żyło się dobrze”. Są to: równość, wolność, dbałość o środowisko naturalne, sprawiedliwość, praworządność, pokój, rozwój gospodarczy. W jego opinii gdy liberałowie hierarchizują te warunki – zawsze stawiają wolność i równość na przedzie. Konserwatyści natomiast relatywizują wagę każdego z tych warunków, kierując się kryterium użyteczności, np. czy w danym kontekście społecznym w większym stopniu wolność czy też praworządność lub rozwój gospodarczy „przyczyniają się do wypełnienia wszystkich warunków, jakie są potrzebne do dobrego życia” (idem 1998, s. 25).

Kekes utrzymuje, że jednostka znajdująca się w sytuacji konfliktu moralnego musi dokonywać wyboru opartego na historycznie warunkowanych, lokalnych tradycjach, w których jest zanurzona. Składa się na nie „system wartości”, który wspiera „podłoże” konfliktu i „dostarcza sposobu hierarchizowania porównywalnych wartości” (idem 1993, s. 24). Zdaniem filozofa odwoływanie się do tych tradycji jest jedynym rozsądnym sposobem, poprzez który jednostki mogą dokonywać odpowiedzialnych wyborów w sytuacji pluralizmu wartości. Z tego punktu widzenia przyjmuje on, że instytucje polityczne muszą zabiegać o zachowanie, podtrzymanie i promowanie historycznie warunkowanych tradycji dominujących w danym społeczeństwach. Jak twierdzi Kekes (1984, s. 40), jest to esencja konserwatyzmu jako programu politycznego.

4.5. Proceduralna teoria sprawiedliwości Jürgena Habermasa

Habermas podchodzi do problemu pluralizmu wartości z perspektywy frankfurckiej szkoły krytycznej i teorii systemowo-funkcjonalnej, w duchu kantowskiego republikanizmu. To na tym gruncie usiłuje wypracować proceduralną teorię sprawiedliwości mającą stanowić przeciwwagę dla podejść antyliberalnych.

Wypracowanie woli powszechnej dokonuje się według niego w procesie deliberowania opartym na procedurze demokratycznego dyskursu, w którym uczestniczą na tych samych zasadach wszyscy obywatele. W procesie tym wybierają oni rozwiązania, które są najkorzystniejsze z punktu widzenia interesu ogółu. Mechanizm ten umożliwi w opinii Habermasa stanowienie norm prawa w sprawiedliwy sposób, traktując wszystkich członków społeczeństwa jako wolnych od skażenia egoistycznymi korzyściami. Swoją poglądy Habermas (2005, s. 315) ujmuje w teorię dyskursywną, która zakłada, że

rozum praktyczny wycofuje się z terenu uniwersalnych praw człowieka lub konkretnej etyczności określonej wspólnoty, przechodząc na teren owych reguł dyskursu i form argumentacji, które czerpią swą treść normatywną z ważnościowej podstawy działań ukierunkowanych na porozumienie, ostatecznie ze struktury komunikacji językowej i z niezastępowalnego porządku uspołecznienia komunikacyjnego.

Zauważmy, że wiele lat wcześniej John Dewey (1958, s. 207) pisał:

Zasada większości, jako zasada większości, jest tak głupia, jak zarzucają jej to krytycy. Ale nigdy nie jest ona tylko zasadą większości (...). Rzeczą ważniejszą są środki, za pomocą których większość staje się większością: debaty, modyfikowanie poglądów w służące poszukiwaniu kompromisu z poglądami mniejszości (...). Innymi słowy, konieczne jest doskonalenia metod i warunków debaty, dyskusji i perswazji.

Habermas w teorii dyskursu przyjmuje elementy podejścia tak liberalnego, jak i republikańskiego, integrując je w pojęciu idealnej procedury debatowania i podejmowania decyzji.

Ta demokratyczna procedura ustanawia wewnętrzny związek między negocjacjami, dyskursami zmierzającymi do samego porozumienia i dyskursami na temat sprawiedliwości i uzasadnia domniemanie, że w tych warunkach osiąga się rozumne bądź uczciwe rezultaty. (Habermas 2009, s. 243–244)

Niemiecki filozof, nawiązując do teorii demokracji deliberatywnej, precyzuje warunki określające podejmowanie decyzji, które miałyby legitymizację społeczną: dyskurs regulowany prawem, całkowite włączenie wszystkich potencjalnie zainteresowanych, równouprawnienie wszystkich uczestników dyskursu, dyskusja wolna od przymusu, otwartość dla możliwych tematów i wkładów uczestników, możliwość rewizji rezultatów obrad (idem 2005, s. 322). Habermas postuluje „rozumowanie z punktu widzenia innych”, określając je mianem „sytuacji idealnej rozmowy”.

Ważne dla zrozumienia filozofii Habermasa jest odniesienie się do pojęcia rozumu komunikacyjnego, w tym koncepcji racjonalności komunikacyjnej (idem 1999). Rozum komunikacyjny ma zająć miejsce substancjalnego, który zanikł w epoce odczarowania świata.

Racjonalność komunikacyjna przypomina dawniejsze wyobrażenia o logosie o tyle, że wprowadza konotację jednoczącej mocy dyskursu, która bez przymusu ustanawia konsens pomiędzy jego uczestnikami; uczestnicy dyskursu przewyżniają swoje zrazu subiektywne poglądy na rzecz racjonalnie umotywowanej zgody. Rozum komunikacyjny wyraża się w zdecentrowanym rozumieniu świata. (Idem 2000, s. 350)

Rozum komunikacyjny nie przysługuje jednostce. Stanowi on formę rozumności, która polega na praktyce intersubiektywnego ustanawiania, rewidowania i przekazywania znaczeń i sensów oraz ustalaniu procedur osiągania zgody w drodze argumentacji. Rozum ten jako ostateczna instancja prawodawcza w sferze publicznej legitymizuje w duchu formalno-proceduralnym zasady stanowiące podstawę sprawiedliwego społeczeństwa.

Z rozumem komunikacyjnym integralnie związana jest kategoria racjonalnego konsensusu. W opinii Habermasa wymaga on „idealnej sytuacji komunikacyjnej”. Jego podstawowymi wy-

maganiem są: 1) sfera publiczna i inkluzja – nikt, kto mógłby wnieść jakiś istotny wkład ze względu na kontrowersyjne ważnościowe roszczenia, nie może zostać z niej wykluczony; 2) równouprawienie komunikacyjne – wszyscy mają jednakową szansę wypowiedzenia się w sprawie; 3) wykluczenie złudzeń i iluzji – uczestnicy muszą mówić to, co myślą; 4) brak przymusu – komunikacja nie może podlegać restrykcjom, tak aby lepszy argument mógł dojść do głosu i zdecydować o wyniku dyskusji (idem 2004a, s. 38).

Zdaniem Habermasa (2002, s. 195): „W rezultacie zgodę co do wartości uzyskuje się jedynie w drodze proceduralnie zapewnionego konsensusu, ugruntowanego w etyce komunikacyjnej”. Zasadniczym spoiwem tak rozumianej wspólnoty są praktyki komunikacyjne, które pozwalają ludziom rozumieć siebie nawzajem. Za ich pośrednictwem członkowie takiej grupy wyrażają zgodę na pewne zasady, które kreują ją jako wspólnotę czy społeczeństwo (Borradori 2008, s. 64). Porozumienie jest możliwe dlatego, że członkowie owej wspólnoty zakładają uczenie się od siebie i dokonują zamiany perspektyw, a to z kolei niewątpliwie zbliża do siebie odmienne horyzonty. Źródłem tego porozumienia jest dyskurs, natomiast zasadą organizującą taką wspólnotę jest zasada komunikacji, zakładająca też komunikację interkulturową, której celem jest właśnie osiągnięcie wzajemnego porozumienia (Habermas 2004b, s. 39).

Konieczne jest zatem wytworzenie wspólnoty politycznej, której zasadniczym warunkiem będzie symetryczne przyznanie jej członkom wolności i zagwarantowanie możliwości zmiany perspektyw, zapewnienie równości i wzajemnego uznania. Dopiero taka wspólnota może być wrażliwa na konieczność instytucjonalizacji określonych warunków komunikacji (ibidem, s. 49).

Habermas (1993, s. 11) podkreśla wartość wspólnoty komunikacyjnej jako przestrzeni poszukiwania konsensu:

Wywalczony i osiągnięty przez asocjacje konsens polega ostatecznie tylko na jedności uzgodnionego postępowania. To postępowanie związane z demokratycznym kształceniem przekonań i wspólnym podejmowaniem decyzji przez swoje zróżnicowanie rozrasta się do ustroju państwowo-prawnego.

Utrzymuje on, że formalnym wyrazem społeczeństwa przestrzegającego pluralizmu wartości jest jego ustrój polityczny, w którym kształtują się relacje wzajemnego uznania. Znaczy to, iż każdy może oczekiwać, że jego prawo do wolności i równości będzie respektowane przez wszystkich. Każda jednostka powinna znaleźć potrójne uznanie:

każdy powinien otrzymać taką samą ochronę i cieszyć się takim samym szacunkiem dla swojej integralności jako niepowtarzalna jednostka, jako członek pewnej grupy etnicznej czy kulturowej i jako obywatel, to znaczy jako członek wspólnoty politycznej. (Idem 1993, s. 12)

Podsumowanie

Myśliciele liberalni mierzą się z problemem wielości obiektywnych, niewspółmiernych, nieredukowalnych, nierzadko sprzecznych wartości od stuleci. Problem ten potęgują postępujące dyferencjacja, indywidualizacja i subiektywizacja, wywołujące różnicowanie się społeczeństwa w wymiarze aksjonormatywnym. W zmaganiach tych doktryna liberalna odcina się od monizmu i odzęgnuje od relatywizmu, nawigując w kierunku pluralizmu. Sposób owego nawigowania skłania do postawienia pytania, czy doktrynie liberalizmu politycznego udaje się ustrzec przed monizmem i relatywizmem.

Wydaje się, że mielizny monizmu stanowią mniejsze zagrożenie. Wynika to po części z postępującego samoograniczania się liberalizmu i jego stopniowej rezygnacji z uniwersalistycznych roszczeń do kształtowania ładu aksjonormatywnego współczesnych społeczeństw. To samoograniczanie się jest poniekąd efektem dotkliwych niepowodzeń, których liberalizm doświadcza w zderzeniu z efektami różnicowania się świata społecznego, zarówno na gruncie teorii, jak na płaszczyźnie praktyki politycznej.

Pomimo że we współczesnym liberalizmie można dostrzec pewne elementy właściwe dla tradycji monistycznej, ich występowanie ma charakter marginalny i nie upoważnia do twierdzenia o jego grawitowaniu w kierunku pozycji monistycznych. Z tego też powodu ciekawszym

wyduje się pytanie o wyrazistość rozdzielienia w doktrynie liberalnej pluralizmu wartości od ich relatywizmu.

Wprowadzona przez Berlina teoria pluralizmu wartości była próbą adaptacji doktryny liberalnej do fenomenu dyferencjacji i subiektywizacji życia społecznego. Przez wielu badaczy stanowisko to zostało odczytane jako przesunięcie myśli liberalnej w kierunku relatywizmu (zob. Strauss 1998; Gellner 1997; Sandel 1982). Berlin (1998, s. 52–60) pogląd ten odrzucał: „Nie jestem relatywistą; nie mówię: »ja lubię pić kawę z mlekiem, a ty bez; ja preferuję uprzejmość, a ty obozy koncentracyjne« – każdy z nas ma swoje własne wartości, których nie da się ani porównać, ani zintegrować. Takie stanowisko uważam za błędne”.

Berlin trzeźwo zauważał, przypomnijmy, że nawet jeśli nie istnieją wartości uniwersalistyczne, to istnieje „przynajmniej jakieś minimum, bez którego społeczeństwa chyba by nie przetrwały”. W oparciu o owo minimum nie określimy szczegółowych cech dobrego systemu politycznego, nie ustanowimy precyzyjnych miar szacowania wartości, nie wypracujemy detalicznych kryteriów ważenia dobra. Możemy jednak w jego przekonaniu odróżnić tyranię od rządów prawa, a czyny szlachetne od czynów nikczemnych.

Berlin (1994) próbując wielość obiektywnych wartości i stylów dobrego życia, jawi się jako pluralista, który odrzuca stanowisko relatywistyczne poprzez eksponowanie wartości fundamentalnie ważnych i niezmiennych oraz gotowość do ich obrony.

O ile Berlin możliwość koegzystencji heterogenicznych oraz antagonistycznych wartości upatruje w „ludzkiem doświadczeniu będącym podstawą normalności”, o tyle Rawls dopatruje się jej w „rozumnym pluralizmie” będącym skutkiem „czynienia użytku z ludzkiego rozumu w ramach wolnych instytucji konstytucyjnych” opartych na regułach sprawiedliwej kooperacji. Na takiej podstawie Rawls formułuje koncepcję częściowego konsensusu jako ram osiągnięcia przez rozumne osoby wyznające odmienne i rozległe poglądy porozumienia w zasadniczych kwestiach dotyczących urzędnictwa strukturalnego społeczeństwa. Rawls stoi na stanowisku, że osiągnięcie tego konsensusu winno polegać na przechodzeniu od spornych szczegółów na wyższy

poziom ogólności, wykraczający ponad rozległe doktryny. W jego opinii to na tym poziomie możliwe jest osiągnięcie porozumienia poprzez odwołanie się do fundamentalnych rozstrzygnięć filozoficznych.

Częściowy konsensus preferuje wartości liberalne (Galston 1999), eksponuje ich uniwersalistyczną naturę (Kymlicka 1998), promuje liberalne rozumienie praw (zob. Gray 2001) oraz opowiada się za liberalną koncepcją sprawiedliwości (Rorty 2009). Opinie te formułowane przez oponentów Rawlsa wydają się w znaczącym stopniu uzasadnione. Tym samym przypisanie go do obozu relatywistów byłoby zabiegiem nieuprawnionym.

Gray odrzucając liberalizm o orientacji uniwersalistycznej, proponuje wizję liberalizmu, którą określa mianem *modus vivendi*. Nie ma on służyć rozwiązywaniu konfliktu wartości, a jedynie „przystosowaniu ludzi i ich sposobów życia, hołdujących sprzecznym wartościom, do wspólnej egzystencji”. Gray utrzymuje, cytując raz jeszcze, że „[n]ie musimy mieć wspólnych wartości, aby żyć razem w pokoju. Potrzebujemy wspólnych instytucji, w ramach których mogą ze sobą koegzystować różnorakie formy życia”.

Ostra krytyka klasycznego liberalizmu przez Graya nie oznacza jego przejścia na pozycje normatywnego relatywizmu. Nie uważa on bowiem wszystkich konkurujących ze sobą wartości za równie wartościowych. Prymat nadaje liberalnym wartościom i instytucjom. Tym niemniej Gray, jak przystało na liberała, domaga się możliwości ekspresji innych wartości w przestrzeni publicznej.

Wreszcie Habermas upatruje sposobu rozstrzygnięcia napięć związanych z konfliktem wartości w działaniu komunikacyjnym, kooperatywnym poszukiwaniu prawdy, rozumie praktycznym, racjonalności, dyskursie i argumentacji jako moralnych fundamentach działań opartych na zasadach bezstronności. Zdaniem filozofa porozumienie co do wartości uzyskuje się jedynie w drodze proceduralnie zapewnionego konsensusu, ugruntowanego w etyce komunikacyjnej, której głównym spoiwem są intersubiektywne praktyki komunikacyjne. Te ostatnie zaś są zakorzenione we wspólnocie politycznej, której warunek istnienia stanowi symetryczne przyznanie jej członkom wolności i zagwarantowanie możliwości zmiany perspektyw, zapewnienie równości i wzajemnego

uznania. Habermas wierzy, że wolni obywatele są w stanie uzgodnić procedury rozstrzygania konfliktów i podejmowania decyzji w duchu intersubiektywności.

Konkludując, liberalna teoria pluralizmu wartości oferuje utylitarno-normatywny fundament dla społecznej kooperacji warunkujący zachowanie minimalnej spójności aksjonormatywnej społeczności. Oparta jest na przekonaniu, że jednostki są w stanie uzgodnić minimalny zbiór wartości konstytutywnych niezbędny dla trwania wspólnoty. Dzieje się tak, ponieważ są one rozumne oraz dzielą przekonanie, że jest to dla nich korzystne.

W obrębie współczesnej doktryny liberalnej można dostrzec co najmniej dwa stanowiska wobec pluralizmu wartości i nieuchronnie z nim związanego konfliktu. Pierwsze jest osadzone na przekonaniu, że w sytuacji sporu o wartości występującego między wyznawcami, używając narracji Rawlsa, rozległych doktryn (np. konserwatyzmu, liberalizmu, socjalizmu) poszukiwanie kompromisu należy prowadzić na płaszczyźnie znajdującej się powyżej tych doktryn. Poszukiwanie to winno przybrać charakter abstrakcyjny, a w jego toku należy odwołać się do rozstrzygnięć filozoficznych o ogólnej naturze. Przejście na pole rozważań abstrakcyjnych służyć ma: 1) ograniczeniu przestrzeni sporu; 2) epistemicznej powściągliwości; 3) ograniczeniu dowolności argumentacyjnej³. Istotą tego stanowiska dobrze oddaje kategoria strategii opartej na epistemicznej abstynencji (Raz 1990). Reprezentantami tej orientacji są Rawls i Habermas, przynależą do niej także Berlin.

Stanowisko drugie, które wydaje się stać w opozycji do tego pierwszego, zakłada, że w sytuacji ostrych konfliktów wartości (ideowych, światopoglądowych) należy zaniechać szukania powszechnego konsensu odwołującego się do rozległej doktryny i zamiast tego dążyć do uzgodnień szczegółowych. Ducha tego podejścia dobrze oddaje termin „niekompletnie uzasadnione porozumienia” (Sunstein 2000). Ten sposób rozumowania wydaje się też pobrzmiewać w poglądach Graya i jego koncepcji *modus vivendi*.

³ Interesujące omówienie tego problemu można znaleźć w artykule Wojciecha Ciszewskiego i Adama Dyrda (2013).

Tak szerokie podejście liberalizmu politycznego do konfliktu wartości (abstrakcja *versus* detalizacja) dla jednych może być wyrazem racjonalnego pragmatyzmu. Dla innych z kolei – przejawem maskowania konceptualnej niezdolności do mierzenia się z istotą tego konfliktu i jego konsekwencjami, tak intelektualnymi, jak i praktycznymi. Można na to spojrzeć również w sposób odmienny i potraktować oba te stanowiska jako uzupełniające. Wówczas okaże się, że znajdują one konfiguracyjne zastosowanie w zależności od natury konfliktu wartości oraz okoliczności jego występowania. Mnie osobiście ten sposób myślenia jest bliski.

Bibliografia

- Berlin, I. (1998). *The First and the Last*. *New York Review of Books*, 14.05.
- Berlin, I. (1994). Dwie koncepcje wolności, tłum. D. Grinberg. W: idem, *Cztery eseje o wolności* (s. 178–233). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Berlin, I. (2002). *Pod prąd. Eseje z historii idei*, tłum. T. Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka.
- Berlin, I. (2004). O dążeniu do ideału, tłum. M. Tański. W: idem, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, tłum. M. Pietrzak-Merta, M. Tański. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Berlin, I., Polanowska-Sygułska, B. (2006). *Unfinished Dialogue*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Berlin, I., Williams, B. (1994). Pluralism and liberalism: A reply. *Political Studies*, 42, 306–309.
- Bocheński, T. A. (2014). Berlina wyzwanie rzucone filozofii polityki. Próba analizy pluralizmu wartości. W: M. Maciejewski, M. Marszał, M. Sadowski (red.), *Tendencje rozwojowe myśli politycznej i prawnej* (s. 537–564). Wrocław: Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Borradori, G. (2008). *Filozofia w czasach terroru. Rozmowy z Jürgenem Habermasem i Jacquesem Derridą*, tłum. A. Karaluk, M. Kilanowski, B. Orlewski. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie.
- Brighouse, H. (2007). *Sprawiedliwość*, tłum. S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Ciszewski, A., Dyrda, A. (2013). Remedium wobec diagnozy, czyli jak liberalizm polityczny odpowiada na fakt niezgody. *Diametros*, 37, 13–33

- Coser, L. A. (2009). *Funkcje konfliktu społecznego. Współczesne teorie socjologiczne*, tłum. S. Burdziej. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Dewey, J. (1958). *The Public and It's Problem*. Athens, GA: Swallow Press.
- Durkheim, E. (1999). *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gallie, B. (1971). *Philosophy and Historical Understanding*. New York: Schocken Books.
- Galston, W. (1999). *Cele liberalizmu*, tłum. A. Pawelec. Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Znak–Fundacja im. Stefana Batorego.
- Gellner, E. (1997). *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gray, J. (1993). *Postliberalism. Studies in Political Thought*. New York: Routledge.
- Gray, J. (1995). *Isaiah Berlin*. London: HarperCollins.
- Gray, J. (2001). *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Habermas, J. (1993). *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, tłum. B. Markiewicz. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Habermas, J. (1998). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, tłum. W. Rehg. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1999). *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, t. 1, tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2000). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Habermas, J. (2002). *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas, J. (2004a). *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Habermas, J. (2004b). *Od wrażenia zmysłowego do symbolicznego wyrazu*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Habermas, J. (2005). *Faktyczność i obowiązanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Habermas, J. (2009). *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hardy, H. (2000). *Isaiah Berlin's Key Idea*. Pobrane z: http://berlin.wolf.ox.ac.uk/writings_on_ib/hhonib/isaiah_berlin%27s_key_idea.html
- Kekes, J. (1984). 'Ought' implies 'can' and two kinds of morality. *The Philosophical Quarterly*, 34, 459–467.
- Kekes, J. (1993). *The Morality of Pluralism*. Princeton: Princeton University Press.
- Kekes, J. (1997). *Against Liberalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kekes, J. (1998). *A Case for Conservatism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kymlicka, W. (1998). *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lakoff, G., Johnson, M. (2010). *Metafory w naszym życiu*, tłum. T. Krzeszowski. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Luhmann, N. (2008). *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Platon (2002). *Teajtet*, tłum. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Polanowska-Sygułska, B. (2007). Wokół sporu o normatywny pluralizm wartości. W: D. Pietrzyk-Reeves (red.), *Pytania współczesnej filozofii polityki*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Prostak, R. (2004). *Rzecz o sprawiedliwości. Komunitarystyczna krytyka współczesnego liberalizmu amerykańskiego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rawls, J. (1987). The Idea of an Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies*, 1 (7), 1–25.
- Rawls, J. (1994). *Teoria sprawiedliwości*, tłum. A. Romaniuk, M. Panufnik, J. Pasek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls, J. (1998). *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls, J. (1999). *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*. W: idem, *Collected Papers*, red. S. Freeman (s. 421–449). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Raz, J. (1990). Facing diversity: The case of epistemic abstinence. *Philosophy & Public Affairs*, 19, 3–46.
- Rorty, R. (2009). *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran. Warszawa: Czytelnik.
- Sadurski, W. (2003). *Liberalów nikt nie kocha. Eseje i publicystyka 1996–2002*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schutz, A. (2008). *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, tłum. B. Jabłońska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Schwartz, S. H., Bilsky, W. (1987). Toward a psychological structure of human values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53, 550–562.

Schwartz, S. H., Bilsky, W. (1990). Toward a theory of the universal content and structure of values: Extensions and cross-cultural replications. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, 879–889.

Strauss, L. (1998). *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, tłum. P. Maciejko. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Sunstein, C. S. (2000). Practical reason and incompletely theorized agreements. W: E. Ullmann-Margalit (red.), *Reasoning Practically* (s. 98–122). Oxford: Oxford University Press.

Talisie, R. B. (2012). *Pluralism and Liberal Politics*. New York: Routledge.

Liberals' struggle with the problem of value pluralism

This paper aims to explore the approach to value pluralism within contemporary liberal political thought. The paper begins with a discussion of the basic premises related to both value pluralism and value conflict. Then the author examines the successes of value pluralism theory in resolving value conflicts. The final section of the paper attempts to determine whether the liberal approach to value pluralism, protecting us against monism, is not leading us, at the same time, to value relativism.

Keywords: liberalism, conflict, value, pluralism, monism, relativism.

Mirosława Marody

Wartości w świecie postspołecznym¹

W większości współczesnych badań socjologicznych wartości są traktowane jako atrybut jednostki i analizowane przez odwołanie do funkcji, jakie pełnią w motywowaniu indywidualnych działań. W tekście tym przyjmuję, że wartości są wytworem procesów kolektywnych, wyłaniają się poprzez uwspólniania znaczeń i sensów wytwarzanych w toku praktyk społecznych. Jako takie, pełnią ważną funkcję w społeczeństwie – legitymizują system, nadają sens instytucjom, wyznaczają kierunki działania aktorów społecznych.

Wykorzystując ukute przez A. Touraine'a pojęcie „postspołecznego” świata, w którym aktorów społecznych zastępują aktorzy moralni, stawiam pytanie o to, wokół jakich wartości aktorzy ci organizują swoje działania.

Słowa kluczowe: wartości, świat postspołeczny, aktorzy moralni, znaczenia

Tytuł mojego wystąpienia zawiera dwa pojęcia, z których przynajmniej jedno wymaga obszerniejszego wyjaśnienia. Mam oczywiście na myśli pojęcie świata postspołecznego, choć i dobrze znane pojęcie wartości może budzić pewne kontrowersje, do czego jeszcze powrócę. Pojęcie świata **postspołecznego** zaczerpnęłam od Alaina Touraine'a (2013), z jego książki *Po kryzysie*. W intencji autora opisuje ono sytuację współczesnych społeczeństw, w których – najkrócej rzecz ujmując – doszło do rozdzielenia systemu i aktorów, instytucji i działających podmiotów. Inaczej mówiąc, zdaniem Touraine'a dynamiki współczesnych społeczeństw europejskich – w wyniku narastającego rozdźwięku między systemem gospodarczym a sferą kultury i polityki – nie wyznaczają już działania strukturalnie zdefiniowanych sił społecznych, motywowanych interesami społeczno-ekonomicznymi, lecz działania sił zintegrowanych wokół specyficznych wartości.

W swej warstwie diagnostycznej koncepcja Touraine'a nie jest szczególnie nowatorska i do-

brze wpisuje się w ciąg wszystkich tych analiz współczesności, które formułowane były od lat przez różnych badaczy. Wystarczy przypomnieć znaną książkę Daniela Bella (1994 [1976]), który już w latach siedemdziesiątych pisał o kulturowych sprzecznościach kapitalizmu, wywoływanych rozchodzeniem się wartości patronujących gospodarce oraz tych, które dominują w sferze czasu wolnego. W późniejszych analizach owe sprzeczności dawały o sobie znać głównie poprzez rozchodzenie się samych analiz poświęconych przemianom gospodarczym i kulturowym. Mamy więc z jednej strony nurt prac opisujących procesy globalizacji, przechodzenie do gospodarki postfordowskiej oraz rośnięcie w siłę międzynarodowych korporacji (por. Hausner 1994; Kumar 1995; Drucker 1999), z drugiej zaś – równie potężny nurt prac analizujących przemiany społeczne w kategoriach strukturalnej i psychologicznej indywidualizacji, „płynnej nowoczesności” oraz „czystych” – tzn. pozbawionych ekonomicznych uwarunkowań – relacji (Beck 2002 [1986]; Giddens 2001; Bauman 2006). Gdy czyta się prace z obu nurtów, często można odnieść wrażenie, że opisują one dwie nieprzystające do siebie rzeczywistości.

Na czym zatem polega *novum* koncepcji Touraine'a? Przede wszystkim na bardzo mocno wyrażanym przez niego przekonaniu, iż za-

Mirosława Marody
Uniwersytet Warszawski
Instytut Socjologii
ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa
marodymi@is.uw.edu.pl

¹ W wystąpieniu tym wykorzystałam fragmenty swojej książki: Marody 2014.

chodzące przemiany nie są jedynie narastaniem wewnętrznych sprzeczności, lecz zwiastunem zasadniczego przejścia cywilizacyjnego. Jak pisze: „ranga zmiany, którą obecnie przeżywamy, jest w sumie porównywalna do tej, z jaką mieliśmy do czynienia, kiedy przechodziliśmy od społeczeństwa agrarnego (...) do społeczeństwa przemysłowego” (Touraine 2013, s. 146). Aby podbudować to przekonanie, Touraine stara się ponownie połączyć analizy przemian ekonomicznych z ich społecznymi konsekwencjami. Wśród wniosków płynących z tej analizy wymienić można m.in. wskazanie na:

- głębokie przemiany struktury zawodowej wywołane postfordyzmem, z cechującą go dominacją sektora usług, oraz globalizacją, obejmującą eksport przemysłu do krajów słabo rozwiniętych; efektem tych przemian był zanik silnych klas społecznych o wyrazistych interesach;
- narastanie nierówności społecznych – ich efektem było znaczące osłabienie klasy średniej, głównej podpory i stabilizatora społeczeństwa nowoczesnego;
- przemiany elit przywódczych, które mają dziś być może większe bezpośrednie doświadczenie w rozgrywkach o władzę, ale są coraz bardziej bezradne w radzeniu sobie z narastającą złożonością problemów społecznych;
- przemiany podstawowych konfliktów społecznych – w miejsce konfliktów interesów i ideologii rozwiązywanych w ramach klasycznej demokracji parlamentarnej wchodzi konflikty wyrastające z różnic kulturowych; w efekcie miejsce nadrzędnej tożsamości obywatela zajmują zróżnicowane tożsamości odwołujące się do odmiennych, często sprzecznych wizji rzeczywistości.

Wyliczenie można by kontynuować, jednak już z tego krótkiego przeglądu widać wyraźnie, że Tourainowski „koniec świata społecznego” nie oznacza ani „końca historii” (por. Fukuyama 1996), ani stanu pełnego odspołecznienia ludzkich działań. Jednostkom nadal przekazywane są pewne wzorce zachowań w trakcie socjalizacji, nadal kooperują one ze sobą w ramach szerszych układów instytucjonalnych, nadal też obowiązują pewne ogólne normy, których przestrzeganie wsparte jest kontrolą społeczną. Choć również

i w tym ostatnim przypadku mamy do czynienia z głęboką zmianą, albowiem we współczesnych warunkach kontrolowanie ludzkich poczynań ulega swoistemu odspołecznieniu lub ściślej odhumanizowaniu – jest sprawowane nie tyle dzięki wpajaniu i egzekwowaniu norm oraz wartości instytucjonalizowanych w ramach procesów „przemocy symbolicznej” lub/i wytwarzanych przez społeczne otoczenie jednostki, lecz dokonuje się głównie przez zastosowanie technicznych środków nadzoru, możliwych dzięki rozwojowi technologii informacyjnych (Lyon 1994; Lianos, Douglas 2000; Lianos 2003).

Tak więc koniec świata społecznego stanowi raczej skrótowe określenie postępującego rozpadu tej formy organizacji społecznej, która stanowiła produkt nowoczesności, „oznacza moment zerwania, które niszczy samą logikę przemysłową, tzn. **współzależność** [wyróżnienie – M. M.] czy nawet swoistą fuzję kategorii ekonomicznych i kategorii społecznych” (Touraine 2013, s. 195). Społeczeństwo postspołeczne to zatem społeczeństwo, w którym znikają główni aktorzy społeczni definiowani przez stosunki ekonomiczne – czyli klasy. Ich miejsce zajmują aktorzy niespołeczni, lub też, inaczej mówiąc, moralni – czyli grupy bądź siły definiowane przez uznawane przez siebie wartości.

Dochodzimy tu do drugiego pojęcia użytego przeze mnie w tytule, które również wymaga pewnych uściśleń. Pojęcie wartości ma długą tradycję w socjologii, o której – jak się zorientowałam – mówiono na tym seminarium wielokrotnie. Pominę zatem szczegółowe prezentowanie sposobów, na jakie mogą być one definiowane; wskażę jedynie, że wszystkie te definicje – łącznie z najpopularniejszą Kluckhohna (1951) – odwołują się do funkcji, jakie wartości pełnią w motywowaniu działań **jednostkowych**. Prowadzi to do „psychologizowania” tego pojęcia. Tymczasem należy pamiętać, że wartości społeczne – w przeciwieństwie np. do postaw czy preferencji – są wytworem procesów kolektywnych, wyłaniają się poprzez uwspólnianie znaczeń i sensów wytwarzanych w toku praktyk społecznych. Każdy z nas może oczywiście indywidualnie nadać szczególną wartość jakiemuś stanowi, np. byciu wyspanym, lub jakiejś rzeczy, np. temu długopisowi. Dopóki jednak nie będzie to ważne dla innych, dopóki

nie zaczniemy w odmienny sposób oceniać osób, które długo śpią, oraz takich, dla których sen jest uciążliwą koniecznością, albo posiadaczy niebieskich długopisów oraz posiadaczy długopisów czarnych i dopóki nad tymi ocenami nie zostaną nadbudowane odrębne instytucje, a wokół nich nie rozwinie się odrębna kultura – dopóty nasze upodobanie do bycia wyspanymi lub do niebieskich długopisów będzie jedynie naszą osobistą preferencją lub sentymentem, nawet jeśli – statystycznie rzecz biorąc – dzielimy je z innymi osobami.

Tak rozumiane wartości pełnią ważną funkcję w społeczeństwie – legitymizują system, nadają sens instytucjom, wyznaczają kierunki działania aktorów społecznych. Innymi słowy stanowią podstawowy budulec porządku aksjologicznego, fundament, na którym wspiera się ład społeczny. Widać to wyraźnie, gdy przyjrzeć się dwóm podstawowym typom porządku społecznego, jakie wyróżnia się zazwyczaj w socjologii: tradycyjnemu i nowoczesnemu. Dla społeczeństw tradycyjnych nadrzędną wartością było trwanie i odtwarzanie ustanowionego przez przodków lub bogów porządku, podczas gdy dla społeczeństw nowoczesnych – postęp. W pierwszym przypadku nagrodą dla jednostki było dołączenie do przodków lub zbawienie, w drugim – indywidualny sukces. Zbawienie i sukces mógł osiągnąć (teoretycznie) każdy, o ile zachowywał się zgodnie z zasadami składającymi się na porządek aksjologiczny. W obu wypadkach wartości wyznawane przez jednostki legitymizowały system i wprzęgnięte były w procesy jego reprodukcji.

Tym, co cechuje współczesność, jest brak takiej komplementarności między porządkiem instytucjonalnym a porządkiem aksjologicznym. Na poziomie systemowym ideę postępu zastąpiła dziś efektywność ekonomiczna jako dominująca zasada, której realizacji podporządkowane jest funkcjonowanie instytucji. Jest to zasada instrumentalna, a nie samoistna wartość, nie jest zatem w stanie ani legitymizować systemu, ani ukierunkowywać działań jednostkowych. W efekcie powstaje olbrzymi deficyt sensu, który zaczyna być zapełniany przez wielość rywalizujących między sobą wartości wytwarzanych w toku praktyk społecznych, wokół których powstają rozpoznawalne „wspólnoty znaczeń”. Wydają

się one skupiać dziś wokół trzech nadrzędnych wartości.

Pierwszy rodzaj owych wspólnot skoncentrowany jest wciąż wokół **ekonomicznego sukcesu**, który osiąga się poprzez konkurencję – między jednostkami, przedsiębiorstwami, partiami politycznymi, państwami itd. Podstawowych reguł tej konkurencji we wszystkich obszarach życia dostarcza wyidealizowany model wolnego rynku, co oznacza, że działania aktorów stają się w coraz większym stopniu podporządkowane regułom ekonomicznym, a miejsce normatywnych uzasadnień działania, jakich dostarczał niegdyś etos protestancki, przejmuje wspomniana już zasada ekonomicznej efektywności. Układem odniesienia dla działań tego typu jest podstawowy zasób instytucji systemowych, będący rezydualną wersją nowoczesnego porządku.

Drugi rodzaj wspólnot znaczenia budowany jest wokół nadrzędnej wartości, jaką jest właśnie powrót do **wspólnotowości**. Ich granice wyznaczone są zazwyczaj przez najbardziej podstawowe tożsamości społeczne: religijne, etniczne, terytorialne, narodowe. Szczególną uwagę poświęca się w nich ochronie tradycyjnej rodziny, traktowanej jako swoisty inkubator wspólnotowych więzi i wartości. Normatywnych uzasadnień działania dostarcza konieczność obrony danej wspólnoty przed Obcymi, przy czym kryteria zaliczania do tej kategorii są ustanawiane w toku konkretnych praktyk społecznych. Działania te łączy nie tylko częściowe lub całościowe odrzucenie rozwiązań systemowych, lecz również „walka o wspólną sprawę” jako podłoże kształtowania tożsamości społecznej – niezależnie od tego, czy „sprawą” tą ma być zmiana zasad nauczania, prawne usankcjonowanie związków partnerskich, ochrona środowiska czy też odnowa społeczeństwa w duchu chrześcijańskich wartości. W tym sensie wspólnoty te kwestionują – w całości lub wybiórczo – zasady leżące u podstaw obecnych instytucji systemowych, stając się zaczynem działań mających na celu instytucjonalizację zasad odmiennych.

Wreszcie trzeci rodzaj wspólnot znaczenia ma u swych podstaw nadrzędną wartość, jaką jest **bycie sobą**, a więc możliwość prowadzenia życia zgodnego z własnymi inklinacjami i sposobnościami, jakie stwarza zmieniająca się

rzeczywistość. Normatywnych uzasadnień dla działań podporządkowanych tak rozumianej indywidualności dostarcza idea samorealizacji oraz rozwoju, a podstawową zasadą porządkującą stosunki z innymi jednostkami jest uznanie ich prawa do wybierania odmiennych od naszego sposobów życia, przynajmniej dopóty, dopóki nie kolidują one nadmiernie z naszym własnym. Wspólnoty tego typu są mocno osadzone w specyficznym rodzaju komunikacji społecznej, której zaistnienie stało się możliwe dzięki rozwojowi internetu. Manuel Castells (2013) nazywa ją *mass self-communication*, łączy ona cechy prywatnego komunikatu osobistego, gdyż wytwarzana jest przez indywidualne Ja, z cechami publicznego komunikatu masowego, gdyż dostępna jest w odbiorze dla wszystkich chcących się z nim zapoznać. Połączenie to wzmacnia procesy indywidualności, a zarazem przyczynia się do nawiązywania interakcji między ludźmi, którzy nigdy by się nie odnaleźli w masie innych, gdyby nie pojawienie się mediów społecznościowych oraz nowych wyzwań i możliwości.

Ustanawiając najogólniejsze ramy dla procesów formatowania rzeczywistości w obszary znaczeń podtrzymywanych i reprodukowanych w przebiegach interakcji przez zaangażowane w nie jednostki, te trzy rodzaje wartości w odmienny sposób ukierunkowują wyrastające z nich formy praktyk społecznych. Jest przy tym istotne, że gdy analizuje się występujące współcześnie egzemplifikacje owych form, można stwierdzić, iż różnią się one między sobą nie tylko treścią nadrzędnych wartości, wokół których organizowane są działania jednostek, lecz również sposobem wytwarzania kolektywnych tożsamości, specyficzną morfologią wykorzystywanych form uspołecznienia, a także rodzajem stawianych sobie kolektywnych celów.

Zatrzymajmy się chwilę przy tym ostatnim zagadnieniu, gdyż w jego przypadku najłatwiej pokazać odmienną wartość leżących u podstaw tych porządków aksjologicznych. I tak uznanie sukcesu za naczelną wartość prowadzi do formułowania celów w kategoriach **ekonomicznych** – chodzi w nich o maksymalizację zysków i minimalizację strat, i to niezależnie od tego, jakiego obszaru aktywności dotyczą podejmowane działania. Zasada ta dominuje zarówno

w odniesieniu do samych instytucji, jak i praktyk grupowych oraz indywidualnych zachowań, dotyczy zarówno angażowania się w działania o charakterze *stricte* rynkowym, jak i te, w których w grę wchodzi „wydatkowanie” emocji, uwagi, czasu czy namysłu². Nie oznacza to, że jednostki ją akceptujące cechuje jakiś szczególnie wysoki poziom racjonalności czy efektywności, chodzi raczej o nadrzędne nastawienie podporządkowujące kategoriom ekonomicznym cele formułowane niegdyś w języku wartości autotelicznych.

W przypadku praktyk wyrastających z uznania wspólnotowości za nadrzędną wartość głównym celem na pierwszy rzut oka wydaje się radykalna przebudowa porządku społecznego. Wielu badaczy (por. Tibi 1997; Castells 2008, zwłaszcza rozdz. 1) wskazuje jednak, iż tego typu wspólnoty są w gruncie rzeczy nieodłącznym produktem współczesności, jako że w pełni lub w dużym stopniu akceptują jej porządek ekonomiczny i techniczny, odrzucając jedynie właściwe jej i systemowo wspierane wartości kulturowe. Można zatem powiedzieć, że niezależnie od różnic w ideologicznej nadbudowie wspólnotom tym chodzi przede wszystkim o przechwycenie instytucji systemowych, które regulują dostęp do zasobów mocy społecznej, a co za tym idzie – podstawowym celem wyrastających z tych przekonań praktyk jest przede wszystkim **redystrybucja zasobów systemu**. Oczywiście realizacji tego celu towarzyszyć może mniej lub bardziej dogłębna przebudowa instytucjonalna i w tym właśnie sensie wspólnoty tego typu są traktowane jako opowiadające się za porządkiem społecznym odmiennym od tego, który jest obecnie wytwarzany systemowo.

Wreszcie dla praktyk zorganizowanych wokół wartości indywidualności charakterystyczne wydaje się nastawienie raczej na obronę ogólnych praw umożliwiających niczym nieskrępowane bycie sobą niż na budowę konkretnych instytucji społecznych, kanalizujących działania jednostek w ściśle określone wzory. Znakomitej ilustracji dostarczają tu działania wywołane próbą wpro-

² Nastawienie to widać, gdy analizuje się np. przemiany obyczajowości seksualnej – rosnąca popularność seksu bez zobowiązań jest często uzasadniana „nadmiernymi kosztami” relacji wspartych na uczuciu.

wadzenia pakietu regulacji Anti-Counterfeiting Trade Agreement (ACTA). Zwrócić jednak należy uwagę, że to właśnie w przypadku tego typu praktyk mamy do czynienia z celami, które odrzucając nadrzędny dla instytucji systemowych zestaw znaczeń, podporządkowany logice rynkowej, skrywają w sobie największy **potencjał budowy alternatywnego porządku społecznego**. Przemawia za tym zwłaszcza fakt, że dążenia sterowane przez zasadę indywidualności są niejako z definicji przeciwstawne wszystkim tym celom, które wyznaczają kierunki aktywności „urynkowanego społeczeństwa” (por. Fromm 1995). Ale poszukiwaniom alternatywnych form uspołecznienia sprzyjają również rosnące trudności życia w społeczeństwie ponowoczesnym oraz rosnące możliwości podejmowania nowych działań, związane z gwałtownym rozwojem technologicznym. Z jednej bowiem strony obserwujemy nawarstwianie się tych problemów, które Ulrich Beck nazwał „ubocznymi skutkami” modernizacji, a które są efektem ekspansji procesów „urynkowania” społeczeństwa (Beck, Lau 2005). Można do nich zaliczyć coraz większe zróżnicowanie majątkowe, rosnące bezrobocie, rabunkowe wykorzystywanie środowiska naturalnego i ludzi prowadzące do pogarszania się jakości życia, a przede wszystkim przyspieszony rozpad tych znaczeń, które nadawały sens działaniom społecznym. Z drugiej strony osadzenie praktyk będących reakcjami na te problemy w „masowej komunikacji zindywidualizowanej” lokuje je na pierwszej linii dokonujących się obecnie przeobrażeń ludzkiego życia, wyrastających z eksploracji nowych rozwiązań oferowanych przez rewolucję technologiczną, której jesteśmy obecnie uczestnikami.

Mówiąc o trzech konkurencyjnych porządkach aksjologicznych, mogłam stworzyć wrażenie, że odpowiadają im trzy typy wspólnot znaczenia czy też – używając języka Touraine’a – trzy rodzaje aktorów moralnych. Nie jest tak do końca, gdyż tym, co charakteryzuje współczesność, jest fakt, że działania większości jednostek poddawane są **jednoczesnemu** wpływowi znaczeń generowanych przez wyróżnione wyżej porządki. Indywidualne strategie większości członków współczesnego społeczeństwa można byłoby opisać, odwołując się do znanego powiedzenia, iż chcieliby oni i zjeść ciastko, i je mieć – a więc i odnieść sukces

ekonomiczny, i zachować możliwość bycia sobą oraz/lub zanurzenia się we wspólnocie dopasowanej do własnych poglądów. I choć każdemu z tych porządków dałoby się przypisać najbardziej charakterystycznych czy wyrazistych aktorów, to zarazem należy pamiętać, na co z kolei zwraca uwagę Touraine (2013, s. 136), że aktorzy ci, „zdefiniowani w kategoriach »moralnych«, nie mogą jeszcze zostać określani przez implikacje instytucjonalne”.

To jednak właśnie z takich wspólnot znaczeń, podtrzymywanych i reprodukowanych w przebiegach interakcji przez zaangażowane w nie jednostki, wyrastać mogą ci aktorzy, którzy pod sztandarami określonych wartości kształtować będą nie tylko porządek aksjologiczny, ale również podległy mu ład instytucjonalny zmieniającego się na naszych oczach społeczeństwa. Oczywiście w chwili obecnej nie sposób odpowiedzieć na pytanie, która ze zidentyfikowanych wyżej wspólnot znaczeń ma największe szanse na osiągnięcie takiej pozycji, by móc w sposób efektywny decydować o kształcie instytucji i wyrugować konkurencyjne sposoby widzenia rzeczywistości. Zwłaszcza że procesy tkwiące u podstaw współczesnego rozbitcia wartości wciąż się toczą i mogą prowadzić do wyłonienia zupełnie nowych aktorów moralnych.

Na zakończenie chciałabym zatem wskazać na trzy obszary problemowe, które w najbliższym czasie wyznaczać mogą zwroty owej drogi i warunkować wydarzenia, jakie będą się na niej rozgrywać.

Pierwszym z nich jest rosnąca **niewydolność współczesnego kapitalizmu**. Zwróćmy tu uwagę, że niezależnie od stale obecnej groźby gwałtownego krachu finansowego – wywołanego przez niedające się przewidzieć ruchy kapitału spekulacyjnego, który stanowi podstawowy składnik zglobalizowanej gospodarki (por. Castells 2007) – utrzymujący się kryzys ekonomiczny, w jaki świat zachodni wkroczył po 2008 r., stawia pod znakiem zapytania adekwatność podstawowych reguł, od lat osiemdziesiątych wyznaczających ramy jego polityki gospodarczej³. Kryzysowi

³ Reguły te, określane mianem konsensusu waszyngtońskiego i wyznaczające działania dwóch podstawowych regulatorów światowej ekonomii, czyli Międzynarodowego

temu towarzyszą bowiem wysokie wskaźniki bezrobocia oraz gwałtowne narastanie nierówności dochodów, prowadzące do spowolnienia wzrostu gospodarczego i obniżania poziomu życia. Godzi to w legitymizacyjne podstawy obecnego systemu, gdyż coraz trudniej będzie odwoływać się w nim do sukcesu ekonomicznego jako wartości uzasadniającej różnego typu ograniczenia, jakim poddawane są jednostki w swych działaniach.

Drugim istotnym obszarem problemowym jest trwająca **rewolucja technologiczna**. Utożsamia się ją zazwyczaj ze zmianami w komunikacji, które same w sobie stanowią niezmiernie ważki czynnik przemian, o nie do końca jeszcze rozpoznany zasięgu oddziaływania. Należy jednak podkreślić, że obejmuje ona także dramatyczny, choć na razie nie tak spektakularny, rozwój biotechnologii, co otwiera zupełnie nowy, dotąd nieistniejący obszar ludzkich działań, który będzie wymuszał zmiany dotychczasowych i powoływanie nowych instytucji. Wystarczy tu wspomnieć o już występujących kontrowersjach związanych z zapłodnieniem *in vitro*, które stanowią jedynie zapowiedź problemów, jakie będzie za sobą pociągał rozwój inżynierii genetycznej i innych „technologii życia”, jak je określa Manuel Castells (2007, s. 66–69). A pamiętać należy, że owe technologie życia obejmują nie tylko suplementowanie różnorodnych niedostatków ludzkiego organizmu, lecz także badania nad poznaniem ludzkiego genomu, otwierające możliwości przekształcania naszego gatunku, prace nad rozwojem sztucznej inteligencji oraz eksplorowanie możliwości szeroko zakrojonej fuzji między techniką a biologią. Tym samym ich rozwój w ostateczny sposób zamazuje granice między tym, co „naturalne”, a tym, co „sztuczne” czy wytworzone przez ludzi. Coraz częściej też zaczyna się mówić o możliwości „genetycznej dyskryminacji”.

Wreszcie trzecim, najsłabiej rozpoznany obszarem problemowym są **przemiany** samych **jednostek**, a ściślej tych aspektów ich funkcjonowania, które Norbert Elias (1980; 2008) określa

mianem społecznych wzorców samokontroli⁴. Wyznaczają one najogólniejszy wymiar relacji łączących jednostkę ze społeczeństwem, stanowiąc złożony efekt zarówno jej specyficznych związków z innymi, jak i przemian cywilizacyjnych, które te związki kształtują⁵. Ujmując w największym skrócie istotę owej przemiany, można powiedzieć, że coraz więcej wiemy o sobie jako obiekcie i coraz bardziej jesteśmy świadomi natury rozlicznych uwikłań społecznych, w które wchodzimy. Trudno dziś przewidzieć, jak ta wiedza zostanie przez nas wykorzystana.

Jedno jest pewne: poszukiwanie nowej formy organizacji społecznej, wytwarzanie społeczeństwa przyszłości to proces, w którego przebiegu wartości – to najbardziej ezoteryczne pojęcie socjologii – odgrywać będą rolę pierwszoplanową.

Bibliografia

- Basu, K., Żakowski, J. (2014). Centralny wyrównawcz. *Polityka*, 11.06.
- Bauman, Z. (2006). *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beck, U. (2002). *Spółczesność ryzyka*, tłum. S. Cieśla. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Beck, U., Lau, Ch. (2005). Second modernity as a research agenda: Theoretical and empirical explorations in the „meta-change” of modern society. *The British Journal of Sociology*, 4 (56), 525–557.
- Bell, D. (1994). *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

⁴ Należy tu pamiętać, iż Eliasowska samokontrola nie jest bynajmniej autokontrolą, lecz dominującą formą uspołecznienia popędowej struktury człowieka. Widać to wyraźnie chociażby w jego stwierdzeniu, iż „to samokontrola jednostki względem innych wytycza granice ich samokontroli. Mówiąc najzwyczajniej, jednostka jest równocześnie monetą i sztancą” (Elias 2008, s. 70).

⁵ Jak pisze Elias (2008, s. 34–35): „Nawet jeśli przyjąć za pewnik, że każda osoba jest skończonym bytem samym w sobie, jednostką, która panuje nad sobą i nie może być kontrolowana czy regulowana przez nikogo innego bez swojego własnego udziału, to jest nie mniej pewne, że cała struktura jej samokontroli, zarówno świadomej, jak nieświadomej, jest sieciowym produktem uformowanym w toku nieustannych wzajemnych oddziaływań w związkach z innymi ludźmi oraz że indywidualna forma dorosłego jest formą specyficzną dla danego społeczeństwa”.

Funduszu Walutowego oraz Banku Światowego, są obecnie kwestionowane nie tylko przez akademickich badaczy, ale i przez czołowych przedstawicieli tych instytucji. Por. np. rozmowę z Kaushikiem Basu, wiceprezesem Banku Światowego (Basu, Żakowski 2014).

- Castells, M. (2007). *Spółczesność sieci*, tłum. M. Marody, K. Pawluś, J. Stawiński, S. Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Castells, M. (2008). *Siła tożsamości*, tłum. S. Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Castells, M. (2013). *Władza komunikacji*, tłum. J. Jedliński, P. Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Drucker, P. F. (1999). *Spółczesność pokapitalistyczne*, tłum. G. Kranas. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Elias, N. (1980). *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tłum. T. Zabłudowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Elias, N. (2008). *Spółczesność jednostek*, tłum. J. Stawiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fromm, E. (1995). *Mieć czy być?*, tłum. J. Karłowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Fukuyama, F. (1996). *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski. Poznań: Zysk i S-ka.
- Giddens, A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hausner, J. (1994). Postfordowski paradygmat przemysłowy. *Gospodarka Narodowa*, 4, 8–18.
- Kluckhohn, C. (1951). Values and value orientations in the theory of action: An exploration in definition and classification. W: T. Parsons, E. A. Shils (red.), *Toward a General Theory of Action* (s. 388–433). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kumar, K. (1995). *From Post-industrial to Post-modern Society. New Theories of the Contemporary World*. Oxford, UK–Cambridge, MA: Blackwell.
- Lianos, M. (2003). Social control after Foucault. *Surveillance & Society*, 1, 412–430.
- Lianos, M., Douglas, M. (2000). Dangerization and the end of deviance. *British Journal of Criminology*, 40, 261–278.
- Lyon, D. (1994). *The Electronic Eye. The Rise of Surveillance Society*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marody, M. (2014). *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Tibi, B. (1997). *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Touraine, A. (2013). *Po kryzysie*, tłum. M. Frybes. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Values in the post-social world

in the majority of contemporary sociological studies values are considered to be attributes of persons and are analyzed in terms of their role in motivating individual behaviour. In this text it is assumed that values are a product of collective processes, they emerge through sharing meanings and senses that are worked out in the course of social practices. Therefore, they have a very important function in the society: they legitimize the system, make institutions meaningful, define the direction of action for social actors.

Using the concept of a post-social world coined by A. Touraine, in which social actors are replaced with moral ones, the author studies the values around which such actors organize their activity.

Keywords: values, post-social world, moral actors, meanings.

Andrzej Słabon

Przewartościowania społeczne – u podstaw kulturowej teorii zmian

W artykule przedstawiono rozważania zmierzające do wypracowania kulturowej teorii zmian społecznych. Analizie poddano procesy zmian w sferze wartości, które stanowią zasadniczy element kultury. Wartość rozumiana jest tu jako ważność. Zmiany w sferze wartości zachodzą w wymiarze nie tylko wertykalnym, lecz także horyzontalnym (przesunięcia między centrum i peryferiami). Wyodrębniono kilka typów systemów wartości charakterystycznych dla społeczeństwa polskiego: kultury tradycyjnej i posttradycyjnej, uniwersalistyczny, sukcesu, konsumpcji i buntu. Zmiany w sferze wartości dokonują się poprzez zwiększenie stopnia koherencji każdego z tych systemów, a także przez wzajemne oddziaływanie między nimi, przybierające niekiedy formę wojen kulturowych. Przewartościowania społeczne dokonują się także w następstwie procesów kompensacyjnych, będących reakcją na dominujące cechy świata społecznego.

Słowa kluczowe: wartości, teoria kultury, zmiana społeczna, procesy kompensacyjne.

Wprowadzenie

Cechą charakterystyczną zwrotu kulturowego, który dokonał się w naukach społecznych, jest wyraźne przesunięcie zainteresowań poznawczych z obszaru struktur społecznych w sferę zróżnicowania aksjonormatywnego. Klasyczne teorie zmian, zwracające uwagę głównie na napięcia powstające w obrębie struktur społecznych, zostają obecnie uzupełniane (lub zastępowane) przez teorie zorientowane kulturowo. W koncepcjach tych zmiana społeczna jest postrzegana głównie jako następstwo przeobrażeń, do których dochodzi w sferze norm i wartości. Perspektywa ta umożliwia wypracowanie kulturowej teorii zmian społecznych.

Na wskazany zwrot przedmiotowych zainteresowań nakładają się kwestie związane z wyjaśnianiem w naukach społecznych – przełom antypozytywistyczny zapoczątkował inny model wyjaśniania, odwołujący się do rozumienia (w sensie Weberowskiego *verstehen*) zjawisk społecznych,

uwzględniający sensy i znaczenia wiążące się z działaniami społecznymi. Perspektywa nomotetyczna przestała być jedynym celem wysiłków poznawczych, obecnie podejście idiograficzne zyskuje coraz szersze zastosowanie, m.in. w formie „gęstego opisu” Clifforda Geertza (2005). Dąży się do innego typu wiedzy niż w przyrodoznawstwie, a jednocześnie rozwijane są klasyczne ujęcia socjologii humanistycznej zaproponowane w pracach Maxa Webera i przedstawicieli szkoły chicagowskiej.

U podstaw wskazanych tendencji zawarta jest pewna koncepcja kultury. Zakłada się, że wartości stanowią jej główny element. Zmiany w sferze wartości prowadzą do zmian działań społecznych, a w konsekwencji do społecznych przekształceń. Ten ogólny schemat powiązań między kulturą, wartościami i działaniami wymaga jednak uszczegółowienia, gdyż istotne jest rozpoznanie, w jaki sposób dokonują się owe procesy.

1. Problem wartości

Przekształcenia w obrębie systemów wartości stanowią podstawowy element zmian społecznych. Założenie to tkwi u podstaw koncepcji, którą można nazwać kulturową teorią zmiany.

Andrzej Słabon
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
Katedra Socjologii
ul. Rakowicka 27, 31-510 Kraków
andrzej.slabon@uek.krakow.pl

Przemiany w sferze wartości mogą polegać na zmianie samego sposobu rozumienia danych wartości, jak również na zmianie relacji i powiązań występujących między różnymi ich typami. Inny wymiar tego obszaru problemowego stanowi charakter relacji między sferą wartości i działaniami społecznymi – w jaki sposób wartości kształtują działania aktorów społecznych, a jednocześnie jak te działania zwrótnie wpływają na przyjęte systemy i sposoby wartościowania.

Na początek warto przyrzeć się pojęciu „wartość”, gdyż odgrywa ono kluczową rolę nie tylko w ujmowaniu kultury, ale także w obrębie różnych dyscyplin nauk społecznych i humanistycznych. Wartości definiowane są na wiele różnych sposobów (Jary, Jary 1995, s. 717; Mariański 2006, s. 333–356; Słaboń 2010, s. 243–246; Stones 2006, s. 649). Z uwagi na wieloznaczność tego terminu zwolennicy ujęć scjentystycznych sugerują niekiedy jego wyeliminowanie z obszaru nauk społecznych. Wieloznaczność ta nie wydaje się czymś przypadkowym, może bowiem ukazywać wewnętrzną złożoność określanego tą nazwą zjawiska. Z tego względu arbitralne narzucanie jednej definicji zapewne nie jest w tym przypadku dobrym rozwiązaniem. Z drugiej strony niekończące się spory pojęciowe mogą prowadzić do zgubienia istoty rzeczy i popadnięcia w całkowicie jałowy dyskurs.

Zasadność odwoływania się do kategorii wartości w wyjaśnieniach socjologicznych jest kwestionowana także w obrębie paradygmatu interpretatywnego. Ukształtował się on w opozycji do paradygmatu normatywistycznego, w którym działania społeczne wyjaśnia się przez odniesienie do zinternalizowanych w procesie socjalizacji norm i wartości. Nurt interpretatywny zrywając z tym sposobem wyjaśniania, akcentuje proces nieustannego definiowania sytuacji i nadawania znaczeń przez partnerów interakcji. Proponowane w niniejszym artykule ujęcie stara się przezwyciężyć tego rodzaju opozycje – wykroczyć poza perspektywę mikrospołeczną, charakterystyczną dla ujęć interpretatywnych, a także uniknąć pułapki reifikacji.

Kierując się regułą pragmatycznej użyteczności, można przyjąć rozumienie pojęcia „wartość” na tyle szerokie, że nie wyklucza się *a priori* jakichś jego istotnych znaczeń, a jednocześnie wiąże się

je ze sferą ludzkiej aktywności. Wartość ujmowana tu będzie jako ważność, a więc to wszystko, czemu ludzie przypisują jakieś znaczenie i co sami uważają za ważne. Takie rozumienie daje pierwszeństwo społecznemu ujmowaniu wartości bez przesądzania jego przedmiotowej treści. Socjologię jako naukę interesuje nie tyle to, czym jest wartość sama w sobie, a więc jaka jest jej istota (jest to raczej domena filozofii), lecz jak członkowie społeczeństwa w swoich praktykach rozumieją i realizują sens tego, co się za tym pojęciem kryje. Perspektywa ta zakłada, że wartości mogą być różnie rozumiane, że precyzyjne zdefiniowanie ich pojęcia jest kwestią wtórną, a także wskazuje, iż różne grupy i środowiska mogą kierować się odmiennymi wartościami. W tym ujęciu istotne wydaje się badanie procesu ustanawiania tego, co później zostaje uznane za wartość. Zasadna jest zatem analiza przyjmowanych zasad wartościowania – dlaczego coś jest lub nie jest uznawane za wartość i na podstawie jakich kryteriów to się dokonuje. Inna kwestia dotyczy tego, skąd biorą się przyjmowane kryteria i zasady wartościowania, dlaczego jedne przyjmuje się jako istotne, a inne odrzuca jako zbyt mało ważne¹.

Ujmowanie wartości przez pryzmat społecznego sposobu ich definiowania prowadzi do problemu zróżnicowania kulturowego. Wartości mogą być (i są) różnie rozumiane, poszczególne grupy i jednostki dążą zazwyczaj do realizacji odmiennych wartości bądź też kierują się odmiennymi zasadami postępowania². Stopień tej rozbieżności może być bardzo wyrazisty, co prowadzi zwykle do podziałów i konfliktów społecznych, lub znikomy. Unifikacja w sferze wartości jest następstwem procesów konformizacji oraz różnych społecznych interakcji zmierzających do ustanowienia jednolitego porządku w tej dziedzinie. Społeczne zróżnicowanie w sferze wartości może być także rezultatem *sui generis* podziału

¹ Stanowisko takie pozwala uniknąć przesądzania z góry o tym, co jest, a co nie jest wartością. Ten typ agnostycyzmu umożliwia w większym stopniu zachowanie aksjologicznej neutralności.

² W tym kontekście wyłania się pytanie o podstawy spójności aksjologicznej współczesnych społeczeństw. Główny podejmowany tutaj problem odnosi się do kwestii odwrotnej – jak dochodzi do zmian w obrębie systemów wartości.

pracy – różne jednostki stawiają sobie odmienne wartości-cele i na tej podstawie zawiązują się środowiska dzielące te same ideały, by dążyć do ich realizacji. Jednocześnie ustanawiane są własne reguły działania i warunki określające właściwe im sposoby postępowania. Stopniowo kształtuje się system normatywny wskazujący, jak należy ogólnie cele i wartości przekładać na codzienne praktyki. Poszczególne grupy koncentrują swoje wysiłki na realizacji nieco odmiennych wartości i norm. W ten sposób w mechanizm społecznego podziału pracy wkomponowany jest także mechanizm dyferencjacji w sferze wartości. Pewne ideały i zasady są wspólne w obrębie całego społeczeństwa, natomiast niektóre z nich, zwłaszcza wartości-cele (określające orientacje życiowe), są zróżnicowane i realizowane przez część społeczeństwa na rzecz wszystkich. Zróżnicowanie w sferze wartości rzadko kiedy jest totalne, zwykle istnieje spory zasób tych podzielanych przez społeczeństwo i szersze wspólnoty. Praktyka jednak pokazuje, że niekiedy nawet małe różnice dotyczące wartości (sposobu ich rozumienia, dróg urzeczywistnienia, postrzeganych naruszeń) prowadzą do głębokich konfliktów społecznych.

W proponowanym tu ujęciu – utożsamiającym wartość z ważnością – zawarty jest wyraźny aspekt procesualny. To, co nazywamy jakąś wartością, jest rezultatem procesu społecznej konstrukcji. W końcowym efekcie tego procesu powstają zrealizowane byty, którym przypisywane są nazwy odnoszące się do głównych wartości, takich jak prawda, dobro, piękno, sprawiedliwość itd. Nazwy te stanowią ogólne kategorie pojęciowe, na które zorientowane są różnorodne czynności zmierzające do urzeczywistnienia pewnego wyrażanego przez nie ideału. Działający podmiot nie musi nawet stawiać sobie jako celu działania realizacji którejs z tych najwyższych wartości, gdyż dzieje się to na poziomie oceny danego czynu.

W jaki sposób wartości istnieją? Najkrócej można odpowiedzieć, że istnieją one wówczas, gdy stają się elementem systemu działań społecznych, a więc gdy znajdują odzwierciedlenie w zachowaniach. Zmiany w sferze społecznych zachowań powiązane są zazwyczaj ze zmianami wartości. Trwała orientacja działań na pewne wartości w codziennej ludzkiej aktywności jest niewątpliwie przejawem ich żywotności. Aby

istnieć, wartości muszą być nieustannie replikowane. Te uznawane za najwyższe to ogólnoludzkie ideały, które znajdują się na tak wysokim poziomie ogólności, że wymagają konkretyzacji i odniesienia do szczególnej sytuacji, w jakiej znajduje się dana zbiorowość. Translacja ogólnych ideałów na konkretne rozwiązania instytucjonalne zawsze może budzić sprzeciw i niezgodę. Wartości najwyższe stają się czasem elementem retoryki politycznej – zmierzającej do mobilizacji społecznej lub legitymizującej istniejący typ ładu społecznego. Niezależnie od tego cele życiowe stawiane sobie przez poszczególne jednostki są sposobem ich realizacji. Niektóre z tych ideałów udaje się zrealizować w konkretnej sytuacji przez osiągnięcie założonych celów, inne natomiast są realizowane nieustannie, przez całe życie.

2. Systemy wartości i przewartościowania

Istotnym elementem badań dotyczących sfery wartości jest określenie wzajemnych relacji między różnymi typami wartości. Przybiera to niekiedy formę budowania ich hierarchii. Najbardziej znane propozycje w tym zakresie przedstawione zostały przez Maxa Schelera i Nicolai Hartmanna (zob. Schnädelbach 1992, s. 286–291). Zbliżony typ ujęcia, ale w odniesieniu do potrzeb, prezentował Abraham Maslow w swej słynnej piramidzie³. Hierarchizacja zakłada możliwość rzetelnego wertykalnego uporządkowania poszczególnych wartości. Zasadność tego typu ujęcia budzi jednak istotne wątpliwości. Patrząc z perspektywy działającego podmiotu, relacje między różnymi wartościami mają charakter tylko częściowo uporządkowany. Z tego względu bardziej adekwatne wydaje się mówienie o systemie wartości niż o ich hierarchii. Pojęcie systemu, a nawet systemu rozmytego, zakłada słabszy sposób organizacji. Ścisłe uporządkowanie relacji między wartościami prowadziłoby do wyeliminowania dylematów decyzyjnych, co jest, jak wiadomo, trudne do osiągnięcia bez redukcji złożoności zjawisk. Różne typy wartości są bowiem

³ Zakłada się tu występowanie związku między różnymi rodzajami potrzeb a wartościami.

zazwyczaj trudno porównywalne, nie tworzą szeregów rozłącznych, zwrotnych i przechodnich, jak w zbiorach matematycznych. Rozpoznanie miejsca jednych wartości w relacji do pozostałych jest specyficznym procesem poznawczym, który wiąże się z przekształceniami samego sposobu ich pojmowania. Na rezultaty tego procesu istotny wpływ wywierają dotychczasowe doświadczenia życiowe jednostki i konkretna sytuacja problemu, w jakiej się pojawiają. Z tego względu wynik końcowy nie jest z góry zdeterminowany.

Hierarchizacja wartości to nie ciąg linearny, ale raczej system wzajemnie się podtrzymujących i uzasadniających elementów, tworzących swoisty „świat” (Kacperczyk 2005) lub „pole” w rozumieniu Pierre’a Bourdieu (2001). Poszczególne wartości nie mogą być ujmowane w izolacji, gdyż wzięte razem tworzą w miarę spójną całość i wzajemnie się kształtują. W przypadku różnych jednostek, grup, środowisk społecznych systemy te mogą przyjmować zindywidualizowany kształt, w odmienny sposób konkretyzując ujmowanie poszczególnych wartości i tworząc zróżnicowane systemy powiązań między nimi. Wartości ujmowane w izolacji nie pozwalają na zbudowanie modelu odzwierciedlającego ich wzajemne relacje, czy to w wymiarze uniwersalistycznym, czy w odniesieniu do konkretnego społeczeństwa i czasu historycznego. Przy takim rozumieniu okazuje się, że wartości zaliczane do niższej kategorii są równie konieczne i istotne jak te uznawane za najwyższe, chociaż to tym ostatnim przypisywane jest największe znaczenie.

Hierarchizowanie wartości dokonuje się *ex definitione* w wymiarze wertykalnym. Można je jednak porządkować także w wymiarze horyzontalnym. Wówczas daje się wyodrębnić wartości centralne i peryferyjne. Centralne to te, które są najczęściej angażowane w podmiotowe działania. Wyrażać się to może zarówno w wyborze określonych celów, a więc tego, na jakie efekty najczęściej zorientowane są działania jednostek lub grup, jak też przyjętych sposobów postępowania, tj. realizowanych norm i zasad działania. Wartości peryferyjne to te, które w realizowanych działaniach pojawiają się sporadycznie, czy to dlatego że są świadomie odrzucane, czy dlatego że są pomijane z uwagi na zaabsorbowanie innymi celami. Syntetyzując oba typy ujęć, tzn. wymiary

wertykalny i horyzontalny, można dostrzec, że wartości zajmujące najwyższe miejsce w hierarchii wcale nie muszą zajmować pozycji centralnej w systemie działań jednostki lub grupy; podobnie jak wartości najniższe w hierarchii nie muszą sytuować się na peryferiach. Niejednokrotnie te drugie zajmują miejsce centralne w systemie działań, a pierwsze spychane są na pozycje marginalne. Te przesunięcia ukazują zmiany sposobów działania, a jednocześnie uwidaczniają przemiany zachodzące w sferze kulturowej.

Przewartościowania to zmiany relacji między poszczególnymi elementami systemu wartości podmiotu. Przekształcenia w sferze systemu wartości mogą polegać na odmiennym niż dotychczas sposobie definiowania (rozumienia) pojedynczych wartości, na zmianie przypisywanego im znaczenia (ważności) lub na nowym sposobie ich porządkowania. Elementem systemu wartości są także ideały i wartości celowe. Stawiane sobie cele życiowe muszą być jakoś uzgodnione z naczelnymi wartościami – niekiedy są z nich wyprowadzane, a kiedy indziej pojawiające się możliwości i szanse życiowe prowadzą do modyfikacji bądź odrzucenia uznawanych ideałów. Zasady działania oraz sfera norm i reguł postępowania to kolejny składnik systemu wartości. Naruszenie pewnych reguł może prowadzić do negacji wiążących się z nimi wartości. Pokazuje to wzajemne przenikanie się różnych elementów systemu wartości, a także wzajemne związki ze sferą działań społecznych. W tym ujęciu system wartości jednostki, a także różnych zbiorowości społecznych nie jest czymś raz na zawsze ustalonym – raczej odwrotnie: jest w ciągłym procesie stawania się i rekonstrukcji. Ten proces ciągłej przebudowy ma jednak granice, gdyż dokonuje się w taki sposób, aby nie dopuścić do całkowitego rozpadu systemu wartości. Gdy mechanizmy obronne są przełamywane, pojawia się stan kryzysu i dezintegracji, który może prowadzić do całkowitego rozpadu struktur motywacyjnych i sensotwórczych (Frankl 2010).

Przewartościowania społeczne mogą przybierać różne formy. Najbardziej radykalną jest nietzscheańskie „przewartościowanie wszystkich wartości”, polegające na odwróceniu dotychczasowego sposobu wartościowania – przypisaniu negatywnej waloryzacji wartościom ujmowanym

jako pozytywne i na odwrót. Dotyczy to całej sfery aksjonormatywnej, gdzie jeden system zostaje zastąpiony przez inny, zorientowany przeciwnie. Tego typu radykalna zmiana orientacji może występować jako forma buntu przeciwko dotychczas uznawanemu porządkowi normatywnemu, który traktowany jest jako narzucony przez otoczenie (Rudnicki 2009; Kuligowski, Pomieciński 2012). Całościowej zmianie w sferze wartości towarzyszyć może także zmiana sposobu życia, zerwanie z dotychczasowym środowiskiem społecznym, zaangażowanie się w walkę o „słuszną sprawę”, wykrystalizowanie się nowej tożsamości. W tej formie przewartościowania mieszczą się punkty zwrotne doświadczeń biograficznych (zob. Strauss 2013, s. 86–92), a także konwersje religijne i światopoglądowe (zob. James 2001; Hałas 2007). Charakteryzuje się ona dwiema cechami: całościową zmianą systemu wartości oraz jej raptownością.

Na drugim biegunie sytuuje się model stopniowych, ledwie zauważalnych zmian w obrębie systemu wartości. Przekształcenia te mają charakter ciągłych korekt i wzajemnego dopasowywania poszczególnych elementów systemu aksjonormatywnego w konfrontacji z różnymi zjawiskami w sferze życia społecznego. Proces interpretowania tych zdarzeń, oceniania i uzgadniania odmiennych racji, a także odczuć i emocji, prowadzi do ciągle nowych odniesień do uznawanych wartości, a w konsekwencji do niewielkich modyfikacji w sferze normatywnej podmiotu. Wzajemne dopasowania zmierzają do wyeliminowania potencjalnych niezgodności lub sprzeczności między poszczególnymi elementami systemu wartości. Wytwarzanie koherencji dokonuje się przez eliminowanie dysonansu poznawczego i aksjologicznego. Stopniowe zmiany w obrębie sposobów waloryzowania mogą być dla samego podmiotu niezauważalne. Uwidaczniają się one niekiedy dopiero w dłuższej perspektywie czasowej, gdy pewne tendencje ulegną nasileniu.

Między tymi dwoma skrajnymi typami przewartościowań mieści się cała gama form pośrednich – są to przewartościowania dokonujące się tylko w obrębie jakiejś wydzielonej sfery, a nie całościowe; przewartościowania stopniowe, a nie raptowne; rekonstrukcje przekonań i powiązanych z nimi wartości dokonywane w sposób celowy,

w wyniku racjonalnej kalkulacji itp. W ten nurt można wpisać także zmiany relacji zachodzące między wartościami wysokimi i niskimi oraz centralnymi i peryferyjnymi. Wartości wysokie i zarazem centralne są zwykle silnie chronione, nie dopuszcza się zachowań mogących prowadzić do obniżenia ich rangi, wymaga się okazywania im szacunku oraz stałego podkreślania ich dużego znaczenia. Wszelkie uchybienia w tym zakresie są surowo sankcjonowane. Silny element kontroli społecznej może jednak prowadzić do stopniowej rutynizacji zachowań odnoszących się do tych wartości, co niekiedy prowadzi do stopniowego ich przesuwania na pozycje peryferyjne. Wartości te nominalnie uznawane są za istotne, ale ich wpływ na realne zachowania staje się coraz mniejszy. Odmienna sytuacja występuje w przypadku wartości marginalnych, które – poddane mniejszej kontroli społecznej – pozwalają na bardziej swobodne ich traktowanie i dokonywanie na nich różnego typu operacji. Stopniowo z pozycji marginesów przesuwają się na pozycje centralne. Zmiany łatwiej mogą dokonywać się na peryferiach, gdzie pewne typy aktywności traktowane są jako niepoważne, mało istotne lub dziwaczne, a po jakimś czasie okazuje się, że kształtują one nowe trendy.

Dosyć często wskazywaną formą przewartościowań jest przekształcanie wartości instrumentalnych w celowe. W różnych nurtach krytyki społecznej uznaje się ten proces za charakterystyczną cechę współczesnej cywilizacji, traktując go jako przejaw jej degradacji. W myśl proponowanego tu podejścia zjawisko to można ujmować jako swoistą nobilitację wartości niższych, które przesuwają się na pozycje centralne, czemu jednocześnie towarzyszy degradacja wartości wyższych (w tym przypadku celowościowych), przesuwanych na pozycje marginalne. Sytuacja ta pokazuje, że zmiany w sferze wartości celowościowych, które pełnią istotne funkcje sensotwórcze, ujawnia zarazem przekształcenia dotyczące zasad społecznego konstruowania poczucia sensu. Z drugiej jednak strony zakładając, że cele ludzkich działań mogą ulegać zmianom, orientacja na wartości instrumentalne nie musi oznaczać degradacji tych celowościowych, lecz bardziej adekwatne dopasowanie działań do nowych warunków społecznych. Orientacja na

wartości instrumentalne oznacza także, iż celem działań staje się dotarcie do wiedzy typu „jak?”, a więc wypracowanie nowych sposobów realizacji założonych celów.

Warto jeszcze rozważyć inne pytanie odnoszące się do przemian w sferze wartości, mianowicie w jakim stopniu wartości niższe wypierają wyższe. Hipoteza zawarta w tym pytaniu wykazuje analogię do prawa ekonomii dotyczącego pieniądza (wskazywanego już przez Mikołaja Kopernika): że pieniądz gorszy wypiera pieniądz lepszy. Empiryczne rozstrzygnięcie tej kwestii wymagałoby sprecyzowania, co rozumie się przez wartości wyższe i niższe oraz na czym polega proces ich wypierania. Nawiązując do analiz przeprowadzonych przez Ronalda Ingleharta (1977), można wskazać na wzrost znaczenia tzw. wartości postmaterialistycznych dla mieszkańców najzamożniejszych krajów. Oznaczać to może, że nie wszędzie i nie zawsze wartości wyższe są wypierane przez niższe.

Zmiany w sferze kulturowej dotyczą także przekształceń relacji między wartościami a normami, jak również wypracowanych sposobów osiągania tych pierwszych. Sfera normatywna określa warunki realizacji przyjętych wartości. Z tej perspektywy można powiedzieć, że normy społeczne określają warunki, które trzeba spełnić, aby sposób działania nie zniweczył samych wartości, do których się dąży. Realizacja wartości celowych nie może dokonywać się kosztem negowania innych ideałów. Do celu nie można zmierzać w myśl zasady „cel uświęca środki”. Bardzo często konieczność uwzględniania w podejmowanych działaniach wielu wymiarów swoistego pola aksjonormatywnego staje się utrudnieniem dla osiągnięcia założonych celów, prowadząc w skrajnym przypadku do paraliżu decyzyjnego. W praktyce społecznej kształtują się normy alternatywne, pozwalające dokonać redukcji występującej tu złożoności. Przykładem takich norm są charakterystyczne zwroty językowe odnoszone do sytuacji, w jakiej znajduje się działający podmiot, np. stwierdzenie „to nie mój problem” oznacza w istocie odmowę uwzględnienia sytuacji partnera we własnych działaniach; zwroty w rodzaju „mało mnie obchodzi, co inni sobie pomyślą”, „nie mam wpływu na to, że komuś coś się nie podoba” lub „psy szczekają, karawana

jedzie dalej” to dawanie sobie przyzwolenia na działania negatywnie oceniane przez część otoczenia społecznego i nieprzejmowanie się krytyką innych; rada typu: „nie zważaj na szczegóły, patrz, z czego żyjesz” to apel o koncentrację na podstawowych interesach życiowych.

Wiele ruchów protestu i odnowy moralnej podejmuje działania w imię powrotu do „pierwotnych” wartości. Wskazuje się, że podstawowe idee i zasady, w których wartości te się wyrażają, zostały zagubione, a praktyka życia społecznego jest w istocie odstępstwem lub wręcz negacją oficjalnie głoszonych cnót. Zjawisko to ukazuje szerszy problem wiążący się ze sposobami realizacji uznawanych ideałów. Przełożenie ogólnych wartości na praktykę życia zbiorowego dosyć łatwo prowadzi do ustanowienia takich rozwiązań instytucjonalnych, które mogą prowadzić do ich negacji. Proces ten zwykle dokonuje się stopniowo i dopiero konfrontacja źródłowych ideałów z istniejącą rzeczywistością ujawnia rozbieżność. Próby wprowadzenia w życie wyznawanych zasad dosyć szybko prowadziły do kolejnych ruchów sprzeciwu, bardzo często w imię tych samych wartości, które zdaniem oponentów w praktyce życia społecznego uległy wypaczeniu. Na inny aspekt tego problemu wskazywał Stanisław Ossowski (2006), analizując losy rewolucyjnych ideologii: gdy dana ideologia zwycięży i stanie się ideologią panującą, pewne głoszone wcześniej ideały i zasady życia społecznego stają się niewygodne dla klasy rządzącej i ulegają reinterpretacji, która stępią ich pierwotnie radykalny wydźwięk. Konfrontacja ideałów z realiami staje się źródłem przewartościowań.

3. Linie podziałów

Socjologiczna perspektywa badania wartości zmierza nie tyle do odkrywania absolutystycznego porządku wartości, ile do rozpoznawania wartości i ich przemian w warunkach życia społecznego, a więc tego, jak wartości przejawiają się w praktykach społecznych i jakie pola aksjonormatywne ukształtowały się w obrębie poszczególnych zbiorowości oraz całych społeczeństw. Patrząc z tej perspektywy, charakterystyczne cechy świata społecznego można ujmować jako odzwiercied-

lenie faktycznych podziałów w sferze przyjętych w nim norm i wartości. Nie ulega wątpliwości, że współczesne społeczeństwa są wewnętrznie zróżnicowane nie tylko w wymiarze społecznym, lecz także pod względem uznawanych norm i wartości. Podziały występujące w sferze aksjonormatywnej stają się często źródłem debat, a także konfliktów społecznych. Spory o fundamentalne wartości moralne, religijne i światopoglądowe zalicza się do konfliktów, które najtrudniej rozwiązać (Coleman 2005, s. 427). W tej kategorii mieszczą się także spory o tożsamość.

Zmiany w sferze aksjonormatywnej są rezultatem wielu nakładających się na siebie procesów. Z jednej strony są to wskazywane wyżej procesy wytwarzania koherencji w obrębie systemu wartości, działań i przekonań podmiotu, z drugiej – oddziaływania różnych środowisk społecznych, a także ideologii czy wierzeń funkcjonujących w sferze publicznej. Debaty publiczne, jak też spory kulturowe stanowią wyraz podziałów występujących w sferze kultury, a zarazem w zwrótny sposób kształtują procesy zachodzące w sferze wartości. Logika dyskursu publicznego w znacznym stopniu kształtuje obszary konfrontacji światopoglądowych, oddziałując tym samym na zachowania wielu grup i środowisk społecznych. Niejednokrotnie celowo otwierane jest kolejne pole konfliktu, po to by doprowadzić do zmian w sferze regulacji instytucjonalno-prawnych. Dostyc wyraźne są dwa główne nurty w obszarze konfrontacji określanym niekiedy jako „wojny kulturowe”. Jeden to nurt konserwatywny – skupiający obrońców tradycyjnego systemu wartości, odwołujący się głównie do systemu wartości wiążącego się z chrześcijaństwem, uznający obowiązujące regulacje instytucjonalne za właściwe i niewymagające istotnych zmian. W jego obrębie dostrzec można także nurt bardziej radykalny, domagający się aktywnych działań na rzecz zastrzeżenia obowiązujących rozwiązań prawnych w kierunku bardziej konserwatywnym, nastawionym na stanowczą obronę wartości powiązanych z religią chrześcijańską. Drugi, przeciwny nurt nastawiony jest na doprowadzenie do większej liberalizacji w sferze obyczajowości i moralności. Zasadniczą cechą charakterystyczną tego podejścia jest odwoływanie się do wartości uniwersalistycznych, lecz niemieszczących się w tradycji

chrześcijańskiej i wykraczającej poza odniesienia religijne (Tyszka 2006, s. 180). Różne ruchy i stowarzyszenia działające w tym obszarze mają często charakter antyklerykalny, gdyż Kościół katolicki postrzegany jest przez nie jako główna siła sprzeciwiająca się postulowanym zmianom.

Zasadnicze linie podziałów, jakie można współcześnie dostrzec, dotyczą także zróżnicowanych wartości celowych, na które zorientowana jest aktywność życiowa znacznej części społeczeństwa. Z tej perspektywy wyodrębnić można środowiska, dla których sukces staje się główną wartością organizującą codzienną aktywność. Sukces w tym ujęciu najczęściej wiąże się z powodzeniem materialnym, a także z wysoką pozycją społeczną, powodzeniem w sferze zawodowej, osiągnięciem popularności lub sławy. Inny typ wartości, na którą orientują się działania szerokich kręgów społecznych, to wartości hedonistyczne. Dążenie do przyjemności, wypoczynku, spędzania czasu zgodnie z własnymi zamiłowaniem, poszukiwanie różnych rozrywek, a często także używek są głównymi rysami owego stylu życia. Ten typ kultury najmocniej wiąże się z nastawieniem na konsumpcję. Kolejna orientacja uwidaczniająca się w polskim społeczeństwie to kultura buntu⁴. W tym nurcie mieszczą się różnego typu ruchy protestu – skierowane przeciwko ukształtowanym formom życia społecznego, ruchy kontestatorskie i kontrkulturowe⁵.

W odniesieniu do przedstawionych głównych linii podziałów w sferze aksjonormatywnej można wskazać na różne strategie sensotwórcze stosowane przez poszczególne środowiska. Nadawanie sensu własnej egzystencji i wytwarzanie jego poczucia uznać można za jedną z podstawowych potrzeb człowieka. Jej zaspokajanie dokonuje się zazwyczaj w sposób zinstytucjonalizowany – wybór zawodu, założenie rodziny, codzienna praca, realizowane przedsięwzięcia, wszystko to prowadzi do nadania znaczenia własnej egzy-

⁴ Wskazywane typy podziałów w sferze kulturowej omawiane są na przykładzie społeczeństwa polskiego, lecz występują one także w innych społeczeństwach naszego kręgu cywilizacyjnego.

⁵ Inne propozycje podziałów w polu aksjonormatywnym przedstawiają m.in. Janusz Mariański (2006, s. 333–356) i Andrzej Tyszka (2006, s. 178–181), jak też Słabon (2012, s. 90–98).

stencji. Nie zawsze jednak przebiega to w sposób bezproblemowy, często człowiek nie jest w stanie dostrzec żadnego sensu w różnych kolejach własnego losu. Próbując rozpoznać główne strategie kreowania poczucia sensu, można wskazać na dwa typy podejścia. Pierwszy charakteryzuje się ograniczeniem do jednego kręgu wartości – sensu poszukuje się w ramach kultury tradycyjnej lub posttradycyjnej, uniwersalistycznej, sukcesu, hedonistycznej lub buntu. Drugi typ polega na mieszaniu elementów poszczególnych kręgów wartości – jednostka lub grupa tworzy synkretyczną mieszankę elementów różnych modeli, wychodząc z założenia, że poszczególne typy kultur nie muszą się wykluczać i każdy z nich zawiera elementy, które warto sobie przyswoić. Z punktu widzenia strategii konstruowania poczucia sensu to drugie podejście jest bardziej narażone na załamanie, gdyż mogą się ujawnić wewnętrzne sprzeczności między poszczególnymi elementami. Natomiast z kręgu przedstawicieli podejścia pierwszego wywodzą się silnie zaangażowani „bojownicy o słuszną sprawę”. Znalezienie jakiejś idei lub sprawy, o którą trzeba walczyć, jest jednym ze sposobów konstruowania sensu. Warto odnotować, że nastąpiło przesunięcie modelu bojownika o słuszną sprawę z pola narodowo-wyzwoleńczego w kierunku ruchów emancypacyjnych, koncentrujących się na walce o prawa różnych mniejszości. Ta zmiana przedmiotowa nie naruszyła jednak logiki konstruowania poczucia sensu, która w obu przypadkach jest identyczna.

Trzeba jeszcze zauważyć, że granice między wyróżnionymi typami systemów aksjonormatywnych nie są ostre, co więcej – mogą one z sobą wchodzić w interakcje. Linie podziałów stają się często liniami konfliktów. Toczący się dyskurs publiczny pozwalający na wymianę perspektyw poznawczych i argumentów prowadzi niejednokrotnie do stopniowych zmian sposobów wartościowania. Przejawiają się one chociażby w konieczności dostrzegania alternatywnych stanowisk, w uznaniu, że odmienne systemy normatywne są faktem społecznym, a zatem że nie wszyscy podzielają zakładany przez podmiot system normatywny. Poznanie racji drugiej strony może wymagać modyfikacji własnego stanowiska, jak i lepszego uzasadnienia przyjętego punktu

widzenia. Próby przewyciężenia sporów o wartości mogą zapoczątkować proces społecznych przewartościowań. Gdy podziały społeczne są już faktem, kluczowy staje się problem przepływu zwolenników między różnymi opcjami, a także przewyciężania zaistniałych konfliktów. Stosowanie strategii mieszanych lub podwójnych kryteriów wartościowania, uzależnionych od kontekstu sytuacyjnego, staje się dosyć częstą praktyką wśród osób mniej zaangażowanych emocjonalnie w toczący się spór. Przy czym podzielenie w różnym stopniu racji zarówno jednej, jak i drugiej strony jest w istocie przejawem przekształceń w obrębie przyjętego systemu norm i wartości.

4. Procesy kompensacyjne

Przewartościowania społeczne można wyjaśniać, odwołując się do rozpoznania procesów kompensacyjnych występujących w życiu społecznym. Pojęcie kompensacji odnosi się do dominujących cech rzeczywistości społecznej ujmowanych przez niektóre środowiska jako uciążliwe bądź zniewalające. W sposób świadomy lub instynktowny szuka się możliwości ucieczki od ograniczających warunków życia. Jeżeli dostrzeżenie możliwości zmiany tych warunków, podejmuje się zmiernie do tego działania zbiorowe, co może przybierać formę ruchów społecznej kontestacji, sprzeciwu i buntu. Gdy nie widać możliwości zmiany, kompensacje przyjmują bardziej ukryte formy – najczęściej są to różnorodne przejawy eskapizmu lub sublimacje. Procesy kompensacyjne zazwyczaj przybierają najpierw postać indywidualnych reakcji sprzeciwu, a dopiero później tworzy się środowisko osób o podobnym typie wrażliwości, które z czasem może stać się początkiem szerszego ruchu zorientowanego na zmianę. Ruch ten, o ile nie jest tłumiony przez władze, może uzewnętrznić się jako ruch intelektualny lub artystyczny, a w końcu także polityczny. Powstanie takiego stronnictwa powoduje, że artykulacja niezadowolenia i głośne idee przyciągają nowych członków. Pewnym ograniczeniem tego typu ruchów sprzeciwu jest jednak zogniskowanie się na tych kwestiach, które budzą sprzeciw, trudniej natomiast wypracować pozytywny program zmian.

Różne formy zachowań kompensacyjnych są niejako wpisane w przyjęte zasady funkcjonowania społeczeństw. Instytucjonalizacja kompensacji znajduje odzwierciedlenie w takich dziedzinach jak sztuka, rozrywka, wypoczynek, sport. Te sfery ludzkiej aktywności pełnią funkcję swoistego wentylu bezpieczeństwa (oczywiście nie jest to ich jedyna rola). Zabawa, rekreacja, uczestnictwo w masowych imprezach, gry komputerowe, wydarzenia artystyczne mogą być traktowane jako swoista forma ucieczki od nudnej i niechcianej rzeczywistości. Różne typy czasu społecznego, odmienne rytmy codzienności mają przeciwdziałać poczuciu życiowej monotonii, a jednocześnie pozwolić na przynajmniej chwilowe zapomnienie o życiowych problemach.

Dziedziny rzeczywistości, które zapewniają materialne i społeczne podstawy egzystencji, uznawane są zwykle za bardziej istotne, ponieważ warunkują funkcjonowanie jednostki w społeczeństwie, określają zajmowaną przez nią pozycję i jej życiowe szanse. Dokonuje się tutaj proces społecznego wartościowania, polegający na przypisywaniu odmiennej ważności różnym sferom rzeczywistości społecznej. Podział czasu społecznego na czas pracy (lub szerzej obowiązków) i czas wolny jest tego wyraźną ilustracją. Ten drugi pełni w takim ujęciu funkcje kompensacyjne wobec czasu związanego z wykonywaniem obowiązków zawodowych lub rodzinnych. Rozrywka, zabawa, uczestnictwo w kulturze popularnej, turystyka stanowią najszerzej dostępne formy kompensacji uciążliwości związanych z funkcjonowaniem w sferze pracy. Zarazem jednak uwidacznia się fakt, że owe dziedziny realizujące funkcje kompensacyjne zyskują na społecznym znaczeniu. Dawniej traktowane były jako mniej ważne, jako swoisty dodatek lub uzupełnienie wobec zasadniczej sfery życia społecznego, obecnie zaś stały się autonomicznymi obszarami działalności gospodarczej, a nawet generują zyski i zatrudnienie przewyższające tradycyjne obszary aktywności zawodowej. Te przekształcenia instytucjonalne pokazują zarazem procesy społecznych wartościowań – sfery traktowane jako marginalne, niekonieczne dla funkcjonowania społeczeństwa, stają się dziedzinami wiodącymi.

Procesy kompensacyjne stanowią rodzaj ucieczki od oddziaływania struktur władzy, a zarazem

same stanowią czynnik kształtujący kontrwładzę. Relacje władzy stanowią integralną część systemu społecznego. Zdecydowana większość osób będąc członkami struktur instytucjonalnych sytuujących się w tych obszarach, zajmuje w nich pozycje podrzędne, gdyż stanowiska władcze są siłą rzeczy zarezerwowane dla nielicznych. Stosunki podległości kształtują specyficzne wzory zachowań, a także cechy osobowości społecznej (Znaniecki 1974, s. 200–258; Collins 2006). Naciski w kierunku konformizmu, oczekiwania dotyczące pełnionych ról społecznych, groźby stosowania przemocy i przymusu kierowane wobec osób zajmujących niskie pozycje w strukturze organizacyjnej prowadzą do procesów tłumienia zachowań ekspresywnych i wewnętrznej pacyfikacji (Elias 2011, s. 495–574). Procesy te kształtują swoisty typ mentalności i pożądanych w sferze pracy cech osobowych, a z drugiej strony prowadzą do różnych form buntu i ucieczki z tych zniewalających sytuacji. Wytwarzanie alternatywnych enklaw życia społecznego pozwala jednostce funkcjonować w codziennych relacjach na innej płaszczyźnie niż sfera zawodowa. Można zauważyć, że model relacji wewnątrz rodzin zajmujących niskie pozycje w strukturze zawodowej (np. robotniczych) w znacznym stopniu odtwarza typ relacji między przełożonym i podwładnym – z tą różnicą, że teraz to członkowie najbliższej rodziny znajdują się w sytuacji podległości. Przenoszenie zasad dominacji i wymuszania podporządkowania ze sfery pracy do rodziny i otoczenia społecznego, a więc swoiste odwrócenie ról, może być traktowane jako symptom kompensowania sytuacji ukształtowanej w środowisku zawodowym.

Podobne procesy można dostrzec także w subkulturach młodzieżowych, które bardzo często tworzą formę świata alternatywnego wobec doświadczanej rzeczywistości. W tych usytuowanych na marginesie głównego nurtu życia społecznego środowiskach dokonują się procesy reinterpretacji głoszonych oficjalnie wartości oraz idei, a także kreowane są nowe style i sposoby życia. Podejmowane w tych obszarach swoiste próby wypracowania alternatywnych wzorców egzystencji przenikają stopniowo do innych sfer społecznej rzeczywistości. Ukształtowane w środowisku młodzieży tzw. subkultury walki ukazują jeszcze inny wariant kompensacji społecznych.

W tym przypadku procesy kompensacyjne można uznać za reakcję na procesy społecznej pacyfikacji, co prowadzi do poszukiwania mocnych wrażeń, chęci sprawdzenia się w ekstremalnych sytuacjach, konfrontacji z innymi subkulturami lub służbami stojącymi na straży porządku publicznego. Wyraźnie widoczny jest tu także element wspólnotowy – poczucie identyfikacji z grupą, udział w wspólnych przedsięwzięciach, poczucie ponadjednostkowej siły. Udział w tego typu grupach daje jednostce możliwość sprawdzenia się w sytuacjach walki, a niekiedy nawet fizycznego zagrożenia. Eliminowana z życia codziennego, agresja może tutaj znaleźć ujście. Możliwe staje się w ten sposób odejście od nadmiernie spolegliwych wzorów zachowań, wymuszanych przez instytucje edukacyjne i zawodowe.

Przewartościowania społeczne dokonują się zazwyczaj w kontekście codziennych działań będących wynikiem społecznej instytucjonalizacji wartości. Zadania realizowane przez różnego typu instytucje i organizacje społeczne pozwalają jednostce włączyć się w urzeczywistnianie wartości wpisanych w ich zasadę naczelną. Zmiany sposobów wartościowania dotyczą najczęściej poszukiwania odmiennych dróg realizowania danych wartości. Głównymi formami przekształceń zachodzących w systemach wartości są procesy kompensacji dominujących cech świata społecznego, wytwarzanie koherencji w obrębie systemów wartości, a także wzajemne oddziaływanie między różnymi typami porządków normatywnych. Zmiany sposobów wartościowania znajdują odzwierciedlenie w ukształtowanych podziałach społecznych, co prowadzi do konfliktów kulturowych. Przekształcenia w sferze systemów wartości, stanowiąc podstawę zmian społecznych, pozwalają tym samym na rozwijanie kulturowej teorii zmiany społecznej.

Bibliografia

Bourdieu, P. (2001). *Reguły sztuki: geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Coleman, P. T. (2005). Konflikt trudno rozwiązywalny. W: M. Deutsch, P. Coleman (red.), *Rozwią-*

zywanie konfliktów. Teoria i praktyka, tłum. M. Cierpisz (s. 424–446). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Collins, R. (2006). Konfliktowa teoria stratyfikacji. W: A. Jasińska-Kania, L. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski (red.), *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 1 (s. 482–501). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Elias, N. (2011). *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, tłum. T. Zabłudowski, K. Markiewicz. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

Frankl, V. E. (2010). *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.

Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hałas, E. (2007). *Konwersja. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Inglehart, R. (1977). *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton: Princeton University Press.

James, W. (2001). *Doświadczenia religijne*, tłum. J. Hempel. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Jary, D., Jary, J. (1995). *Collins Dictionary of Sociology*. Glasgow: HarperCollins.

Joas, H. (2009). *Powstawanie wartości*, tłum. M. Kaczmarczyk. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Kacperczyk, A. (2005). Zastosowanie koncepcji społecznych światów w badaniach empirycznych. W: E. Hałas, K. T. Konecki (red.), *Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego* (s. 169–191). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Kuligowski, W., Pomieciński, A. (red.) (2012). *Oblicza buntu. Praktyki i teorie sprzeciwu w kulturze współczesnej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Mariański, J. (2006). *Socjologia moralności*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Ossowski, S. (2006). Losy rewolucyjnych ideologii. W: idem, *O strukturze społecznej* (s. 307–310). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Rudnicki, P. (2009). *Oblicza buntu w biografjach kontestatorów. Refleksyjność – wyzwajające uczenie się – zmiana*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.

Schnädelbach, H. (1992). *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Słaboń, A. (2010). Wartość. W: M. Pacholski, A. Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych*. Kraków:

Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.

Słaboń, A. (2012). Konflikty wartości a konflikt społeczny. Mapy orientacji aksjonormatywnych. W: A. Jawłowska, W. Pawlik, B. Fatyga (red.), *Style życia, wartości, obyczaje. Stare tematy, nowe spojrzenia* (s. 87–99). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Stones, R. (2006). Values. W: B. S. Turner (red.), *The Cambridge Dictionary of Sociology* (s. 649–650). Cambridge: Cambridge University Press.

Strauss, A. L. (2013). *Zwierciadła i maski. W poszukiwaniu tożsamości*, tłum. A. Hałas. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

Tyszka, A. (2006). Esej o wartościach w polskiej tradycji kulturalnej. W: J. Kurczewska, E. Tarkowska (red.), *Spotkania z kulturą. Antoninie Kłoskowskiej w pięćdziesiątą rocznicę śmierci* (s. 164–181). Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.

Znaniecki, F. (1974). *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Changes in social value systems. The basis of a cultural theory of social change

The aim of the paper is to formulate a cultural theory of social changes. The author analyzes the process of change in the sphere of values, which are the main component of culture. A value is defined as validity. Changes in the sphere of values occur not only in the vertical but also in the horizontal dimension (shifts between the centre and peripheries). The author distinguishes several types of value systems that are characteristic of the Polish society: traditional, post-traditional, universalistic, success-oriented, consumption-driven, and rebellious. Changes in the sphere of values occur when the degree of coherence of each of the systems rises or when the systems interact (e.g. during a “war of cultures”). Changes of social values can also be the result of compensational processes in response to dominating characteristics of social reality.

Keywords: values, theory of culture, social change, compensational processes.

Krzysztof Mazur

Polskie zmagania z nowoczesnością¹

Główna teza eseju brzmi: redefinicja polskości, uwzględniająca współczesne wyzwania cywilizacyjne, może mieć kluczowe znaczenie w kontekście poszukiwań wyjścia z obecnego kryzysu gospodarczego. W części pierwszej, bazując przede wszystkim na pracach Pitrima Sorokina i Niklasa Luhmanna, autor broni stanowiska, że współczesny kryzys ma przede wszystkim charakter kulturowy. W części drugiej ta ogólna refleksja została zawężona do analizy paradygmatu nauk społecznych, które zredukowały rozważania o człowieku do analizy jego preferencji, ustanawiając tym samym prymat paradygmatu ekonomicznego w kulturze. W części trzeciej zaprezentowana została argumentacja za tezą, że drogą wyjścia z tego redukcjonizmu, prowadzącego do „utowarowienia” człowieka, jest ustanowienie prymatu kultury nad rynkiem. Kluczowe role w tym procesie mają do odegrania społeczeństwo i państwo, spajane przez tożsamość narodową. Dlatego w części czwartej została zaprezentowana „integralna teoria narodu” Michała Łuczewskiego. W części piątej wątek ewolucji tożsamości narodowej został rozwinięty za sprawą analizy jej cykli. W ten sposób dowiedziono, że polskość w obecnym kształcie weszła w fazę prymordializmu, tym samym narastają społeczne warunki umożliwiające jej redefinicję w kontekście dokonujących się zmian cywilizacyjnych. Zgodnie z tym w ostatniej części tekstu autor proponuje pięć kategorii formalnych i dziewięć kategorii materialnych, które mogłyby pretendować do rangi idei regulatywnych, porządkujących nasze myślenie o zredefiniowanej wizji polskości.

Słowa kluczowe: nowoczesność, kryzys kapitalizmu, teoria racjonalnego wyboru, kultura, naród, społeczeństwo sieciowe, modernizacja.

Polska znalazła się w bardzo interesującym momencie swojej historii. Idee porządkujące dotąd nasze myślenie o świecie społecznym przechodzą właśnie okres weryfikacji. Zachód, który od wielu dziesięcioleci organizował nasze wyobrażenia o życiu szczęśliwym i określał poziom aspiracji, przeżywa właśnie głęboki kryzys kulturowy. Polsko-katolicka tożsamość narodowa, która ukształtowała się pod koniec XIX w., uległa w pełni prymordializacji², przez co nasza tożsa-

mość zbiorowa staje się coraz bardziej reliktem przeszłości, odrywając się od kontekstu współczesnego. Na to nakładają się bardzo dynamiczne zmiany cywilizacyjne związane z rewolucją technologiczną, gdyż internet przyspiesza przemianę społeczeństwa hierarchicznego w sieciowe. Wszystkie te trzy wielkie procesy – kulturowy kryzys Zachodu, prymordializacja polskiej tożsamości narodowej oraz powstanie społeczeństwa sieciowego – występują równolegle, wzajemnie się warunkując. Niniejszy artykuł jest próbą poszukiwania szans w tak dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości. Kluczowe znaczenie ma ostatnia część, gdzie sformułowałem pięć kategorii formalnych i dziewięć kategorii materialnych, które mogłyby pretendować do rangi idei regulatywnych, tj. porządkujących nasze myślenie o nowej wizji polskości. Wcześniejsze partie tekstu, które mogą się nieraz wydać czytelnikowi za długie

Krzysztof Mazur

Uniwersytet Jagielloński

Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych

ul. Gołębia 24, Kraków

krzysztof.mazur@uj.edu.pl

¹ Dziękuję prof. Jarosławowi Górniakowi, prof. Stanisławowi Mazurowi, dr. Marcinowi Kędzierskiemu oraz dr. Błażejowi Skrzypulcowi za życzliwą lekturę. Ich bardzo przenikliwe i erudycyjne uwagi odcisnęły niewątpliwy ślad na ostatecznym kształcie tego artykułu.

² Pogląd uznający jedność, wieczność, niezmienność i moralność narodu, traktujący naród jako zjawisko

o pierwotnym znaczeniu w ludzkim życiu (Łuczewski 2012, s. 87).

i zbyt dygresyjne, tak naprawdę przygotowują kluczowe tezy, które okażą się niezbędne do sformułowania finalnej propozycji nowej wizji polskości.

1. Kryzys tożsamości egzystencjalnych

Analizie kulturowych przyczyn współczesnego kryzysu poświęconych zostało kilka numerów kwartalnika „Pressje”. Inspiracje pochodzą z takich klasycznych dzieł jak *Zmierzch Zachodu* Oswalda Spenglera (2014), *Bunt mas* José Ortegi y Gasset (1995), *Nowe średniowiecze* Mikołaja Bierdiajewa (1997) czy *Upadek cywilizacji zachodniej* Floriana Znanieckiego (2013). Szczególnie znaczenie miał jednak numer „Pressji” wydany w 2010 r., gdzie został przypomniany dorobek Pitrima Sorokina, „jednego z najważniejszych, ale też jednego z najbardziej zapomnianych socjologów XX wieku” (Rojek 2010, s. 16). Jeszcze w latach trzydziestych XX w. Sorokin utworzył na Uniwersytecie Harvarda wydział socjologii, którym kierował przez kolejne trzy dekady, stając się mentorem całego pokolenia współczesnych socjologów amerykańskich. Jego dzieło życia, czterotomowa praca *Social and Cultural Dynamics* (Sorokin 1957), było próbą połączenia krytycznej analizy kultury zachodniej z precyzyjną metodologią nauk społecznych.

Sorokin stawia naszym czasom bardzo precyzyjny zarzut. Współczesna kultura uznała za rzeczywiste tylko to, co poznawane za pomocą zmysłów.

Naczelna przesłanka dotycząca zmysłowej natury prawdziwej rzeczywistości i wartości jest korzeniem, z którego wyrosło drzewo naszej kultury zmysłowej, rodzące zarówno dobre, jak i złe owoce. Jego pierwszym dobrym owocem był bezprecedensowy rozwój nauk przyrodniczych i wynalazczości w zakresie techniki. Jego pierwszym złym owocem okazało się zgubne zawężenie zakresu prawdziwej rzeczywistości i prawdziwych wartości. (Sorokin 2010, s. 30)

Skoro rzeczywistość redukuje się do tego, co zmysłowe, to wszystkie elementy ludzkiej kultury niedostępne zmysłom zostały uznane za nieistniejące pseudowartości.

W ten sposób zredukowano człowieka do anatomii i fizjologii. Często podawano w wątpliwość nawet status człowieka jako posiadacza niematerialnego umysłu, jego zdolność do refleksji, świadomość i sumienie. W taki sposób naczelna przesłanka systemu podcięła człowiekowi skrzydła, dzięki którym mógł się wzbicć ku wyższym wartościom i subtelniejszym aspektom rzeczywistości. (Ibidem)

Kultura oparta na takim paradygmacie musiała pójść ścieżką „sensoryzacji świata”, gdyż

jedynie zmysłowe przyjemności i przykrości oraz zmysłowa użyteczność i bezużyteczność są, z tego punktu widzenia, czymś rzeczywistym. Skutkiem tego wzrost dzisiejszej kultury wiązał się z rozwojem mechanistycznego materializmu, płaskiego empiryzmu, powierzchownego pozytywizmu i prostackiego utylitaryzmu. (Ibidem)

Zdaniem Sorokina wymienione prądy intelektualne, choć wychodzą z jednego pnia sensoryzacji, z czasem musiały zacząć prowadzić ze sobą spór. Rzeczywistości nie da się bowiem zredukować tylko do tego, co zmysłowe, a kultura oparta na takim redukcjonizmie skazana jest na upadek pod wpływem wewnętrznych sprzeczności.

Skutkiem tego materializm, empiryzm, temporalizm, humanitaryzm, utylitaryzm, ekonomizm, scjentyzm i wszystkie inne nurty kultury zmysłowej będą coraz bardziej podważane i osłabiane, będą się dzielić na coraz liczniejsze poboczne prądy, gubiące się w gąszczu sprzecznych systemów. Podobnie jak stronnictwa w czasie wojny domowej, późni epigoni będą się wzajemnie zwalczać, rujnując system znaczeń i wartości supersystemu zmysłowego. To, co wcześniej było wielkim supersystemem, stanie się jedynie konglomeratem niepowiązanych, podważonych i zdyskredytowanych elementów. (Ibidem, s. 27)

Nastąpi wtedy powrót do kultury „ideacyjnej” – na nowo odkrywającej znaczenie świata wartości niepoznawalnego zmysłami.

Warto dodać, że taka zmiana nie jest w interpretacji Sorokina czymś niezwykłym. Analizując bowiem rozwój kultury od czasów antycznych po epokę współczesną, sformułował on sławną hipotezę cykliczności zmian systemów społecz-

no-kulturowych. Historia Zachodu jest niczym wahadło stale przemieszczające się między systemami ideacyjnymi i zmysłowymi. Zdaniem Sorokina ta ciągła ewolucja wynika z faktu, że „żaden system nie opiera się na całkowicie adekwatnej wizji świata, więc każdy skazany jest na postępującą degenerację, upadek i wreszcie zastąpienie przez konkurencyjny model” (Rojek 2010, s. 20). Wiąże się to ze sformułowaną przez niego ogólną „zasadą ograniczeń” (*principle of limits*). Głosi ona, że

żaden proces społeczny nie może nieustannie rozwijać się w jednym kierunku. Każdy proces ma swoje granice. Nieograniczona maksymalizacja dowolnego parametru prowadzi do sprzeczności, więc jeśli system ma dalej istnieć, musi dojść do zmniejszenia tego parametru. (...) Przyjęcie *zasady ograniczeń* prowadzi do uznania cykliczności procesów społecznych i historycznych. (Ibidem)

Dorobek naukowy Sorokina pozwala przyjąć odpowiednią perspektywę do analizy kryzysu ekonomicznego 2008 r. Jego źródła nie tkwią w ekonomii, lecz w kulturze, a napędzająca rozwój gospodarczy idea społeczeństwa konsumpcyjnego (Cavanaugh 2010) nie jest niczym więcej jak Sorokinowską redukcją osoby do „zmysłowych przyjemności i przykrości”. Obserwacje te były zbieżne z wnioskami płynącymi z *Wielkiej transformacji* Karla Polanyiego (2001). Ten pochodzący z Węgier intelektualista analizował rozwój gospodarczy na przestrzeni stuleci i doszedł do wniosku, że do XIX w. ład gospodarczy stanowił jedynie funkcję ładu społecznego. Do tego czasu obowiązujące w społeczeństwie normy kulturowe regulowały również działalność rynkową. XIX-wieczne społeczeństwo dokonało jednak rewolucji w tym względzie, wyizolowując działalność ekonomiczną, podporządkowując ją autonomicznym wzorcom kulturowym opartym na szczególnej motywacji ekonomicznej. Samoregulujący się rynek nabrał w ten sposób „charakteru świeckiego zbawienia” (ibidem). Polanyi potwierdzał tym samym główną przesłankę krytyki Sorokina.

Jednej z najciekawszych współczesnych adaptacji tez Sorokina dokonał Błażej Skrzypulec (2010), używając w tym celu teorii systemowej

Niklasa Luhmanna (2007). Korzystając z jego koncepcji trzech „mediów komunikacji” – pieniądza, władzy oraz prawa – Skrzypulec wykazał, że każde z nich bez spójnej hierarchii społecznych wartości prowadzi do implozji systemu. Niszczą one bowiem wartości społeczne, przenosząc je w sferę prywatnych preferencji. Medium pieniądza abstrahuje od wartości społecznych i tym samym redukuje wszelkie działania do racjonalności ekonomicznej; władza redukuje je do „woli podmiotu posiadającego władzę”; prawo do zasady: „co nie jest zakazane prawnie, jest dozwolone”. Dzięki temu wymienione

zgeneralizowane media komunikacji posiadają istotną cechę wspólną: pozwalają pominąć różnice związane z wyznawanymi wartościami, tradycją czy zwyczajem. Każda jednostka w obrębie wytyczonych przez nich granic może swobodnie kształtować własny system wartości ugruntowany na jednostkowych preferencjach. Tym samym wybór celów, do jakich powinno się dążyć, zostaje uznany za sprawę prywatną. (Skrzypulec 2010, s. 54–57)

Luhmann przekonuje jednocześnie, że redukcja złożoności w jednym miejscu systemu musi się wiązać z jej wzrostem w innym obszarze. Pieniądz, władza i prawo unifikują zróżnicowane, nowoczesne społeczeństwo, jednocześnie zwiększając jego złożoność, maksymalnie poszerzając sferę indywidualnej wolności w kwestiach światopoglądowych.

Pieniądz, władza i prawo mogą jednoczyć społeczeństwo tylko wówczas, gdy wielość generowanych przez nie możliwości jest redukowana za sprawą istnienia spójnej hierarchii wartości. Jednakże funkcjonowanie pieniądza, władzy i prawa jako mediów komunikacji prowadzi dziś do przesunięcia wartości w sferę indywidualnego wyboru, czego efektem jest zanik istnienia jednej, nadrzędnej hierarchii wartości. Jak się wydaje, tego typu system społeczny wytwarzając złożoność (wielość możliwych sposobów posługiwania się pieniędzmi, władzą i prawem), jednocześnie unicestwia mechanizmy, które mogłyby ją zredukować (generowanie wzrostu złożoności w sferze wartości) (...). Jak sądzę, są to powody, aby przypuszczać, że jesteśmy obecnie świadkami zjawisk, które zwiastują destabilizację dotychczasowego modelu funkcjonowania systemu społecznego. (Ibidem, s. 58)

Skrzypulec nazwał to „samoobalającym się mechanizmem”, niszczącym od wewnątrz współczesne społeczeństwa Zachodu.

Sorokin, Luhmann, Polanyi oraz szereg innych teoretyków wieszczących koniec Zachodu zgadzali się zatem, że współczesny kryzys ma przede wszystkim charakter kulturowy. Ucieśnieniem tego nurtu stała się książka Daniela Bella (1994) *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Oto kapitalizm kreuje postawy i tworzy narzędzia, które są dla niego samego zabójcze. W swoich korzeniach opierał się on bowiem na wynikającej z protestantyzmu ascetycznej etyce pracy, we współczesnej zaś odsłonię przeszedł do fazy hedonistycznej pogoni za przyjemnościami. Obecny moment rozwoju systemu kapitalistycznego nie tworzy zatem warunków kulturowych do jego dalszego postępu, gdyż konsumpcję przedkłada nad kumulację kapitału niezbędną do inwestycji. Istotą tego procesu jest redukcja wartości egzystencjalnych (niewymagających dotąd uzasadnienia, określających sens ludzkiej egzystencji) do wartości funkcjonalnych (uzasadnianych kontekstowo i zredukowanych do pełnienia określonych funkcji w systemie).

2. Odrzucenie paradygmatu racjonalnego wyboru

W 2011 r. redakcja „Pressji” zawężyła bardzo szeroką perspektywę Sorokina do analizy paradygmatów ekonomicznych. Inspirowana m.in. encykliką Benedykta XVI (2009) *Caritas in veritate* oraz koncepcją „ekonomii komunii” (Bruni 2002) wyszła z założenia, że ekonomia należy do nauk społecznych i jako taka bazuje na określonych założeniach antropologicznych i aksjologicznych. Nie jest więc kolejną nauką pozytywną, ale „przede wszystkim nauką normatywną, która ma swój cel” (Kędziński 2012, s. 26). Marcin Kędziński, analizując za Luigino Brunim rozwój paradygmatów ekonomicznych na przestrzeni kilku stuleci, pokazał, że u źródeł kapitalizmu leżało ściśle powiązanie ze sobą dóbr prywatnych, publicznych i relacyjnych. Dobra prywatne mają charakter rywalizacyjny (korzystanie z nich zmniejsza ich zasoby) i wykluczający (przypisanie określonego dobra do konkretnej

osoby wyklucza z jego posiadania wszystkich pozostałych). Dobra publiczne mają charakter nierwalizacyjny (korzystanie z nich nie zmniejsza ich zasobów) oraz niewykluczający (nie można nikogo wykluczyć z ich konsumpcji). Dobra relacyjne mają charakter antyrywalizacyjny (korzystanie z nich powiększa ich zasoby) oraz antywykluczający (nie można ich konsumować indywidualnie, bo jest to możliwe wyłącznie w relacji z innymi). Do dóbr relacyjnych należą takie dobra społeczne jak zaufanie, kultura, miłość czy wartości³. U źródeł kapitalizmu dominował zatem pogląd, że rozwój ekonomiczny powinien bazować na antropologii uwzględniającej wszystkie wymienione trzy rodzaje dóbr. Dla teoretyków ekonomii takich jak Adam Smith (2003), David Ricardo (1957) czy Thomas Malthus (1925) było jasne, że należy uwzględnić wspólnotowy kontekst ludzkiego życia oraz prymat wartości egzystencjalnych nad funkcjonalnymi. Celem człowieka nie jest bowiem wyłącznie gromadzenie dóbr prywatnych, czyli bogactwo (*wealth*), ale także korzystanie z dóbr publicznych i relacyjnych, czyli zadowolenie z życia (*well-being*). Stąd ich przekonanie, że „ekonomia jako nauka powinna zajmować się nie tylko bogactwem, ale właśnie pojęciem *well-being*, związanym nierozdzielnie z tak zwanymi dobrami relacyjnymi” (Kędziński 2011, s. 40).

Na przełomie XIX i XX w. takie myślenie zostało zanegowane. Stało się to w dużej mierze za sprawą Vilfreda Pareta, który skonstruował

opartą na preferencjach teorię wyboru konsumenta, sprowadził ekonomię do skrajnie indywiduali-

³ Podział na dobra prywatne, publiczne i relacyjne da się również wyrazić za pomocą klasycznej teorii wzajemności Marshalla Sahlinsa (1992). Według niego wzajemności tworzą kontinuum od najbardziej społecznej, osobowej i altruistycznej do najbardziej materialnej, bezosobowej i utylitarnej. Po jednej stronie znajduje się wzajemność uogólniona, w której nadrzędnym celem jest budowanie więzi społecznych, a zaspokajanie potrzeb materialnych odgrywa drugorzędną rolę lub w ogóle nie ma znaczenia. Kluczowe będą tu dobra relacyjne. Po drugiej stronie jest wzajemność negatywna, w której zaspokojenie potrzeb materialnych dominuje nad budową więzi społecznych. Kluczową rolę będą tu odgrywały dobra prywatne. Życie społeczne będą charakteryzowały relacje zbliżone do wzajemności uogólnionej; wymianę rynkową – wzajemności negatywnej.

stycznego wymiaru. Co więcej, koncepcja Pareta doprowadziła do reifikacji człowieka – miejsce osoby zajął obraz jej preferencji, a ekonomia miała od tego momentu być nauką o związkach między rzeczami, a nie między ludźmi. W efekcie człowiek stał się maszyną, której celem jest maksymalizacja indywidualnej funkcji użyteczności. (Ibidem, s. 39–49)

Revolucja dokonana przez Pareta przyspieszyła w latach trzydziestych XX w., kiedy w ekonomii coraz większą rolę zaczęły odgrywać neopozytywizm, behawioryzm i narzędzia matematyczne. „Wtedy to za sprawą Johna Hicksa i Roya Allena, badaczy związanych ze szkołą austriacką, a później także Paula Samuelsona, ekonomia poszła w kierunku zmatematyzowanej teorii racjonalnego wyboru” (ibidem, s. 41)⁴. Analiza ewolucji paradygmatów ekonomicznych potwierdziła zatem główną tezę prac Sorokina: kultura sensoryczna redukuje naszą wizję rozwoju gospodarczego do maksymalizacji indywidualnej przyjemności i unikania przykrości.

Ten redukcjonizm dotknął nie tylko ekonomię, ale również politykę. Od czasów starożytnych pytania o sprawiedliwość i ład publiczny były nierozzerwalnie związane z moralnymi pytaniami o dobre życie. Tymczasem brytyjski politolog Andrew Hindmoor (2006) pokazuje, jak współczesna filozofia polityczna od lat siedemdziesiątych XX w. przyjęła teorię racjonalnego wyboru jako obowiązujący paradygmat. Doprowadziła tym samym do ekonomizacji myślenia o polityce (ibidem, s. 6–21)⁵. Kluczową rolę w tym procesie odegrała *Teoria sprawiedliwości* Johna Rawlsa (1994), jedna z najważniejszych książek XX w.

⁴ Kędziński (2011, s. 42) odnotowuje rzecz jasna, że w ekonomii ocalała jeszcze teoria ludzkich potrzeb, zakładająca wzajemne oddziaływanie między poszczególnymi uczestnikami rynku, co widać chociażby w ekonomii behawioralnej. Przedstawiciele tej szkoły nie wyszli jednak poza paradygmat indywidualistyczny i porzucili ambicje poszukiwania źródeł powstawania potrzeb, przyjmując je po prostu jako dane w swoich modelach. Człowiek pozostał w ten sposób egoistą maksymalizującym użyteczność, co widać np. w teorii gier, powszechnie używanej przez ekonomistów behawioralnych.

⁵ Szczytem tego procesu zdaniem Hindmoora był 1994 r. Od tego momentu narasta krytyka przekładania paradygmatu teorii racjonalnego wyboru nad filozofię polityki.

z zakresu filozofii polityki. Rawls w założeniu redukuje namysł nad państwem z horyzontu wyznaczonego przez *well-being* do *wealth*. Głównym celem jego pracy jest bowiem przełożenie paradygmatu Pareta na filozofię polityczną (ibidem, s. 95), gdyż „teoria sprawiedliwości jest częścią – może najważniejszą – teorii racjonalnego wyboru” (ibidem, s. 30). Tak wyklada on swoją koncepcję racjonalności:

racjonalność musi być interpretowana w jak najwęższym sensie, standardowym dla teorii ekonomicznej, jako przedsięwzięcie środków najbardziej efektywnych do osiągnięcia zadanych celów. (...) Koniecznie unikać trzeba wprowadzania do niej jakichkolwiek kontrowersyjnych pierwiastków etycznych. (Ibidem, s. 26–27)

Wykładnię antropologii Rawlsa odnajdziemy również w kontekście jego opisu sytuacji pierwotnej: „cały czas przyjmowałem, że osoby w sytuacji pierwotnej cechuje racjonalność. Wybierając między zasadami, każda z nich potrafi forować swe interesy najlepiej, jak potrafi” (ibidem, s. 198). Najważniejsze dzieło Rawlsa wpisuje się tym samym w paradygmat Sorokinowskiej kultury zmysłowej. Działanie racjonalne zostaje zredukowane do „forowania swoich interesów najlepiej, jak się potrafi”, a znaczenie instytucji publicznych – do sprawiedliwej redystrybucji dóbr prywatnych. Rozważania na temat dobrego życia i treści zasad sprawiedliwości zostają w ten sposób zastąpione przez dyskusję o sprawiedliwych procedurach podejmowania decyzji zbiorowych.

Dzięki esejowi Skrzypulca, inspirowanemu teorią systemową Luhmanna, wiemy jednak, że próba dokonania przez Rawlsa redukcji złożoności w aspekcie aksjologii państwa musi prowadzić do wzrostu złożoności w sferze społeczno-kulturowej. Ucieczka od normatywności do królestwa proceduralnych praktyk społecznych wprowadza w życie społeczeństw zachodnich „samoobalający się mechanizm”. Co ciekawe, jego wnioski są zbieżne z krytyką współczesnej kultury dokonaną przez szkołę frankfurcką. Max Horkheimer (2007) w *Krytyce instrumentalnego rozumu* zwrócił uwagę na ten sam problem erozji normatywności:

Rozumem nazywano niegdyś rozpoznawanie i przyswajanie sobie wiecznych idei, które miały

być dla człowieka celami. Dziś natomiast dobieranie środków do celów z góry określonych uchodzi nie tylko za zadanie rozumu, lecz za jego najwłaściwszą istotę. Cele, które raz osiągnięte same nie stają się środkami, jawią się jako przesady. (Ibidem, s. 31)

Właśnie tę formę dominującej racjonalności nazywa on rozumem instrumentalnym.

W gruncie rzeczy zongluje on środkami i celami, dobiera sposoby postępowania do celów, które spotykają się z większą lub mniejszą akceptacją i uchodzą za oczywiste. Ta forma racjonalności nie przykładą szczególnej wagi do pytania o rozumność samych celów. Jeśli w ogóle zajmuje się celami, to przyjmuje za pewnik, że one także są rozumne w sensie subiektywnym, tzn. że służą zachowawczym interesom podmiotu (...). Myśl, że cel może być rozumny sam w sobie, z racji swych własnych zalet, bez odniesienia do jakiegoś subiektywnego zysku czy korzyści, jest rozumowi subiektywnemu głęboko obca. (Ibidem, s. 36)

Źródłem współczesnego impasu kulturowego jest zatem instrumentalizacja myślenia, która wyraża się w koncentracji na środkach kosztem refleksji nad celami.

3. Państwo i społeczeństwo w obronie dóbr publicznych i relacyjnych

Redakcja „Pressji” nie poprzestała jednak na krytyce obowiązującego paradygmatu ekonomicznego. W kolejnym roku, tym razem inspirowana „ekonomią obywatelską” Wolfganga Grassla (2012) oraz teorią wzajemności Marshalla Sahlinsa (1992), zaprezentowała koncepcję ładu publicznego, która uwzględnia znaczenie dóbr prywatnych, publicznych i relacyjnych. Jej fundamentem jest antropologia chrześcijańska – dostrzegająca w człowieku zarazem wolną jednostkę, jak i istotę społeczną realizującą swoje człowieczeństwo we wspólnocie. Istotę potrzebującą do godnego życia zarówno dóbr materialnych, jak i niematerialnych wartości egzystencjalnych. Realizującą się nie tyle w gromadzeniu dóbr prywatnych, co w pomnażaniu tych relacyjnych. Jej celem nie jest wyłącznie *wealth*, ale *well-being* (Kędzierski 2012, s. 27).

Taka antropologia legła u fundamentu opisanego modelowego ładu publicznego.

Jego główną cechą jest współistnienie trzech elementów: rynku, państwa i społeczeństwa, spośród których każdy ma autonomiczny cel oraz swoistą logikę działania. Logiką działania rynku jest wymiana dóbr prywatnych w celu osiągnięcia maksymalnego zysku. Stąd w jego ramach obowiązują takie mechanizmy jak autonomia, ekwiwalentność czy kontrakt. Logiką działania państwa jest tworzenie przymusowych regulacji prawnych w celu stworzenia ładu gwarantującego sprawiedliwy dostęp do dóbr publicznych. Stąd w jego ramach obowiązują takie mechanizmy jak regulacja, kontrola czy redystrybucja⁶. Logiką działania społecznego jest miłość społeczna, czyli bezinteresowny dar z siebie dla drugiej osoby, co pomnaża dobra relacyjne i prowadzi do solidarności. Stąd w jego ramach obowiązują takie mechanizmy jak współpraca, wzajemność, bezinteresowność. Współdziałanie wszystkich tych trzech elementów jest „warunkiem koniecznym integralnego, wielowymiarowego rozwoju człowieka. W obliczu obecnego kryzysu nie sposób dłużej upierać się przy stosowaniu jednowymiarowej logiki racjonalnego *homo oeconomicus*” (ibidem, s. 38).

Proponowany model ładu publicznego daje się tym samym schematycznie ująć w formie tabeli 1.

Takie rozstrzygnięcie wymaga kilku słów komentarza. Po pierwsze zrywa ono z opisaną powyżej, dominującą we współczesnej filozofii polityki ideą, by dokonywać dalszej ekonomizacji myślenia o państwie i społeczeństwie. Każdy z tych obszarów ma swoją odrębną logikę, stąd przekładanie paradygmatu racjonalnego wyboru nad życie publiczne musi prowadzić do erozji dóbr publicznych i relacyjnych. Po drugie model nie neguje kluczowej roli rynku jako motoru rozwoju gospodarczego. Zakłada jednak powrót do perspektywy *well-being* w refleksji ekonomicznej, czyli dostrzeżenie komplementarności dóbr

⁶ Ten ograniczony katalog działań państwa należałoby zapewne rozbudować o bardziej wyrafinowane mechanizmy sterowania procesami społecznymi, jak choćby dotacje (*subsidies*), partnerstwo z organizacjami pośredniczącymi (*intermediary bodies*), prawo refleksyjne (*reflexive law*) czy kolibracja (*collibration*) (por. Dunsire 2007).

Tabela 1. Trzy elementy podstawowe ładu publicznego

| | Rynek | Społeczeństwo | Państwo |
|----------------------|-------------------------------------|--|------------------------------------|
| Cel ostateczny | zysk | braterstwo | ład |
| Cel bezpośredni | efektywność | solidarność | sprawiedliwość |
| Mechanizmy i funkcje | autonomia, ekwiwalentność, kontrakt | współpraca, wzajemność, bezinteresowność | regulacja, kontrola, redystrybucja |
| Produkowane dobra | prywatne | relacyjne | publiczne |
| Dominująca logika | wymiana | miłość (dar) | przymus |

Źródło: Kędzierski 2012, s. 35.

publicznych i relacyjnych wobec dóbr prywatnych. Jest to zgodne z wieloma współczesnymi analizami pokazującymi kluczowe znaczenie kapitału społecznego dla rozwoju życia gospodarczego. Po trzecie wyróżnione trzy elementy ładu publicznego – rynek, państwo i społeczeństwo – nie są od siebie oddzielone ze względu na różnice ontologiczne; wszak działa w tych trzech porządkach ten sam byt, czyli człowiek. To rozróżnienie ma wyłącznie charakter funkcjonalny. Stąd jest nieuniknione, a nawet pożądane, by te trzy porządki dynamicznie się ze sobą przenikały, realizując różne funkcje w zależności od sytuacji. Ten sam człowiek funkcjonuje bowiem jednocześnie w owych trzech wymiarach (ibidem, s. 35–36). Po czwarte dynamiczna wymiennosc musi rodzić napięcia między rynkiem, państwem i społeczeństwem, dlatego ważną rolę odgrywają zasady regulujące ich wzajemne przenikanie. Z wcześniejszych analiz wiemy, że kluczowe znaczenie mają wartości egzystencjalne fundujące ład danej struktury społecznej, a interesy formują jej porządek funkcjonalny. Klasyczna teoria wzajemności Sahlinsa wspiera to przekonanie, dowodząc, że każda wspólnota się rozpadnie, gdy charakterystyczna dla rynku wzajemność negatywna zdominuje typową dla relacji społecznych wzajemność uogólnioną. Prowadzi nas to do konkluzji, że trwałość wartości egzystencjalnych można zapewnić dopiero wówczas, gdy społeczeństwo posiada prymat nad państwem, a państwo prymat nad rynkiem. W takim modelu społeczeństwo powinno nadawać państwu określoną aksjologię i ustanawiać normy postępowania w obszarze gry

rynkowej. Państwo z kolei, w oparciu o otrzymaną od społeczeństwa aksjologię, powinno stosować dostępne mu instytucjonalne środki przymusu, by chronić rynek przed antyspołecznymi zachowaniami (Kędzierski, Mazur, Rojek 2013, s. 292). Dokładnie taki postulat stawiał w swoim *opus magnum* Karl Polanyi (2001).

Tak oto doszliśmy w naszej analizie do kluczowego znaczenia kultury, gdyż to w niej wyraża się samoświadomość społeczna. W obszarze kultury kształtują się normy społeczne, aksjologia państwa oraz reguły obowiązujące na rynku. Jest to zbieżne z koncepcją Pierre'a Bourdieu, który uważał kapitał symboliczny za najważniejszy ze wszystkich kapitałów. To on daje bowiem możliwość sprawowania władzy oraz rekonwersji na inne potencjały (Bourdieu, Wacquant 2001). Zagadnienie kultury odsyła nas z kolei do kwestii tożsamości narodowej. Jak bowiem wykazuje Zbigniew Bokszański (1999), wyrazem kultury narodowej jest kanon kulturowy, czyli zbiór wartości, symboli, dzieł i mitów, które w danej społeczności są wysoko cenione oraz przekazywane z pokolenia na pokolenie. Tożsamość narodowa jest przez polskiego badacza definiowana jako dominujące doświadczenie członków grupy narodowej, które pozwala określić swoistość i jednocześnie odrębność w stosunku do innych narodów. W oparciu o ten kanon kulturowy wspólnota polityczna kształtuje swoje państwo. Przeszliśmy w ten sposób od problemu uprzedmiotowienia człowieka przez kluczową rolę społeczeństwa i państwa w nowej wizji ładu społecznego do pytania o polskość.

4. Integralna teoria narodu

Wielu badaczy społecznych jeśli nawet dostrzega kulturowy problem erozji wartości egzystencjalnych, to nie szuka odpowiedzi na ten kryzys w polskiej tożsamości narodowej. Tożsamość narodowa interpretowana jest bowiem w kategoriach mitu, który „pozwala nam warunkowe i zmienne składniki doświadczenia wiązać teologicznie przez odwołanie się do realności bezwarunkowych” (Kołakowski 2005, s. 7). Tak rozumiany mit zaspokaja w jednostkach potrzebę sensu, utrwała wartości w obliczu śmierci oraz zapewnia ciągłość świata. Jest on jednak bardziej adaptowany niż wytwarzany przez wspólnotę i podlega różnym formom sakralizacji. Stanowi w danej wspólnocie swego rodzaju dominującą i uświęconą narrację, ale uniemożliwia jej przemianę i rozwój. Jeśli tożsamość narodowa ma charakter mitu, to niemożliwa jest jej modyfikacja, indywidualizacja i adaptacja do realiów sieciowego społeczeństwa w zglobalizowanym świecie. Tymczasem współczesne badania nad tożsamością narodową rysują obraz zgoła odmienny, podkreślając przede wszystkim jej dynamiczny charakter. *Integralna koncepcja narodu* Michała Łuczewskiego (2012) zwraca uwagę właśnie takim podejściem.

Łuczewski wyróżnia cztery sposoby patrzenia na naród: 1) w ujęciu prymordializmu naród to „unikalna, spójna, wieczna i niezmienna grupa psychiczno-społeczna”, wyposażona w charakter czy też ducha narodowego, „oparta na wspólnocie pochodzenia, religii i moralności, a także na przywiązaniu do ziemi ojców”; 2) w ujęciu modernizmu naród to „wspólnota komunikacji i języka, której początki sięgają przejścia od społeczeństw feudalnych do społeczeństw kapitalistycznych”, co ściśle wiąże się z powstaniem państw nowożytnych zdolnych do wytwarzania tożsamości narodowej; 3) w ujęciu etnosymbolizmu naród to wspólnota kultury: wartości, wspomnień, symboli itp., gdzie etniczna przeszłość zostaje w procesach modernizacji „zreinterpretowana stosownie do nowych warunków”; 4) w ujęciu konstruktywizmu „narody jako realne wspólnoty nie istnieją, istnieje tylko dyskurs narodowy prowadzony przez elity i instytucje, z których najsilniejsze jest państwo” (ibidem, s. 87–89).

Zdaniem warszawskiego socjologa te cztery ujęcia wspólnoty narodowej „nie tyle nie mówią prawdy, ile nie mówią całej prawdy. Każda z nich ma dobre strony”. Prymordializm daje perspektywę pozwalającą wyjaśnić, skąd w polskich realiach bierze się silne połączenie narodu z religią, oraz wskazać na takie tego skutki jak wiara w odwieczność i moralną wyższość wspólnoty narodowej. Moderniści dowodzą, że naród we współczesnym rozumieniu jest konstrukcją stosunkowo młodą, a unarodowienie polskich chłopów jest kwestią ostatnich stu lat. Etnosymboliści będą w stanie wyjaśnić, w jaki sposób „polska grupa etniczna, tj. polskojęzyczni chłopci wyznania katolickiego, przekształciła się w część polskiego narodu”. Wreszcie konstruktywiści będą dyskutować „nad wielością wyobrażeń narodu i jego płynnymi granicami, akcentując jednocześnie ekskluzywny i antyobywatelski charakter ideologii narodowej, a w szczególności – prymordializmu”. „Każda perspektywa pozostaje jednak ograniczona. Aby w pełnym stopniu zdefiniować, opisać i wytłumaczyć zjawiska narodowe, musimy odwołać się do integralnej teorii narodu, która łączy wszystkie trafne intuicje teorii konkurencyjnych i wychodzi poza ich ograniczenia” (ibidem, s. 571).

Jak zatem definiuje naród sam Łuczewski? „Naród jest ruchem ideologów narodowych” (ibidem, s. 63). Przy czym ideologia nie ma tu charakteru normatywnego, ale opisowy⁷; jest rozumiana w sposób możliwie najszerzy, jako „zbiór zdań, obrazów i symboli dotyczących narodu”, który nie stanowi „czegoś stałego i niezmiennego”, ale jest „procesem społecznym” (ibidem, s. 65). Do takiego wniosku doprowadziła Łuczewskiego analiza trwających kilkaset lat przemian tożsamości mieszkańców małopolskiej wsi Żmiąca. Badając tę ewolucję, doszedł do przekonania, że zmiana tożsamości narodowej przebiega w dynamice charakterystycznej dla ruchów społecznych, kształtuje się w wyniku zderzenia różnych perspektyw i narracji, nie jest tym

⁷ Używanie terminu „ideologia” w znaczeniu opisowym (uporządkowany zbiór poglądów, idei i przekonań), a nie normatywnym (szczególny rodzaj światopoglądu, zawierający nie tylko odpowiedzi na pytania metafizyczne i egzystencjalne, ale również określoną wizję historiozoficzną oraz receptę na zbawienie ludzkości) jest charakterystyczne dla dorobku całej polskiej socjologii humanistycznej.

samym narzucana z góry. W tym dynamicznym procesie można wyróżnić trzy kluczowe mechanizmy: 1) internalizacja („ideologia narodowa jest przez jednostkę przyswajana, jednostka uczy się jej, przystosowuje się do niej”); 2) eksternalizacja („jednostka daną ideologię artykułuje, propaguje, rozpowszechnia”); i 3) obiektywizacja („utrwała ją w książkach, pomnikach, budowlach itp.”). Tym trzem mechanizmom odpowiadają trzy wymiary narodu: 1) tożsamość narodowa (zinternalizowana ideologia narodowa); 2) dyskurs narodowy (eksternalizowana ideologia narodowa); i 3) ideologia narodowa jako taka (zobiektywizowana ideologia narodowa). „Wszystkie wymiary ideologii narodowej i narodu są ze sobą powiązane. O ideologii narodowej *sensu stricto* mówimy wówczas, gdy dla jednostki ma ona status faktu społecznego” (ibidem, s. 63–77). Ten trójfazowy cykl kształtowania tożsamości narodowej jest zatem procesem refleksyjnym i emergentnym. Po domknięciu się jednego cyklu pojawia się krytyczna refleksja rozpoczynająca ów proces na nowo.

Należy podkreślić cztery doniosłe konsekwencje takiego sposobu definiowania narodu. Po pierwsze Łuczewski kwestionuje przekonanie, że tożsamość narodowa jest wymysłem elit narzuconym masom. Wielu badaczy przed nim miało bowiem tendencję, by w procesach narodotwórczych widzieć przede wszystkim ruch intelektualistów, poetów, polityków. Autor *Odwiecznego narodu* uważa inaczej: „jednostki należy traktować jako aktorów społecznych, a nie jedynie epifenomen procesów dziejowych, jako współtwórców świata społecznego, a nie jedynie jego produkt” (ibidem, s. 64). Zgodnie z tym ujęciem każdy obywatel może artykułować i rozpowszechniać w społeczeństwie ideologię narodową. Pewne odgórne ramy są niezbędne, ale to tysiące powtarzalnych społecznych interakcji dookreśla te normy w praktyce. W tym sensie „ideologiem narodowym jest i Kościuszko, i galicyjski chłop” (ibidem). Po drugie książka Łuczewskiego zrywa z rozumieniem tożsamości narodowej interpretowanej w kategoriach mitu według Leszka Kołakowskiego, a więc rzeczywistości niezmiennej i uświęconej. Przeciwnie, tożsamość narodowa jest rzeczywistością dynamiczną i kształtuje się w polemice pomiędzy konkurującymi w społeczeństwie ideologami narodowymi. Promowane

przez nich alternatywne wizje polskości wchodzą ze sobą w permanentny konflikt. W efekcie ewolucja tożsamości narodowej ma charakter wielostopniowy, modyfikowany przez wydarzenia historyczne. Po trzecie integralna teoria narodu przełamuje fałszywy dylemat między wolnością i determinizmem. Łuczewski twierdzi, że „rzeczywistość społeczna nie ulega ani zachciankom jednostek, ani sile struktur” (ibidem), ale jest wypadkową tych dwóch rzeczywistości, co zbieżne jest z analizami takich socjologów jak Bourdieu (2007) czy Anthony Giddens (2003). To wspólnota wartości kształtuje jednostkę, ale to jednostka następnie kształtuje wspólnotę. Naród powstaje tym samym jako wypadkowa obiektywnej siły struktur polityczno-gospodarczych i woli jednostek. „Dzięki temu zjawiska narodowe pozostają dynamiczne i wciąż stanowią zagadkę dla ideologów narodowych, jak również samych teoretyków” (Łuczewski 2012, s. 568). Po czwarte podejście Łuczewskiego wymyka się dychotomii obiektywizm–konstruktywizm. Z jednej strony przyznaje on rację konstruktywistom, że nie ma narodu bez ideologii (w węższym sensie), która przeważnie stanowi konstrukcję intelektualną, choć się do niej nie redukuje. Z drugiej strony naród w procesie obiektywizacji wytwarza ogromną liczbę artefaktów, takich jak książki, pomniki czy budowle. Łączy tym samym elementy subiektywistyczne i obiektywistyczne. Przyjmując tak holistyczną perspektywę na naród, Łuczewski musi stosować bardzo interdyscyplinarną metodologię badawczą. Korzysta z narzędzi wielu nauk społecznych i śledzi przemiany tożsamości narodowej zarówno w kulturze, jak i historii politycznej, gospodarczej czy społecznej. Nie absolutyzuje jednak żadnego z tych paradygmatów, ale stara się znaleźć pomiędzy nimi twórczą syntezę (ibidem, s. 555).

Bardzo obszerna praca Łuczewskiego, opisująca przemiany tożsamości mieszkańców Żmiącej od „państwa klarysek” w XIV w. po III RP, doprowadziła autora do fundamentalnego wniosku: naród jest wspólnotą „modalną”. Naród jest w większym stopniu wytwarzany oddolnie niż narzucany z góry; wynika z dyskursu, sporu pomiędzy narracjami i zderzenia różnych perspektyw poznawczych; podlega inkrementalnym modyfikacjom i ewolucji w czasie; jego funkcją

jest generowanie wartości wspólnotowych i egzystencjalnych. Naród nie jest skamieliną, ale żywą i otwartą na rozwój rzeczywistością społeczną.

5. W poszukiwaniu nowej polskości

Co więcej, polskość w obecnej fazie rozwoju weszła w etap prymordializmu, co oznacza istnienie obiektywnych warunków społecznych otwierających możliwość jej głębokiej redefinicji. Temu zagadnieniu poświęcony jest właśnie esej Skrzypulca (2013) *Cykl tożsamości. W poszukiwaniu nowej polskości*, który ukazał się w „Pressjach”. Skrzypulec zauważa, że Łuczewski w swojej książce opisuje cykle kształtowania się tożsamości narodowej.

Szlachecka tożsamość narodowa powstała w związku z pewnymi politycznymi i ekonomicznymi interesami, które były powiązane z zewnętrznymi relacjami, w jakich przedstawiciele tego stanu znajdowali się wobec władzy królewskiej i przedstawiciele innych grup, na przykład chłopów. Internalizacja tych relacji określiła polską szlachecką tożsamość. Następnie uległa ona prymordializacji, co wyraża choćby mit o pochodzeniu od pradawnych Sarmatów. Jednocześnie wraz z postępującą prymordializacją staje się ona coraz mniej przydatna do skutecznej realizacji ekonomicznych i politycznych celów w zmieniającej się historycznej rzeczywistości. Zapoczątkowana w drugiej połowie XIX wieku nacjonalizacja chłopów stanowi powtórne narodziny polskiej tożsamości narodowej. Polska tożsamość została zrewitalizowana, ponownie nabierając charakteru relacyjnego, zorganizowanego wokół ekonomicznych i politycznych interesów. Jednakże druga nacjonalizacja nie nastąpiła w próżni, lecz korzystała już z zasobów wcześniejszych tożsamości – religijnej tożsamości katolickiej, a częściowo także wytworzonej przez szlachtę tożsamości polskiej, które zresztą znajdowały się już od dawna w ścisłym związku. (Ibidem, s. 21)

Tożsamość narodowa jest zatem konstruktem, który może zaistnieć, gdy spełnione są trzy warunki. Po pierwsze muszą zaistnieć relacje społeczne sprzyjające samookreśleniu nieuwzględnionemu przez dotychczasową tożsamość. Po drugie pojawić się muszą ideolodzy narodowi o odpowiednich

umiejętnościach. Naród jest co prawda wytwarzany w wyniku dyskursu i sporu pomiędzy konkurencyjnymi narracjami, w którym biorą udział wszyscy członkowie społeczeństwa. Taka dyskusja zakłada jednak ważną rolę liderów opinii, którzy ją animują poprzez artykulacje i obronę poszczególnych stanowisk. Po trzecie nowa tożsamość musi zostać nadbudowana na wcześniejszej, by nie była odrzucona jako obca (ibidem, s. 18–19). Patrząc z perspektywy zmiany społecznej, musi nastąpić zgodność pomiędzy dominującymi ideami, kluczowymi aktorami, silnymi interesami oraz skonsolidowanymi instytucjami.

Zatem według Skrzypulca redefinicja tożsamości narodowej zawsze odbywa się w kontekście definiowania interesów konkretnej wspólnoty przez liderów opinii. W chwili jej powstania odpowiada na aktualne potrzeby, by z czasem coraz bardziej odrywać się od rzeczywistości. Wówczas pojawia się obiektywna potrzeba jej zredefiniowania w nowych realiach. Autor wyróżnia w związku z tym cztery fazy rozwoju tożsamości narodowej, które składają się na pełen cykl. W pierwszej fazie „członkowie grupy znajdują się w pewnych społecznych relacjach zewnętrznych, z którymi związane są określone polityczne i ekonomiczne interesy”⁸. Kształt tych relacji nie stanowi jednak integralnego elementu ich tożsamości, przez co interpretują je jako wypadkową przypadkowych okoliczności. W drugiej fazie pojawia się nowa tożsamość. Początkowo nie jest ona jednak silnie zakorzeniona, przez co jest „bardzo niestabilna i może łatwo zanikać przy braku odpowiednich starań ze strony ideologów narodowych. Członkowie grupy wiedzą już, że

⁸ Skrzypulec posługując się kategorią interesu w kontekście narodu, nie neguje złożoności społecznej tej wspólnoty, co musi przełożyć się na zróżnicowanie celów poszczególnych grup społecznych czy klas. Zakłada jednak pewien wspólny mianownik, który łączy interesy wszystkich należących do danego narodu. Przykładem może być dominacja globalnych koncernów i traktowanie przez nich krajów peryferyjnych jako rezerwuaru taniej siły roboczej. Uderza to zarówno w specjalistów (mała liczba centrów badawczo-rozwojowych w krajach peryferyjnych), jak i niskokwalifikowanych pracowników (odpodmiotowanie szeregowych pracowników). Taka dominacja koncernów stanowi tym samym wyzwanie zarówno dla klasy wyższej, jak i niższej.

mogliby określać się jako Polacy, ale jeszcze nie widzą wyraźnego powodu, aby mieli to robić”. Faza trzecia, decydująca o sukcesie, jest momentem internalizacji nowych treści. Kluczową rolę odgrywa zjednoczenie grupy wokół wspólnych interesów i nadzieja na ich zrealizowanie. Istotnym elementem jest również przedstawienie nowej tożsamości jako „kontynuację wcześniejszego bytu grupy”, dzięki czemu „nie wydaje się ona czymś obcym”. W ostatniej fazie tożsamość narodowa ulega prymordializacji, stając się czymś oczywistym, „odwiecznym”. Zatraca jednak swój potencjał polityczny, bo z czasem zanika „układ sił społecznych wyznaczający interesy, wokół których zorganizowała się nowa tożsamość”. Czwarta faza domyka cykl i oznacza potrzebę dokonania redefinicji polskości (ibidem, s. 20).

Skrzypulec idzie krok dalej. Słusznie odnotowuje, że Łuczewski w części poświęconej współczesności dowodzi, iż polskość znalazła się obecnie w czwartej fazie, domykającej cykl.

Biorąc za przykład współczesnych mieszkańców Żmiącej, można przypuszczać, że obserwujemy obecnie domknięcie cyklu zapoczątkowanego w XIX wieku. Powstała wówczas polsko-katolicka tożsamość narodowa w pełni uległa prymordializacji (...). Wobec tego można wysunąć hipotezę, że znajdujemy się w podobnym punkcie jak XIX-wieczna szlachta. Jest dla nas oczywiste, że jesteśmy Polakami, jednak jest dużo mniej jasne, czemu miałoby to służyć. Otwiera to pole do dyskusji nad możliwymi modyfikacjami aktualnej tożsamości narodowej. (Ibidem, s. 21–22)

Istnieją zatem społeczne warunki, które nie tyle umożliwiają, ile czynią koniecznym zredefiniowanie tożsamości narodowej w kontekście współczesnych interesów ekonomicznych i politycznych Polaków. Tym pilniejszą, że opisany przez Łuczewskiego prymordializm ma wyraźnie antyobywatelski rys.

6. Tożsamość narodowa w społeczeństwie sieci

Rewizja polskości, do pracy nad czym zachęca nas Skrzypulec, musi jednak uwzględnić realia społeczeństwa sieciowego. Manuel Castells (1996)

jako jeden z pierwszych socjologów kompleksowo opisał wpływ rewolucji technologicznej na kulturę i społeczeństwo. W książce *The Rise of the Network Society* stawia tezę, że to sieci powstające poprzez wzajemne międzyludzkie interakcje są dziś dominującymi formami działania społeczeństwa i podstawowym wzorem struktury społecznej. Za sprawą internetu zdecentralizowana sieć zaczęła w wielu obszarach wypierać dominujące dotąd hierarchiczne formy społeczne. W takim coraz bardziej heterogenicznym i pluralistycznym społeczeństwie nie ma miejsca na tożsamość narodową rozumianą jako jedna, dominująca i uświęcona narracja. Jednak integralna teoria narodu Łuczewskiego – naród jako ruch ideologów narodowych, gdzie jest nim „i Kościuszkę, i galicyjski chłop” – znakomicie adoptuje się do realiów społeczeństwa sieciowego. Sam warszawski socjolog wręcz namawia nas, by „wyswobodzić się z postrzegania narodu jako obiektywnych, solidarnych, spójnych, homogenicznych, zamkniętych grup, kierując naszą uwagę na codzienne negocjacje i antagonizmy”; więcej, „w przypadku Polski powinniśmy mówić nie tyle o wspólnocie ideologów narodowych i nie tyle o narodzie polskim, ile o wspólnotach ideologów narodowych i o narodach polskich” (Łuczewski 2012, s. 554–555). Podkreślając liczbę mnogą, Łuczewski jeszcze bardziej uwypukla pluralistyczny charakter tożsamości narodowej. Nie jest zatem prawdą, że polskość przestaje mieć rację bytu w realiach społeczeństwa sieciowego.

Zmienia się przy tym rola elit. W społeczeństwach hierarchicznych miały one jasno określoną funkcję i konkretne narzędzia wpływu na masy. Skupiając w jednym ręku kapitał polityczny, gospodarczy i symboliczny, miały większy wpływ na rzeczywistość, choć należy pamiętać, że również wtedy niższe warstwy społeczne musiały zaadaptować tożsamość narodową poprzez opisany proces internalizacji, eksternalizacji i obiektywizacji. W społeczeństwie sieciowym wyraźna dominacja elit pozostała w takich obszarach jak dystrybucja władzy czy kapitału. Zmieniła się jednak ich rola w kontekście kształtowania tożsamości. W szeroko rozumianym obszarze kultury funkcja ta jest dziś dużo trudniejsza do opisania, gdyż doszło do rozproszenia struktur społecznych, narzędzi komunikacji i środowisk opiniotwórczych. Jednak

i w tych warunkach elity mają do odegrania istotną rolę, gdyż nawet w zdemokratyzowanym społeczeństwie sieciowym aktorzy różnią się między sobą co do siły wywierania wpływu na rzeczywistość. Tę nową rolę w wymiarze kultury można opisać za pomocą metafory algorytmu wyszukiwarki internetowej: jeśli współczesne społeczeństwo, jak porównują socjologowie, ma formę sieci, to każda sieć potrzebuje instrumentu porządkującego treści. W wirtualnym świecie aktualnym hegemonem w tym względzie jest wyszukiwarka Google. Larry Page (1998), jeden z jej twórców, opublikował na Uniwersytecie Stanforda artykuł pod znamienym tytułem *The PageRank citation ranking: Bringing order to the Web*. Zdaniem Page'a wśród użytkowników sieci internetowej jako rozległej, heterogenicznej i tworzonej oddolnie struktury rośnie potrzeba, by szybko zrozumieć ogromną różnorodność otaczającej ich rzeczywistości. Użytkownik takiej struktury potrzebuje przewodnika, który będzie wprowadzał w te realia tytułowy porządek i ład. Jednocześnie nie może się to odbywać za pomocą sztywnej i narzuconej odgórnie hierarchii, ale elastycznego mechanizmu, który weryfikowany jest przez samych użytkowników sieci. Taki charakter ma właśnie algorytm Page'a, na którym zbudowana została wyszukiwarka Google. Nie decyduje ona z góry, jaki będzie pierwszy rekord po wpisaniu do niej hasła (np. „istota polskości”); definiuje jednak obowiązujący wszystkich użytkowników sieci wspólny algorytm, który określa kryteria konieczne do spełnienia, by dana strona internetowa znalazła się na szczycie po wpisaniu konkretnego hasła. Google porządkuje zatem rzeczywistość sieci, ustanawiając obowiązujące wszystkich reguły, ale to użytkownicy swoją codzienną aktywnością potwierdzają wartość jednych stron internetowych, a umniejszają innych. To użytkownicy sieci swoimi kliknięciami budują reputację każdej strony internetowej, na której bazuje algorytm Page'a.

W tym kontekście można opisać nową rolę elit w społeczeństwie sieciowym. Choć nie mogą odgórnie realizować swych zamierzeń, w ich rękach pozostała możliwość kształtowania „algorytmu życia społecznego”. To ten algorytm pozwala użytkownikom sieci rozumieć otaczającą ich rzeczywistość. Oczywiście agregowaną rzeczy-

wistością nie są już – jak w przypadku wyszukiwarki Google – strony internetowe, ale wszystkie dostępne nam treści kulturowe. Aktywnością społeczną nie są już kliknięcia, ale opisany przez Łuczewskiego proces internalizacji, eksternalizacji i obiektywizacji treści kulturowych. Algorytmem życia społecznego nie będzie zatem wzór matematyczny, lecz idee regulatywne w rozumieniu Jürgena Habermasa (1999), ustanawiające ramy istnienia danej wspólnoty. W skład takiego algorytmu wchodzi zarówno obowiązujące wartości, idee, jak i kategorie myślenia dominujące w danej społeczności. Za amerykańskim językoznawcą George'em Lakoffem (2011) można analizować taki algorytm pod kątem lingwistycznym. Wtedy zdefiniujemy go jako obowiązujące w danym społeczeństwie „ramy językowe” kształtujące nasze cele, plany, metody działania, postrzeganie świata. Wreszcie za francuskim socjologiem Pierrem Bourdieu (2007, s. 79) można interpretować je w kontekście *habitus* jednostek, czyli „schematu myślenia i wyrażania, które przyswoiła jednostka”, który to schemat stanowi dla niej podstawę do „kontrolowanej improwizacji”. Reasumując, nową rolą elit jest kształtowanie algorytmu społecznego, który ma charakter zbioru idei regulatywnych i ram językowych obowiązujących w danej sieci społecznej. W oparciu o ten algorytm każdy członek społeczności dokonuje indywidualnej adaptacji dostępnych mu treści kulturowych. Elity nie są w stanie narzucić mu z góry sztywnej hierarchii wartości, jednak w dalszym ciągu tworzą ramy porządkujące interakcje, które odbywają się w rozległej, heterogenicznej i tworzonej oddolnie strukturze społecznej.

Po tej dygresji na temat nowej roli elit możemy powrócić do wyzwania, które postawił przed nami Skrzypulec. Celem jest reinterpretacja prymordialistycznej tożsamości narodowej Polaków. W duchu rozważań na temat społeczeństwa sieciowego możemy stwierdzić, że nowa wizja polskości nie może być zamkniętym konstruktem narzuconym odgórnie, ale wypadkową tysięcy interakcji społecznych wszystkich użytkowników sieci społecznej, „od Kościuszki, po galicyjskiego chłopca”⁹. Nie możemy odgórnie zadekretować,

⁹ Potwierdza to dynamika społeczna. Popularność żołnierzy wyklętych, niewątpliwym fenomen kulturowy ostatnich

co będzie nową treścią polskości; możemy jednak spierać się o idee regulatywne, które będą porządkowały proces jej redefiniowania¹⁰.

Ten fascynujący problem mógłby stać się przedmiotem całego cyklu artykułów. Nie chcąc jednak pozostawić czytelnika z poczuciem niedosytu, na koniec proponuję pięć kategorii formalnych i dziewięć kategorii materialnych, które mogłyby pretendować do rangi idei regulatywnych naszego myślenia o nowej wizji polskości¹¹. Liczę, że staną się one punktem wyjścia do dalszej dyskusji.

Zasady formalne:

1. Dziedzictwo. Analiza cykliów pokazała, że skuteczna redefinicja tożsamości powinna raczej bazować na poprzedniej tożsamości, niż być jej dekonstrukcją. Im bardziej nowa wizja pol-

lat, nie została zadekretowana z góry. Była raczej oddolną reakcją społeczną na zaproponowaną przez część elity ramę antysystemowości, czyli poszukiwanie wzorców osobowych „bohaterów walczących z systemem”. Podobnie film *Bogowie*, polski przebój kinowy 2014 r. opowiadający losy Zbigniewa Religii, był społeczną reakcją na ramę „bohater czasów pokoju”. Zarówno popularność żołnierzy wyklętych, jak i Religii wynika zatem z milionów indywidualnych decyzji użytkowników sieci społecznej, które odbywają się jednak w kontekście zaproponowanego przez elity algorytmu społecznego.

¹⁰ Na tej idei opiera się organizowana przez Klub Jagielloński Akademia Nowoczesnego Patriotyzmu. Uczestnicy Akademii mogą zrealizować projekt w ramach jednej z trzech ścieżek tematycznych: 1) kultura pamięci; 2) samorząd; 3) patriotyzm gospodarczy. Stanowią one zatem swoisty algorytm tego projektu, jego idee regulatywne. To jednak sami uczestnicy Akademii decydują, jak rozumieją te idee oraz jakimi wartościami i wzorcami osobowymi chcą się inspirować.

¹¹ Skąd rozróżnienie na kategorie formalne i materialne? Czy tu porównanie z wyszukiwarką Google się załamuje? Nie, gdyż z biegiem czasu także algorytm Google został rozbudowany i dziś liczy ponad 200 wskaźników, których celem jest „odgadnąć, czego tak naprawdę szuka użytkownik”. Wśród nich są zarówno matematyczne zasady formalne, jak i cały katalog założeń materialnych: strony z wersjami mobilnymi są wyżej premiowane (materialne założenie, że przyszłością internetu są urządzenia przenośne); wyniki wyszukiwania są dostosowywane do kontekstu kraju użytkownika (materialne założenie o sile tożsamości narodowej); wyniki dostosowywane są do historii wyszukiwania (materialne założenie o integralności użytkownika) itp. Por. <https://www.google.com/insidesearch/howsearchworks/algorithms.html>.

skości będzie zatem oparta na obecnym dziedzictwie i zakorzenieniu w autentycznej kulturze, tym będzie trwalsza i bogatsza w treści.

2. Adaptacyjność. Każda redefinicja tożsamości jest początkowo konstruktem intelektualnym. Dlatego lepszy efekt osiągają te propozycje, które są łatwiejsze w adaptacji, czyli lepiej ukrywają swój kontsruktywistyczny charakter. Propozycje posiadające taką cechę są traktowane przez twórców sieci społecznych jako bardziej wiarygodne.
3. Realistyczność. Skuteczna tożsamość narodowa służy przede wszystkim realizacji interesów konkretnej wspólnoty. Realistyczność oznacza zatem trafne oraz możliwie całościowe zdefiniowanie potrzeb i aktualnych interesów wspólnoty.
4. Spójność. Dobra tożsamość nie może być wewnętrznie sprzeczna. Musi ona być również spójna pod względem ilościowym (obejmować możliwie wiele aspektów życia) oraz jakościowym (uwzględniać centralne kwestie dla egzystencji twórców sieci).
5. Moralność. Tożsamość musi odwoływać się do kategorii dobra i zła. Tylko w ten sposób można określić pozytywne i negatywne wzorce zachowań; odwołać się do uczucia dumy z działań bohaterów i wstydu wywołanego działaniami zdrajców.

Zasady materialne:

1. Kultura ideacyjna (materialno-duchowa). Źródłem kryzysu naszych czasów jest absolutyzowanie rzeczywistości poznawalnej zmysłowo. Dlatego nowa wizja polskości powinna opierać się na kulturze integrującej wymiary materialny i duchowy; szanującej zarówno pozytywne skutki nauk przyrodniczych, jak i niezbędność uprawiania metafizyki. Powinna zatem modyfikować absolutyzm katolicko-narodowej tożsamości prymordialistycznej, ale zarazem nie popaść w relatywizm współczesnej kultury Zachodu.
2. Godność. Efektem kultury zmysłowej jest reifikacja człowieka. Dlatego nowa wizja polskości powinna widzieć w człowieku cel, a nie narzędzie rozwoju; akcentować równorzędność dóbr prywatnych, publicznych i relacyjnych w osiągnięciu *well-being*; zakładać prymat

- wzajemności uogólnionej (solidarność) nad negatywną (egoizm).
3. Człowiek – istota relacyjna. Kryzys Zachodu przejawia się także w absolutyzowaniu wolności negatywnej, co prowadzi do erozji wartości egzystencjalnych. Dlatego nowa wizja polskości powinna szukać balansu między wolnościami negatywną i pozytywną; między autonomią jednostki i porządkiem aksjologicznym wspólnoty.
 4. Prymat społeczeństwa. Absolutyzowanie dóbr prywatnych i wolności negatywnej prowadzi do absolutyzowania ekonomicznego wymiaru działalności człowieka. Dlatego nowa wizja polskości powinna przywracać prymat społeczeństwa nad państwem, a państwa nad rynkiem. Społeczeństwo nadaje państwu określoną aksjologię i samodzielnie oraz za pośrednictwem państwa ustanawia wzorce postępowania w obszarze gry rynkowej; państwo stosuje dostępne mu środki przymusu, chroniąc ład aksjologiczny przed zachowaniami antyspołecznymi.
 5. Podmiotowość. Reifikacja człowieka prowadzi do jego bierności. Dlatego nowa wizja polskości powinna akcentować podmiotowość, czyli dawać jednostkom odwagę do stawiania sobie dalekosiężnych celów oraz zwracać uwagę na zasoby niezbędne do ich realizacji. Przekroczyć zarówno antyobywatelski rys współczesnej tożsamości prymordialistycznej, jak i reifikującą siłę kultury Zachodu.
 6. Państwo. Podmiotowe społeczeństwo potrzebuje podmiotowego państwa. Dlatego nowa wizja polskości powinna przekroczyć prymordialistyczny „patriotyzm bezpaństwowy”, który ukształtował się pod koniec XIX w., a więc w okresie braku suwerenności. W jego zaś miejsce – zaproponować patriotyzm państwowotwórczy.
 7. Rozwój cywilizacyjny. Od początku nowoczesności polska tradycja miała problem z uzgodnieniem relacji pomiędzy modernizacją gospodarczą i modernizmem w obszarze tożsamości. Dlatego nowa wizja polskości powinna prze-myśleć i zaproponować rodzime relacje między rozwojem gospodarczym i społecznym, między modernizmem i modernizacją, gdyż dopiero wtedy wypracujemy własną formę nowoczesności.
 8. Neokolonializm. Polska rozwija się w kontekście relacji zależności wobec Zachodu, gdzie kwestie kulturowe (paradygmat rozwoju), ekonomiczne (rozwój zależny oparty na taniej sile roboczej) i społeczne (emigracja zarobkowa) ściśle ze sobą korespondują. Dlatego nowa wizja polskości powinna uwzględnić perspektywę teorii postkolonialnych, by za ich pomocą zdefiniować współczesne interesy Polaków (por. zasadę formalną 3. Realistyczność).
 9. Globalne aspiracje. Współczesna tożsamość prymordialistyczna ukształtowała się pod koniec XIX w., gdy kluczową ambicją wspólnoty było odzyskanie niepodległości. Indywidualne aspiracje miały charakter lokalny. W erze globalizacji zmieniła się jednak zasadnicza perspektywa poznawcza. Dlatego nowa wizja polskości powinna odpowiedzieć na globalne aspiracje Polaków, odwołując się do wzorców osób, które osiągnęły znaczenie międzynarodowe.
- Nowa wizja polskości powinna objąć jak najwięcej z zaproponowanych pięciu zasad formalnych oraz dziewięciu materialnych (treściowych).

Uwagi końcowe

Zebranie tak wielu przepastnych kwestii w jednym tekście z konieczności oznaczało, że nie wszystkie z nich zostaną szerzej omówione. Nie w pełni usatysfakcjonowany czytelnik może jednak dzięki odniesieniom do literatury sięgnąć po dużo obszerniejsze analizy w każdym z kluczowych wątków. Sztuką jednak jest nie zabłądzić w setkach detali i uchwycić całą złożoność dynamicznych zmian odbywających się na naszych oczach oraz odnaleźć w nich szansę na dalszy rozwój. Tym samym mój artykuł nie jest dziełem zamkniętym, ale zaproszeniem do dalszej pracy nad redefinicją polskości w realiach społeczeństwa sieciowego. Od powodzenia tego projektu zależy wyjście Polski z pułapki rozwoju zależnego.

Bibliografia

- Bell, D. (1994). *Kulturowe szpeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Benedykt XVI (2009). *Caritas in veritate*. Pobrane z: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/en-cyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- Bierdajew, M. (1997). *Nowe średniowiecze*, tłum. M. Dybowski. Komorów: Wydawnictwo Antyk.
- Boksański, Z. (1999). Tożsamość narodowa w perspektywie transformacji systemowej. W: P. Sztompka (red.), *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji* (s. 291–307). Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bourdieu, P. (2007). *Szkic teorii praktyki poprzedzonej trzema studiami na temat etnologii Kybalów*, tłum. W. Kroker. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Bourdieu, P., Wacquant, L. J. D. (2001). *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tłum. A. Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bruni, L. (2002). *Toward a Multi-dimensional Economic Culture: The Economy of Communion*. New York: New City Press.
- Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Malden, MA: Blackwell.
- Cavanaugh, W. (2010). *Pożarci. Gospodarka a powołanie chrześcijańskie*, tłum. K. Jasiński. Warszawa: Fronda.
- Dunsire, A. (2007). Przechyłanie szal: autopoieza i rządzenie. *Zarządzanie Publiczne*, 2 (2), 39–65.
- Giddens, A. (2003). *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturalizmu*, tłum. S. Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka.
- Grassl, W. (2010). *Civil Economy: The Trinitarian Key to Papal Economics*. Wystąpienie na Allied Social Sciences Conference w Denver, 8.01. Pobrane z: <http://www.consultorium.com/docs/Civil%20economy.pdf>
- Habermas, J. (1999). *Teoria działania komunikacyjnego. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hindmoor, A. (2006). *Rational Choice*. New York: Palgrave Macmillan.
- Horkheimer, M. (2007). *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kędzierski, M. (2011). Papież przeciwko kapitalizmowi. Prawdziwa doktryna ekonomiczna Jana Pawła II. *Pressje*, 24, 39–49.
- Kędzierski, M. (2012). Ekonomia trynitarna. *Pressje*, 29, 26–39.
- Kędzierski, M., Mazur, K., Rojek, P. (2013). Ekonomia trynitarna. Często zadawane pytania. *Pressje*, 32–33, 286–294.
- Kołąkowski, L. (2005). *Obecność mitu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Lakoff, G. (2011). *Nie myśl o stoniu! Jak język kształtuje politykę. Obowiązkowa lektura dla myślących postępowo*, tłum. A. E. Nita, J. Wasilewski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Łośgraf.
- Luhmann, N. (2007). *Systemy społeczne. Zarysy ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Łuczewski, M. (2012). *Odwieczny naród*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Malthus, T. R. (1925). *Prawo ludności*, tłum. K. Stein. Warszawa–Kraków–Lublin–Łódź–Poznań–Wilno–Zakopane: Nakład Gebethnera i Wolffa.
- Ortega y Gasset, J. (1995). *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz. Warszawa: Wydawnictwo Muza SA.
- Page, L. (1998). *The PageRank citation ranking: Bringing order to the Web*. Pobrane z: <http://ilpubs.stanford.edu:8090/422/1/1999-66.pdf>
- Polanyi, K. (2001). *The Great Transformation. The Political and Economical Origins of Our Times*. Boston: Beacon Press.
- Rawls, J. (1994). *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ricardo, D. (1957). *Zasady ekonomii politycznej i opodatkowania*, tłum. J. Drewnowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Rojek, P. (2010). Sorokin ma rację! Wstęp do lektury „Kryzysu naszych czasów”. *Pressje*, 20, 16–23.
- Sahlins, M. (1992). Socjologia wymiany w społeczeństwach pierwotnych, tłum. K. Gorlach. W: M. Kempny, J. Szmatka (red.), *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów* (s. 131–172). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Skrzypulec, B. (2010). System czeka na wartości. *Pressje*, 20, 54–61.
- Skrzypulec, B. (2013). Cykl tożsamości. W poszukiwaniu nowej polskości. *Pressje*, 35, 16–26.
- Smith, A. (2003). *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tłum. O. Einfeld, S. Wolff. Warszawa: De Agostini–Ediciones Altaya Polska.
- Sorokin, P. (1957). *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law, and Social Relationships*. Boston: Extending Horizons Books.

Sorokin, P. (2010). Kryzys naszych czasów, tłum. B. Olszewski. *Pressje*, 20, 24–40.

Spengler, O. (2014). *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, tłum. J. Marzęcki. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Znaniński, F. (2013). *Upadek cywilizacji zachodniej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Polish struggle with modernity

The main thesis of the paper is that a redefinition of the Polish national identity could be a crucial factor in the process of seeking a way out of the contemporary economic crisis. First, on the basis of works by Pitirim Sorokin (Sorokin 1957) and Niklas Luhmann (Luhmann 2007), the author argues that the contemporary economic crisis is deeply rooted in culture. In the second part this general reflection leads to an analysis of the materialistic paradigm in social sciences, which limited the reflection on the human being to his or her financial preferences (Grassl 2012). As a result of such a domination of the materialistic paradigm, the economic way of thinking dominates over our cultural life. The third part offers a project of redefinition of the paradigm which shows that to avoid objectifying human beings, we need to establish a primacy of moral values on the free market (Kędzierski 2012). National identity has to play a key role in this process because it bounds culture, society, and the state. Therefore, in the fourth part of the paper the author presents an integral theory of the nation (Łuczewski 2012). In the fifth part he describes the evolution of Polish identity which leads him to the conclusion that contemporary Polish identity is at a turning point. It should now be modified (Skrzypulec 2013) because its present form has entered the phase of primordality, which makes it useless in the era of globalization. Therefore, in the last part of the paper, the author proposes five formal and nine material categories (or regulative ideas in the Kantian sense) which should be a basis of the redefined Polish identity.

Keywords: modernity, crisis of capitalism, rational choice theory, culture, nation, network society, modernization.

Rafał Lisiakiewicz

Kto stoi po stronie dobra? Wartości w rosyjskiej polityce zagranicznej

Autor niniejszego artykułu stawia tezę, że podstawowym problemem w relacjach Rosja–Zachód jest odniesienie obu podmiotów do szeroko rozumianej sfery wartości politycznych w obszarze stosunków międzynarodowych. Pogląd ten jest rozwijany na trzech głównych płaszczyznach: 1) podstawowego paradygmatu interpretacji stosunków międzynarodowych w Rosji, czyli realizmu; 2) konsekwencji tego podejścia dla miejsca Rosji w stosunkach międzynarodowych; oraz 3) znaczenia dla Rosji współpracy gospodarczej z partnerami zachodnimi.

Słowa kluczowe: Federacja Rosyjska, Rosja, stosunki międzynarodowe, Rosja–Zachód, polityka zagraniczna Rosji, Władimir Putin.

Wprowadzenie

W niniejszym artykule chciałbym postawić tezę, że podstawowym problemem w relacjach Rosja–Zachód jest ich odmienne odniesienie do szeroko rozumianej sfery wartości politycznych¹ w obszarze stosunków międzynarodowych. Rosjanie inaczej interpretują problemy polityki międzynarodowej, inaczej definiują swoje interesy na arenie międzynarodowej i swoją tożsamość. Moim zdaniem teoriami pomagającymi zrozumieć rosyjskie stanowisko są realizm oraz konstruktywizm. Ten pierwszy m.in. dlatego, że liczą się dlań głównie silni aktorzy państwowi na arenie międzynarodowej, którzy walcząc o potęgę, wykorzystują różne prowadzące ku niej środki. Konstruktywizm z kolei dobrze tłumaczy motywy działań rosyjskich na arenie międzynarodowej, gdyż zwraca uwagę na rolę idei i kultury politycznej w kształtowaniu celów państwowych w polityce zagranicznej. Warto także w tym

punkcie zauważyć, że realizmowi (zwłaszcza neorealizmowi) bliskie jest myślenie geoeconomiczne. W tym kontekście Rosja wykorzystuje narzędzia gospodarcze dla realizacji swoich celów politycznych na arenie międzynarodowej lub w jej działaniach dochodzi do bardzo wyraźnego przemieszania tych dwóch sfer. Geoeconomia na poziomie Unii Europejskiej praktycznie nie występuje, jest natomiast narzędziem polityki państw narodowych (Grosse 2014, s. 46–47). Rosja epatuje interesami narodowymi – w odróżnieniu od deklaracji krajów UE, w których dąży się do rugowania nacjonalizmów.

Analizując różnice pomiędzy Rosją a światem zachodnim, badacze zwracają uwagę na odmienność kulturową czy nawet, rzec by można, cywilizacyjną Rosjan. Andrzej de Lazari (2009) pisał o funkcjonującym w rosyjskiej myśli politycznej podziale na Europę i Rosję. Klasycznym autorem, który dokonał tego rozróżnienia, był Mikołaj Danilewski – w rozprawie *Rosja i Europa* stwierdził on, że są to dwa całkowicie przeciwstawne i wrogie światy (ibidem). Wspomnieć należy o atlantystach², którzy widzą Rosję jako część Europy. Zdaniem prof. de Lazariego na poziomie wiary te dwa światy (katolicyzm i prawosławie) nigdy się nie zjednoczą. Stąd waga różnic religijnych pomiędzy Rosją a resztą Europy. Z kolei

Rafał Lisiakiewicz
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
Katedra Nauk Politycznych
ul. Rakowicka 27, 31–510 Kraków
lisiakir@uek.krakow.pl

¹ Zagadnienie wartości politycznych jest niezwykle złożone, można by je krótko scharakteryzować jako odniesienie aksjologii (moralności) do sfery polityki (zob. Tokarczyk 2010, s. 20).

² Atlantycyści – zwolennicy współpracy Rosji z Zachodem.

Andrzej Walicki (2002) pisząc m.in. o dorobku Aleksandra Hercena, wskazywał na obecne u niego przekonanie, że Zachód jest światem upadających wartości. Słowa te są niezwykle aktualne wobec współczesnej Rosji, w której padają określenia o „dekadenckim Zachodzie”, „gej-Europie” czy „szatanie-Zachodzie” (oprócz rosyjskich publikacji można je znaleźć np. w liście do władz Rosji podpisanym przez kilkunastu intelektualistów z Polski, w tym naukowców; znalazły się tam m.in. stwierdzenia, że tylko wielka, chrześcijańska Rosja może zatrzymać marsz „szatana Zachodu” – Szpunar, Kuraś 2014).

Roman Bäcker (2007, s. 287, 289–291), podkreślając za Fiodorem Dostojewskim problemy (dosłownie „niemożność zrozumienia Rosji przez Europę”) w relacjach Europy i Rosji, zwrócił uwagę na odmiennosc tych dwóch światów, co przejawiało się także w nieobecności w rosyjskiej myśli politycznej tematów podstawowych dla tej europejskiej (zachodniej), np. problematyki praw człowieka i obywatela. Kazimierz Janusz (1997, s. 222) wskazał z kolei na fenomen wielowiekowej konfrontacji cywilizacji Wschodu i Zachodu, która rozpoczęła się już w okresie Rusi Kijowskiej. Joachim Diec analizując dorobek rosyjskiej myśli politycznej, wskazał na stałe elementy antyzachodnie pojawiające się w szeregu prac rosyjskich myślicieli i ideologów. W końcu wybitni pisarze jak Igor Szafarewicz czy Danilewski postrzegali Rosję jako przewodniczkę i obrończynię słowiańszczyzny przed wpływami zupełnie obcej kultury germańsko-romańskiej (Diec 2013, s. 289).

W wyjaśnieniu przyczyn konfliktu między Rosją a Zachodem skupię się tylko na kilku wybranych problemach, przede wszystkim będzie to kwestia uwarunkowań i postrzegania przez Rosję swego miejsca na arenie międzynarodowej oraz geoeconomicznych interesów tego państwa. Wybór ten uzasadniam chęcią zwrócenia uwagi na kwestie mało poruszane przez badaczy zajmujących się Rosją, gdyż sprawy dotyczące różnic cywilizacyjnych, religijnych, filozoficznych zostały w dużej mierze omówione przez tak znaczących badaczy jak Samuel Huntington, Richard Pipes czy wspomniany już Walicki.

1. Realizm, geopolityka

Rosyjskie elity charakteryzuje postrzeganie świata w kategoriach geopolitycznych. Badacze zajmujący się tą problematyką są co do tego zgodni (Bäcker 2010, s. 55). Tamtejsza koncepcja geopolityczna była bardzo ważnym, a czasami dominującym sposobem myślenia w carskiej Rosji i taką rolę pełni także współcześnie (Potulski, 2010, s. 28–29). Geopolityka to rodzaj specyficznej analizy procesów politycznych przez pryzmat uwarunkowań geograficznych (ibidem, s. 7–8). Cecha ta wynika z przyjmowanego przez Rosjan realistycznego paradygmatu relacji międzynarodowych. Stąd też rozumują oni kategoriami gry wpływów o sumie zerowej, liczą się dla nich relacje tylko z ważnymi graczami na arenie międzynarodowej i nie chcą (lub nie mogą) traktować podmiotowo krajów o małym i średnim potencjale. Z realizmu wynikają też inne uwarunkowania rosyjskiego myślenia o zadaniach państwa w wymiarach wewnętrznym i zewnętrznym, rozważane w kolejnych punktach niniejszej publikacji (jak kwestie systemu politycznego czy modelu gospodarczego). Ponadto rosyjska elita postrzega Zachód jako zagrożenie dla mocarstwowego statusu Rosji, podczas gdy jej potencjał do takiego statusu pozostaje dyskusyjny (Dettke 2011, s. 139). Z tego zatem względu prezydent Federacji Rosyjskiej Władimir Putin i jego poplecznicy mogli wykazywać dużą podatność na frustrację, w momencie gdy ktoś tę mocarstwowość kwestionował. Szczególnie że ekipa Putina to statokraci – uważają, że ich misją jest budowa stabilnego, silnego państwa. Obecne są im natomiast pojęcia typowe dla demokracji zachodnich, jak społeczeństwa obywatelskiego czy – szerzej – otwartego. W miejsce tego obserwujemy postrzeganie świata w kategoriach geopolitycznych (Bäcker 2010, s. 55), przez co środowisko to jest niezwykle wrażliwe na ingerencję innych podmiotów w przestrzeń uznawaną przez nie za swoją strefę wpływów. Doskonałym tego przykładem są rosyjskie reakcje na zaangażowanie Zachodu, także Polski, w przestrzeni postsowieckiej. Jak zauważa Alicja Stępień-Kuczyńska (2007, s. 135), każda próba zewnętrznej ingerencji w obszar Wspólnoty

Niepodległych Państw (WNP) wywołuje zaniepokojenie wpływowych lobby rosyjskich, nie tylko wojskowych, ale także gospodarczych.

Charakterystycznym dla geopolityki zjawiskiem jest rozumowanie poprzez kategorię przeszczerzenia. Geopolityka bowiem to praktyka państw kontrolujących i rywalizujących o terytorium. Podejście to straciło na znaczeniu z powodu rozwoju technologii, prawa międzynarodowego, współzależności oraz zmiany funkcji siły. Od lat siedemdziesiątych XX w. w geopolityce przeważa myślenie w kategoriach globalnej całości oraz dążenie do rozwiązań niekonfliktowych i zapewnienia pokoju (Czaputowicz 2008, s. 90). Jednak w Rosji wciąż było ono przedmiotem wielu odniesień. Przykład dawali bardzo znani i wpływowi geopolitycy Aleksander Dugin i Igor Panarin, których prace stanowiły często podręczniki akademickie do nauki o geopolityce i stosunkach międzynarodowych. Panarin wieszczyl wielką ekspansję Rosji i utworzenie potężnego mocarstwa eurazjatyckiego, które miałyby m.in. wchłonąć Unię Europejską, Alaskę i inne obszary (Van Harpen 2013, s. 118–120). Dugin (2014, s. 118–119) twierdził m.in., że jedyna droga Rosji do pozostania podmiotem w historii to zbudowanie sojuszu z eurazjatyckimi potęgami, które posiadają ogromne potencjały: demograficzny, ekonomiczny, militarny i kulturalny. Wielki projekt geopolityczny Rosji powinien jego zdaniem zakładać rewitalizację relacji Moskwy z Berlinem, Teheranem, Delhi, Pekinem i Tokio. Proces budowy bliskich związków z azjatyckimi potęgami miał uzmysłowić Zachodowi, że jego aspiracje do przewodzenia w wymiarze globalnym nie znajdowały akceptacji nie tylko w Rosji, ale też u innych potęg światowych. Dugin (2014, s. 121–122) uznawał, że przeznaczeniem Rosji jest odgrywanie znaczącej roli w relacjach międzynarodowych. Zachód, aby zachować swą dominację nad światem, musi posuwać się w głąb kontynentu eurazjatyckiego i rozszerzać tam swe wpływy. W oczywisty sposób odbywałoby się to kosztem Rosji. W swym pochodzie proamerykańskie siły wykorzystują lokalne nacjonalizmy oraz brak zdecydowanych działań Moskwy w jej obszarze wpływów. Strategiczny plan USA zakłada w drugiej dekadzie XXI w. pozbawienie Rosji kontroli nad obszarem postsowieckim i dez-

integrację samej Federacji Rosyjskiej (ibidem, 125–126). Zatem w interesie Rosji jest powstrzymanie pochodu USA i NATO na Wschód. Rosja chciała budować modele integracyjne z Białorusią i Ukrainą, natomiast USA popierały prozachodnie nastroje w tych krajach, aby oderwać je od Rosji i kontrolować obszar postsowiecki (idem 2011, s. 476). Jak zauważył Jakub Potulski (2010b), rozważania rosyjskich geopolityków dotyczą bardzo szerokiego spektrum spraw, m.in. wojny informacyjnej (która od 2014 r. wybuchła z ogromną siłą między Rosją a Zachodem). Mimo swojego silnie zideologizowanego charakteru są one o tyle ważne, że ukazują istotny problem, przed którym stanęła współczesna Rosja. Musi ona obecnie zmierzyć się nie tylko z wewnętrznym kryzysem społeczno-gospodarczym, ale także z zasobami *soft power* takich potęg jak USA i Unia Europejska. Dla Rosji to przede wszystkim Unia stała się wielkim wyzwaniem. UE posiada bowiem ogromną siłę przyciągania, która sprawia, że cały region Europy Wschodniej (dotychczas pozostający w rosyjskiej strefie wpływów) zorientował się w kierunku Brukseli (ibidem, s. 289).

1.1. Władza autorytarna jako silny podmiot na arenie międzynarodowej

Jak zauważył Pipes (2009, s. XII), „wydaje się, że Rosja z powodów zakorzenionych czy to w jej strukturach społecznych, czy to w jej kulturze, ewentualnie i w jednym, i w drugim, skazana jest na władzę autorytarną”. Autorytaryzm rosyjskiej władzy ma poważne konsekwencje dla relacji międzynarodowych. Budowany jest na neomocarstwowych przesłankach, zatem bardzo wyraźnie wpływa na relacje między państwami przede wszystkim w najbliższym rosyjskim sąsiedztwie, ale ma także wymiar globalny.

Putin w czasie swoich rządów posługiwał się tradycyjnymi schematami sprawowania władzy w Rosji. Zbudował więc autorytarny system, gdzie instytucje demokratyczne, jak parlament, system partyjny, sądownictwo, władze regionalne i społeczeństwo obywatelskie, miały słaby wpływ na funkcjonowanie władzy (Åslund, Kuchnis 2009, s. 25). Filozofię sprawowania rządów Putin (1999) wyraził w swoim programowym artykule

Rosja na przełomie tysiącleci z grudnia 1999 r.; pisał w nim, że „silne państwo dla Rosjan nie jest anomalią”, z którą należałoby walczyć. Wręcz przeciwnie, silne państwo to gwarant porządku, inicjator i główna siła sprawcza wszelkich zmian. W Rosji zdaniem Putina nie ma tradycji liberalnych, jak np. w USA czy Wielkiej Brytanii. Uzasadniał on też, że z uwagi na obecny etap rozwoju państwa i słabość władzy nie można liczyć na wzrost gospodarczy i socjalny. Zatem: „Klucz do odrodzenia i rozwoju Rosji znajduje się w sferze państwowo-politycznej. Rosja potrzebuje silnej władzy państwowej i powinna ją mieć”. Według Putina nie chodziło o tworzenie państwa totalitarnego, lecz silnego i skutecznego państwa prawa, budowanego na zasadach demokratycznych. Jednak dla realizacji celów wzmocnienia państwa Putin posługiwał się niedemokratycznymi technikami. Był oskarżany o nadużycia wyborcze, wykorzystywanie wojny w Czeczenii, ograniczanie wolności obywatelskich i działania³. Przykładem Putinowskiej drogi do wzmocnienia państwa była tzw. wojna z oligarchami (sprawa Jukosu), która unaoczniała charakter większości zjawisk typowych dla drugiej kadencji prezydenckiej, a mianowicie zmierzanie do autorytaryzmu, walka władzy o kontrolę nad zasobami naturalnymi kraju, relacje między ideą państwa prawa a wertykalną władzą na korzyść tej ostatniej, słabnąca rola społeczeństwa obywatelskiego i oczywiście oligarchów (Åslund, Kuchnis 2009).

1.2. Idea suwerennej demokracji

Kolejną cechą bardzo charakterystyczną dla współczesnej Rosji, a wynikającą z dominującego neorealizmu w jej kręgach decyzyjnych jest specyficzne rozumienie kwestii suwerenności. Realistyczny paradygmat rozwija się wokół pojęcia suwerenności państwa oraz jej logicznej konsekwencji, jaką jest międzynarodowa anarchia (Czaputowicz 2008). Tymczasem rosyjscy

³ Tego typu zarzuty formułuje szereg autorów, począwszy od dziennikarzy rosyjskiej „Nowej Gazety” po publikacje Aleksandra Litwinienki i Jurija Felsztinskiego (np. *Wysadzić Rosję*) czy Andrzeja Nowaka i Marcela Van Herpena.

politycy i eksperci rozwinęli pojęcie demokracji suwerennej, czyli niepoddającej się wpływowi zewnętrznym. Autor tej koncepcji Władisław Surkow (2007) charakteryzował ją następująco: „jest to model życia politycznego w społeczeństwie, w którym instytucje rządowe i ich działania są wybrane, utworzone i kierowane wyłącznie przez naród rosyjski w całej jego różnorodności i integralności dla osiągnięcia dobrobytu, wolności i sprawiedliwości wszystkich tworzących go obywateli, grup społecznych i narodów”.

Zdaniem Aleksieja Czadajewa (2006), który pokusił się o próbę scharakteryzowania ideologii Putina, kluczowym dla niej słowem była suwerenność – podstawowa wartość, o którą chodziło władzy rosyjskiej doby Putina. Suwerenność mogłaby być konstytuowana również w monarchii, jednak najbardziej efektywnie realizuje się ją w demokracji. Ważne przy tym, by zasady tej demokracji określał naród, a nie podmioty zewnętrzne. Zdaniem Czadajewa tzw. pomarańczowa rewolucja na Ukrainie była dowodem właśnie na to, że ceną za demokrację modelu zachodniego jest suwerenność. Zadanie Putina to stworzenie takiego systemu, w ramach którego to rosyjski naród sam decydowałby o kwestiach władzy, bez ingerencji w te procesy zewnętrznych aktorów (ibidem, s. 26–27). Owa suwerenność to także obrona własnych wartości narodowych oraz całości państwa (ibidem, s. 33–34). Przyjmując model demokracji zachodniej i nie posiadając suwerennej władzy, naród staje wobec upokarzającego zarządzania przez zewnętrzne podmioty, jak według Putina stało się z Ukraińcami po Majdanie w 2014 r. (Putin... 2015). Także Surkow (np. 2006) w swoich wystąpieniach skupiał się wielokrotnie na problemie suwerenności, wskazując, iż w jego koncepcji jest to podstawowe zagadnienie mające wielowymiarowe znaczenie tak polityczne, jak i ekonomiczne czy kulturowe.

Bäcker (2010, s. 52–55) odnosząc się do rosyjskiej idei demokracji suwerennej, stwierdził za Czadajewem, że w rosyjskim rozumieniu jest ona przede wszystkim bytem niezależnym od wpływów z zewnątrz. Polega na walce z demokracją zewnętrzną, będącą w rzeczywistości mechanizmem desuwerenizacji. Jednocześnie buduje się demokrację jako najważniejszą podstawę suwerenności. Rosjanie bowiem wszelkie próby eksportu

wartości przez inne podmioty międzynarodowe na terytorium swoich wpływów traktowali jako starcie geopolityczne, próby ograniczania przestrzeni mocarstwa rosyjskiego. Mocarstwa, które uwolniło świat od faszyzmu, dzięki czemu państwa zachodnie mogły się swobodnie rozwijać. Zwycięstwo w wielkiej wojnie ojczyźnianej to jedyny bezsporny element rosyjskiego mitu narodowego (Czadajew 2006). Zatem jakakolwiek forma kwestionowania tego sukcesu doprowadza do zdecydowanej krytyki ze strony Rosji. Tym można także tłumaczyć trudności w relacjach polsko-rosyjskich z ostatecznym wyjaśnieniem problemu zbrodni katyńskiej.

W odróżnieniu od Borysa Jelcyna, który opierał się w swych rządach na lokalnych przywódcach, oligarchach i decentralizacji, Putin zbudował swój system na scentralizowanej administracji, strukturach siłowych i biurokracji (Szewcowa 2004). Ten model funkcjonowania państwa był jego zdaniem najlepszym rozwiązaniem, by przywrócić sprawność funkcjonowania państwa w okolicznościach, jakie wytworzyły się w samej Rosji i wokół niej. W najlepszy sposób miał także zapewniać całość i bezpieczeństwo państwa – tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne⁴. W tym punkcie dotykamy także zagadnień niezwykle istotnych dla realizmu, bezpieczeństwo jest tu bowiem najważniejszym problemem i jemu poświęca się najwięcej uwagi (Cziomer, Zyblikiewicz 2005). W takim duchu szły także wspomniane wyżej rozwiązania prawne, w tym tzw. prawo o agentach zagranicznych. Miały one minimalizować wpływ obcych państw i podmiotów na rosyjski system polityczny. Rosja także w wymiarze ekonomicznym zdawała się dążyć do stanu możliwie jak największej autarkii w gospodarce, oczywiście z różnym skutkiem. Wypowiedzi, choćby Putina, w trakcie kryzysu w relacjach unijno-rosyjskich w 2014 r. dobitnie świadczą o takim podejściu. Putin mówił m.in. w związku z sankcjami nałożonymi na kraj przez Zachód, że jest to szansa na rozwój własnych sektorów gospodarczych (Michalak 2014a).

⁴ Więcej na temat motywów centralizacji Federacji Rosyjskiej i odchodzenia od demokracji w stylu zachodnim w okresie pierwszej kadencji Władimira Putina pisze Czadajew (2006, s. 57–90).

1.3. Siła w stosunkach międzynarodowych

Federacja Rosyjska nie waha się używać siły w stosunkach międzynarodowych. Jest to typowe dla realizmu, dla którego przemoc i wojna są immanentnymi cechami systemu międzynarodowego. Realiści twierdzą, że należy to zrozumieć i zaakceptować. Nicholas Spykman wyraził pogląd, że „świat bez walki byłby światem, w którym życie przestałoby istnieć” (Czaputowicz 2008, s. 57–58). Max Weber zdefiniował państwo jako wspólnotę, która przyznaje sobie prawo do monopolu na legalne stosowanie przemocy fizycznej. Używanie siły według Webera (tak jak u Karla von Clausewitza) jest naturalną cechą stosunków międzynarodowych. Wojna jest czymś normalnym, a pokój – jedynie zmianą charakteru konfliktu. Polityka jest nieustającą walką o władzę i siłę, konieczne do przetrwania (ibidem, s. 73–76).

Gdy spojrzeć na działania Putina na arenie międzynarodowej, widać wyraźnie, iż użycie siły jest przez niego traktowane, jak u klasyków realizmu, jako „przedłużenie polityki zagranicznej”. Wojna jest narzędziem walki geopolitycznej Rosji. Przykłady Gruzji z 2008 r. czy Ukrainy z 2014 r. dobitnie pokazują, że Rosjanie nie obawiają się stosowania przemocy w realizacji swych geopolitycznych celów. Co więcej, dokonane przez Putina zmiany w doktrynach bezpieczeństwa Federacji Rosyjskiej pozwalają rządzącym nawet na użycie broni jądrowej dla obrony jej interesów, a wręcz mogą oni wykorzystywać do tego celu wszelkie dostępne środki (Turkowski 2013, s. 2). O takiej gotowości świadczą choćby zapisy doktryny obronnej z 2010 r. pozwalające używać siły także poza granicami kraju dla obrony interesów Rosji oraz jej sojuszników (*Wojennaja...* 2010).

Od drugiej kadencji Putina obserwowano rozbudowywanie na dużą skalę sił zbrojnych Rosji, zarówno konwencjonalnych, jak i strategicznych (Wilk 2013). Eksperti Ośrodka Studiów Wschodnich podkreślali, że co najmniej od 2007 r. Rosja przeprowadzała powolną, ale postępującą militaryzację państwa w wymiarze nie tylko *stricte* wojskowym, lecz także ekonomicznym (zgodnie z koncepcją oparcia modernizacji rosyjskiego przemysłu na sanacji działu zbrojeniowego, który miałby być motorem rozwoju

całej gospodarki), społecznym (propagowana postawa patriotyczna, antyzachodnie, imperialne resentymenty) i politycznym (element zarządzania państwem). Prowadziła ona do napędzenia spirali militarystyki, której stłumieniem może się okazać jedynie jakiś spektakularny sukces polityczny lub wojenny (idem 2014). Według planowanych wydatków budżetowych na 2015 r. na obronę narodową przeznaczono 42,6% środków, a dopiero na drugim miejscu były sprawy socjalne – 20,8% (*Struktura...* 2015).

1.4. Mocarstwowość lub imperializm

Bäcker (2010, s. 47) zwrócił uwagę na stałą składnik w rosyjskiej myśli politycznej, którym jest mocarstwowość. Był to jeden z nielicznych powtarzających się elementów tożsamości narodowej Rosjan. Dlatego też praktycznie żaden rosyjski polityk przeciwko niemu nie występował. Rosja nigdy nie zrezygnowała z ambicji odgrywania roli globalnej. Obserwowaliśmy jedynie ich znaczące ograniczenie spowodowane upadkiem ZSRR i głębokim kryzysem państwa rosyjskiego. Pytaniem natomiast, które stawiają badacze polityki rosyjskiej, jest to, czy w Rosji mamy do czynienia z odrodzeniem (lub kontynuacją) ambicji imperialnych, lub też mocarstwowych. I dalej czy Rosja chce być imperium światowym czy mocarstwem regionalnym oraz jakie ma ku temu środki. Kolejne pytanie dotyczy wpływu, jaki te tendencje mogą wywierać na środowisko międzynarodowe, w tym Zachód, Unię Europejską i Polskę.

Wydaje się również, że Putinowski powrót do tradycji mocarstwowych wynika z kryzysu tożsamości współczesnej Rosji, który pojawił się po rozpadzie ZSRR. Dla wielu obserwatorów życia politycznego był to jeden z podstawowych problemów Federacji Rosyjskiej od lat dziewięćdziesiątych. Przewyciężyć go próbował już Jelcyń, ale z miernym skutkiem. Putin z pewnością zaszedł dalej niż jego poprzednik w odbudowywaniu więzi w społeczeństwie rosyjskim (Malinowa 2013, s. 73). Warto jednak zauważyć, że realne potencjały kraju często mogą różnić się z ich postrzeganiem przez samych Rosjan i rosyjskie elity. Paweł Rojek (2014, s. 8) zastanawiając się

nad wpływem ideologii na praktykę polityczną w Rosji, zauważył, że „ludzie działają nie na podstawie tego, jak jest, lecz na podstawie tego, jak sądzą, że jest”; zatem z uwagi na ideologiczną deformację postrzegania rzeczywistości politycznej, gospodarczej i społecznej w Rosji ocena uwarunkowań i możliwości tego państwa przez samych jego obywateli może być nieprawidłowa i skutkować niewłaściwie nakreślonymi celami jego polityki.

Ponadto samo społeczeństwo rosyjskie wykazuje duże przywiązanie do tradycji silnego państwa. Putin od początku bycia u władzy w dużej mierze na to zapotrzebowanie odpowiadał swoją polityką. Wielu badaczy zarzucało Rosji powrót do tendencji imperialnych. Ten stan rzeczy był spowodowany brakiem narodowej ideologii lub idei, która mogłaby stanowić podstawę przy formułowaniu „interesów narodowych”. Istotnym elementem ciężącym na świadomości tak zwykłych Rosjan, jak i rosyjskich elit był „syndrom postimperialny”, przejawiający się tęsknotą za mocarstwowością okresu radzieckiego (Raś 2000, s. 130). Przeprowadzone w Rosji jeszcze w styczniu 2000 r. badania opinii publicznej na trzecim miejscu wśród najważniejszych oczekiwań społeczeństwa związanych z nowym prezydentem podawały „przywrócenie statusu mocarstwowego” (Lebiediewa 2000, s. 46). W analizach socjologicznych jeszcze w 2011 r. 40% badanych zdecydowanie chciało powrotu imperium, 38% wyrażało zdanie „raczej tak”, a „raczej przeciw” było 12%, „zdecydowanie nie” – jedynie 2% (*Osobyj...* 2011). W podobny sposób można interpretować wyniki poparcia dla władzy w Rosji w związku z interwencją na Ukrainie w 2014 r. W porównaniu do okresu sprzed tego wydarzenia (styczeń) poparcie dla Putina wzrosło bowiem z 66% (*Riejting...* 2014) do nawet 88% (październik) (*Elektoralnyj...* 2014). Jednocześnie wiązało się to ze znacznym wzrostem nieufności wobec Zachodu (USA i UE). Około 74% Rosjan było w końcu 2014 r. raczej lub zdecydowanie złego zdania o USA; w styczniu było to 44%. Również w styczniu 2014 r. 51% Rosjan odnosiło się raczej lub bardzo dobrze do Unii Europejskiej. Tych, którzy odnosili się do niej raczej i zdecydowanie źle, było 34%. Pod koniec listopada, kiedy przeprowadzono sondaż,

już tylko 26% Rosjan myślało o Unii raczej czy zdecydowanie dobrze, natomiast aż 63% myślało o niej raczej i zdecydowanie źle (Michalak 2014b).

Interesujące były także wyniki badań opinii publicznej w Rosji w kwestii oceny tego państwa jako mocarstwa. Na pytanie, co obejmowało pojęcie mocarstwa (dosłownie „wielkiego państwa”), na pierwszym miejscu większość Rosjan odpowiadała, że był to wysoki poziom życia – dobrobyt (takie odpowiedzi odnotowano w marcu 1999 r. – 66% respondentów, 63% w lipcu 2008 r., 61% we wrześniu 2012 r. i 60% w listopadzie 2014 r.). Na drugim miejscu Rosjanie wymieniali gospodarczy i przemysłowy potencjał kraju (odpowiednio 64% w marcu 1999 r., 57% w lipcu 2008 r., 55% we wrześniu 2012 r. i 60% w listopadzie 2014 r.). Na trzecim miejscu był dopiero potencjał wojskowy, ilość rakietowo-jądrowej broni (30% wskazań w marcu 1999 r., 37% w lipcu 2008 r., 44% we wrześniu 2012 r. i 44% w listopadzie 2014 r.). Na miejscu czwartym była wysoka kultura, nauka i sztuka; piątym – bogactwo zasobów naturalnych; szóstym – szacunek innych krajów i autorytet w świecie; siódmym – obszar państwa; na ósmym miejscu wskazywano swobody i prawa obywatela; na dziewiątym – bohaterską przeszłość; na dziesiątym – liczbę mieszkańców. Jednocześnie aż 68% badanych w listopadzie 2014 r. uważało, że Rosja jest mocarstwem, przeciw było jedynie 19%. W 2012 r. tylko 48% Rosjan uważało Rosję za mocarstwo, a 37% było przeciwko takiej opinii (68% *rossijan...* 2014).

Gleb Pawłowski, były kremlowski politolog, uważał, że stosunek Rosjan do władzy był sentymentalny i cyniczny jednocześnie. „Rosjanie lubią i popierają władzę, dopóki ona im coś daje lub przynajmniej gwarantuje. Putin zaś gwarantuje, że nie będzie gorzej” (Malinowski 2014). Jego zdaniem wielomilionowa rzesza pracowników rosyjskiej budżetówki jest skłonna zaakceptować „znaczące wahania kursu rubla, oszustwa władzy, a nawet to, że wszyscy we władzach kradną”, dopóki dostaje gwarancje, że nie straci dotychczasowego dochodu i że nie będzie powrotu do katastrofalnej sytuacji gospodarczej z początku lat dziewięćdziesiątych. „Obecny system obiecuje ludziom, że nie będzie gorzej, ale nie daje nic ponadto”.

1.5. Równowaga sił, strefy wpływów

Spośród pojęć związanych z realizmem i geopolityką także równowaga sił w relacjach międzynarodowych była bardzo często podkreślana przez przedstawicieli Rosji. Według szwajcarskiego dyplomaty z XVIII w. Emericha de Vattela równowaga sił to „taki układ stosunków międzynarodowych, w którym żadne mocarstwo nie może zapanować nad innymi ani narzucić im swoich praw” (Czaputowicz 2008, s. 39). Rosja zdawała sobie doskonale sprawę, iż z uwagi na swój potencjał nie była w stanie równoważyć potęgi Stanów Zjednoczonych, dlatego wymyślała różnego rodzaju formuły, które miały powstrzymać działania USA w wymiarze globalnym. Przykładem tego była choćby koncepcja wielobiegunowości, opracowana przez Jewgienija Primakowa, a potem adoptowana (z dostosowaniem do warunków współczesnych) przez Putina, która miała za główne odniesienie – oprócz kontekstu amerykańskiego – przywrócenie statusu mocarstwowego Rosji (por. Bryc 2012, s. 37–38). Generalnie idea wielobiegunowości oraz rosyjskie propozycje nowego określenia ładu międzynarodowego i systemu bezpieczeństwa w Europie nawiązują do koncepcji koncertu mocarstw (Lisiakiewicz 2012, s. 137), stanowiącej jedno z podstawowych zagadnień realizmu (por. Czaputowicz 2008, s. 185). Ponadto obecna w realizmie teoria równowagi sił utrzymuje, że każdy układ w systemie anarchicznym zmierza do równowagi, a każda niezrównoważona potęga wywołuje przeciwdziałanie, jest bowiem niebezpieczna dla innych – dlatego jednobiegunowość przekształca się prędzej czy później w wielobiegunowość (ibidem, s. 187).

Interesujące spostrzeżenie na temat oczekiwania elit rosyjskich wobec Europy wysunął Siergiej Karaganow, pisząc, że rosyjskie elity chciałyby przyłączenia do Starej Europy, tej sprzed stu czy nawet kilkudziesięciu lat, kiedy wielkomocarstwowe zmagania odgrywały zasadniczą rolę. Tymczasem współczesna Europa Zachodnia odchodziła od supremacji państwa narodowego, odrzucała siłowe rozwiązania w polityce na rzecz pokojowych rozwiązań kolektywnych, opowiadała się za społeczną sprawiedliwością kosztem indywidualizmu i klasycznego liberalizmu (Bieleń 2008, s. 248).

Według Dmitrija Trenina „Rosjanie postrzegają UE w opozycji do NATO: dobry Zachód to Europa i UE, zły Zachód to Ameryka i NATO” (za: Legucka 2007, s. 141). Ale schemat ten nie odzwierciedlał w pełni stosunku Rosji do UE, tym bardziej że wielokrotnie podlegał on korektom pod wpływem różnych czynników (ibidem). Integrację europejską zaczęto w Rosji przedstawiać nawet jako możliwość ograniczania wpływów USA i NATO w Europie (Raś 2010, s. 246). Rosjanie ponadto klasyfikowali państwa pod względem podejścia do relacji z ich krajem. Te tradycyjnie przyjazne wobec Federacji to największe kraje UE, najwięksi zaś wrogowie to państwa: nadbałtyckie, byłego obozu socjalistycznego (w tym Polska i inni nowi członkowie UE oskarżani o rusofobię) oraz skandynawskie (Ćwiek-Karpowicz 2007, s. 148).

2. Wymiar ekonomiczny sporu Rosji z Zachodem

Od lat dziewięćdziesiątych XX w. rosyjscy analitycy zaczęli rozwijać koncepcje analizy procesów międzynarodowych w podejściu określanym mianem geoeconomicznego. Dla wielu badaczy było to przede wszystkim uwzględnienie w geopolitycznych analizach relacji międzynarodowych wciąż wzrastającej roli gospodarki. Było to związane z uwarunkowaniami polityki zagranicznej Rosji, o których już pisałem, bowiem dla wielu teoretyków geoeconomia to swego rodzaju nowa geopolityka. Geopolityczne i neorealistyczne wyobrażenia o naturze stosunków międzynarodowych w Rosji prowadzą do określonego rodzaju postrzegania zadań państwa w obszarze polityki gospodarczej oraz międzynarodowych stosunków gospodarczych. Z tymi perspektywami związane są przede wszystkim etatyzm, merkantylizm i koncepcje państwa rozwojowego, w których z kolei – spośród szkół ekonomii politycznej – najsilniej obecna jest perspektywa geoeconomiczna (Grosse 2014, s. 19).

Geoeconomia nie ma jednej, sprecyzowanej definicji. Różni autorzy uwypuklają różne elementy deskryptywne tego pojęcia. Znaczeniowo termin ten jest złożony, gdyż nazywa ogólną koncepcję, zgodną z którą polityka państwa jest uzależniona

od czynników gospodarczych. Jest to również podejście badawcze, które oznacza interpretację systemu globalnego w kategoriach jego gospodarczych atrybutów. Geoeconomia stanowi analizę przestrzennej lokalizacji typów gospodarczej działalności człowieka w kontekście globalnym. Oznacza analizę związków między ekonomią a polityką i budowanie związanych z tym strategii geopolitycznych w środowisku międzynarodowym (Potulski 2010a, s. 126). Edward Luttwak w swoich pracach przeciwstawiał geoeconomii geopolityce. Dla Carlo Jena (2003) geoeconomia nie oznacza jednak przeciwieństwa geopolityki, lecz analizę i teorię przygotowania oraz stosowania instrumentów ekonomicznych dla osiągnięcia celów geopolitycznych. Geoeconomia jest zatem instrumentem, a nie substytutem geopolityki. Dla Ernesta Koczetowa (2010, s. XIII) z kolei jest ona syntezą różnych sfer działalności człowieka (ekonomicznej, politycznej, socjalnej, ekologicznej, wojennej itd.).

2.1. Kwestie polityki gospodarczej

W geoeconomicznych analizach znaczenia Rosji na arenie międzynarodowej bardzo istotne jest zwrócenie uwagi na problem syndromu *petrostate*. Jak głosili rosyjscy geoeconomicści, kraje orientujące się na model gospodarki surowcowej mają szansę zaistnieć na geoeconomicznej mapie przy spełnieniu jednego warunku: jeżeli nacionalne zasoby będą uznane przez światową społeczność gospodarczą za pełnoprawnych uczestników światowych cykli reprodukcyjnych. Nie wszystkie kraje to osiągną, a te, którym się to nie udaje, sprowadzone są do poziomu „dottku energetycznego” i wypełniają rolę gospodarek wspomagających światowe cykle produkcyjne. Zwraca się jednak uwagę, że w XXI w. problematyka polityki energetycznej jest niezwykle zmienna, a nowa faza postindustrializmu będzie potrzebowała najnowszych źródeł surowców, jak rzadkie rudy, metale z dna oceanów itd. To one będą w dużej mierze określać technologiczne oblicze tego stulecia. Dlatego Rosja winna zabezpieczyć te surowcowe materiały w tworzących się światowych cyklach produkcyjnych jako pełnoprawne elementy (ibidem, s. 124).

Jak zauważali rosyjscy geoekonomiści, w wojnach geoeconomicznych reprodukcyjna struktura świata buduje się z uwzględnieniem dostępu do surowcowych bogactw wszystkich krajów świata i zachodnia maszyna wojskowa przygotowuje się do obrony takiego schematu. Przy takim spojrzeniu zupełnie inaczej dla rosyjskich geoekonomistów brzmią motywacje do rozszerzania NATO na Wschód. Wojskowy potencjał ma służyć budowie i umacnianiu światowego postindustrialnego systemu. Przykładem tego jest syndrom Kuwejtu i Iraku (ibidem, s. 128). Zniszczono tam ówczesną infrastrukturę i systemy gospodarcze, by zrobić miejsce dla nowych systemów, nowych konsorcjów, które szybko zaczęły zagospodarowywać tamtejsze tereny (ibidem, s. 220).

Najbardziej optymalną strategią jest próba stanowczej obrony swoich pozycji, gdyż Rosja na obecnym etapie rozwoju ustępuje pod względem mocy pozostałym „centrom siły” współczesnego świata. Główną cechą strategii rosyjskiej powinno być zatem utrzymywanie zbilansowanych stosunków z innymi potęgami i zachowanie równego dystansu wobec nich, a najważniejszym celem takiej polityki – zabezpieczenie swoich interesów narodowych w sytuacji czasowego osłabienia kraju (Potulski 2010b, s. 266).

Procesy historycznego rozwoju idei władzy oraz jej roli w państwie i społeczeństwie bardzo wyraźnie determinują współczesne postrzeganie tych kategorii i mają także przemożny wpływ na rozumienie zadań władzy i państwa w gospodarce. Rosjanie również na podstawie najnowszych doświadczeń lat dziewięćdziesiątych wysuwają tezy o konieczności zbudowania państwowego systemu regulowania gospodarki i sfery socjalnej. Podkreślają, że nie mówi się o powrocie do systemu planowania polityki i gospodarki, wszechogarniającego stanu regulowania od góry do dołu wszystkich aspektów funkcjonowania poszczególnych podmiotów gospodarczych i przedsiębiorstw. Chodzi natomiast o to, jak stworzyć skuteczną koordynację państwową procesów gospodarczych i społecznych w kraju, a jednocześnie zachować równowagę między różnymi grupami interesów, określać optymalne parametry i cele rozwoju społecznego, stworzyć warunki i mechanizmy ich realizacji. W oczywisty sposób wykracza to poza formuły, które zwłaszcza na Zachodzie dążą

do zmniejszania roli państwa w gospodarce. Tym niemniej w Rosji nie wyklucza się, że z czasem może ona dojść do wzoru zachodniego. Podkreśla się jednak, iż aktualnie sytuacja wymaga większego wpływu państwa na procesy gospodarcze i społeczne. Deklaratywnie w Rosji twierdzi się, że chodzi o określenie zakresu i mechanizmów regulacji państwowych w myśl zasady: „Państwo tam i tyle, ile to konieczne; wolność tam i tak długo, jak to konieczne” (Putin 1999). Widać jednak, że zwłaszcza po ponownym objęciu urzędu prezydenta Rosji w 2012 r. przez Władimira Putina w kwestiach gospodarczych bezwzględnie przeważa pogląd o dużej roli państwa w tym obszarze. Niektórzy autorzy zaczęli nawet określać system zbudowany przez Putina jako lewicową dyktaturę, która dąży do kontroli większości procesów gospodarczych, próbuje określać nawet ceny i zaczyna opierać się nie jak wcześniej na oligarchach, lecz na najniższych warstwach społecznych. Jest to pogląd nieczęsto spotykany na Zachodzie, gdzie Putinowski system jest generalnie określany mianem autorytaryzmu czy wręcz totalitaryzmu prawnicowego (Baunow 2014).

Prof. Rusłan Grinberg, dyrektor Instytutu Ekonomii Rosyjskiej Akademii Nauk, zwrócił uwagę na ścieranie się w rosyjskich kręgach eksperckich oraz władzach dwóch szkół myślenia ekonomicznego: liberalizmu i dalszej prywatyzacji oraz większego zaangażowania państwa w gospodarce. Ponadto Grinberg podkreślił, że wydaje się, iż te dwie szkoły konkurują nawet w głowie prezydenta Federacji Rosyjskiej (Prof. Grinberg... 2014). Jak zauważył Paweł Bożyk (2008), z obserwacji posunięć Putina wynika, że w Rosji polityka przeważa nad gospodarką. Dla Rosji stosunki polityczne są najważniejszym czynnikiem determinującym stosunki gospodarcze; im te pierwsze są lepsze, tym szybciej rozwija się handel wzajemny i inne formy współpracy. Moim zdaniem teza Bożyka winna być uzupełniona konstatacją, że te dwie sfery – polityka i gospodarka – często idą w parze. Np. w stosunkach niemiecko-rosyjskich obustronne korzyści gospodarcze sprawiają, że w sferze politycznej pojawia się większa doza spolegliwości i zgody na współpracę, która przecież daje profity także gospodarczo-polityczno-społeczne. Dzięki współpracy obu państw lepiej rozwijają się ich

gospodarki, co przekłada się na zatrudnienie i większe poparcie dla aktualnie rządzących. Natomiast państwa o trzeciorzędnym znaczeniu gospodarczym dla Rosji, jak Polska, są wyraźnie marginalizowane na arenie politycznej, co wywołuje w tych krajach konkretne frustracje i nastroje antyrosyjskie.

Polscy ekonomiści podkreślali, że obecny system gospodarczy Rosji jest wpisany w jej tradycję kulturową, a zwłaszcza w tradycję silnego państwa, oraz w materialne cechy kraju, uwzględnia jego przestrzenie i bogate zasoby surowcowe. Jest przystosowany do działań na wielką skalę, opiera się na dużych korporacjach gospodarczych. Jednocześnie jest zwrócony na zewnątrz, ma służyć mocarstwowym aspiracjom Rosji, ma jej pomagać w rywalizacji o poczesne miejsce wśród krajów stanowiących czołówkę współczesnego świata (Madej 2009, s. 103).

Ponadto kryzys ekonomiczny pokazał, że w Rosji nie udało się odejść od klasycznego przekleństwa *petrostate* i polaryzacji społeczeństwa ze względu na dochody. Państwa opierające swój dobrobyt wyłącznie na sektorze wydobywczym charakteryzują się znaczącymi różnicami w możliwości społeczeństwa, gdzie kapitał pochodzący z eksportu surowców jest kumulowany w rękach stosunkowo niewielkiej grupy osób (Szkop 2012, s. 23). Aby więc zapobiec napięciom społecznym, należy tak redystrybuować dochód z przemysłu wydobywczego, by podnieść poziom życia pozostałego społeczeństwa. Innym sposobem zapewniania ładu w państwie może być kontrolowanie społeczeństwa poprzez propagandę medialną (tłumacząc np., że problemy rozwojowe kraju wynikają z wpływu czynników zewnętrznych, zwłaszcza wrogiej działalności innych państw) oraz zabezpieczanie interesów elit politycznych i gospodarczych za pomocą instrumentów niedemokratycznych.

Jak zauważyła Stępień-Kuczyńska (2007, s. 135), każda próba zewnętrznej ingerencji w obszar WNP wywołuje zaniepokojenie wpływowych lobby rosyjskich, nie tylko wojskowych, ale także gospodarczych. Maria Domańska (2014, s. 273) pisze, że dla Rosji WNP ma znaczenie głównie geopolityczne i geostrategiczne, gdyż waga wewnętrznych powiązań gospodarczych nie jest znacząca, o czym świadczą obroty handlowe

(udział obszaru WNP w obrotach handlowych Rosji ze światem w latach 2008–2013 wahał się w granicach 14–15%, podczas gdy Unii Europejskiej – ok. 50%) (*Wnieszniaja...* 2014). Trenin (2010, s. 189) napisał, że kiedy Putin porzucił projekt integracji z Zachodem, wrócił do odbudowy wpływów na obszarze WNP. Rosja nie chciała tu ZSRR bis, ale zabezpieczenia politycznej lojalności tych państw oraz uprzywilejowanej pozycji rosyjskiego biznesu i rosyjskiej kultury. Po wojnie z Gruzją w 2008 r. ówczesny prezydent Dmitrij Miedwiediew nazwał region „obszarem uprzywilejowanych interesów” Federacji. W dużej mierze zatem, mimo powtarzanego w szeregu dokumentów strategicznych rosyjskiej polityki zagranicznej sloganu o jego priorytetowości, WNP jako podmiot-partner ma znaczenie drugorzędne. Pierwszorzędnie natomiast Rosja traktuje WNP jako obszar przydający jej znaczenie globalnej potęgi. Stąd zatem wynika chęć pogłębiania relacji z tym obszarem. Ponadto Rosjanie doskonale zdają sobie sprawę z małej konkurencyjności własnej gospodarki, usiłują zatem politycznie budować swoją strefę wpływów, w której miałyby być zagwarantowane także interesy ekonomiczne państwa i jego przedsiębiorstw.

2.2. Państwowa kontrola w gospodarce, izolacjonizm

Putin w swych działaniach zdaje się czerpać z doświadczeń dziejowych Rosji, której historia – jak pisał Pipes (2000, s. 310) – dowodzi, że prywatna własność jest czynnikiem niezbędnym, choć niewystarczającym dla zbudowania wolności. W swej wizji państwa opowiada się on zatem za etatyzmem, który pozwala kontrolować procesy gospodarcze, a dzięki temu ograniczyć możliwość odsunięcia obecnej elity od władzy.

Bardzo trafną tezę na temat przyczyn konfliktu Rosji z Europą stawia Alexander Rahr, który pisze, że Rosja nie dowierza Zachodowi, podejrzewając go o próby kolonizacji. Działania liberalizujące Miedwiediewa były hamowane przez Putina. Moskwa w żadnym wypadku nie chciała utracić kontroli nad swoimi strategicznymi obszarami gospodarki, do których zalicza się i sektor finansowy. Putin odwlekał wstąpienie do

World Trade Organization (WTO) w związku z obawą, że Rosja będzie musiała obniżyć cła, przez co niekonkurencyjny rosyjski przemysł stanie się bezbronny w porównaniu z międzynarodową konkurencją. Putin zalecał wprowadzenie systemu autorytarnego z liberalną gospodarką (do pewnego stopnia), znacjonalizowanymi i kontrolowanymi prawem inwestycyjnym sektorami przemysłu. Liczył, że dzięki dochodom ze sprzedaży surowców będzie mógł kontynuować wzrost gospodarczy. Miedwiediew odwrotnie – uważał wstąpienie do WTO za ważny krok. Konkurencja z międzynarodowymi firmami, np. bankami, mogła być korzystna dla rosyjskiego konsumenta. Tymczasem Putin naciskał na państwowe regulowanie (Pap 2012, s. 203–205). Także narodowi eksperci uzasadniali potrzebę protekcyjnej polityki gospodarczej ze strony władz Rosji (Safonow 2005, s. 62).

Klasycznie dla systemów także autorytarnych funkcję legitymizującą dla Putinowskiej władzy w Rosji zaczęła pełnić gospodarka, zreformowana i odnosząca sukcesy zwłaszcza w jego dwóch pierwszych kadencjach (Åslund, Kuchnis 2009, s. 25). Szczególnie pierwsze lata władzy Putina to realizacja często podkreślanych deklaracji, że zadaniem jego rządów jest doprowadzenie do dobrobytu obywateli (Czadajew 2006, s. 95). Ponadto zbliżający się kryzys gospodarczy w państwie mógł być jedną z przyczyn, które skłoniły elity skupione wokół Putina do odwrócenia uwagi społeczeństwa od problemów wewnętrznych (głównie tegoż nadchodzącego kryzysu) na rzecz domniemych zagrożeń czyhających na Rosję z Zachodu.

W dużej mierze na obecnym etapie rozwoju sytuacji międzynarodowej i relacji unijno-rosyjskich zasadna wydaje się teza Aleksieja Bogaturowa (2010, s. 242), który stwierdził, że z punktu widzenia Rosji stosunkowa marginalizacja „zjednoczonej Europy” w międzynarodowej polityce, chcąc nie chcąc, oznaczała mniejszą orientację na nią Rosji. W tym jednak punkcie należy podkreślić za Bogaturowem, że za serce Rosji przez wieki uważana była jej europejska część, zatem trudno będzie mówić o przerwaniu cywilizacyjnej ciągłości europejskiego dziedzictwa Rosji i jej kontaktów ze Starym Kontynentem. W przewartościowaniu relacji Rosja–Europa–Azja będzie chodziło

bardziej o kwestie gospodarcze, rozwojowe oraz ładu międzynarodowego. Sam Bogaturow (2010, s. 242–243) zwraca bowiem uwagę, że choć cywilizacyjna oś państwa rosyjskiego była w Europie, to jednak całe jego bogactwo materialne znajduje się na Syberii.

Podsumowanie

Na zakończenie chciałbym jeszcze raz podkreślić, że moim zdaniem u podłoża konfliktu interesów Rosji i Zachodu leżą różnice w wyznaczanych wartościach politycznych. Pojawiły się one w toku wielowiekowego cywilizacyjnego rozwoju obu podmiotów. Inne postrzeganie w Rosji takich kategorii jak relacje władza–społeczeństwo czy rola państwa w procesach politycznych, społecznych i gospodarczych, odmienne rozumowanie geopolityczne oraz stosunek do kwestii używania siły w sprawach międzynarodowych determinują aktywność zewnętrzną państwa. Tkwią również bardzo głęboko w mentalności rosyjskiej, przez co zbudowanie przewidywalnych i partnerskich stosunków Rosji z Zachodem napotyka poważne trudności. Z drugiej strony warto podkreślić, że Rosja zawsze była częścią cywilizacji europejskiej i obserwuje się w niej odwieczny spór pomiędzy zwolennikami bliskiej współpracy z Zachodem (i modernizacji kraju w stylu zachodnim) a zwolennikami osobnej, eurazjatyckiej drogi.

Bibliografia

- 68% rossijan schitajut Rossiju wielikoj dierzawoj (2014). Pobrane z: <http://www.levada.ru/11-12-2014/68-rossiyan-schitayut-rossiyu-velikoi-derzhavoi> (dostęp: 13.12.2014).
- Åslund, A., Kuchnis, A. (2009). *The Russia Balance Sheet*. Washington DC: Peterson Institute for International Economics–Center for Strategic and International Studies.
- Bäcker, R. (2007). *Rosyjskie myślenie polityczne za czasów prezydentury Putina*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Bäcker, R. (2010). Współczesne rosyjskie myślenie imperialne. W: A. Dudek, R. Mazur (red.), *Rosja między imperium a mocarstwem nowoczesnym* (s. 47–66). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

- Baunow, A. (2014). *U jakoy czerty ustanowilisia Wladimir Putin*. Pobrane z: http://slon.ru/world/u_kakoy_cherty_ostanovilsya_vladimir_putin-1160450.xhtml (dostęp: 12.01.2015).
- Bieleń, S. (2008). Powrót Rosji do gry wielkomocarstwowej. W: A. Stępień-Kuczyńska, S. Bieleń (red.), *Rosja w okresie prezydentury Władimira Putina* (s. 229–256). Łódź–Warszawa–Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Bogaturow, A. D. (2010). Krzysnyj cykl w mirowej politykije i gieoekonomiczeskije intieriesy Rossii. W: idem (red.), *Sowriemiennaja mirowaja politika. Prikładnoj analiz* (s. 239–258). Moskwa: Aspekt Press.
- Bożyk, P. (2008). Czy warto porozumieć się z Rosją? *Przegląd*, 2.03. Pobrane z: <http://www.przegląd-tygodnik.pl/pl/artykul/czy-warto-porozumiec-sie-rosja> (dostęp: 12.11.2013).
- Bryc, A. (2012). Wpływ geopolityki na tożsamość międzynarodową Polski i Rosji. W: S. Bieleń, A. Skrzypek (red.), *Geopolityka w stosunkach polsko-rosyjskich* (s. 23–43). Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.
- Czadajew, A. (2006). *Putin. Jego ideologija*. Moskwa: Izdatielstwo Jewropa.
- Czaputowicz, J. (2008). *Teorie stosunków międzynarodowych. Krytyka i systematyzacja*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cziomer, E., Zyblikiewicz, L. W. (2005). *Zarys współczesnych stosunków międzynarodowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ćwiek-Karpowicz, J. (2007). *Rosyjska elita polityczna o Unii Europejskiej (tradycja i współczesność)*. Warszawa: Elipsa.
- Dettke, D. (2011). Europe and Russia: From neighborhood without a shared vision to a modernization partnership. *European Security*, 1 (20), 127–142.
- Diec, J. (2013). *Konserwatywny nacjonalizm. Studium doktryny w świetle myśli politycznej Igora Szfarewicza*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Domańska, M. (2014). Perspektywy integracji eurazjatyckiej – zarys głównych problemów. W: J. Diec, A. Jach (red.), *Fenomen Rosji. Pamięć przeszłości i perspektywy rozwoju*, t. 2: *Kontekst polityczny i gospodarczy* (s. 267–277). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Dugin, A. (2011). *Gieoekonomika. Uczebnoje posobie dla wuzow*. Moskwa: Akadimiczeskij Projekt-Gaudeamus.
- Dugin, A. (2014). *Putin vs Putin. Vladimir Putin Viewed from the Right*. London: Arktos Media.
- Elektoralnyj riejting Putina opustilsia do 82%* (2014). Pobrane z: <http://www.levada.ru/02-12-2014/elek-toralnyi-rejting-putina-opustilsya-do-82> (dostęp: 13.12.2014).
- Grosse, T. G. (2014). *W poszukiwaniu geoekonomii w Europie*. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.
- Janusz, K. (1997). *Konfrontacje Rosja – Zachód. Zderzenie dwóch cywilizacji*. Komorów: Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski.
- Jean, C. (2003). *Geopolityka*, tłum. T. Orłowski, J. Pawłowska. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Koczetow, E. G. (2010). *Gieoekonomika. Oswojenije mirowego ekonomicznego prostranstwa. Uczebnik dla wuzow*. Moskwa: Norma.
- Lazari, A. de (2009). *Polskie i rosyjskie problemy z rosyjskością*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Lebidiewa, M. (2000). Formirowanije nowoj politiczeskoj struktury mira i miesto w niej Rossii. *Polis*, 6, 40–50.
- Legucka, A. (2007). Rosyjska wizja Unii Europejskiej. *Bezpieczeństwo Narodowe*, 3–4, 140–153.
- Lisiakiewicz, R. (2012). Polityka bezpieczeństwa Federacji Rosyjskiej wobec Zachodu w nowym wydaniu w okresie prezydentury D. Miedwiediewa – zarys problematyki. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie*, 882, 131–144.
- Madej, Z. (2009). Przewidywane kierunki zmian w systemie funkcjonowania gospodarki rosyjskiej – skutki dla handlu z Polską. W: P. Bożyk (red.), *Polska–Rosja. Stosunki gospodarcze 2000–2020* (s. 103–118). Warszawa: Wyższa Szkoła Ekonomiczno-Informatyczna w Warszawie.
- Malinova, O. (2013). Russia and „the West” in the 2000s: Redefining Russian identity in official political discourse. W: R. Taras (red.), *Russia's Identity in International Relations. Images, Perceptions, Misperceptions* (s. 73–90). London–New York: Routledge.
- Malinowski, P. (2014). Były doradca Putina: Współczesna Rosja to kraj bez ideologii i bez celu. *Rzeczpospolita*, 16.12. Pobrane z: <http://www.rp.pl/artykul/29,1165418-Byly-doradca-Putina--Wspolczesna-Rosja-to-kraj-bez-ideologii-i-bez-celu.html> (dostęp: 17.12.2014).
- Michalak, A. (2014a). Rosyjscy oligarchowie z otoczenia Putina beneficjentami sankcji Zachodu. *Rzeczpospolita*, 12.12. Pobrane z: <http://www.rp.pl/artykul/1164455.html> (dostęp: 22.01.2015).
- Michalak, A. (2014b). Sondaż: Rosjanie od początku roku stali się antyzachodni. *Rzeczpospolita*, 10.12.

Pobrane z: <http://www.rp.pl/artykul/29,1163904-Sondaz-Rosjanie-od-poczatku-roku-stali-sie-anty-zachodni.html> (dostęp: 13.12.2014).

„Osobyj put’ ” i rosyjskaja imperija (2011). Pobrane z: <http://www.levada.ru/press/2011020902.html> (dostęp: 18.08.2015).

Pap, A. (2012). *Kuda pojedzie Putin? Rossija między Kitajem i Jewropoj*. Moskwa: Olma Media Group.

Pipes, R. (2000). *Własność a wolność*, tłum. L. Niedzielski. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA.

Pipes, R. (2009). *Rosyjski konserwatyzm i jego krytycy. Studium kultury politycznej*, tłum. A. Mrozek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Potulski, J. (2010a). *Geopolityka w świecie ponowoczesnym*. Częstochowa: Instytut Geopolityki.

Potulski, J. (2010b). *Współczesne kierunki rosyjskiej myśli geopolitycznej. Między nauką, ideologicznym dyskursem a praktyką*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Prof. Grinberg: w Rosji ścierają się dwie szkoły myślenia ekonomicznego (2014). *Gazeta Wyborcza*, 9.12.2014. Pobrane z: http://wyborcza.biz/biznes/-1,1100969,17105051,Prof__Grinberg__w_Rosji_scieraja_sie_dwie_szkoly_myshlenia.html (dostęp: 03.01.2015).

Putin, W. (1999). Rossija na rubieżu tysaczeletij. *Niezawisimaja Gazeta*, 30.12. Pobrane z: http://www.ng.ru/politics/1999-12-30/4_millenum.html (dostęp: 01.09.2007).

Putin: „Wniesznieje uprawlenije unizitielno dla ukraińskiego naroda” (2015). *Izwestija*, 17.08. Pobrane z: <http://izvestia.ru/news/590067> (dostęp: 17.08.2015).

Raś, M. (2000). Uwarunkowania rosyjskiej polityki bezpieczeństwa. *Polityka Wschodnia*, 1, 115–142.

Raś, M. (2010). Federacja Rosyjska wobec Unii Europejskiej – rywalizacja i współpraca. W: A. Dudek, R. Mazur (red.), *Rosja między imperium a mocarstwem nowoczesnym* (s. 242–252). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Riejting Putina naczał snizat’sia wpierwyje s naczala goda (2014). Pobrane z: <http://www.levada.ru/28-10-2014/rejting-putina-nachal-snizhatsya-vpervye-s-nachala-goda> (dostęp: 13.12.2014).

Rojek, P. (2014). *Przekleństwo imperium. Źródła rosyjskiego zachowania*. Kraków: Wydawnictwo Maszchaba.

Safonow, I. A. (2005). *Rossija w obszczejewropiejskom processie ekonomiczeskiej intiegracji*. Moskwa: Izdatielstwo Ekonomika.

Stępień-Kuczyńska, A. (2007). *Rosja ku Europie. Z problematyki stosunków rosyjsko-unijnych*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Struktura raschodow fiedieralnogo biudżeta w 2015 godu (2015). Pobrane z: <http://info.minfin.ru/fbrash.php> (dostęp: 08.05.2015).

Surkow, W. (2006). *Stienogramma: Suwierienitet – eto politicheskij sinonim konkurientosposobnosti (czast’ 1)*. Pobrane z: <http://surkov.info/stenogramma-suverenitet-%E2%80%93-eto-politicheskij-sinonim-kuren-tosposobnosti-chast-1/> (dostęp: 18.08.2015).

Surkow, W. (2007). Nacyonalizacja buduszczege. W: L. Polakow, *PRO suwieriennuju diemokratiju. Sbornik* (s. 393–411). Moskwa: Izdatielstwo Jewropa.

Szewcowa L. (2004). Kak Rossija nie sprawiła s diemokratiej: logika politicheskogo otkata. *Pro et Contra*, 3, 36–55.

Szkop, E. (2012). *Gospodarka w relacjach Unia Europejska – Federacja Rosyjska*. Warszawa: Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego.

Szpunar, O., Kuraś, B. (2014). Słowianie z Polski piszą do przyjaciół Moskali: Rola prezydenta Putina jest pozytywna. *Gazeta Wyborcza*, 17.05. Pobrane z: http://wyborcza.pl/1,76842,15977463,Slowianie_z_Polski_pisza_do_przyjaciol_Moskali_Rola.html#ixzz3ioIqoCaV (dostęp: 14.08.2015).

Tokarczyk, R. (2010). *Współczesne doktryny polityczne*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.

Trenin, D. (2010). Russian Foreign Policy: Modernization or Marginalization? W: A. Åslund, S. Guriev, A. C. Kuchnis (red.), *Russia After the Global Economic Crisis* (s. 187–200). Washington, DC: Peterson Institute for International Economics–Center for Strategic and International Studies New Economic School.

Turkowski, A. (2013). Rola taktycznej broni jądrowej w doktrynie bezpieczeństwa Rosji. *Biuletyn PISM*, 11 (987), 2. Pobrane z: https://www.pism.pl/files/?id_plik=12838 (dostęp: 05.05.2015).

Van Herpen, M. H. (2013). *Putinizm. Powolny rozwój radykalnego reżimu prawicowego w Rosji*, tłum. J. Okuniewski. Gdańsk: Wydawnictwo Józef Częścik–Grupa Wydawnicza Harmonia.

Walicki, A. (2002). *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*. Warszawa: Prószyński i S-ka.

Wilk, A. (2013). Armia rosyjska – priorytet trzeciej kadencji Putina. *Analizy OSW*, 24.07. Pobrane z: <http://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2013-07-24/armia-rosyjska-priorytet-trzeciej-kadencji-putina> (dostęp: 23.01.2015).

Wilk, A. (2014). Rosyjskie przygotowania do wielkiej wojny? *Analizy OSW*, 24.09. Pobrane z: <http://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2014-09-24/rosyjskie-przygotowania-do-wielkiej-wojny> (dostęp: 23.01.2015).

Wnieszniaja torgowla Rossijskoj Fiedieracyi po osnovnym stranam (s uczetom danych Bielstata po R. Bielarus)

(mlrd. dollarow SSzA) (2014). Pobrane z: <http://economy.gov.ru/minec/activity/sections/foreignEconomicActivity/201407107> (dostęp: 17.03.2015).

Wojennaja Doktrina Rossijskoj Fiedieracyi (2010). Pobrane z: <http://www.mid.ru/bdomp/ns-osndoc.nsf/e2f289bea62097f9c325787a0034c255/2a959a74cd7ed01f432569fb004872a3!OpenDocument> (22.01.2015).

Who is on the side of good? Values in Russian foreign policy

The author of this paper argues that the basic problem in relations between Russia and the West concerns political values shared by these entities in the area of international relations. This paper examines the problem on the three basic levels: (1) the basic paradigm of interpretation of international relations in Russia, i.e. realism; (2) the consequences of this approach for Russia's place in international relations; and (3) the importance for Russia of economic cooperation with Western partners.

Keywords: Russian Federation, Russia, international relations, Russia-West, Russian foreign policy, Vladimir Putin.

Michał Kudłacz

Miasto jako miejsce wytwarzania wartości

Miasta od wieków były miejscami, w których zachodziły dynamiczne i złożone procesy gospodarcze, społeczne i przestrzenne. Koncentracja potencjałów sprzyjała rozwojowi naszej cywilizacji, co z kolei wywołało zmiany sposobu postrzegania tego, co dobre i wartościowe. Ze słowem „miasto” i wiąże się nierozdzielnie słowo „wartość”, biorąc pod uwagę fakt, że miasta są motorami rozwoju społecznego i gospodarczego, dostarczają wiedzy i innowacji, a także warunkują rozwój kulturowy.

W niniejszym artykule autor podjął próbę analizy ewolucji pojęcia wartości w miastach w zależności od uwarunkowanych okresem w historii cech charakterystycznych ośrodka miejskiego. Następnie starał się określić, czym jest wartość w mieście i jakie istnieją klasyfikacje (rodzaje) wartości, oraz odpowiedzieć na pytanie, czy istnieją wartości uniwersalne.

Słowa kluczowe: wartość, dobro, miasto, metropolia, rozwój lokalny, historia miast.

Wprowadzenie

Na przestrzeni wieków różnie pojmowano problematykę wartości i dobrobytu. W szczególności różnice te widać w miastach, które w dziejach ludzkiej cywilizacji także uległy ogromnym przeobrażeniom. Kilkanaście lat temu Peter Hall zwracał uwagę, że jakkolwiek miasta jako środowisko społeczno-przestrzenne są przedmiotem głębokiej (i zasłużonej) krytyki, to jednocześnie zwłaszcza te wielkie, choć niedoskonałe, stwarzające wiele problemów i budzące obawy o przyszłość, są niezastąpionym środowiskiem innowacji i kreatywności (Karwińska, Brzosko-Sermak 2014).

Niniejszy artykuł będzie dotyczył przemian, jakie zachodziły i zachodzą w miastach – najbardziej złożonych i najdoskonalszych terytorialnych organizmach utworzonych przez ludzi. Funkcjonowanie miast – zarówno w teorii, jak i w praktyce – należy do najbardziej skomplikowanych zagadnień nauk społecznych. Są one zło-

żonymi systemami podlegającymi dynamicznym przemianom, do zrozumienia których potrzebna jest interdyscyplinarna wiedza lub łączenie wielu spojrzeń wraz z próbą wyciągania wspólnych wniosków. Pytania, które pojawiają się naturalnie, gdy rozpoczniemy analizę miasta jako systemu, są następujące: czyje jest miasto? Jakie elementy wpływają na jego rozwój? Dlaczego akurat miasta koncentrują w sobie potencjał rozwojowy? Jaka jest relacja pomiędzy rozwojem społecznym, gospodarczym, przestrzennym, środowiskowym i kulturowym w miastach? Czym są wartości, które wytwarzało i wytwarza miasto? Czy istniało bądź istnieje miasto idealne? Podobnych pytań oczywiście mogłoby być więcej. Celem niniejszego artykułu jest zestawienie poglądów, teorii oraz historycznych faktów wiążących ze sobą pojęcia miasta i wartości na przestrzeni wieków, po to by uporządkować sposób myślenia o roli miasta w budowaniu wartości.

Podjmuję więc próbę zestawienia ze sobą pojęć miasta i wartości, co ze względu na szerokie horyzonty rozumienia obu kategorii jest zadaniem złożonym. W dalszej części artykułu dążę do zdefiniowania zmieniających się w czasie terminów miasta oraz wartości. Dodatkowo w przypadku miasta biorę pod uwagę fakt, że

Michał Kudłacz
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
Katedra Gospodarki i Administracji Publicznej
ul. Rakowicka 27, 31-510 Kraków
michal.kudlacz@uek.krakow.pl

mamy do czynienia ze specyficznymi i bardzo zróżnicowanymi wartościami ze względu na złożoność procesów zachodzących wewnątrz zurbanizowanych jednostek terytorialnych.

1. Wartość w literaturze przedmiotu

Warto zauważyć, że pojęcia wartości, miasta i wartości w miastach nie są nowe. Miasta nie są wytworem cywilizacji współczesnej, a ogromne przeobrażenia, jakim one uległy przez kilka tysięcy lat istnienia, włączając w to przemiany architektoniczne, społeczne, ekonomiczne czy funkcji miejskich, domagają się przeprowadzenia analiz pod kątem zmieniającego się postrzegania obecnych w nich wartości. Poniżej dokonałem przeglądu różnych ujęć wartości, starając się uchwycić ewolucję tego terminu w zależności od czasu i kultury charakterystycznej dla środowiska, które reprezentował dany autor definicji.

Klasyczna łacina, z której pochodzi omawiany sem (*valeo*, *-ui*), znała tylko czasownik. Służył on do określania tego, co ma znaczenie, a więc wyrażał stan bycia zdrowym, posiadania, wpływu itp. Oznaczał również możliwość dysponowania tymi wszystkimi walorami, które ich posiadacza wyróżniają. Z kolei polskie słowo „wartość”, jak łatwo zauważyć, pochodzi od niemieckiego *Wert*. Ze względu na fakt, iż pojawiała się w języku polskim w XVI w., można wnioskować, że wprowadzone zostało wraz z zataczającą coraz szersze kręgi wymianą towarową, rozwijaną zwłaszcza w miastach lokowanych na prawie magdeburskim, zasiedlanych ze znaczącym udziałem kupców i rzemieślników pochodzenia niemieckiego. W potocznym użyciu terminy „wartość”, „wartościowe” są synonimami „dobre”, tego, co dobre. Tak więc na poziomie zdroworozsądkowych osądów wartość znaczeniowo upodabnia się do dobra, a wraz z nim wpisana zostaje w kontekst etyczny.

Zanim odniosłem pojęcie wartości do obszaru ekonomii, dokonałem przeglądu różnych sposobów jego postrzegania w zależności od perspektywy poznawczej. Analizując literaturę przedmiotu, natrafiłem na następujące rozumienia wartości: nadrzędne wydają się wartości etyczne – dobro i prawda – które mogą jednak, choćby w przypadku prawdy w odniesieniu do nauk ścisłych,

być kategoriami subiektywnymi. W relacjach międzyludzkich, intencjonalnych i mimowolnych, charakterystycznych dla gospodarki sieciowej, ważne są wartości interpersonalne rozumiane jako zdolność do osiągnięcia porozumienia. Jednak porozumienie, które jest szerokim znaczeniowo pojęciem, nie musi być zawsze wartością, do której się dąży. Przykładowo w wielu przypadkach wystarczy takie porozumienie, które pozwoli osiągnąć cel, a nie takie, które wszystkich zadowoli. W nauce niezależnie od dyscypliny wartościami są prawdziwość oraz obiektywizm (neutralność), a także docieklivość i skrupulatność. Wartością jest również określona metoda działań, a także logika prowadzonych wywodów. Nie można nie wspomnieć o wartościach religijnych, które w różnych czasach były odmiennie pojmowane, również w zależności od religii. Pożądanymi cechami są tu przykładowo: asceza, gorliwość, pobożność, pokora, posłuszeństwo aż po wartości emocjonalne, takie jak empatia i sympatia.

W literaturze przedmiotu z pojęciem wartości utożsamiano też jakości estetyczne (piękno), polityczne (wolność, władza), związane z prestiżem (autorytet, wpływy), zachowawcze (zdrowie) czy też hedonistyczne (przyjemność). Osobną kategorię stanowią wartości materialne, najbliższe nauce o ekonomii, które utożsamiane są wprost z bogactwem, stanem posiadania i pochodnymi tego zjawiska. Poniżej staram się udowodnić, że choć niniejszy tekst dotyczy przede wszystkim ekonomicznego pojmowania wartości, i to w odniesieniu do specyficznych jednostek, jakimi są silne gospodarczo miasta, to właśnie w miastach wartość może być pojmowana bardzo różnie. Wynika to po pierwsze z uwarunkowań historycznych (ośrodki urbanistyczne zmieniały się przez dziesiątki i setki lat), po drugie zaś ze złożoności układów miejskich – intensywności i różnorodności procesów zachodzących wewnątrz nich.

Od dawna utożsamiano wartość z dobrobytem (choć to niejedynie ujęcie), a ten z kolei wiązano ze stanem szczęśliwości, zadowolenia człowieka, czyli tym, że osoba podejmuje pewne działania w celu powiększenia owego dobrostanu. Dla klasycznych myślicieli w dziedzinie etyki (np. Arystotelesa, o którym nieco szerzej poniżej) człowiek podejmuje te działania, krocząc drogą cnoty – wartości, które realizuje,

przyczyniają się do powiększenia dobrobytu (szczęśliwości, u Arystotelesa tzw. *eudaimonia*). Do wartości nawiązywał również Sokrates, który z kolei uważał, że pewne rzeczy są wartościowe z powodu przyjemności, jaką sprawiają. Stało za tym pytanie, co jednostka ma czynić, aby była szczęśliwa, nawet jeśli było to okraszone dozą obiektywizmu i racjonalności (Horodecka 2011, s. 28). Platon (2003, s. 126–132) opisuje wartościowe miasto jako „mądre i mężne, i pełne rozważli, i sprawiedliwe”. Mądrość to zdolność do radzenia sobie w polityce, oparta na wiedzy, którą powinni posiadać rządzący, męstwo zaś oznacza niezachwiane posłuszeństwo wobec prawa. Kolejna cnota, czyli rozważliwość, oznacza poddanie żądz rozumowi, w wymiarze społecznym – klas niższych klasie wyższej. Wreszcie sprawiedliwość rozumie Platon w odniesieniu do funkcjonowania *polis* jako mądrego układu wzajemnych relacji między różnymi grupami, z których każda wykonuje swoje zadania i nie sięga po zadania czy odpowiedzialności innej. (Szerzej różne koncepcje opisuję w kolejnym podrozdziale).

Wartości w miastach, jak już wspomniano, mogą dotyczyć różnych aspektów ich istnienia: przestrzennych, społecznych, prawnych czy ekonomicznych. Przykładowo opisywane przez Thomasa More'a (1993) na początku XVI w. miasta na wyspie Utopia były budowane według identycznego planu. Nie było tam miejsca na indywidualizm i zaspokajanie wyrafinowanych potrzeb. Zasoby środowiska mieszkańcy wykorzystywali w sposób racjonalny, narzucony z góry, niedozwolone były luksusy – ani w sposobie odżywiania się, ani w organizowaniu przestrzeni, które oparto na zasadach funkcjonalnych. Obowiązujące tam zasady sprawiedliwości gwarantowały, że wszyscy obywatele (a więc z wyłączeniem niewolników) mają prawo do otrzymania niezbędnych produktów za darmo (ibidem, s. 75). More uważał, że nierówności są przyczyną zła społecznego, a „równość sprawia, że wystarcza dla wszystkich” (ibidem, s. 80). Tryb życia mieszkańców był ściśle uregulowany, nawet czas wolny należało wykorzystać pożytecznie. Równość była gwarantowana także poprzez brak własności prywatnej (ibidem, s. 61–69). Tommaso Campanella z kolei, autor *Miasta słońca* z 1602 r., dostrzegł konieczność podporządkowania woli

jednostki interesom wspólnoty opartej na przyjętych zasadach moralnych (Gutowski 2006, s. 66).

W rozumieniu kulturowym wartości to powszechnie w społeczeństwie pożądane przedmioty o charakterze symbolicznym oraz ogólnie akceptowane sądy egzystencjonalno-normatywne (orientacje wartościujące). Należy zwrócić uwagę, że wartością jest to, co stanowi przedmiot pożądania człowieka, co przez niego upragnione, co jest celem jego zabiegów (Kowalczyk 2011, s. 142). Józef M. Bocheński (1992, s. 135) pisał, że to, dzięki czemu dany przedmiot jest wartościowy, nazywa się wartością. Można również twierdzić, że wartością jest to, co uruchamia ludzką motywację – przedmiot godny pożądania, zasługujący na akceptację (Swida-Ziemia 1979). Istnieją również definicje odnoszące się do kwestii czysto materialnych: wartością jest to, ile coś jest warte pod względem materialnym. Jest to cecha konkretnej rzeczy dająca się wyrazić równoważnikiem pieniężnym lub innym środkiem płatniczym (Drabik, Kubiak-Sokół, Sobol 2007).

Ta ostatnia definicja najbliższej określa, czym jest wartość w ramach nauk ekonomicznych. Po pierwsze wartość utożsamiana jest z dobrobytem. Dobrobyt jest zaś uznawany za kategorię obiektywną, określaną na podstawie analiz ilościowych; charakteryzuje ona jakość życia na podstawie odniesień wartości wskaźników grupy analizowanej do analogicznych średnich wartości dla pewnej populacji. Inną kategorią ekonomiczną ściśle powiązaną z wartością jest dobrostan – z założenia subiektywny. Obrazuje on nasze przekonania, odczucia co do zjawisk zachodzących wokół nas, choć sformułowanie „wokół” nie odnosi się ściśle do bliższego lub dalszego otoczenia. Przykładowo poczucie bezpieczeństwa jest kategorią subiektywną, którą nie sposób zmierzyć badaniami ilościowymi. Każdy z nas ma swój własny sposób odczuwania zagrożenia wynikającego z bycia rezydentem metropolii. W statystycznie bezpiecznym miejscu możemy czuć się zagrożeni lub odwrotnie. Przykładami innych zjawisk, które mogą być analizowane subiektywnie, są: zadowolenie z życia (niekoniecznie ściśle skorelowane z poziomem zarobków czy też pewnością zatrudnienia, które są podstawowymi wielkościami określającymi poziom dobrobytu), mierzony w ten sam sposób poziom życia, po-

czucie estetyki (ważne z punktu widzenia choćby aspektów związanych z zagospodarowaniem przestrzennym), przyjazność miasta (komunikacja miejska, stan środowiska naturalnego, w tym czystość powietrza), jakość usług publicznych oraz dostęp do nich itp. Ponadto wartość w ekonomii utożsamiana jest z takimi pojęciami jak: produktywność, użyteczność, skuteczność i efektywność¹ czy też opłacalność. Według Amartyi K. Sena wartością jest ekonomiczna wolność – oderwanie od statusu przypisanego i przejście w kierunku statusu wytworzonego; także zdolność do tworzenia rzeczy nowych (por. Filek et al. 2014). Z całą pewnością wartościami są również współdziałanie i wspólnota. To jeden z powodów, dla których miasto miało szansę powstać, rozwinąć się i zapoczątkować narodziny unikalnych wartości.

2. Różnorodne postrzeganie miasta na przestrzeni wieków

Na początek rozważań o istocie miast warto przytoczyć myśl Jane Jacobs (1985), która w swojej książce *Cities and the Wealth of Nations* zastanawia się, dlaczego jednostki tego typu historycznie rozwijały się szybciej od obszarów pozamiejskich. Czy powodem może być fakt, iż ludzie zamieszkujący miasta są mądrzejsi od tych spoza wielkomiejskich ośrodków? Patrząc na stopień skomplikowania i zaawansowania starożytnych struktur wielkomiejskich, trzeba stwierdzić, że rozważania Jacobs nie były bezpodstawne. Starożytne miasta-metropolie charakteryzowały się wielkim potencjałem przestrzennym, gospodarczym oraz społecznym, dlatego też nierzadko o wielkich miastach starożytnych mówiono „miasta-matki” (*metropolis*) lub „państwa-miasta”. Ośrodki te były politycznym i gospodarczym centrum świata. Różnice pomiędzy miastami a obszarami pozamiejskimi nabierały coraz to innego charakteru wraz z rozwojem cywilizacji aż do czasów współczesnych. Dlaczego sku-

piska miejskie w każdych warunkach mogły liczyć na szybsze tempo rozwoju? Jacobs tłumaczy to „gęstością”. W miastach dochodziło do nagromadzenia społecznych i ekonomicznych potrzeb związanych z funkcjonowaniem i rozwojem zarówno wspólnoty mieszkańców, jak i poszczególnych jednostek. Sprzyjało to kreowaniu nowych, innowacyjnych rozwiązań – początkowo infrastrukturalno-technicznych, które wzmacniały przykładowo obronność starożytnego miasta (np. mury obronne, mosty zwozdzone itp.), podnosiły jakość życia (np. budowa systemu kanalizacyjnego podyktowana chęcią podniesienia standardu w zakresie czystości miast i higieny ich mieszkańców) czy też funkcjonalność (inwestycje w infrastrukturę użyteczności publicznej – łaźnie, place handlowe, miejsca masowych zgromadzeń itp.). Nagromadzenie potrzeb w skupiskach miejskich jest według Jacobs znacznie większe, a jednocześnie większa liczba głów pracuje nad określeniem problemu i znalezieniem rozwiązania. Jest to wstęp do działań odkrywczych, innowacyjnych, sprzyjających postępowi technicznemu i technologicznemu.

Patrząc na rozwój pojęciowy i zmiany w zasadach budowy miast, wyróżnić można szereg doktryn, a różnice między nimi polegają przede wszystkim na innych podejściach do zespolonego paradygmatu funkcjonalno-przestrzennego i społecznego, jaki nadawano miastom. Na obecny kształt wielu istniejących układów miejskich wpłynęły (Paszkowski 2011, s. 43–44):

- doktryna obronna (od średniowiecza do XIX w.) – paradygmat funkcji warownej miasta, miasto twierdza z rozwiniętym systemem wałów i murów obronnych; bezpieczeństwu społeczności miasta podporządkowano jego kształt urbanistyczny, ograniczenia rozwoju terytorialnego, przywileje i obowiązki, zasady zabudowy;
- doktryna mieszczańska (od średniowiecza do współczesności) – nadrzędność prawa własności terenu, paradygmat działki budowlanej, miasto jako miejsce wymiany towarowej i kulturowej, przestrzeń miejska jako środowisko demokracji i samowładztwa obywateli;
- doktryna miasta liberalnego (od XIX w.) – nadrzędna rola władzy i pieniądza; rozwój miast regulowany zasadami działania wolnego rynku kapitałowego, dynamika tego rozwoju op-

¹ Według autora pojęcia skuteczności i efektywności nie są tożsame. Pomimo istnienia wielu definicji obu terminów na potrzeby niniejszego artykułu przyjmuję, że skuteczność ma charakter zero-jedynkowy i określa stan osiągnięcia bądź nieosiągnięcia założonego celu. Efektywność zaś odnosi się do sposobu jego realizacji.

- arta na zróżnicowaniu społecznym i dążeniu do osiągnięcia wyższej pozycji w społecznej hierarchii podziału dóbr;
- doktryna historyczna (od połowy XIX w.) – nadrzędność przeszłości nad współczesnością, ochrona przejawów historii za wszelką cenę związana z walkami o niepodległość, tożsamość narodową i prawo do własnej historii; w efekcie prymat idei odbudowy, rekonstrukcji, konserwacji nad nowoczesnym rozwojem myśli architektonicznej i urbanistycznej;
 - doktryna deglomeracyjna (od początku XX w.) – paradygmaty miasta ogrodu i domu jednorodzinnego z ogródkiem stały się przyczyną osiedlania się zamożnej warstwy mieszkańców na obrzeżach miast, powodując zjawisko suburbanizacji i deglomeracji; doktryna ta pojawiła się również w kontekście procesu industrializacji krajów komunistycznych od lat trzydziestych XX w.;
 - doktryna miasta funkcjonalnego (od lat dwudziestych XX w.) – miasto jako dobrze zorganizowany ośrodek produkcyjny z wydzielonymi strefami produkcji, zamieszkiwania, wypoczynku oraz usług; w wersji radykalnej w powiązaniu ze zburzeniem historycznych struktur miejskich;
 - doktryna rewitalizacji i transformacji (od lat siedemdziesiątych XX w.) – konieczność wykorzystania istniejących struktur przestrzennych do nowych funkcji z możliwością wprowadzania zasadniczych zmian funkcjonalnych i uzasadnionych racjonalnie zmian przestrzennych;
 - doktryna miasta zrównoważonego rozwoju (od lat siedemdziesiątych XX w.) – rozwój kontrolowany z zastosowaniem zasady ograniczonego korzystania ze środowiska i odnawialności wykorzystywanych zasobów środowiskowych;
 - doktryna miasta zwartego (od lat osiemdziesiątych XX w.) – zwrot ku gęstości zabudowy, zaludnienia, organizacji pozytywnego stłoczenia, wielofunkcyjności, z wyznaczeniem bezwzględnych granic obszaru zurbanizowanego i hamowaniem deglomeracji.
- Dzisiejszy kształt miast wynika z uwarunkowań historyczno-politycznych. Należy więc spojrzeć na nie jako na ośrodki, które mogą wytwarzać

zasoby² i kierunkować rozwój swoich przestrzeni, funkcji oraz innych wartości specyficznych dla danego okresu. Miasta odzwierciedlają osiągnięcia współczesnej techniki – właściwej danym czasom; są portretem cywilizacji z jej cieniami i blaskami. Dlatego też miasta XXI w. są miejscami o ponadprzeciętnej koncentracji dynamicznych i żywiołowych procesów gospodarczych (transakcje finansowe, usługi, mikrolokalne porozumienia kupna-sprzedaży itp.). Rynki zbytu w skupiskach miejskich są najbardziej chłonne, podobnie jak pojemność ich rynków pracy. Wszystko to powoduje, że o największych, najbogatszych gospodarczo miastach zwykło się mówić „wyspy rozwoju”, czy też „archipelagi rozwoju” w przypadku sieci miast. W literaturze przedmiotu w odniesieniu do relacji zewnętrznych przyjęło się twierdzenie, że miasta są węzłami przepływu potencjału. Nie ulega wątpliwości, że rosną one w siłę, uczestniczą w procesie akumulacji potencjału, rozwijają się nierzadko kosztem otoczenia, co powoduje polaryzację możliwości rozwojowych. Dlatego też należy przyglądać się ich rozwojowi i analizować procesy zachodzące wewnątrz tych, których złożoność jest ponadprzeciętnie wysoka.

Współczesne miasto jest uważane za podstawową zurbanizowaną jednostkę osadniczą. Ekonomiści, socjologowie i architekci-urbanisci definiują miasta przez pryzmat kryteriów ilościowych: ponadprzeciętnej liczby mieszkańców, powierzchni miasta (a zatem i gęstości zaludnienia),

² Należy wyraźnie odróżnić pojęcia zasobów i wartości, a także dobra. Pierwsze ma szersze zastosowanie i bardziej pragmatyczny charakter. Wyróżnia się m.in. zasoby naturalne, zasoby osobiste do realizacji prywatnych potrzeb, zasoby ludzkie w nauce o zarządzaniu, ale przede wszystkim w ekonomii zasoby rozumiane są jako środki produkcji służące działaniom o charakterze rozwojowym. Ostatnia z definicji jest w części tożsama z ekonomicznym rozumieniem pojęcia dobra w znaczeniu kapitału, który można wykorzystać dla celów rozwojowych. Dobro w rozumieniu etyki może być natomiast wartością. Wartość w najszerszym etycznym ujęciu to zarówno podmioty, jak i przekonania społecznie pożądane i akceptowane, z których część nie musi mieć charakteru rozwojowego. Takie wartości są raczej drogowskazem dla określonego sposobu postępowania. Nie każda wartość jest zatem zasobem, ale każdy zasób ekonomiczny ma ekonomiczną wartość, nie tylko nominalną, ale też realną, wyrażaną poprzez charakterystykę procesów rozwojowych.

zwartości zabudowy oraz miejskiego stylu życia. Ten ostatni charakteryzuje się tym, że mieszkańcy zajmują się pracą o charakterze nierolniczym oraz posiadają miejską mentalność – korzystają z infrastruktury kultury zapewniającej podaż wiedzy, wyspecjalizowanych służb medycznych, zatrudnienia, stref handlu itp. W mieście zachodzą różne procesy gospodarcze, przestrzenne i społeczne – wymiana dóbr i usług dzięki istniejącemu rynkowi; mamy też do czynienia z obecnością infrastruktury komunalnej (kanalizacja, sieć ciepłownicza i energetyczna, komunikacja miejska). Warto jednak zauważyć, że takie ujęcie miasta jest w istocie rzeczy bardzo szerokie i wymaga doprecyzowania.

Jednym z kluczowych pojęć określających miasta współczesne, ale również odnoszących się do zurbanizowanych jednostek osadniczych, jest metropolia. Metropolia to wysoko zurbanizowany układ osadniczy o cechach charakterystycznych dotyczących przede wszystkim potencjału jakościowego. W ośrodkach metropolitalnych mamy do czynienia z ponadprzeciętną koncentracją potencjału gospodarczego, społecznego, infrastrukturalnego oraz kapitału wiedzy (Jałowiecki 1999). Wielość prac badawczych dotyczących funkcjonowania metropolii wynika z faktu, że większość światowego potencjału jakościowego znajduje się właśnie w nich. Jest kilka powodów takiego stanu rzeczy. Metropolie dominują pod względem potencjału jakościowego, stając się zwierciadłem możliwości gospodarki narodowej, a także wytwarzają znaczną część krajowego PKB.

Chociaż metropolia nie jest wytworem współczesnej cywilizacji, z perspektywy XXI w. pojęcie to nabiera nowego znaczenia. W metropoliach, w odróżnieniu od miast epoki przemysłowej, w zasadzie nie produkuje się już towarów, ale przede wszystkim świadczy się usługi oraz wytwarza wiedzę i idee. Znajdują się w nich siedziby wielkich korporacji i stąd płyną dyspozycje do zdelokalizowanych ośrodków produkcyjnych. Tu działają banki obsługujące korporacje, kancelarie prawnicze, jest najwięcej start-upów oraz największych firm z branży finansowej, konsultingowej czy ubezpieczeniowej. Z tych czynników wynika duże zapotrzebowanie na powierzchnie biurowe, najczęściej o podniesionym standardzie i prestiżu.

Metropolie są także centrum środków masowego przekazu o zasięgu krajowym i międzynarodowym, miejscem konsumpcji dóbr i usług przez mieszkańców i przybywających do metropolii gości, interesantów czy turystów. Elementami strukturyzującymi metropolie nie są jak kiedyś miejsca wytwórczości i wymiany handlowej, ale budynki biurowe, w których znajdują się węzły światowych sieci, łącza i infostrady, „świątynie kultury”, muzea i sale wystawowe, stadiony i inne miejsca zgromadzeń, międzynarodowe lotniska i dworce kolejowe, obszary zabytkowe, centra handlowe i parki tematyczne (Smętkowski, Gorzelak, Jałowiecki 2008).

Wielkie miasto jest miejscem życia wpływowych osobistości, inwestorów, przedsiębiorców, klientów, deweloperów czy przywódców intelektualnych oraz kierunkiem podróży turystów. Ważne są zatem działania w miastach metropoliach związane z procesem intelektualnym – prowadzące do powstawania nowych idei czy koncepcji, które w dłuższej perspektywie mogą mieć charakter miastotwórczy. Kreatywne myślenie obejmuje środki „miękkie”: kulturę, wiedzę, postawy, niepowtarzalne koncepcje kreowania działań realizowanych przez władze lokalne, obywateli i przedsiębiorców. Przemysły kreatywne podejmują aktywność na podstawie indywidualnej twórczości i talentu, bazując na zasobach intelektualnych i kulturalnych, które koncentrują się w metropoliach. Jest oczywiste, że kreatywność nie zawsze była elementem kluczowym dla możliwości przetrwania, adaptacji i rozwoju miast, choć zawsze były one miejscem skupiania się potencjału intelektualnego. Współcześnie mamy świadomość, że potencjały wiedzy i kompetencji miasta decydują o jego pozycji społecznej i ekonomicznej. Dlatego też w literaturze przedmiotu mamy do czynienia z wielością koncepcji podkreślających znaczenie zasobów niematerialnych w budowaniu przewagi konkurencyjnej miasta, np. *green city*, *compact city*, *smart city*, *creative city* itd. Przymiotnik *smart* w kontekście procesów rozwojowych miasta posiada wyraźnie pozytywne konotacje i sugeruje znaczenie innowacji technologicznych opartych na dostępie do internetu (*wired*), technologiach cyfrowych (*digital*), rozwiązaniach telekomunikacyjnych (*telecommunications*) oraz

informacyjnych (*informational*), czy też ogólnie – inteligentnych (*intelligent*). Słowo *smart* wiąże się także z *e-governance*, procesami wspólnotowego i społecznego uczenia się (*communities and social learning*), z rozwiązywaniem problemów rozwoju miast i wreszcie ze zrównoważonym rozwojem społecznym i środowiskowym (*Creative... 2008*).

Głównym założeniem koncepcji miasta kreatywnego (*creative city*) jest przekonanie o potencjale kreatywnym zgromadzonym w różnych środowiskach. Miasta przyciągają talenty, mobilizują je do tworzenia nowych idei i innowacyjnych organizacji (Landry 2000). Przemysły kreatywne są tą częścią gospodarki, w której idea, symbol czy treść, stworzone niejednokrotnie w tradycyjnym obszarze kultury, zostają wykorzystane komercyjnie. Stanowią one dynamicznie rozwijający się sektor gospodarki, który tworzy coraz więcej miejsc pracy i ma niebagatelny udział w wymianie handlowej między poszczególnymi krajami. Oczywiście ciężko jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy to przemysły kreatywne są głównym źródłem innowacyjności w miastach czy raczej ich obecność jest efektem innowacyjności, której źródła są w większości przypadków odmienne. Zapewne prawda leży pośrodku, gdyż faktem jest, że innowacyjność miast i poziom rozwoju przemysłów kreatywnych idą ze sobą w parze.

W drugiej połowie XX w. oraz w wieku XXI miasta stały się miejscami znacznej koncentracji zasobów społeczno-gospodarczych oraz najbardziej dynamicznych przemian o zasięgu globalnym. Procesy rozwojowe znacznie zyskały na dynamice, co spowodowało polaryzację potencjałów, jak również społeczną stratyfikację – zgodnie z koncepcją kumulatywnej przyczynowości Gunnara Myrdala, która w największym skrócie mówi, że bogaci (mieszkańcy, przedsiębiorstwa) stają się coraz bogatsi, gdyż potrafią wykorzystywać posiadany kapitał i możliwości zarobkowania, jakie daje globalna, sieciowa gospodarka (Gawlikowska-Hueckel 2005).

Współczesne miasta wywarzają wartości, które należy podzielić przede wszystkim na: ekonomiczne, społeczne, przestrzenne, kulturowe, a także idee. W ośrodkach miejskich koncentruje się ponadprzeciętny potencjał miastotwórczy o charakterze globalnym. Usieciwienie ich zasobów

powoduje zwiększoną zdolność do absorpcji potencjału i wymiany nadwyżki na bardziej potrzebnej. Przede wszystkim jednak dzięki umiejętności wytwarzania własnego potencjału możliwe jest – pomimo występowania zjawiska polaryzacji tegoż potencjału – wytwarzania wartości dodanej (nowych idei, unikalnych rozwiązań, patentów, wiedzy), która ma charakter pośrednio lub bezpośrednio miastotwórczy. W tym ujęciu wartości miejskie mają charakter wybitnie materialny, pragmatyczny, ujmowany przez mierzalne efekty. Do osiągnięcia zakładanych efektów gospodarczych niezbędne są zasoby ludzkie, czyli

kapitał społeczny rozumiany jako zasób ważny dla pracodawców: wykształcenie, wiek, umiejętności, a także **system powiązań** między osobami i między instytucjami (organizacjami) tworzącymi urbanistyczną tkankę społeczną. Każdy z tych elementów niewątpliwie jest wartością. Drugim zasobem w ramach zasobów ludzkich jest kapitał społeczny, który należy rozumieć jako wartości miękkie: aktywność obywatelską, poczucie odpowiedzialności, empatię, poczucie zakorzenienia, a także obszar **wspólnych elementów kultury** w ramach tej zbiorowości: akceptowane wartości, wspólnie przestrzegane normy, zasady, wzory zachowań pozwalające na traktowanie zbiorowości miejskiej (lub jej części) jako **wspólnoty**. To także **zaufanie** pomiędzy członkami zbiorowości, między grupami wchodzącymi w jej skład, zaufanie do instytucji, organizacji, władz miasta. (Karwińska 2007, s. 124)

Każdy z tych elementów jest wartością, należy więc założyć, że w XXI w. wartościami w miastach są te jakości, które mają charakter rozwojowy, miastotwórczy, niezależnie od charakteru, kierunku czy też zasięgu oddziaływania. Tak zdefiniowane wartości mogą mieć zarówno charakter materialny, jak i niematerialny, ale ich wspólną cechą jest pozytywne oddziaływanie na funkcjonalny lub morfologiczny charakter miasta. W tabeli 1 zaprezentowano najważniejsze słowa określające wartościowe zasoby miast w poszczególnych obszarach w zależności od okresu rozwoju. Widać w niej ewolucję wartości miejskich, jak również – w wielu miejscach – kierunkową zbieżność elementów miastotwórczych uważanych za wartościowe. Z tabeli 1 wynika

Tabela 1. Wartości w miastach na przestrzeni czasu

| Wartości | Miasta starożytne | Miasta renesansowe | Miasta okresu rewolucji przemysłowej | Miasta ogrody Ebeneza Howarda | Miasta XXI w. |
|-------------|---|---|--|--|--|
| Artystyczne | odpowiednio zagospodarowana przestrzeń, oryginalność architektoniczna (miasto idealne) oraz perfekcyjnie zorganizowane społeczeństwo do wszelkich zasobów (miasto utopia) | funkcjonalność, użyteczność – koncepcja miast piętrowych, miast satelickich; nowoczesność, architektonicznie dopracowane, z rozwiniętymi gospodarczo zamieszciami | ład przestrzenny, tzw. wysoka zabudowa świadcząca o zamowności miasta; wskaźniki przedsiębiorczości oraz demograficzne (liczba mieszkańców, gęstość zaludnienia) | dostępność komunikacyjna, techniki komunikacji ogrodów ze zurbanizowanym centrum; oryginalność, harmonia | funkcjonalność, wykorzystanie przestrzeni, infrastruktura dla przedsiębiorców, turystów i mieszkańców; symbolika i doniosłość architektoniczna, wyrażona np. charakterystyczną zabudową, wykorzystującą zaawansowanie technologiczne i podkreślającą zamowność miasta; dziedzictwo historyczne |
| Estetyczne | rozwój architektury; dbałość o harmonijną kompozycję przestrzenną | rozwój sztuki, w tym również architektonicznej | prostota, funkcjonalność | tereny zielone, przestrzeń niezurbanizowana dostępna dla każdego obywatela w odległości umożliwiającej mieszkańcom miast codzienne z nich korzystanie; piękno, gra przestrzenną | brak terenów zdegradowanych; brak przestrzennego chaosu; efektywne wykorzystanie przestrzeni; podkreślanie historycznego i kulturalnego dziedzictwa |
| Spoleczne | organizacja ustrojowa, rozumiana jako działania zapewniające porządek publiczny i harmonię społeczną | fakt bycia obywatelem miasta traktowany jako przywilej, zgodnie z zasadą „powietrze miejskie czyni wolnym”; zamowność wyznaczaniem klasy społecznej | zamowność wyznacznikiem klasy społecznej, ale również umiejtności i wykształcenie pozycjonują osobę poprzez zajmowane stanowisko w pracy zawodowej; indywidualność | zdrowy balans pomiędzy gwałnym centrum i sielankowym życiem pozamięjskim; afirmacja życia poza obszarem zurbanizowanym, podkreślenie znaczenia lokalnych zasobów; bezpieczeństwo | ilość i jakoś zasobów ludzkich (kapitał społeczny i kapitał ludzki); wielokulturowość sprzyjająca rozwojowi; poziom zadowolenia z życia obniżający zagrożenie utraty kapitału społecznego |
| Moralne | narodziny nauk, m.in. filozofii, które stworzyły nowy porządek aksjologiczny, zestaw wartości uniwersalnych itp. | od przywilejów dla obywateli miasta po działania autokratyczne, charakterystyczne dla absolutu; równość wobec prawa | wolność w handlu, równość wobec prawa, transparentność, pluralizm | odpowiedzialność za przestrzeń, tolerancja, szczerść, harmonia poprzez planowanie przestrzeni | wielokulturowość, równość, transparentność, bezpieczeństwo, egzekwowanie przepisów prawa |
| Ekonomiczne | polityka ekspansywna (sily militarnej), rynek wymiany dóbr i usług | polityka ekspansywna, działania w ramach gospodarki sieciowej | przedsiębiorczość, technologia na rzecz rozwoju rynku dóbr | jakoś życia mieszkańców, która jest podstawą do budowania ekonomicznej efektywności | wiedza, innowacje, idee, potencjał niematerialny, wysokie technologie, usieciwienie, przedsiębiorczość |

Źródło: opracowanie własne.

przede wszystkim fakt, że wartości w miastach zmieniają się wraz z dynamicznymi przemianami w gospodarce i postępowaniem cywilizacyjnym, część z wartości ma jednak charakter uniwersalny.

3. Miasto jako generator i konsument wartości

Analizując przyczyny powstania miast, rozumianych w początkowej fazie tego procesu jako skupiska ludzkie na wydzielonym obszarze, należy zbadać motywy, dla których ludzie w okresie przedstarożytnym rozpoczęli osiedlać tryb życia, porzucając model wędrowny. Otóż zadecydowały o tym przede wszystkim względy racjonalne. Pragmatyzm polegał po pierwsze na potrzebie zwiększenia bezpieczeństwa. W czasach gdy zaczęło dynamicznie przybywać ludzi, stałe przemieszczanie się w licznej grupie przestało być bezpieczne i opłacalne. Owa nieopłacalność wiązała się z systematycznym rozwojem technik łowiectwa i zbieractwa. Ich postęp spowodował z kolei rosnącą potrzebę magazynowania, do której niezbędne było prowadzenie osiadłego trybu życia. Idąc dalej, zmagazynowane dobra były przedmiotem wymiany, do której intensyfikacji niezbędne było stworzenie stabilnego pod wieloma względami miejsca (infrastruktura, prawo itp.). Wśród elementów wspierających powstawanie osad były coraz intensywniejsze obserwacje natury przez ludzi oraz narodziny religii. Tworzenie się nurtów religijnych i towarzyszących temu miejsc kultu utrudniało prowadzenie wędrownego trybu życia. Co bardzo ważne, wybory miejsc na osadę były skrajnie pragmatyczne. Podstawowymi kryteriami były dostęp do wody i pożywienia, potencjalna urodzajność gleb, a także ukształtowanie terenu. Większym powodzeniem cieszyły się osady ukształtowane na terenie przynajmniej lekko górzystym. Ponadto osady były odgródzone murami. Wszystko to celem podniesienia bezpieczeństwa i walorów obronności. Osady w sensie przestrzennym były układami zamkniętymi, z wyraźnie zaznaczonymi granicami administracyjnymi. Granice te wytyczały mury warowne, które z kolei powodowały brak ekspansji przestrzennej oraz dużą koncentrację procesów rozwojowych na

niewielkim obszarze. W skupiskach miejskich dochodziło zatem do nagromadzenia społecznych i ekonomicznych potrzeb związanych z funkcjonowaniem i rozwojem zarówno wspólnoty mieszkańców, jak i poszczególnych jednostek. Sprzyjało to kreowaniu nowych, innowacyjnych rozwiązań, które były kluczem do dynamizacji rozwoju miasta, na co wskazywała Jacobs (1985).

Miasta starożytne cechował dynamiczny rozwój wiedzy (znaczna część osiągnięć matematyki, fizyki, filozofii, architektury, prawa i kodeksów, a także podstaw zarządzania wypracowano w starożytności). Nie byłoby to możliwe bez innowacyjnych rozwiązań tworzonych w ramach ówczesnych metropolii. Według Arystotelesa w działaniach na rzecz rozwoju miast chodziło przede wszystkim o to, aby wszystkim żyło się dobrze. Wtedy też pojawiła się po raz pierwszy koncepcja miasta idealnego, które jednak odnosiło się przede wszystkim do układu przestrzennego. W starożytnej Grecji pisał o tym nie tylko Arystoteles, podobne idee pojawiały się również m.in. w rozważaniach Hipokratesa i Platona. Przykładami zaś ich realizacji są Pireus i Pergamon – starożytne miasta zbudowane na podstawie koncepcji przypisywanej Hippodamosowi z Miletu, z układami urbanistycznymi bazującymi na prostokątnej siatce ulic i zróżnicowanymi funkcjonalnie dzielnicami: administracyjną, handlową i sakralną (Kulisiewicz 2014).

W starożytności mieliśmy do czynienia z koncepcjami miasta idealnego oraz założeniami miasta utopijnego. Analizując literaturę przedmiotu, generalną różnicę między nimi należy interpretować w sposób następujący: koncepcja miasta idealnego dotyczyła przede wszystkim aspektów przestrzennych, architektonicznych. Matematyczno-geometryczna struktura przestrzeni miała wyznaczać porządek i obraz harmonijnego, doskonałego świata. Miasto utopia z kolei określa koncepcję w zakresie idealnych stosunków społecznych. O tym m.in. mówią koncepcja Arystotelesa czy społeczna utopia Platona, w której – w ramach miasta sprawiedliwego – panuje harmonijny rozwój społeczeństwa dzięki respektowaniu prawa oraz spełnianiu powinności przez mieszkańców. Choć Platon nawiązywał również do aspektów przestrzennych, wyraźnie

wskazywanym przez niego kluczem do szczęścia jest społeczna harmonia. Należy zwrócić uwagę, że nierzadko opis miast utopii odnosi się do miast na wyspie, odizolowanych od nieprzyjaznego świata, jak przykładowo Atlantyda czy Wyspy Szczęśliwe.

Analizując koncepcje rozwoju miast idealnych w średniowieczu, zwraca uwagę fakt nawiązania przede wszystkim do aspektów przestrzennych. Podobnie rzecz ma się z wybranymi koncepcjami miast idealnych renesansu. Warto tu choćby wspomnieć o koncepcji utopii More'a, podobnej Campanelli czy o projekcie Francisa Bacona, którzy, zafascynowani pomysłami starożytnymi, łączyli wybrane dawne założenia z symboliką utopijną lub boską oraz najnowocześniejszymi rozwiązaniami technicznymi XVI i XVII w.

Koncepcję miasta idealnego formułuje także Leonardo da Vinci. Założenia są w jego przypadku następujące (Budzyńska 2008):

- miasto powinno leżeć nad rzeką, aby zabezpieczyć transport towarów i odpowiednią higienę ludzi;
- miasto ma być zbudowane na dwóch niezależnych poziomach, poziom niższy służy do obsługi wszelakiej działalności, pracy robotników, transportu towarów i zwierząt, zaś poziom wyższy służy szlachcie i mieszczaństwu, aby bez przeszkód mogły poruszać się po mieście;
- poniżej obu poziomów miały znajdować się kanały żeglowne dla ułatwienia komunikacji i transportu;
- szerokość ulic powinna stanowić co najmniej połowę wysokości przyległych pałaców;
- jego piękność winna być symbolem funkcjonalności.

Jak wskazywał Henryk Samsonowicz, ukształtowanie się miasta europejskiego, autonomicznego, w którym mieszczanie sprawowali władzę dla wspólnego dobra, stanowiło fundament kształtowania się później społeczeństwa obywatelskiego opartego na zasadach prawa rzymskiego: „co wszystkich interesuje, przez wszystkich powinno być decydowane” (Hendrysiak 2006).

Wizje renesansowego miasta idealnego nie pozostały zupełnymi utopiami, częściowo je zrealizowano, oczywiście na miarę ówczesnych możliwości technicznych. Do najbardziej znanych

miast budowanych z intencją zbliżenia się do ideału należą miasto twierdza Palmanova koło Wenecji, zbudowane według planów Vincenzo Scamozziego, oraz nazywany „Padwą Północy” Zamość, wspaniałe „miasto człowiek” zbudowane w XVI w. dla Jana Zamoyskiego przez włoskiego architekta Bernarda Morando (ibidem). Obywatel takiego *città-stato* funkcjonował w przestrzeni społecznej jako uczestnik rozmaitych wspólnot, począwszy od rodziny poprzez parafię i organizację zawodową po miasto jako całość, swoistą suwerenną wspólnotę wspólnot. Status obywatela miasta oznaczał rozmaite przywileje, ale i towarzyszące im zobowiązania, które łączyły interes indywidualny z interesem wspólnoty jako całości (Bukowska 2010, s. 20).

Chociaż najbardziej znane koncepcje miast idealnych oraz miast utopii pochodzą ze starożytności oraz renesansu, podobne projekty można odnaleźć w epoce oświecenia oraz w wieku XIX. Miasto idealne okresu oświecenia odwzorowuje dwa dominujące trendy epoki: romantyczną fascynację naturą oraz traktowanie nauki, w tym matematyki i geometrii, jako podstawy funkcjonalizmu miasta, co w architekturze przejawiało się w formie neoklasycyzmu. Ówczesne plany urbanistyczne – np. Paryża, Waszyngtonu, Sankt Petersburga – zakładają, że miasto ma być racjonalnie zorganizowaną strukturą. W Anglii tego okresu zaczyna się też świadome nowoczesne projektowanie obiektów technicznych, np. fabryk.

Począwszy od rewolucji przemysłowej z wieku XVIII mówi się o fali urbanizacji. Miasta zaludniały się, a wynikająca z tego ciasna i chaotyczna zabudowa podyktowana była wysokimi kosztami transportu. Dlatego też ludność chciała mieszkać blisko miejsca zarobkowania. Z funkcjonalnego punktu widzenia podział na miasto i wieś był wtedy bardzo klarowny. Obszary wiejskie dzięki postępowi technicznemu relatywnie szybko nauczyły się wytwarzać nadwyżkę zasobów, przede wszystkim w postaci żywności, konsumowaną przez miasta. To one były naturalnymi odbiorcami tych zasobów (rynek zbytu) oraz miejscem dla innych form zarobkowania (rynek wymiany, węzeł transportowy). Branże miast przemysłowych były wówczas zorganizowane przede wszystkim wokół przemysłu lekkiego, dziedzin charakterystycznych dla ośrodków portowych, nieraz przemysłu

wydobywczego, a także przetwórstwa surowców. Miasta epoki przemysłowej charakteryzowało występowanie szeregu negatywnych zjawisk: zatłoczenia, chaosu, niezdrowego powietrza, galopującej spekulacji i braku odpowiednich norm regulujących życie publiczne. Jak wskazywała Helena Syrkusowa (1984), mieszkańcy XIX-wiecznych miast często funkcjonowali w obrębie bardzo niewielkiego obszaru przestrzennego. Z drugiej strony nie mieli zazwyczaj kontaktów z naturalnym środowiskiem, np. znaczna część uczniów z rodzin robotniczych w ówczesnym Berlinie nigdy nie była na wsi, nie widziała rzeki czy ślimaka (ibidem, s. 38). Ich świat doświadczeń związanych z przyrodą był niezwykle ubogi, ale też bardzo ograniczone były możliwości uczestniczenia w życiu społecznym miasta, a zwłaszcza korzystanie z różnych zasobów oferowanych przez miejskie środowisko mieszkalne.

Leonardo Benevolo zwraca uwagę, że *de facto* od XIX w. wystrykły się różnice między przestrzenią publiczną a prywatną. Powstała publiczna ulica, wypełniona tłumem obcych sobie osób. Nastąpiło też rozproszenie ceremonii i uroczystości, świętowano w zamkniętych, relatywnie małych pomieszczeniach, podczas gdy np. Teatr Dionizosa w starożytnych Atenach mógł pomieścić niemal wszystkich obywateli miasta naraz (Filek et al. 2014, s. 90). Zatem to m.in. procesy urbanizacji przyniosły nasilenie rozmaitych niesprawiedliwości w życiu miejskim.

Warto wspomnieć, że z przestrzennego punktu widzenia w XIX w. występowały trzy typy miasta: 1) rozproszone w terenie – koncepcja ta wskazywała, że choć nieostatecznie, to jednak w wielu miejscach porzucono ideę miasta zamkniętego; 2) linearny ośrodek przemysłowy; 3) koncentryczno-radialny. Były one poprzedzone teoriami miasta przemysłowego i miasta liniowego (Gutowski 2006, s. 90–91). Pojawiają się też projekty utopijne, wystarczy wspomnieć koncepcję Charles'a Fouriera, który mówił o potrzebie podziału społeczeństwa na tzw. falangi, mające liczyć dokładnie 1620 mieszkańców, przy jednoczesnym dokładnym wskazaniu stosunku liczbowego pomiędzy pannami a kawalerami oraz pomiędzy narodzinami a zgonami. Fourier wskazał również opis architektoniczny falansteru (pałac centralny z funkcjami mieszkalnymi oraz

miejsca wspólnej pracy, nauki i rekreacji) (ibidem, s. 76–77). Innym przykładem jest koncepcja autorstwa Roberta Owena. Jej podstawą jest przyznanie jednostce społecznej praw nadrzędnych, niezależnie od klasy społecznej. Wartości społeczne czy moralne miały prowadzić do szczęścia – poprzez umiar, fizyczną pracę, równość, które przeciwstawiane były obecnym w XIX w. biedzie, wyzyskowi oraz ciemnocie intelektualnej.

Procesy nabywania poczucia podmiotowości i artykułowania oczekiwań nie były automatycznym skutkiem industrializacji i urbanizacji. Jednak koncentracja w miastach wielkich mas ludzi żyjących w tak trudnych warunkach, doświadczających poczucia deprywacji i upokorzenia, sprzyjała rozwijaniu się nastrojów sprzeciwu i buntu. Robotnicy zatrudnieni w fabrykach stopniowo uczyli się wyrażać swoje interesy i organizować się do walki o prawa socjalne, o własną pozycję w ramach społeczeństwa, formułować aspiracje związane z takimi wartościami jak równość czy sprawiedliwość społeczna (Baszkiewicz 1981, s. 85–87). Te zjawiska zwiększyły społeczne oczekiwania wobec kształtujących się, nowych obszarów dociekań naukowych oraz mobilizowały aktywność reformatorów społecznych i ideologów. Poszukiwania rozwiązań dla miasta ogniskowały się wokół zaspokojenia potrzeb podstawowych: dostępu do wody, usuwania ścieków i śmieci, zabezpieczenia przed pożarami i katastrofami budowlanymi. Jednak w miarę upływu czasu i rozszerzania się zestawu potrzeb postrzeganych jako niezbędne czy pilne coraz więcej elementów funkcjonowania miasta próbowano obejmować planowaniem, zarządzaniem i kontrolą.

Zjawisko urbanizacji przestrzeni miejskich, które odnosiło się do wzrostu populacji miast, niesło ze sobą szereg innych konsekwencji o charakterze przestrzennym, społecznym i ekonomicznym. Industrialny charakter ośrodków miejskich oraz ich dynamiczne zaludnianie były podstawą do stworzenia przez angielskiego teoretyka Ebenezera Howarda ważnej, wspomnianej już koncepcji miasta ogrodu. Ważkość tej teorii polegała na oddziaływaniu na współczesne postrzeganie miasta oraz na tym, że została ona urzeczywistniona. Howard dążył do równowagi w wielu wymiarach funkcjonowania miasta. Chodziło o równowagę pomiędzy „wiejskim”

i „miejskim” charakterem zarówno zbiorowości mieszkańców, jak i rozwiązań przestrzennych. Inne aspekty owej równowagi to zachowanie właściwych proporcji między: liczbą mieszkańców miast satelitarnych i miasta centralnego, liczbą mieszkańców a liczbą miejsc pracy, możliwościami produkcyjnymi a rynkami pracy i zbytu, wreszcie ochroną natury a zmianami niezbędnymi w antropogenicznym środowisku (Zhao 2012; Karwińska, Brzosko-Sermak 2014, s. 36). Chodziło zatem o stworzenie miejsc zamieszkania, rekreacji i przebywania w celu niezarobkowym przy zachowaniu naturalnego piękna środowiska przyrodniczego, otoczeniu się nim i dzięki temu uzyskaniu lepszej jakości życia, nawet jeżeli wiązało się to z koniecznością dojazdów do pracy. Oczywiście koncepcja ta szczegółowo opisywała sposób połączeń komunikacji ogrodów i miast.

Zgodnie z propozycją Howarda miasta przeznaczone były dla 30–32 tys. mieszkańców i miały być otoczone zieloną strefą, w której znajdowałyby się farmy i parki. Tak ukształtowane miały łączyć się w sieć. Dopiero po osiągnięciu krytycznej liczby mieszkańców zakładano by nowy ośrodek. W koncepcji tej przyjęto, że miasta ekonomicznie samowystarczalne znajdowałyby się w niewielkiej odległości od siebie. Jednocześnie skupiałyby się wokół położonego centralnie, nieco większego ośrodka miejskiego, liczącego ok. 58 tys. obywateli. W każdym mieście powinny się znajdować ciche, spokojne rezydencje, których mieszkańcy mieliby zapewnione wszystkie podstawowe potrzeby – zarówno kulturalne, komercyjne, jak i gospodarcze. W swojej idealnej formie miało być ulokowane na ok. 6 tys. akrów (ok. 24,3 km²) na planie radialnym (Gutowski 2006, s. 97). Howard opiera zatem swoją koncepcję na zespoleniu wartości o charakterze przede wszystkim społecznym i moralnym, ale również utylitarnym i przestrzennym (ibidem, s. 99). Przedstawiał ją jako teorię trzech magnesów: miasta, wsi i zestawienia miasto–wieś. Koncepcja ta eliminowała negatywne aspekty życia na wsi (brak dostępu do kluczowych zasobów miasta), w mieście (dykomfort w miejscu co prawda bogatym w zasoby i pracę, ale ludnym, brudnym i chaotycznie zabudowanym), ukazując pozytywną relację miasto–wieś i prowadząc w praktyce do obniżania rangi wielkich ośrodków. Współcześnie przynajmniej

w części podobne jest zjawisko *urban sprawl*, czyli „kurczenia się miast”, wynikające z możliwości posiadania domu z ogrodem poza miastem i używania codziennie samochodu, aby dostawać się do miasta rdzenia, niezbędnego do rozwoju. Innymi ważnymi obecnie koncepcjami rozwoju miasta posiadającymi elementy idei Howarda są *green city* czy *eco-city*. Chodzi w nich podobnie o osiągnięcie sprawiedliwości społecznej poprzez integrację miasta z jego wiejskim otoczeniem, tak aby możliwość korzystania z uroków tego drugiego przy jednoczesnym dostępie do zasobów tego pierwszego nie była tylko przywilejem najbogatszych.

W późniejszym okresie powstała koncepcja miasta sprawiedliwego, w której kształtowaniu szczególną rolę odegrały koncepcje miast socjalistycznych, powstałych w związku z krytyką systemu kapitalistycznego i ukształtowanego przezeń typu miasta. Urbanistyka socjalistyczna miała w założeniu całkowicie zmienić sposób gospodarowania przestrzenią i tworzyć miasta zapewniające egalitarne (sprawiedliwe) warunki życia dla wszystkich mieszkańców. Odejście od podziału na dobre i złe dzielnice, a także na front i oficynę w budynkach miały zapewnić nowe rozwiązania przestrzenne oraz znaczny poziom kolektywizacji w zaspokajaniu potrzeb, wyrażające się m.in. w powstawaniu domów komun (Goldzamt 1974, s. 110–119). W rzeczywistości miasta socjalistyczne nie były w stanie sprostać oczekiwaniom równości społecznej, sprawiedliwego dostępu do zasobów miejskich czy wyrównywania standardów życia. Ponadto miały cechy, które decydowały o stosunkowo niskiej jakości życia mieszkańców. Można do nich zaliczyć: monotonię architektury, brak przestrzeni publicznych o rzeczywiście obywatelskim charakterze, ignorowanie potrzeb w sferze estetyki otoczenia, znaczące zubożenie krajobrazu miejskiego, nadmierną funkcjonalizację sposobu zagospodarowania przestrzeni, niszczenie środowiska naturalnego poprzez ignorowanie istniejących zagrożeń w związku z eksploatacją zasobów przyrodniczych i skalą urbanizacji. W systemie socjalistycznym przyjmowano założenia upraszczające i ujednolicające potrzeby jednostek i grup społecznych. W teorii miało to przynieść bardziej sprawiedliwe rozwiązania w sferze orga-

nizacji życia społecznego, zwłaszcza w warunkach niedostatku. W rzeczywistości stwarzało raczej przymus w obszarach tradycyjnie prywatnych, np. w stylu życia, organizowaniu przestrzeni osobistej, sposobie manifestowania własnej tożsamości itd. (Karwińska, Brzosko-Sermak 2013, s. 40–41).

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. pojawiły się znaczące zmiany w amerykańskiej socjologii miasta związane zarówno z przemianami samej dyscypliny po publikacji ważnych dla niej dzieł, takich jak *Kwestia miejska* Manuela Castellsa w 1972 r. (wyd. pol. 1982), a także *The Social Justice and the City* Davida Harvey'a w 1973 r., jak i m.in. z ruchami nowej lewicy, ale przede wszystkim pod wpływem narastania i kumulowania się w amerykańskich miastach negatywnych zjawisk ekonomicznych i społecznych. Wśród zjawisk kryzysowych należy wymienić kwestie nierównomiernego rozwoju (*uneven development*), które mogą być rozważane w rozmaitych wymiarach, od skali makro do skali mikro. Na poziomie miasta można mówić o nierównomiernym rozwoju w jego obrębie, gdy poszczególne dzielnice czy obszary nie są w jednakowy sposób ulepszone, nie otrzymują szans rozwojowych poprzez lokowanie w nich najważniejszych inwestycji (tzw. projekty flagowe). W ośrodkach miejskich można także wskazać obszary, które są traktowane jako miejsca drugiej (trzeciej) kategorii w tym sensie, że ich najważniejsze problemy nie są postrzegane jako priorytetowe z punktu widzenia potrzeb miasta jako całości. Nierównomierny rozwój to także cecha regionów metropolitalnych – inwestujący przedsiębiorcy biorą pod uwagę wiele czynników, decydując się na konkretną lokalizację, jednak szczególnie istotne jest osiągnięcie zysku w możliwie krótkim czasie i przy najmniejszych kosztach. Obszary, które mogłyby dużo zyskać poprzez inwestycje, mogą jednak mieć charakter problemowy i w tym sensie generować wyższy poziom ryzyka dla inwestora. Przykładem mogą tu być tzw. blokowiska, obszary ze zdegradowaną zabudową, miejsca, w których ulokowano inwestycję uznaną za uciążliwą, a także dzielnice, w których osiedlają się nieakceptowane przez daną

społeczność mniejszości itd. Są one zagrożone dalszą degradacją również dlatego, że nasilają się w nich procesy odpływania osób o wyższych dochodach, wyższych aspiracjach, które potencjalnie (lub aktualnie) stanowią np. klientów rozmaitych przedsiębiorstw handlowych czy usługowych lub właśnie przedsiębiorców (Filek et al. 2014, s. 91–92).

Od początku lat sześćdziesiątych XX w. największe ośrodki metropolitalne zaczęły uzyskiwać status metropolii globalnych. Rozpoczął się ich ekspansywny rozwój przestrzenny, gospodarczy i społeczny, a co najważniejsze – funkcjonalny. Współczesne metropolie są tworamiami opartymi na transferze innowacji, informacji, komunikacji międzyludzkiej, wymianie dóbr, usług i kapitału. Zmienia się koncepcja rozwoju miast, jego wizja, a wraz z nią modyfikacji ulega również pojmowanie wartości. Miasta drugiej połowy XX w. i w jeszcze większym stopniu XXI w. są uznawane za miasta sukcesu, gdy potrafią skutecznie przyciągać zasoby, wiedzę, pieniądze, ludzi. Powinny być też miastami przyjaznymi: bezpiecznymi, czystymi i oszczędnymi, z wysoką jakością usług publicznych, a także funkcjonalnymi i przyjaznymi wizerunkowo. Wartością współczesnych miast jest ich zdolność do wytwarzania własnego potencjału, do kreatywności i tworzenia elementów opartych na wiedzy, ale także inne elementy wskazywane w literaturze naukowej bądź w ekspertyzach (np. raportach nt. miast w Polsce – PwC 2015). Wyróżniane zatem podstawowe wartości miast to: potencjał finansowy, potencjał władzy (funkcja kontrolna, ośrodek decyzyjny), potencjał wiedzy (zdolność do tworzenia rzeczy nowych), możliwość kształtowania opinii poprzez różne instytucje o znacznym zasięgu (funkcje polityczne i informacyjne), marka miejsca, wizerunek, *genius loci*; kapitał ludzki oraz kapitał społeczny, określone w sumie przez część literatury przedmiotu z obszaru regionalistyki „zasobami ludzkimi”; zasoby kultury, funkcje turystyczne, spełnianie założeń charakterystycznych dla koncepcji *creative city* (m.in. postulat różnorodności, postulat równości rozumiany jako brak dyskryminacji), zdolność do oddziaływania.

Podsumowanie

Powyższe rozważania prowadzą do kilku uwag. Po pierwsze mamy do czynienia z mitami miasta idealnego oraz miasta utopii. W zasadzie poza kilkoma przypadkami nie udało się stworzyć ośrodka miejskiego, który nie posiadałby słabych stron, tak z punktu widzenia aspektów przestrzennych, jak i społecznych. Miasto idealne jest zatem jedynie symbolem najdoskonalszej w ujęciu danej epoki organizacji przestrzeni lub wyidealizowanym obrazem świata współczesnego (Pazkowski 2011, s. 30).

Po drugie miasta, nawet jeśli wytwarzają wartości i są miejscami ich koncentracji – w zależności rzecz jasna od sposobu definiowania tychże – powodują społeczno-gospodarcze nierówności. Dzielią ludzi na biednych i bogatych; na tych z możliwościami rozwoju i bez takich perspektyw. W szczególności widać to w miastach współczesnych: poprzez ludzką anonimowość, bierność postaw, realizację partykularnych interesów są one elementem *maldevelopment*; z drugiej jednak strony produkują wartości. Miasta zatem jednocześnie generują nierówności i stanowią na nie remedium.

Po trzecie jest przynajmniej kilka momentów w historii cywilizacji ludzkiej, które można nazwać kamieniami milowymi rozwoju miast. Wystarczy wskazać starożytne metropolie, renesansowe miasta w dobie twórczości Leonarda da Vinci, miasta rewolucji przemysłowej czy też miasta ogrody Ebenzera Howarda. Miasta XX i XXI w. cechują się zdecydowanie większą dynamiką przemian. Dekada na ogół wystarczała, aby stworzone opisy i wyciągnięte wnioski na temat struktury morfologicznej i funkcjonalnej³ były nieaktualne. Niemniej jednak w czasach współczesnych mamy do czynienia z kilkoma

zjawiskami, które w największym stopniu zdeterminowały wygląd miast, ich funkcje oraz kierunki rozwoju. Są to szczególnie niżej opisane: globalizacja, metropolizacja, digitalizacja (cyfryzacja) rzeczywistości, wzrost znaczenia usług oraz niematerialnych aspektów rozwojowych (wiedza, kultura) (Kudłacz 2016, s. 57).

Po czwarte nie jest możliwe wskazanie zwróceniu porządku aksjologicznego właściwego założeniom utopijnym i koncepcjom miast idealnych, ponieważ w ciągu wieków ulegał on zbyt wielu przekształceniom. Miasta z pewnością są miejscami tworzenia się wartości, choć te na przestrzeni wieków zmieniały swoje znaczenia. Istnieje jednak zestaw wartości tzw. uniwersalnych lub ponadczasowych, które w podobnej formie są obecne od chwili narodzin miast. Opierały one swój rozwój na zespole ideałów o charakterze przede wszystkim społecznym i moralnym, ale również utylitarnym i estetycznym. Wyraźnie widać dążenie do najwyższej wartości, jaką jest szczęście mieszkańców we wspólnocie bez podziału na klasy, sprawiedliwej, podporządkowanej władzy i polityce, a także odwołania do różnego typu symboliki, wynikającej przede wszystkim z idei, wierzeń, ujawniającej się zaś przede wszystkim w przestrzeni – architekturze, geometrii, strukturze morfologicznej.

Miasta ze względu na wielość zgromadzonych w nich różnego typu zasobów od zawsze postrzegano jako ważne miejsca rozwojowe, w których odpowiednie wykorzystanie tych kapitałów może przynieść korzyści zarówno mieszkańcom, jak i szerszym układom społeczno-przestrzennym. Tę wizję miasta jako maszyny wzrostu zaproponował jeszcze pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku Harvey L. Molotch (1976), wskazując na aktywność inwestycyjną jako źródło korzyści i możliwości. Rozwijając tę koncepcję, dostrzegł jednak odmienne sposoby uczestniczenia różnych grup w tej „pro wzrostowej koalicji”, a także pewne zagrożenia związane z nadmiernym rozwojem miasta.

Miasta od zawsze miały wpływ na gospodarkę. Były miejscami wytwarzania innowacji, wymiany handlowej, rynkami zbytu, ważnymi punktami na mapach szlaków handlowych. Z czasem wartości materialne były coraz ważniejsze. Uwidocznili się to szczególnie na początku okresu kapitalizmu.

³ Przestrzeń morfologiczna to tkanka miasta, infrastruktura transportowa, uwarunkowania środowiskowe, jakoś zagospodarowania przestrzennego z punktu widzenia harmonii, estetyki krajobrazu, użyteczności dla mieszkańców i innych odbiorców usług publicznych. Z kolei przestrzeń funkcjonalna dotyczy użyteczności przede wszystkim z gospodarczego punktu widzenia – możliwości przyciągnięcia do siebie potencjału, inwestorów, turystów, nowych mieszkańców – który może wynikać z zasobów: ludzkich, finansowych, wiedzy i innowacji, kultury itp.

Na obecne rozumienie miast niewątpliwie wpływ miała ich historia, w związku z czym i wartość jest w nich postrzegana inaczej od drugiej połowy XX w. Globalizacja stosunków międzyludzkich, a przede wszystkim ekonomii i przepływu informacji powoduje szereg destrukcyjnych zjawisk w miastach. Liczba ich ludności stale rośnie, podobnie jak ilość samochodów czy skala pojedynczych inwestycji. Z jednej strony procesy zachodzące w miastach intensyfikują się i koncentrują, z drugiej w sensie przestrzennym ośrodki miejskie rozlewają się na otaczający je krajobraz. Globalizacja spowodowała liberalizację procesów społecznych i gospodarczych, unifikację kultur, a jednocześnie przyczyniła się do wzrostu mobilności potencjału, jego polaryzacji i wzmożenia zjawiska biedy wśród wykluczonych z dostępu do globalnej wymiany. Mamy więc do czynienia z sytuacją, w której dla jednych globalizacja to wartość, dla innych zaś – przekleństwo.

Współczesne miasta wytwarzają również antywartości. Przykładowo miasto rozlewa się, niszcząc okoliczną przyrodę, jak również nie tworzy wewnętrznego mikroklimatu sprzyjającego zdrowiu; nie tylko nie tworzy przestrzeni społecznych, ale często te już istniejące niszczy. Zanika przestrzeń wspólna – przestrzeń publiczna. Droga czy plac wypełniony samochodami to tylko urządzenie użytkowane demokratycznie przez ich posiadaczy, ale niewytwarzające więzi między kierowcami. Galerie handlowe wysysają handel z ulic. Miasto generuje coraz większy chaos ruchów dla samego ruchu i niekontrolowanych inwestycji, których podstawowym celem jest przepływ rosnącego kapitału. W miastach żyją ludzie o różnym statusie społecznym. Pogłębiające się różnice socjalne prowadzą do tego, że mieszkańcy mają różne życiowe cele, odmiennie postrzegają miasto i jego walory (przyjazność, bezpieczeństwo, funkcje itp.), ale przede wszystkim różne elementy uważane są za wartości. Stratyfikacja społeczna prowadzi do szeregu negatywnych zjawisk. Jednym z nich jest gettoizacja przestrzeni rozumiana jako dobrowolne izolowanie (odgradzanie) się najbogatszej części społeczeństwa od pozostałych jego członków, co prowadzi do nieciągłości przestrzeni oraz dalszego pogłębiania się owych różnic.

Za Davidem Harveyem można potraktować nowoczesne miasto jako połączenie historycznego

eklektyzmu (nieograniczającego się jednak do kopiowania form), wielokulturowości oraz teatralizacji przestrzeni (kolorystyka, iluminacja, efekty akustyczne, kadrowanie itp.) (Rybarkiewicz 2007, s. 80). Współczesna cywilizacja dąży do doskonałej atomizacji osoby i jej przestrzeni. Ponad jednostką istnieje jednak ludzkość, a w niej stratyfikacja na poszczególne grupy osób wynikająca z wielkości obracanych przez nie kwot pieniędzy. Pieniądze, informacja, produkcja, usługi przepływają niezależnie od związków ludzi z przestrzenią. Państwa i miasta jako samoistne organizmy zanikają. Demokracja i w historii, i w jej obecnej formie wiąże się wprost z określonymi grupami ludzi oraz z przestrzenią i organizacją – gminą, państwem – w których żyją. Wszystko wskazuje na to, że globalizacja powoduje nie tylko zanik miasta i państwa, ale w sposób naturalny – zanik demokracji (Budzyński 2010).

Wartości współczesnego miasta zależą również od jego specyfiki, ale zwykle są kolażem wartości utylitarnych czy pragmatycznych, moralnych, estetycznych i kulturowych. Idąc za tokiem myślenia Romana Ingardena (Paszkowski 2011), wydaje się, że przedstawiony przez niego katalog aksjologiczny najlepiej oddaje wartości obecne we współczesnym mieście:

- wartości artystyczne – technika, oryginalność, historyczność, kompozycja, zgodność, harmonia;
- wartości estetyczne – prostota, funkcjonalność, piękno, gra przestrzeni;
- wartości społeczne – indywidualność, naturalność, bezpieczeństwo, wielokulturowość, lokalność;
- wartości moralne – tolerancja, szczęście, równość, wolność, pluralizm, odpowiedzialność, dobro;
- wartości ekonomiczne – przedsiębiorczość, kapitał społeczny i ludzki, innowacyjność, zdolność do przyciągania inwestorów, potencjał wiedzy i techniki.

Wiedza i technika pozwalają na kreowanie nowych funkcji miejskich, ale również np. tworzenie nowych obiektów architektonicznych. Ponadto wartością w miastach jest to, co lokalne, odmienne, różnorodne, podkreślające tożsamość, tradycyjne w regionie itp. Nie wolno zapominać, że dążenie do włączenia miasta do globalnych

struktur, również z perspektywy ich władz czy inwestorów, może być traktowane jako wartość.

Wartości zależą od cech swoistych (indywidualnego zestawu determinant rozwojowych, czyli niesterowalnych uwarunkowań oraz sterowalnych czynników). Mogą być postrzegane inaczej np. w mieście przemysłowym lub poprzemysłowym (gdzie wartością są np. tereny zielone), a inaczej w turystycznym (gdzie wartością mogą być niezatłoczone ulice). Są jednak cechy wspólne, które zawsze stanowią wartości, niezależnie od DNA miasta, bo powodują wzrost atrakcyjności lokalizacyjnej (konkurencyjności) oraz podnoszą jakość życia mieszkańców – jest to rozwój wspomnianego już kapitału ludzkiego oraz kapitału społecznego, których odpowiednia wielkość oraz jakość jest bazą dla rozwoju gospodarczego. Kapitał ludzki nie może być skutecznie wykorzystany jako zasób rozwojowy bez odpowiedniego poziomu kapitału społecznego. Kapitał społeczny i kapitał ludzki to obok wiedzy i innowacji elementy niezbędne dla rozwoju przedsiębiorczości, która z kolei jest kołem zamachowym rozwoju społeczno-gospodarczego. Przedsiębiorstwa generują dobra i usługi, a także miejsca pracy, potrzebne dla wytwarzania dobrobytu (zarobków), bazy podatkowej i wartości dodanej (wiedzy, innowacji, patentów). Istotną wartością jest jakość usług publicznych świadczonych na rzecz mieszkańców, gdyż nadmierna koncentracja na przyciąganiu inwestorów i zaspokojeniu gustów napływowych, bogatych specjalistów miejskich może zaszkodzić trwałemu wzrostowi społeczności lokalnej, która pozostaje bazą funkcjonowania miast. Przyciąganie zasobów zewnętrznych nie powinno zatem przesłonić troski o zasoby lokalne – w długim okresie dobra infrastruktura, szybkie połączenia ze światem i pola golfowe nie zastąpią dobrze wykształconego społeczeństwa, rodzimej bazy technologicznej i dobrych warunków mieszkaniowych. Jak w każdej strategii konkurencyjnej, zgubne jest tu podejście krótkoterminowe (Geodecki 2016, s. 122).

Bibliografia

Baszkiewicz, J. (1981). *Wolność, równość, własność. Rewolucje burżuazyjne*. Warszawa: Czytelnik.

Bocheński, J. M. (1992). *Sto zabobonów*. Kraków: Philed.

Budzyńska, N. (2008). *Miasto idealne*. Pobrane z: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZP/pk200837-zamosc.html>

Budzyński, M. (2010). *Utrzymanie życia jako podstawowa wartość przestrzeni miast*. Pobrane z: <http://www.mbarch.pl/pl/teksty-i-idee/utrzymanie-zycia-jako-podstawowa-wartosc-przestrzeni-miast.html>

Bukowska, X. (2010). Historyczne modele obywatelstwa. O źródłach teoretycznego pomieszenia wokół kwestii obywatelstwa z perspektywy tradycji zachodniej cywilizacji. *Zoon Politikon*, 1, 8–38.

Creative Economy Report 2008: The Challenge of Assessing the Creative Economy: Towards Informed Policy-making (2008). Geneva: UNCTAD.

Drabik, L., Kubiak-Sokół, A., Sobol, E. (2007). *Słownik języka polskiego PWN*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Filek, J., Kwarciniński, T., Miklaszewska, J., Szymaniec, P., Karwińska, A., Zysk, W. (2014). Wyzwania współczesności – wokół myśli społeczno-ekonomicznej Amartyi Kumar Sena. *Prakseologia*, 156, 5–175.

Gawlikowska-Hueckel, K. (2005). Polityka regionalna – rozwój, finansowanie, przyszłość. W: Z. Brodecki (red.), *Regiony* (s. 68–74). Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis.

Geodecki, T. (2016). Znaczenie innowacji w budowaniu konkurencyjności miast w Polsce. W: M. Kudłacz (red.), *Funkcjonowanie metropolii w Polsce. Dylematy, wyzwania, kierunki działania* (s. 138–142). Kraków: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.

Goldzamt, E. (1974). Miasto w prognostyce krajów socjalistycznych. W: S. M. Zawadzki, *Miasto przyszłości* (s. 24–34). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich–Wydawnictwo PAN.

Gutowski, B. (2006). *Przestrzeń marzycieli. Miasto jako projekt utopijny*. Pobrane z: http://www.miasto-idealne.sztuka.edu.pl/filozofia_miasta_miasto_jako_projekt_utopijny.pdf

Hendrysiak, H. (2006). Konferencja „Społeczności lokalne a wolność”. *Samorząd Miejski*, 7 (125), 6–8.

Horodecka, A. (2011). Problem definiowania dobrobytu i wartości w ekonomii i jego znaczenie dla polityki gospodarczej. W: J. Staciewicz (red.), *Polityka gospodarcza w świetle kryzysowych doświadczeń* (s. 5–47). Warszawa: Szkoła Główna Handlowa.

Jacobs, J. (1985). *Cities and the Wealth of Nations: Principles of Economic Life*. New York: Vintage Books.

Jałowicki, B. (1999). *Metropolie*. Białystok: Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania.

Karwińska, A., Brzosko-Sermak, A. (2014). *Dobrze funkcjonujące miasto. Koncepcje, cechy, perspektywy rozwoju*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.

Kowalczyk, S. (2011). *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Kudłacz, M. (red.) (2016). *Funkcjonowanie metropolii w Polsce. Dylematy, wyzwania, kierunki działania*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.

Kulisiewicz, T. (2014). Dawne miasta idealne pierwowzorem Smart Cities. *InteligentneMiasta.pl*, 16.09. Pobrane z: <http://inteligentnemiasta.pl/miasto-idealne-pierwowzorem-miasta-inteligentnego/5352/>

Landry, Ch. (2000). *The Creative City: A Toolkit for Urban Innovators*. London: Earthscan.

Molotch, H. L. (1976). The city as a growth machine: Toward a political economy of place. *The American Journal of Sociology*, 2 (82), 309–332.

More, T. (1993). *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz. Lublin: Daimonion.

Paszkowski, Z. (2011). *Miasto idealne w perspektywie europejskiej i jego związki z urbanistyką współczesną*.

Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Platon (2003). *Państwo*, tłum. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk.

PwC (2015). *Raport o polskich metropoliach 2015*. Pobrane z: <http://www.pwc.pl/pl/publikacje/2015/raport-o-polskich-metropoliach-2015.html>

Rybarkiewicz, J. (2007). *Teatralizacja krajobrazu*. Kraków: Wydawnictwo Politechniki Krakowskiej.

Smętkowski, M., Gorzelak, G., Jałowiecki, B. (2008). *Diagnoza problemów rozwoju obszarów metropolitalnych i rekomendacja delimitacji obszarów metropolitalnych w Polsce*. Warszawa: Centrum Europejskich Studiów Regionalnych i Lokalnych EUROREG.

Syrkusowa, H. (1984). *Spółeczne cele urbanizacji*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Świda-Ziemia, H. (red.) (1979). *Młodzież a wartości*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

Zhao, N. (2012). *Evaluation of Chengdu's Garden City Project by Ebenezer Howard's Garden City Theory*. Niepublikowana praca magisterska, University of Oregon.

The city as a place of production of values

For centuries, cities have been centres of dynamic and complex economic, social, and spatial processes. Concentration of potentials has been conducive to development of our civilization, which has resulted in a change of the perception of what is good and valuable. The words: “city” and “value” are inextricably linked since cities are engines of social and economic development, providers of knowledge and innovation, and determinants of cultural development.

In this paper the author attempts to analyze the evolution of the concept of values in cities in various periods of history. He then tries to determine the nature of values in cities and establish classifications (types) of values in order to find out whether there are universal values.

Keywords: value, good, city, metropolis, local development, history of cities.

Tomasz Żylicz

Wartość ekonomiczna przyrody

W artykule przytoczone zostały definicje: ekonomii jako nauki o wyborach dokonywanych przez ludzi oraz wartości jako proporcji, według której owe decyzje bywają podejmowane. Dobra przyrodnicze również są przedmiotem wyborów, ale – w przeciwieństwie do innych – nie są zazwyczaj wymieniane na rynku, co sprawia problemy z pomiarem ich wartości. W ciągu kilku ostatnich dekad ekonomiści opracowali jednak liczne metody, za pomocą których również dobra przyrodnicze mogą zostać wycenione. Przytoczono przykłady takich wycen funkcjonujące w światowym piśmiennictwie ekonomicznym, jak również analogiczne próby podejmowane w Polsce. Podkreślono, że wyceny tego typu powinny opierać się na faktycznych decyzjach dokonywanych przez ludzi, nawet jeśli ich wybory wydają się nierozsądne czy nieprzemysłane.

Słowa kluczowe: dobra przyrodnicze, wartość ekonomiczna, wycena dóbr nierynkowych.

1. Ekonomia i wartości ekonomiczne

Przyrodnicy mają na ten temat zazwyczaj bardzo klarowne zdanie. Wartość przyrody jest nieskończona i nie ma potrzeby o tym dłużej dywagować. Bez niej ludzie nie mogliby przecież egzystować, nie ma zaś takiej ceny, której nie należałoby zapłacić, aby nie zginąć. Oczywiście trudno z takim punktem widzenia polemizować. Jednak „wartość” jest pojęciem szerokim, natomiast „wartość ekonomiczna” ma ściśle określone, wąskie znaczenie. Wartość nieskończona – z definicji – oznacza, że jest większa od każdej skończonej, a zatem nie powinno być ograniczeń w finansowaniu przyrody; na ten cel trzeba przeznaczyć każdą sumę. Pozostaje to w rażącej sprzeczności z odczuciami ludzi, którzy posługują się wartościami ekonomicznymi.

Te ostatnie zaś są szczególnie użyteczne, ponieważ nie są uzależnione od określonego światopoglądu czy zbioru wierzeń. Zgodnie z naj-

powszechniej przyjmowaną definicją ekonomii jest to nauka badająca sposoby dokonywania przez ludzi wyborów, kiedy ich zasoby są zbyt skąpe, by zaspokoić wszystkie potrzeby (Robbins 1932). Rzadkość i alternatywne sposoby użytkowania różnych dóbr stanowią więc centralny punkt badań w ekonomii. Bez rzadkości nie byłoby ekonomii.

Podczas dokonywania wyborów ludzie zamieniają jedno dobro lub usługę na inne. Ktoś mógłby zrezygnować z możliwości zobaczenia sztuki teatralnej w zamian za jakąś ilość owoców. Kto inny woli poświęcić swój wolny czas na dodatkową godzinę pracy, aby zarobione w ten sposób pieniądze wydać na cele charytatywne. Dziecko może woleć kupić zegarek niż szczyryk, a nie stać go na kupno obu rzeczy. Jeśli podobne wybory powtarzane są wiele razy, można wyłonić typowe proporcje.

Doświadczenie pokazuje, że preferencje ludzkie są dość spójne (przynajmniej wtedy gdy nie zmieniają się okoliczności) i da się wyłonić stały system proporcji, według których dokonuje się wymiana. Ze względów praktycznych dobrze jest wybrać jedno konkretne dobro lub usługę jako punkt odniesienia dla tych proporcji. W niektórych społeczeństwach była nim uncja złota, ale równie dobrze może to być miesięczna pensja pracownika, litr benzyny, hektar przeciętnego pola

Tomasz Żylicz
Uniwersytet Warszawski
Wydział Nauk Ekonomicznych
Katedra Mikroekonomii
ul. Długa 44/50
00-241 Warszawa
tzylicz@wne.uw.edu.pl

lub cokolwiek innego – byleby jego właściwości były dobrze poznane i możliwe do zmierzenia. Ów wspólny punkt odniesienia nazywa się zwykle pieniądzem, a wartości wygodnie jest wyrażać w kategoriach właśnie pieniężnych.

Warto zaznaczyć, że wycena pieniężna odzwierciedla wybory zwykłych ludzi, a niekoniecznie tych, którzy są dobrzy i mądrzy. Jest to kluczowy element wyceny ekonomicznej, często nierozumiany przez zwolenników ochrony środowiska i nieekonomistów. Wykształcenie i wychowanie rzeczywiście mogą wpływać na wartości przypisywane przez ludzi dobrom i usługom. Ekonomia zajmuje się faktycznymi zachowaniami ludzkimi, nie wnioskując w to, czy ktoś jest dobrze wykształcony i wychowany.

W XVIII i XIX w. ekonomiści toczyli zaciekle spory na temat źródła wartości ekonomicznej. Kandydatów na zwycięzcę było jednak niewiele. Istniały dwie konkurencyjne hipotezy. Według Francisa Quesnaya (1972 [wyd. oryg. 1759]) najważniejszym źródłem wartości była ziemia (czy też – we współczesnej nomenklaturze – środowisko przyrodnicze). Z kolei Karl Marx (1887 [wyd. oryg. 1867]) był bodaj najlepiej znanym ekonomistą, który twierdził, że o wartości dóbr lub usług decyduje ilość pracy potrzebnej do ich wytworzenia. XX-wieczni ekonomiści przestali się interesować takimi filozoficznymi dysputami. Zamiast tego przyjęli pragmatyczny pogląd, że wartości wyznaczane są nie w procesie produkcji, lecz konsumpcji. Tak więc wartość nie zależy od kosztu produkcji, tylko odzwierciedlając dokonywane przez ludzi wybory, wskazuje, w jaki sposób dane dobro czy usługa zaspokajają ludzkie potrzeby bezpośrednio lub pośrednio. W przypadku dóbr konsumpcyjnych związek jest prosty. Z kolei o wartości dóbr potrzebnych do produkcji dóbr konsumpcyjnych decyduje wartość tych ostatnich (stosuje się w tym celu tzw. technikę imputacji, opracowaną przez Eugena von Böhm-Bawerka [1884–1889]). W przypadku dóbr potrzebnych do produkcji dóbr służących wytworzeniu tych konsumpcyjnych należy powtórzyć tę samą procedurę itd. Ostateczna liczba iteracji może być wysoka, ale podstawowa zasada pozostaje taka sama: wartość odzwierciedla użyteczność dobra, a nie nakład pracy związanej z procesem jego produkcji.

Wycena ekonomiczna – podobnie jak cała współczesna ekonomia – ma charakter antropocentryczny. Co nie oznacza, że musi być materialistyczna. Potrzeby ludzkie nie ograniczają się do pożywienia i schronienia. Ludzie mogą czerpać satysfakcję z muzyki, obejrzenia zwierzęcia, a czasem nawet z samego istnienia jakiegoś gatunku. Ekonomia bada wszystkie ich preferencje i liczy wartości implikowane przez dokonywane wybory. Dlatego ekonomiści gotowi są obliczać wartości dóbr i usług tak odległych od tego, co materialne, jak śpiew ptaka. Nie oznacza to wcale, że wartości te łatwo zmierzyć ani że nie są kontrowersyjne, zdecydowanie jednak należą do obszaru ekonomii. Poniższy cytat z książki Johna Stuarta Milla (1966, s. 488 [wyd. oryg. 1848]), która przez wiele lat stanowiła główny podręcznik dla studentów ekonomii, ilustruje szerokość spojrzenia na wartość ekonomiczną:

Niewiele satysfakcji sprawiłoby nam oglądanie świata, w którym nic nie byłoby pozostawione samorzutnej czynności przyrody i gdy każdy skrawek ziemi, zdolny do przynoszenia ludziom żywności, znajdowałby się pod uprawą, gdy każda grządka kwiatów lub każde naturalne pastwisko zostałoby zaorane, gdy wszystkie czworonogi lub ptaki żyjące nie na użytek człowiekowi zostałyby wyniszczone jako rywale ludzi w ich poszukiwaniu żywności, gdyby każdy żywopłot, czy zbyteczne drzewo zostało wykarczowane i nie pozostawiono by żadnego miejsca, gdzie by mógł rosnąć dziki krzak lub kwiat, bez wyrwania ich z korzeniami w imię ulepszeń rolniczych.

We współczesnej ekonomii, całkowita wartość ekonomiczna (*total economic value*, TEV) składa się z rozmaitych elementów. Niektóre z nich mogą odnosić się do trudniej uchwytnych właściwości niematerialnych, niemniej nadają się do zmierzenia (Dzięgielewska, Tietenberg, Niggol Seo 2007). Ogólnie rzecz biorąc, TEV składa się z wartości użytkowej (*use value*, UV) i wartości pozaużytkowej (*non-use value*, NUV), niekiedy zwanej też wartością biernego użytkowania (*passive use value*). UV dzielone są na wartości bezpośrednio użytkowe (*direct use values*, DUV) i wartości pośrednio użytkowe (*indirect use values*, IUV). Przykładem DUV może być wartość pływania w jeziorze, natomiast IUV –

stabilizacja lokalnego zwierciadła wody w wyniku ochrony jeziora. DUV nierzadko związana jest z fizyczną konsumpcją dobra, jednak nie jest to warunek konieczny (pływanie w jeziorze). John Krutilla (1967) zauważył, że suma, jaką ludzie gotowi są zapłacić za dobro lub usługę, może nie być całkowicie wyczerpana przez UV. Dlatego wprowadził pojęcie NUV do zmierzenia reszty. NUV często dzieli się na wartość istnienia (*existence value*, EV) i wartość dziedziczenia (*bequest value*, BV). Ta pierwsza związana jest z tym, co ludzie mogą przypisać samemu istnieniu dobra, natomiast druga odpowiada wartości przekazania dobra następnym pokoleniom.

Wzór: $TEV = UV + NUV = DUV + IUUV + EV + BV$ nie jest przez wszystkich uznawany. Część ekonomistów upiera się, że istnieją dodatkowe elementy, których na powyższej liście nie ma. Przykładem takiej koncepcji jest wartość wikarialna (*vicarious value*). Ludzie przypisują ją dobrom lub usługom, które nie mają znaczenia dla nich samych, ale mogą zaspokajać potrzeby innych. Ktoś może np. być gotowy zapłacić za ochronę gatunku wykorzystywanego czy też docenianego przez kogoś innego. Z kolei inni ekonomiści twierdzą, że wartości wikarialne zawarte są już w NUV i tworzenie nowej kategorii jest zbędne.

Innym przykładem jest wartość opcyjna (*option value*, OV). Burton Weisbrod (1964) zdefiniował ją jako wartość przypisywaną czemuś przez ludzi, tak aby uwzględnić przyszłe możliwości. Przykładowo nowe odkrycie mogłoby w przyszłości uczynić pewien gatunek cennym źródłem leku – choć na razie o podobnych korzyściach nic nam nie wiadomo. Wówczas ogólny wzór miałby postać: $TEV = UV + NUV + OV$. Krytycy twierdzą jednak, że OV nie istnieje, ponieważ jej części składowe zawarte są w UV lub NUV, o ile przyszłe (niepewne) korzyści zostały należycie wzięte pod uwagę.

Choć teoria wartości oparta na pracy nie należy do współczesnej ekonomii, istnieje szereg podobnych do niej modnych koncepcji. Dwie z nich są szczególnie popularne: energetyczna teoria wartości oraz teoria wartości odnosząca się do ziemi. Pierwsza opiera się na założeniu, że proporcje wymienne odzwierciedlają ilość energii zużytej w sposób bezpośredni i pośredni

do produkcji dobra. Druga zakłada, że proporcje powinny zależeć od ilości ziemi wykorzystanej w sposób bezpośredni i pośredni do produkcji dobra. W pierwszym przypadku wartości wyrażane są w kaloriach lub dżulach, natomiast w drugim – w hektarach. Jednak wszystkie tego typu alternatywne teorie nękają nierozwiązane problemy pojęciowe, a ponadto nie przechodzą one pomyślnie weryfikacji empirycznej.

2. Sposoby wyceny

Wartości ekonomiczne towarzyszą podejmowanym przez ludzi decyzjom niezależnie od tego, czy kupują i sprzedają na konkurencyjnych rynkach. Stąd wartości ekonomiczne istniały też w gospodarkach feudalnych i centralnie planowanych. W gospodarce rynkowej są po prostu lepiej widoczne i łatwiejsze do uchwycenia, ale nawet w tym przypadku badacze nie zawsze mogą do nich dotrzeć bez wysiłku.

Ekonomiści rozróżniają dobra prywatne i publiczne. Te pierwsze łatwo jest kupić i sprzedać na rynkach. Te drugie podporządkowane są dwóm zasadom: niewykluczalności i niekonkurencyjności. Według pierwszej zasady jeśli dostarczane jest pewne dobro, to nie można nikogo wyłączyć z możliwości jego użytkowania. Według drugiej zasady jeśli jednostka dobra używana jest przez kogoś, to ta sama jednostka może być równocześnie wykorzystana przez kogoś innego i nie wpłynie to negatywnie na pierwszego użytkownika. Latarnia morska i system ochrony przeciwlotniczej są podręcznikowymi przykładami dóbr publicznych, ale istnieją ciekawsze ich rodzaje badane w ramach gospodarowania przyrodą.

Jednym z dóbr publicznych jest jakość środowiska. Niska jakość negatywnie wpływa na wszystkich, przy czym wielkość indywidualnych szkód nie zależy od liczby osób poszkodowanych. Jeśli natomiast dokona się inwestycji mającej na celu poprawę jakości środowiska, skorzystają na niej wszyscy, a poziom indywidualnych zysków nie będzie zależeć od liczby korzystających osób. Również bioróżnorodność posiada cechy dobra publicznego. Korzyści odczuwają wszyscy, a dodatkowy użytkownik nie wpłynie ujemnie na

dotychczasowych – przynajmniej w określonych granicach.

Dobra prywatne można wymieniać na rynkach, a o ich wartości można wnioskować na podstawie cen. Dobra publiczne to inna historia. Zachowania rynkowe zniekształcone są bowiem przez zasadę niewykluczalności. Ludzie rozumieją, że jeśli dobro publiczne jest dostępne, to nie można nikogo wyłączyć z jego użytkowania. Dlatego niektórzy wykorzystują ten fakt, będąc „gapowiczami” (*free riders*) – korzystają z dobra, ale udają, że ich ono nie obchodzi, więc nie finansują jego udostępnienia. Ekonomiści wykazują, że rynkowa podaż dobra publicznego jest niższa, niż usprawiedliwiałyby to preferencje społeczne. Alternatywą jest dostarczanie go w drodze procesu politycznego (poza rynkiem), jednak wymagałoby to możliwości zmierzenia przez władze publiczne, na jaką jego ilość istnieje w społeczeństwie popyt. Ujmując to językiem ekonomii, władze powinny wiedzieć, ile ludzie gotowi byłiby wspólnie zapłacić za dostarczenie dobra.

Do lat czterdziestych ubiegłego wieku nie istniały metody wyceny dóbr publicznych. Ludzie czuli np., że niepowtarzalny krajobraz może mieć dużą wartość, ale sądzili, że wychodzi to poza ramy ekonomii. Harold Hotelling (1949) był pierwszym ekonomistą, który zasugerował, że o wartości malowniczego miejsca odwiedzanego przez turystów (dobro publiczne) można wnioskować na podstawie kosztów, jakie ponoszą, by się tam dostać (podróż jest dobrem prywatnym). Robert Davis (1963) jako pierwszy pokazał, że jeśli dobro nie jest prywatne (a tym samym nie ma ceny rynkowej), to jego wartość też można określić, po prostu pytając ludzi, ile gotowi byłiby zapłacić, by z niego korzystać. Te dwie idee zapoczątkowały całkowicie nową dziedzinę ekonomii poświęconą ekonomicznej wycenie dóbr nierynkowych.

Wartości ekonomiczne są najlepiej odzwierciedlane przez ceny na rynku. Jeśli jednak rynek jest niekonkurencyjny, to ceny są zniekształcone przez strategiczne zachowania graczy, a wtedy niekoniecznie są one wiarygodnym źródłem informacji o ludzkich preferencjach. Wszakże jeśli rynek w ogóle nie istnieje – jak w przypadku dóbr publicznych – to w ogóle nie istnieją ceny rynkowe, na których można byłoby się oprzeć.

A wiele dóbr i usług środowiskowych należy do tej właśnie kategorii.

Opracowano dwa rodzaje technik wyceny dóbr nierynkowych: pośrednie i bezpośrednie. Te pierwsze liczą wartości ekonomiczne, badając tzw. rynki zastępcze, na których ludzie sprzedają i kupują dobra komplementarne w stosunku do tych, które nas interesują. Te drugie odnoszą się do hipotetycznego rynku, na którym dane dobro mogłoby być kupowane i sprzedawane; ekonomiści pytają ludzi wprost, ile byliby gotowi zapłacić za to, czego nie mają (*willingness to pay*, WTP), albo ile byliby gotowi przyjąć za to, że pozbawi się ich tego, co mają (*willingness to accept*, WTA). Oczywiście oba te pytania są hipotetyczne i nie ma gwarancji, że odpowiedzi w sposób rzetelny odzwierciedlą preferencje ludzi. Niemniej podjęto wielkie starania (zwłaszcza od lat dziewięćdziesiątych XX w.), aby uczynić metody bezpośrednie wiarygodnymi.

Wartości ekonomiczne są różnorakie i wymagają odpowiednio zróżnicowanych technik pomiaru. Starając się uchwycić wartości wynikające z wyborów ludzi, ekonomiści muszą rozumieć, jakim konkretnym potrzebom służy to, co analizują. Czasopismo „Ekonomia i Środowisko” poświęciło dwa numery (29 i 30 w latach 2006 i 2007) przeglądowi zagadnień badawczych, jakie się w tym kontekście pojawiają. Poniżej dokonuję podsumowania tych przeglądów.

Pośrednie techniki wyceny uważane są przez ekonomistów za bardziej wiarygodne, ponieważ opierają się na faktycznie ujawnionych preferencjach. Sztandarowym przykładem tego podejścia jest metoda kosztu podróży (*travel cost method*, TCM), po raz pierwszy zaproponowana przez Hotellinga. Idea jest bardzo prosta: im więcej osób odwiedza dane miejsce, tym jest ono cenniejsze. O wartości miejsca świadczy pokonywana odległość i cena zapłacona za podróż. Koncepcja jest całkiem prosta, ale jej wdrożenie – już nie. Te same dane dotyczące odwiedzających można interpretować na różne sposoby. Nawet kwestia kosztów poniesionych przez pojedynczą osobę jest problematyczna. Nie ma rozstrzygających rozwiązań dotyczących kalkulacji czasu podróży. Wielu ekonomistów jest zdania, że wartość czasu spędzonego w trasie odzwierciedlana jest przez utracone zarobki. Ponieważ trudno jest oszaco-

wać te zarobki w praktyce, niektórzy badacze po prostu nie włączają ich w koszty podróży. Nierozstrzygnięty jest też problem, jak potraktować koszt wycieczek mających kilka celów. Niektórzy analitycy je odrzucają, a inni starają się rozdzielić koszt zgodnie z wagą przypisaną każdemu z celów przez samych wycieczkowiczów. Oczywiście można mieć zastrzeżenia do wszystkich tych metod.

Gdy koszty pojedynczych podróży zostaną w pewien sposób określone, nadal nie jest oczywiste, jakie wnioski można wyciągnąć na ich podstawie. Zgodnie z teorią ekonomii wartość przypisana obejrzeniu miejsca nie powinna być niższa niż koszt podróży. Dla niektórych odwiedzających może być natomiast wyższa. Co więcej, analiza zazwyczaj obejmuje tylko ułamek wszystkich odwiedzających dane miejsce. Istnieją zaawansowane techniki ekonometryczne pozwalające znaleźć funkcje popytu na podstawie obserwowanego rozkładu kosztów podróży. Niestety wyniki te zależą od założeń dotyczących teoretycznych rozkładów różnych cech w populacji, z której pochodzi badana próba.

Pomimo problemów teoretycznych metoda TCM okazała się skutecznym narzędziem ochrony środowiska. Wartościowe miejsca niekiedy podlegają działaniom prowadzącym do ich zniszczenia dla jakichś doraźnych korzyści ekonomicznych. Można np. zniszczyć kanion, budując zbiornik retencyjny do produkcji elektryczności. Korzyścią ze zniszczenia jest wartość netto (tj. po odjęciu kosztów produkcji) „czystej” elektryczności. Alternatywną metodą wykorzystania kanionu jest turystyka i rekreacja. Jeśli TCM wykaże, że ta alternatywa jest cenniejsza niż elektryczność, tama nie ma sensu z punktu widzenia ekonomii. Na podobnej zasadzie można niszczyć obszary podmokłe, odwadniając je w celu zwiększenia produkcji rolniczej. Jeśli jednak TCM wykaże, że mokradła dostarczają odpowiednio dużych korzyści z turystyki, ich drenaż traci uzasadnienie w ramach ekonomii. Analogicznie bada się alternatywne sposoby wykorzystania lasu.

Innym rodzajem podejścia pośredniego jest tzw. metoda cen hedonicznych (*hedonic price method*, HPM). Cisza jest przykładem nierynkowego dobra publicznego. Nie można go kupić ani sprzedać. Istnieje jednak komplementarne dobro

prywatne – nieruchomości. Jeśli są dwa identyczne domy, z których jeden zlokalizowany jest w cichym miejscu, a drugi w hałaśliwej okolicy, można oczekiwać, że ten pierwszy uzyska wyższą cenę. Jeśli wszystko poza tym jest jednakowe, różnicę cen można przypisać ciszy. Innymi słowy różnica pokazuje, ile ludzie gotowi są zapłacić za ciszę. Znalazienie dwóch takich samych nieruchomości, dla których różnicę cen można byłoby przypisać wyłącznie jednej przyczynie, jest oczywiście mało prawdopodobne. W praktyce zatem badacze analizują ogromną liczbę transakcji i szukają korelacji cen z wieloma atrybutami, które mogłyby wpływać na cenę. W oparciu o modelowanie ekonometryczne ustalają, w jakim stopniu dana przyczyna – np. cisza – zmienia cenę. Uzyskaną liczbę można wtedy interpretować jako wartość atrybutu, który sam w sobie nie jest dobrem rynkowym.

Istnieją również inne techniki służące do analizy ujawnianych preferencji ludzi w celu oszacowania wartości dóbr nierynkowych. Jedną z nich, także pozwalającą oszacować wartość ciszy, jest metoda działań zapobiegawczych (*avertive behaviour method*, ABM). I w tym przypadku intuicyjne wytłumaczenie jest całkiem proste. Ludzie gotowi są zapłacić za dzwinkoszczelne okna więcej niż za zwykajne. Różnicę można więc przypisać temu, jak bardzo cenią sobie ciszę. Tak jak poprzednio w praktyce wnioski wyciąga się nie na podstawie pojedynczego porównania, tylko dużego zestawienia danych, gdzie ceny okien korelowane są z wieloma atrybutami, z których jednym jest wyciszenie hałasu.

Jeśli nie da się łatwo zidentyfikować rynku zastępczego, to wartość dobra nierynkowego można oszacować w sposób bezpośredni, pytając ludzi o WTP lub WTA na hipotetycznym rynku. Pierwszą techniką, jaką opracowano dla tego celu, jest metoda wyceny warunkowej (*contingent valuation method*, CVM). Osobie ankietowanej przedstawiany jest hipotetyczny scenariusz dostarczenia danego dobra, a jej odpowiedzi są uwarunkowane akceptacją tego planu. CVM posiada dwa podstawowe formaty. Pytanie o WTP lub WTA może być otwarte (*open-ended*, OE) – np. „Ile byliby Państwo gotowi zapłacić za...?” – wówczas respondenci proszeni są o podanie konkretnej sumy. Można też przedstawić respondentom

pewną sumę i pytać, czy byliby gotowi zapłacić lub przyjąć ją za podany scenariusz. Taki rodzaj pytań nazywany jest wyborem dwudzielnym (*dichotomous choice*, DC), ponieważ oczekuje się jedynie odpowiedzi „tak” lub „nie”.

Z początku rozwój CVM był dosyć powolny. Gwałtowna zmiana nastąpiła po gigantycznym wycieku ropy naftowej u wybrzeży Alaski w 1989 r. (katastrofa tankowca Exxon Valdez). Zdarzenie to było bezprecedensowe – zarówno pod względem ilości ropy, która dostała się do środowiska, jak i wyrządzonych przez nie szkód. Strat ekonomicznych z pozoru nie było – nie ucierpiał żaden człowiek ani nie została zniszczona niczyja własność (teren nie był zamieszkały). Niemniej władze Alaski pozwały koncern Exxon do sądu, żądając 3 mld USD za straty poniesione przez Amerykanów w wyniku katastrofy. Suma została określona na podstawie ankiety CVM, w której pytano respondentów o ich WTP za uniknięcie podobnej katastrofy w przyszłości. Firma starała się zdyskredytować metodę (Żylicz 2014), ale prezydent USA powołał specjalną komisję, której współprzewodniczyli dwaj laureaci Nagrody Nobla Kenneth Arrow i Robert Solow, w celu ustalenia, czy CVM jest wiarygodną metodą szacowania wartości dóbr nierynkowych.

Komisja Arrowa–Solowa ustaliła, że właściwie zaprojektowana ankieta CVM jest wiarygodna i może być stosowana do szacowania wartości przyrodniczych. Wnioski komisji (Arrow et al. 1993) zostały opublikowane w Rejestrze Federalnym i są wiążące dla amerykańskiego wymiaru sprawiedliwości. Komisja opracowała protokół, którego powinno się przestrzegać przy opracowywaniu prawidłowych ankiet CVM, chcąc zapobiec otrzymaniu niespójnych wyników. Naukowcy zwykle sięgają do tego protokołu, kiedy stosują CVM. Komisja wskazała również, że w ankietach lepiej stosować WTP niż WTA oraz DC niż OE. Zapoczątkowało to nową erę w rozwoju CVM. Liczba zastosowań stała się ogromna, a ekonomiści co roku dalej doskonalą metodę, rozstrzygając problemy napotkane we wcześniejszych przypadkach.

Sukces CVM nie zatrzymał poszukiwań alternatywnych metod badania preferencji ludzi względem dóbr nierynkowych. Obecnie coraz

bardziej popularna staje się technika tzw. eksperymentu z wyborem (*choice experiment*, CE). Różni się od CVM tym, że nie ogranicza się do jednego pytania WTP/WTA. Podobnie jak w przypadku CVM, respondenci mają ocenić przedstawiony im scenariusz możliwego zaopatrzenia w dobro publiczne. Dobro charakteryzowane jest przez szereg atrybutów, z których każdy można zmierzyć na różnych poziomach. W Polsce wykonano np. badanie CE mające oszacować gotowość ludzi do zapłacenia za zwiększoną ochronę bioróżnorodności w Puszczy Białowieskiej (Czajkowski 2008). Bioróżnorodność scharakteryzowano za pomocą trzech atrybutów: 1) naturalność procesów ekologicznych, 2) rzadkie gatunki i 3) elementy ekosystemu. Każdy z atrybutów rozpatrywano na trzech możliwych poziomach: 1) *status quo*, tj. brak poprawy, 2) częściowa poprawa i 3) znaczna poprawa. Wszystkie rodzaje poprawy starannie wyjaśniono i skwantyfikowano. Czwartym atrybutem przedstawianym respondentom był wkład finansowy, zdefiniowany jako podatek do płacenia przez 10 lat (też w kilku wariantach, w tym brak podatku – związany z wariantami *status quo*). Każdemu respondentowi przedstawiano kilka opcji do wyboru (stąd nazwa). Dokonane wybory były następnie analizowane w celu ustalenia (domniemanej) gotowości do zapłaty za zmianę bioróżnorodności w określonej skali. Zaletą CE jest fakt, że każdy respondent dostarcza wielu statystycznych obserwacji, a nie jednej, jak w klasycznej CVM. W konsekwencji ankiety CE pozwalają uzyskać lepsze statystycznie dane szacunkowe, zaś ich koszt stanowi tylko ułamek kosztów CVM.

3. Wyniki wycen

Druga połowa XX w., a zwłaszcza pierwsze lata kolejnego stulecia przyniosły wiele wyników wycen istotnych z punktu widzenia ochrony i gospodarowania środowiskiem. Bodaj najlepiej znanym przykładem jest ćwiczenie przeprowadzone przez Roberta Costanzę i współpracowników (1997), którego wyniki opublikowano w „Nature”, a rok później przedrukowano w „Ecological Economics”. Zespół Costanzy zidentyfikował 18 typowych ekosystemów, takich jak las bo-

realny, łąka, teren podmokły itd., oraz 17 kluczowych „usług”, takich jak regulacja klimatu, zapylanie, rekreacja itd. Każdy ekosystem może teoretycznie dostarczać wszystkich tych usług, choć niektóre w bardzo ograniczonym stopniu. Tablica o wymiarach 18 × 17 ma 306 komórek, z których każda zawiera wartość określonej usługi dostarczanej przez hektar danego ekosystemu. Oczywiście większość komórek była pusta – dana usługa nie była zapewniana przez ekosystem na możliwym do zmierzenia poziomie albo w literaturze nie można było znaleźć odpowiednich szacunków dotyczących danej kwestii. Niemniej liczby zebrane dla poszczególnych ekosystemów pomnożone przez ich obszary dały całkowitą wartość usług dostarczanych przez ekosystemy świata w wysokości 33 bln USD (w 1994 r.), czyli więcej niż wartość światowego PKB, co niektórzy krytycy uznali za argument pozwalający wyśmiać te wyniki. Owa krytyka nie była jednak uzasadniona. PKB stanowi bowiem wartość wszystkich dóbr i usług wymienianych na rynku. Nie ma absolutnie żadnego powodu, by sądzić, że usługi ekosystemów są częścią transakcji rynkowych, a ich wartość powinna być związana z PKB.

Istnieją jednak inne powody, dla których można by kwestionować prawdziwość tej wyceny. Po pierwsze prace, na których opierał się zespół, mogły po prostu być nierzetelne – tak naprawdę byłoby bardzo dziwne, gdyby wszystkie badania były wolne od błędów. Po drugie prawdopodobne jest, że obliczone wartości nie zawsze były porównywalne. Autorzy przyznali, że niektóre z nich były brutto, a inne netto, choć wszystkie powinny być netto (wartości brutto i netto różnią się kosztami dostarczania, które powinny zostać odjęte, aby wyniki można było porównać z PKB). Po trzecie liczby stanowiły wartości „przeciętne”. Użyto np. tylko jednej liczby do scharakteryzowania wartości zapyłania dostarczanego przez łąki, choć istnieje oczywiście wiele rodzajów łąk, a wartość usług zapyłania zależy od wielu czynników, których w tym zestawieniu nie można byłoby uwzględnić. Wreszcie większość komórek tablicy wypełniono w oparciu o pojedyncze badania, a jest mało prawdopodobne, by były one w pełni reprezentatywne dla wszystkich ekosystemów i wszystkich zapewnianych przez nie usług.

Mimo tych ograniczeń ćwiczenie Costanzy i współpracowników (1997) służy jako przydatny punkt odniesienia. Jeśli chce się oszacować ekonomiczną wartość danego miejsca, nie należy po prostu mnożyć liczb podanych w tablicy przez powierzchnię analizowanego obszaru. Można jednak twierdzić, że – bez względu na wyniki badań źródłowych – wartość usług ekosystemu w przeliczeniu na hektar mokradeł prawdopodobnie będzie o rząd wielkości większa niż ta sama wartość dla lasu (tablica Costanzy wskazuje na stosunek 49 : 1). Tablica dostarcza pierwszego przybliżenia wyników, jakie można by uzyskać na podstawie badań źródłowych.

Po kilkunastu latach Costanza i współpracownicy (2014) dokonali powtórnego oszacowania wartości usług dostarczanych przez światowe ekosystemy. Wyniosło ono znacznie więcej, a mianowicie 125 bln USD (w 2007 r.) rocznie (a nawet 145 bln USD, jeśli uwzględnić utratę części ekosystemów istniejących wcześniej, czyli posługując się danymi o arealach z wcześniejszego badania). Częściowo wzrost ten jest nominalny i wynika ze spadku wartości USD. Jeśli jednak przeliczyć wszystko w cenach stałych, to i tak nowsze oszacowanie dokumentuje znacznie większą wartość realną.

Wszystkie wspomniane w części 2. techniki sporządzania wycen zostały przetestowane w Polsce. Omówienie technik wykorzystanych w latach 1994–1999 w Warszawskim Ośrodku Ekonomii Ekologicznej na Uniwersytecie Warszawskim można znaleźć w moim opracowaniu (Żylicz 2000). W szczególności książka omawia sposób przygotowania i przeprowadzenia ankiet CVM zgodnie z wytycznymi komisji Arrow–Solowa. Wykonano szereg badań CVM. Wiele z nich skupiło się na WTP za zmniejszenie eutrofizacji Bałtyku. Przetestowano zarówno pytania DC, jak i OE, a także dwa główne rodzaje wywiadów: bezpośrednie i pocztowe. Warto też zauważyć, że po raz pierwszy ten sam scenariusz ankiet wdrożono w trzech krajach – takie same badania wykonano jednocześnie na Litwie, w Polsce i Szwecji. Wyniki wykorzystano następnie do analizy perspektyw stworzenia ogólnobałtyckiego programu współpracy przy oczyszczaniu morza (Markowska, Żylicz 1999). Poza badaniami dotyczącymi Bałtyku przeprowadzono ankiety

CVM sprawdzające gotowość do zapłacenia za poprawę ochrony bagien biebrzańskich. Przykłady pośrednich sposobów wyceny przedstawiłem w swojej książce (Żylicz 2000) na podstawie metody TCM zastosowanej w celu oszacowania wartości czystej wody, którą wielu mieszkańców Warszawy czerpało w latach dziewięćdziesiątych XX w. ze studni oligocenijskich (woda w kranie była znacznie gorszej jakości, choć nie wymagała kłopotliwego transportu).

Po roku 1999 przeprowadzono szereg ankiet CVM. Przetestowano kilka nowych zastosowań dla tej techniki. Najważniejsze z nich obejmowały wykorzystanie jej do zbadania gotowości ludzi do zapłacenia za oszczędność czasu (Bartczak 2002), obniżenie ryzyka zdrowotnego związanego z zanieczyszczeniem powietrza (Dzięgielewska 2003), poprawę jakości wody powierzchniowej (Markowska 2004), poprawę opieki medycznej (Markiewicz 2008) i obniżenie ryzyka wypadków (Giergiczny 2008). W Polsce, Czechach i Norwegii przeprowadzono międzynarodowe badanie dotyczące rekreacji nad jeziorami (Czajkowski et al. 2007).

Sprawdzano również inne metody. Badanie HPM dotyczące cen budynków mieszkalnych w Warszawie (Borkowska, Rozwadowska, Śleszyński, Żylicz 2001) wskazało na istnienie ciekawych cech rynku nieruchomości w Polsce. Inne badanie HPM przeprowadzono w celu sprawdzenia, czy obecność zbiornika retencyjnego na dolnej Wiśle pozytywnie wpływa na ceny nieruchomości; okazało się, że nie (Jacewicz, Żelaziński, Żylicz 2002). Wariant HPM – tzw. metoda płac hedonicznych (różnice płac powiązane z warunkami pracy) – posłużył do oszacowania gotowości ludzi do zapłacenia za zmniejszenie ryzyka wypadków (Giergiczny 2008). Wyniki badania były bardziej spójne i metoda okazała się bardziej wiarygodna niż w przeprowadzonym jednocześnie badaniu CVM. Potwierdziło to przekonanie ekonomistów, że – kiedy to tylko możliwe – pośrednie metody oparte na ujawnionych preferencjach są wiarygodniejsze od bezpośrednich metod opartych na preferencjach deklarowanych.

Rekreacyjną wartość polskich lasów szacowano wielokrotnie za pomocą TCM i innych metod. Dwa z tych badań skupiały się na Puszczy Białowieskiej (Buszko-Briggs, Giergiczny,

Żięzio, Żylicz 2004; Czajkowski, Buszko-Briggs 2008). Inne dotyczyło dziesięciu różnych miejsc reprezentatywnych dla polskich lasów publicznych (Bartczak, Lindhjem, Navrud, Zandersen, Żylicz 2008). Wbrew wcześniejszym hipotezom (UNECE, FAO 2005) wyniki badań wykazały, że gotowość ludzi do zapłaty za rekreację w lesie jest wyższa niż w Europie Zachodniej, a co więcej – jest znacząco wyższa dla Puszczy Białowieskiej.

W nowszych badaniach wykorzystano metodę CE. Zastosowali ją jako alternatywę dla CVM Markiewicz (2008) i Giergiczny (2008), którzy skupili się na tzw. statystycznym życiu. Metodę CE wykorzystali też Czajkowski i Buszko-Briggs (2008) w celu szczegółowej analizy gotowości ludzi do zapłaty za wzmoczoną ochronę Puszczy Białowieskiej. To ostatnie badanie pozwoliło wyciągnąć dwa ważne wnioski. Po pierwsze Polacy przypisują dość dużą wartość naturalnym procesom ekologicznym; wbrew wcześniejszym oczekiwaniom są gotowi zapłacić za nie więcej niż za ochronę rzadkich i tzw. charyzmatycznych gatunków. Po drugie Polacy wykazują preferencję dla działań ochronnych podejmowanych w ramach parków narodowych – scenariusze ochrony różniące się jedynie tym, że podejmowane są przez park, otrzymywały różne wartości z wyraźną preferencją dla działań podejmowanych pod auspicjami parku narodowego.

Późniejsze badania podjęte na zamówienie Lasów Państwowych (Żylicz, Giergiczny 2013) wykorzystywały metody TCM i CE. Miały one na celu oszacowanie pozaprodukcyjnych funkcji lasu oraz zbadanie jego cech szczególnie cenionych przez osoby odwiedzające. Oszacowano nadwyżkę ekonomiczną z tytułu wizyty w lesie i zbadano, jak respondenci cenią sobie jego poszczególne atrybuty. Wyróżniono następujące atrybuty lasu: typ (iglasty, liściasty lub mieszany); zróżnicowanie gatunkowe; średni wiek; zróżnicowanie wiekowe; wysokość runa; rozmieszczenie drzew; kształt i rodzaj granicy lasu; występowanie martwego drewna; różnorodność (urozmaicenie widoczne na trasie kilkukilometrowego spaceru); pozostałość po pracach leśnych; gęstość podszytu; intensywność gospodarowania; infrastruktura turystyczna. W wyniku badania okazało się, że atrakcyjność rekreacyjna zależy od takich atrybutów jak skład gatunkowy czy wiek, ale również – co nie było na

wstępie oczywiste – od (umiarkowanej) obecności martwego drewna. Atrakcyjność ta ulega redukcji w przypadku jednostajnego rozmieszczenia drzew (sadzonych w rządach), ale też w przypadku występowania wysokiego runa albo podszytu. Badanie pozwoliło również na oszacowanie wpływu dostarczenia pewnych informacji na ocenę atrakcyjności turystycznej.

4. Czy należy badać ludzkie wybory?

Osoby zajmujące się zawodowo problematyką trwałego rozwoju (*sustainable development*) powątpiewają, czy zwykli ludzie rozumieją doniosłość problemu. Wątpi się również, czy przeciętny człowiek jest w stanie docenić korzyści przypadające nie tyle jemu indywidualnie, co raczej całym społecznościom, do których należy. W związku z tym postuluje się nieraz odejście od wycen opartych na ludzkich wyborach i zastąpienie ich wycenami dokonywanymi przez osoby lepiej poinformowane.

Oczywiście zwykli ludzie mają często ograniczoną wiedzę o świecie, a ich wybory mogą być uznane przez osoby lepiej poinformowane za błędne. Tym niemniej ekonomia jest nauką o tym, jak ludzie dokonują wyborów. W związku z tym ich decyzje stanowią podstawę wartości ekonomicznej. Jest z nią podobnie jak z demokracją – można się zżymać na jej wyniki, ale próba pójścia na skróty i korygowanie wyników na zasadzie opinii osób lepiej zorientowanych nie byłoby właściwe. Jeśli ludzie dokonują wyborów niemądrze, to powinni być pouczeni lub inspirowani przez pedagogów, duszpasterzy, artystów i zapewne wiele innych osób. Jednak ekonomista musi analizować wybory faktycznie dokonywane przez członków społeczności i na tej podstawie szacować wartości ekonomiczne.

Poniżej znajduje się typowy przykład zakwestionowania wartości ekonomicznej.

Jest wiele sposobów oceny [znaczenia ekosystemów dla dobrobytu], z których część opiera się na indywidualnej percepcji otrzymywanych korzyści. Ale trwałe utrzymanie ludzkiego dobrobytu jest celem znacznie szerszym (...), zaś percepcja indywidu-

alnych korzyści jest ograniczona i często opaczna (...). Tak więc powinniśmy posługiwać się również metodami oceny tych korzyści indywidualnych, które nie są dobrze rozumiane, korzyści przypadających całym społecznościom, oraz korzyści z tytułu zachowania trwałości (...). (Costanza et al. 2014)

Jest to opinia tak typowa, że warto drobiazgowo wyjaśnić, dlaczego nie należy stosować zarysowanego w niej podejścia do szacowania wartości ekonomicznej. „Trwałe utrzymanie ludzkiego dobrobytu” jest rzeczywiście najważniejszym kryterium przyjmowanym w analizach ekonomicznych. Realizuje się to przez badanie sumy wskaźników przyszłego dobrobytu zmodyfikowanych za pomocą jakiegoś współczynnika dyskontującego (Dasgupta 2012), z ewentualnym dodatkowym ograniczeniem na poziom dobrobytu w odległej przyszłości (Chichilnisky 1996). Aby jednak móc ów dobrobyt oszacować, należy posługiwać się wycenami odzwierciedlonymi w wartościach ekonomicznych nadawanych przez ludzi różnym dobrom i usługom. Muszą to być wartości ekonomiczne, a nie wielkości przyjmowane przez ludzi lepiej poinformowanych.

Określanie wartości dóbr publicznych (w języku Costanzy „korzyści przypadających całym społecznościom”) jest rzeczywiście trudne, ale możliwe za pomocą metod analizowanych w części 2., bez potrzeby uciekania się do opinii osób lepiej poinformowanych. Dotyczy to również dóbr przypadających wielu pokoleniom („korzyści z tytułu zachowania trwałości”). Oczywiście może się okazać, że spontanicznie dokonywane wybory jednych szkodzą drugim. Jest to znany w ekonomii problem „efektów zewnętrznych”, który może wymagać ingerencji władzy publicznej w rynek. Ale zawsze punktem wyjścia do takiej ingerencji jest wycena traconych lub zyskiwanych wartości ekonomicznych.

Tak więc ekonomiczna wycena przyrody powinna się opierać na faktycznych wyborach zwykłych ludzi (choćby słabo wykształconych, niezbyt cnotliwych i egoistycznych). Nie przeczy to potrzebie wychowywania i edukacji w szacunku dla rozumu i cnoty. To jednak stanowi już domenę innych dyscyplin naukowych.

Bibliografia

- Arrow, K. J., Solow, R., Portney, P. R., Leamer, E. E., Radner, R., Schuman, H. (1993). Report of the NOAA Panel on Contingent Valuation. *Federal Register*, 10 (58), 4601–4614.
- Bartczak, A. (2002). Wartość czasu podróży. *Ekonomia*, 7, 100–121.
- Bartczak, A., Lindhjem, H., Navrud, S., Zander-sen, M., Żylicz, T. (2008). Valuing forest recreation on the national level in a transition economy: The case of Poland. *Forest Policy and Economics*, 7–8 (10), 467–472.
- Borkowska, M., Rozwadowska, M., Śleszyński, J., Żylicz, T. (2001). Environmental amenities on the housing market in Warsaw. Hedonic Price Method research. *Ekonomia*, 3, 70–82.
- Böhm-Bawerk, E. von (1884–1889). *Kapital und Kapitalszins*, t. 1–2. Innsbruck.
- Buszko-Briggs, M., Giergiczny, M., Zięzio, J., Żylicz, T. (2004). *Wartość ekonomiczna Puszczy Białowieskiej*. Warszawa: WWF-Polska.
- Chichilnisky, G. (1996). An axiomatic approach to sustainable development. *Social Choice and Welfare*, 2 (13), 231–257.
- Costanza, R., d'Arge, R., Groot, R. de, Farber, S., Grasso, M., Hannon, B., Limburg, K., Naeem, S., O'Neill, R. V., Paruelo, J., Raskin, R. G., Suttonk, P., Belt, M. van den (1997). The value of the world's ecosystem services and natural capital. *Nature*, 387, 253–260.
- Costanza, R., Groot, R. de, Sutton, P., Ploeg, S. van der, Anderson, S. J., Kubiszewski, I., Farber, S., Turner, R. K. (2014). Changes in the global value of ecosystem services. *Global Environmental Change*, 26, 152–158.
- Czajkowski, M. (2008). *Nośniki wartości dóbr środowiskowych*. Niepublikowana praca doktorska, Uniwersytet Warszawski.
- Czajkowski, M., Buszko-Briggs, M. (2008). *Valuing changes in forest biodiversity. The application of a CE approach to Białowieża forest in Poland*. Praca przedstawiona podczas konferencji „European Association of Environmental and Resource Economists”, Göteborg. Pobrane z: <http://www.webmeets.com/files/papers/EAERE/2008/449/Valuing%20Changes%20in%20Forest%20Biodiversity%20-%20blind.pdf>
- Czajkowski, M., Markowska, A., Markiewicz, O., Bartczak, A., Scasny, M., Melichar, J., Skopkova, H. (2007). Lake water quality valuation-benefit transfer approach vs. empirical evidence. *Ekonomia*, 19, 156–193.
- Dasgupta, P. (2012). The ethics of intergenerational distribution: Reply and response to John E. Roemer. *Environmental and Resource Economics*, 50 (4), 475–493.
- Davis, R. K. (1963). *The Value of Outdoor Recreation: An Economic Study of the Maine Woods*. Niepublikowana praca doktorska, Harvard University.
- Dzięgielewska, D. A. (2003). *Essays on Contingent Valuation and Air Improvement in Poland*. Niepublikowana praca doktorska, Yale University, New Haven.
- Dzięgielewska, D., Tietenberg, T., Niggol Seo, S. (2007). Total economic value. W: J. C. Cutler (red.), *Encyclopedia of Earth*. Washington, DC: Environmental Information Coalition–National Council for Science and the Environment. Pobrano z: http://www.eoearth.org/article/Total_economic_value (dostęp: 17.07.2009)
- Giergiczny, M. (2008). Value of a statistical life – the case of Poland. *Environmental and Resource Economics*, 2 (41), 209–221.
- Hotelling, H. (1949). *An Economic Study of the Monetary Valuation of Recreation in the National Parks*. Washington, DC: U.S. Department of the Interior, National Park Service and Recreational Planning Division.
- Jacewicz, A., Żelaziński, J., Żylicz, T. (2002). Prawdy i mity o stopniu i zbiorniku wodnym we Włocławku. *Gospodarka Wodna*, 8, 326–329.
- Krutilla, J. V. (1967). Conservation reconsidered. *The American Economic Review*, 4 (57), 777–786.
- Markiewicz, O. (2008). *Analiza opłacalności programów ochrony zdrowia na podstawie wyceny statystycznego życia i wyceny dodatkowego roku przeżycia w Polsce*. Niepublikowana praca doktorska, Uniwersytet Warszawski.
- Markowska, A. (2004). *Koszty i korzyści wdrożenia w Polsce Dyrektywy 91/271/EWG w sprawie oczyszczania ścieków komunalnych*. Niepublikowana praca doktorska, Uniwersytet Warszawski.
- Markowska, A., Żylicz, T. (1999). Costing an international public good: The case of the Baltic Sea. *Ecological Economics*, 30, 301–316.
- Marx, K. (1887). *Capital A Critique of Political Economy*, t. 1: *The Process of Production of Capital*, tłum. S. Moore, E. Aveling. Pobrane z: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/index.htm>
- Mill, J. S. (1848 [1966]). *Zasady ekonomii politycznej i niektóre jej zastosowania do filozofii społecznej*, t. 2, tłum. E. Taylor. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Quesnay, F. (1972 [1759]). *Tableau économique*, red. M. Kuczynski, R. Meek. London: Macmillan.

Robbins, L. C. (1932). *An Essay on Nature and Significance of Economics*. London: Macmillan.

UNECE, FAO (2005). *European Forest Sector Outlook Study: 1960–2000–2020: Main Report*. Geneva: United Nations.

Weisbrod, B. A. (1964). Collective consumption services of individual consumption goods. *Quarterly Journal of Economics*, 77, 71–77.

Żylicz, T. (2000). *Costing Nature in a Transition Economy. Case Studies in Poland*. Cheltenham: Edward Elgar.

Żylicz, T. (2014). *Cena przyrody*. Białystok: Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko.

Żylicz, T., Giergiczny, M. (2013). *Wycena poza-produkcyjnych funkcji lasu. Raport końcowy*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.

Economic value of nature

The paper uses the classic definition of economics as a science of making choices, and it defines economic value as the proportion people apply when they exchange one good for another. Goods provided by nature are exchanged too, but usually, unlike many other goods, they are not traded in markets, and so their values are difficult to ascertain. Nevertheless, over the last couple of decades economists have developed a number of methods to measure their values. The paper refers to valuation results presented in international literature, and discusses similar attempts carried out in Poland. It stresses that such valuations should be based on real decisions made by people even if their choices seem unreasonable and poorly thought through.

Keywords: natural goods, economic value, non-market valuation techniques.

Jerzy Wilkin

Współczesne państwo wobec triady funkcjonalnej: wartości – normy – dobra

Przedmiotem analizy w artykule jest rola państwa w funkcjonowaniu gospodarki i społeczeństwa w kraju postsocjalistycznym. Ramy analizy wyznacza triada: wartości – normy – dobra. Autor przedstawia m.in. podejście ekonomii do zagadnienia wartości, stwierdzając, że w teorii ekonomii kategoria ta ma bardzo wąskie znaczenie, natomiast odgrywa dużą rolę jako punkt wyjścia w kształtowaniu polityki ekonomicznej. Z kolei normy można traktować jako pojęcie odnoszące się do instytucjonalnych podstaw gospodarowania i życia społecznego. Osiągnięcia ekonomii instytucjonalnej mają bardzo duży wpływ na rozwój współczesnej gospodarki, zwłaszcza w odniesieniu do transformacji systemów ekonomicznych oraz wyjaśniania mechanizmów rozwoju gospodarczego. Autor wskazuje na renesans etatyzmu we współczesnej polityce polskiego rządu i niebezpieczeństwa z tym związane. Pokazuje też znaczenie państwa wynikające z globalizacji i integracji europejskiej.

Słowa kluczowe: teoria państwa, rola rządu, wartości społeczne, ekonomia instytucjonalna, transformacja postsocjalistyczna.

Wstęp

Przedstawiony przeze mnie referat na seminarium Koła Krakowskiego w dniu 1 czerwca 2015 r. nosił tytuł: *Czy istnieje ekonomiczna teoria państwa i czy takiej teorii potrzebujemy?* i koncentrował się na ewolucji koncepcji i miejscu państwa w teorii ekonomii oraz na znaczeniu państwa we współczesnej gospodarce. Dyskusja na seminarium, a także wiodące hasło cyklu spotkań Koła Krakowskiego: „Wartości – normy – dobra” skłoniły mnie do uzupełnienia przedstawionych w referacie rozważań i odniesienia się do tej triady. Nazwałem ją triadą funkcjonalną, bowiem interesuje mnie zależność między tymi trzema składnikami w funkcjonowaniu państwa. Kwestia wartości stała się w ostatnich kilkunastu miesiącach (w latach 2015–2016) gorącym tematem debaty publicznej, także w odniesieniu do

problematyki gospodarczej. Przykładem niech będzie hasło X Kongresu Obywatelskiego organizowanego przez Instytut Badań nad Gospodarką Rynkową: „Na jakich wartościach oprzeć rozwój Polski?” (listopad 2015 r.). Do kwestii wartości w gospodarowaniu szeroko odwołuje się wicepremier Mateusz Morawiecki w jego Strategii na rzecz Odpowiedzialnego Rozwoju. Silną warstwę aksjologiczną mają raporty i publikacje inicjowane i koordynowane przez Jerzego Hausnera na Uniwersytecie Ekonomicznym w Krakowie, również odnoszące się do rozwoju naszego kraju¹. Okazuje się, że problematyka wartości staje się także ważnym zagadnieniem w sferze mikroekonomicznej, na szczeblu przedsiębiorstw². Wartości

¹ Np. *Kurs na innowacje. Jak wyprowadzić Polskę z rozwojowego dryfu?*, *Raport o stanie samorządności terytorialnej w Polsce, Sprawne państwo i inne*.

² Marek Śliboda, założyciel i szef gliwickiej firmie MARCO, innowacyjnego i atrakcyjnego dla pracowników przedsiębiorstwa, przy rekrutacji pracowników wprowadził do formularza aplikacyjnego trzy pytania: „1. Opisz trzy najważniejsze dla Ciebie wartości, którymi kierujesz się w życiu zawodowym. Dlaczego właśnie te? 2. Przytocz konkretne sytuacje, w których kierowałaś

Jerzy Wilkin
członek rzeczowy PAN
Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN
ul. Nowy Świat 72
00-330 Warszawa
e-mail: jwilkin@irwirpan.waw.pl

są ważne, chociaż świadomość tego – a jeszcze bardziej ich przestrzeganie i uwzględnianie – jest nierówna i przebiega z różnymi skutkami.

1. Wartości w teorii ekonomii i w polityce ekonomicznej

W ekonomii pojęcie wartości pojawia się zazwyczaj w bardzo szczególnym i wąskim znaczeniu; najczęściej jest ono synonimem ceny. Rzecz wartościowa to rzecz cenna, mająca wysoką cenę. Ekonomisci klasycy (zwłaszcza Adam Smith) i marksiści (głównie sam Karol Marks) dążyli do utworzenia teorii wartości wyjaśniających obiektywne podstawy (esencję) wartości towarów, z których największą popularność i uznanie zdobyła tzw. teoria wartości opartej na pracy. Później jednak przedstawiciele ekonomii neoklasycznej w większości zrezygnowali z prób tworzenia takiej ogólnej teorii i skoncentrowali się na mechanizmach kształtowania wartości rynkowej towarów i usług, a więc ich cen. Gdy ekonomisci mówią o wartościowaniu czegoś (towarów, zasobów przyrody, pracy, pieniądza itp.), to najczęściej mają na myśli wycenę tych kategorii dokonywaną przez rynek bądź przy pomocy odpowiednich modeli ekonometrycznych.

Jakie znaczenie i jakie problemy wiążą się z miejscem państwa w tytułowej triadzie wartości, norm i dóbr? Nie istnieje ekonomiczna teoria państwa, która miałaby charakter paradygmatyczny (w ujęciu Thomasa Kuhna) i byłaby uznawana za względnie trwałą i uniwersalny składnik wiedzy ekonomicznej. Ekonomisci głównego nurtu za najbardziej przekonującą pod względem naukowym uznają teorię państwa i działań zbiorowych opartą na osiągnięciach teorii wyboru publicznego i podstawach indywidualizmu metodologicznego. Koncepcja ta ma jednak wiele ułomności.

Większość ekonomistów nie lubi problematyki państwa, zajmuje się nią niechętnie lub wcale, traktując państwo jako coś zewnętrznego względem gospodarki. Ma w stosunku do niego podobne podejście, jakie niegdyś (w pierwszej połowie XX w.) ekonomisci mieli wobec insty-

tucji czy kultury, a więc sfery zjawisk, która w ich przekonaniu leży poza domeną ekonomii.

Natomiast klasyczna ekonomia polityczna (XVIII–XIX w.) poświęcała dużo uwagi problematyce państwa. Narodziny ekonomii politycznej były zdeterminowane potrzebami ujęcia i uporządkowania procesów gospodarowania w skali gospodarki narodowej, której szkieletem była instytucja państwa. W tworzeniu „bogactwa narodów” ważnym podmiotem stało się państwo harmonizujące i regulujące różne interesy. Ekonomisci tego nurtu nie zapominali o filozoficznym i etycznym podłożu gospodarowania. W większości byli też filozofami.

Ekonomia neoklasyczna odeszła od tradycji rozpatrywania zjawisk gospodarczych w kontekście politycznym, filozoficznym i społecznym. Stała się czymś w rodzaju prakseologii – uniwersalnej nauki o skutecznym i efektywnym działaniu. Dopiero w drugiej połowie XX w. ekonomia odkryła znaczenie instytucjonalnego kontekstu gospodarowania i włączyła instytucje do swojego pola analizy. Renesans przeżywa ekonomia polityczna, w ramach której pojawiły się nowe, bardzo obiecujące nurty badawcze. Ekonomisci wracają do filozofii, poszukując w niej inspiracji metodologicznych i nowego spojrzenia na problematykę gospodarczą³. Coraz powszechniej doceniają też znaczenie państwa jako źródła regulacji i stabilizacji społeczno-gospodarczej, płaszczyzny realizacji działań zbiorowych, podmiotu sprzyjającego inkluzji i łagodzeniu nierówności społecznych.

W powyższej triadzie wartość ma inne znaczenie niż to przyjmowane przez ekonomię neoklasyczną, bowiem w tym przypadku chodzi głównie o wartości społeczne (w tym kulturowe). Wartością dla jednostki ludzkiej czy grupy osób jest to, co ma dla nich duże znaczenie, co je motywuje i ukierunkowuje. Jak stwierdza Piotr Sztompka (2002, s. 259): „wartości wskazują, do czego ludzie powinni dążyć, a normy – jak powinni do tego dążyć”. Wzrost zainteresowania ekonomistów wartościami, w znaczeniu kulturowym, socjologicznym czy filozoficznym, ma

sę tymi wartościami. 3. Przedstaw wizję i misję swojego życia, jeśli taką masz” (Madeja 2016, s. 5).

³ Przykładem takich poszukiwań jest praca zbiorowa pod red. Marcina Gorazdy, Łukasza Hardta i Tomasza Kwarciańskiego (2016) *Metaekonomia. Zagadnienia z filozofii ekonomii*.

przede wszystkim dwie przyczyny: jedną jest rozwój ekonomii sektora publicznego, a wiąże się z nią także teoria polityk publicznych, drugą zaś – wzrost znaczenia problematyki instytucjonalnej w badaniach ekonomicznych i teorii ekonomii.

Zajmując się wyborem publicznym i podstawami różnego rodzaju polityk publicznych, nie możemy pominąć wartości, od nich bowiem zaczyna się konstruowanie każdej polityki, nawet jeśli nie jest to w pełni uświadamiane i artykułowane. Politykę uruchamia się po to, aby zrealizować określone wartości. Wartościom tym podporządkowane są cele polityki. Dotyczy to zarówno polityk makroekonomicznych, mezoekonomicznych i mikroekonomicznych (sektorowych), jak również zazwyczaj powiązanych z nimi polityk społecznych. Konstruując podstawy tych polityk, ekonomiści muszą pamiętać, jakim wartościom mają one służyć.

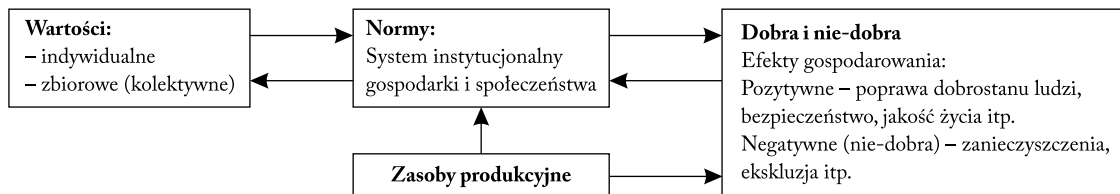
W odniesieniu do pierwszego członu triady, a więc kiedy mówimy o wartościach, mamy na uwadze wartości indywidualne, wartości uznawane przez jednostki i realizowane w wyniku indywidualnych działań, zaś areną tych działań jest przede wszystkim rynek, ale też w jakimś zakresie przestrzeń (sfera) publiczna. Mamy również wartości, które realizowane są kolektywnie, poprzez działania zbiorowe, zarówno poprzez instytucję państwa (szeroko rozumiany rząd), jak i zorganizowane grupy interesu oraz instytucje społeczeństwa obywatelskiego (ryc. 1).

W zaznaczonych powyżej ramach konceptualnych rozważań pojęcie norm można potraktować szerzej i włączyć je do kategorii analitycznej, jaką są instytucje. Normy, podobnie jak i inne instytucje, regulują zachowania ludzi i porządkują przestrzeń społeczną. Można przyjąć, że normy

– zarówno nieformalne (zwyczajowe, tradycyjne), jak i formalne (prawne) – to trzon instytucjonalny społeczeństwa, ale normatywny wymiar życia społecznego to zbiór instytucji o różnej trwałości i zasięgu. Tworzą one konstrukcję nazywaną niekiedy matrycą instytucjonalną społeczeństwa. Część tych instytucji ukształtowała się spontanicznie, zazwyczaj w długim procesie formowania i ewolucji, a inne są konstruowane w sposób planowy, m.in. w celu realizacji określonych wartości. Twórcą tych ostatnich jest bardzo często państwo lub inny podmiot sfery publicznej.

2. Rola państwa w kształtowaniu ładu instytucjonalnego i realizacji celów rozwoju – dylemat otwartości i kontroli

Wbrew dość powszechnie głoszonym od kilkadziesiąt lat poglądom państwo spełnia nadal niezmiernie ważną rolę w funkcjonowaniu współczesnych społeczeństw i jest trudne do zastąpienia przez inne podmioty. Państwo było ważne także w poprzednich dekadach i pokoleniach, ale obecnie nabiera dodatkowego znaczenia. Jednym ze źródeł tego znaczenia jest globalizacja, a więc wzrost siły oddziaływania procesów zachodzących w skali światowej na kondycję ekonomiczną i polityczną krajów. Rola tego oddziaływania i ewentualna możliwość przeciwstawienia się mu czy partycypacji w kształtowaniu ładu globalnego zależy od siły poszczególnych państw i ich determinacji, aby być podmiotem bardzo aktywnym w tej sferze. Arena globalna jest areną gry, w której umiejętności, potencjał i determinacja uczestników (aktorów) mają bardzo duże



Rycina 1. Główne współzależności w triadzie: wartości–normy–dobra

Źródło: opracowanie własne.

znaczenie. Państwa pozostają nadal głównym konstruktorem ładu instytucjonalnego i podmiotem odpowiedzialnym za tworzenie filtrów instytucjonalnych, które łagodzą skutki tzw. szoków globalnych i innych zagrożeń wynikających z otoczenia międzynarodowego.

Poszczególne państwa, nawet stosunkowo niewielkie, mają możliwości zachowania znacznej autonomii w kształtowaniu ładu instytucjonalnego na swoim terytorium i utrzymywania tego, co nazywa się suwerennością kraju, mimo siły oddziaływania procesów globalnych i potężnych podmiotów (w tym korporacji ponadnarodowych). Uwaga ta dotyczy także członków Unii Europejskiej, w której część uprawnień regulacyjnych (kompetencyjnych i decyzyjnych) została przekazana instytucjom wspólnotowym. Pojawia się w tym przypadku zjawisko, które Anthony Giddens (2014) określił jako „suwerenność+”. Napisał on:

Dzięki współpracy państwa członkowskie UE uzyskują większy faktyczny wpływ na kwestie o zasięgu globalnym niż jako pojedynczy aktorzy. Innymi słowy, każdy kraj odnotowuje zysk netto. Efekt ten nie ogranicza się do wspólnych decyzji. Nawet jeśli kraj należący do Unii występuje samodzielnie, korzysta z domyślnego wsparcia tej instytucji, przez co liczy się bardziej, niż gdyby działał na własną rękę. (Ibidem, s. 19)

W przypadku działania każdego kraju oraz roli instytucji państwa w jego funkcjonowaniu i rozwoju pojawia się dylemat otwartości i kontroli. Pokusa kontroli przez władze państwowe zarówno tego, co dotyczy przepływów między danym krajem a jego otoczeniem międzynarodowym (w tym zwłaszcza liberalizacji handlu i obrotów kapitałowych), jak i tego, co dzieje się wewnątrz kraju (autonomii jednostek i podmiotów gospodarczych oraz społecznych), to bardzo ważna cecha czy wyróżnik działalności poszczególnych państw. Dążenie do powszechnej kontroli to symptom państw o charakterze autorytarnym, przypisującym sobie rolę demiurga dobrobytu społeczeństwa i odpowiedniego ładu gospodarczego, społecznego i moralnego. Przed takim kierunkiem postępowania i rozwoju przestrzegał Karl Popper (1999), nazywając tę pokusę i gróźbę historycyzmem. Powierzenie państwu

głównej roli w rozwoju społeczeństw nazwał Popper utopijną inżynierią. Zauważyć można odzywianie takich koncepcji, także w Europie, a od końca 2015 r. również w Polsce.

W tym momencie rozważań o roli i znaczeniu państwa pojawia się problem sfery aksjologicznej jako wsparcia i drogowskazu jego działalności. Każda polityka publiczna, krajowa czy ponadnarodowa (np. UE) jest zakorzeniona w systemie wartości. Zawsze celem polityki jest zrealizowanie określonych wartości, podzielanych przez ekipę rządzącą czy konstruktorów danej polityki. Zasadniczym problemem jest sposób wyboru owych wartości i realnych możliwości wpływu społeczeństwa (suwerena) na ten wybór. Jest to przede wszystkim przedmiot rozważań teoretyków i praktyków systemu demokracji.

3. Renesans etatyzmu i niebezpieczeństwa z tym związane

Ekonomista zajmujący się rolą państwa w systemach gospodarczych znajduje się w ciężkiej, a nawet frustrującej sytuacji, jeśli ma ocenić miejsce i znaczenie państwa w koncepcji, którą przedstawił na początku 2016 r. wicepremier Mateusz Morawiecki w postaci Strategii na rzecz Odpowiedzialnego Rozwoju. Pierwsze wrażenie, zwłaszcza wśród osób znających poprzedni ustroj (ten sprzed 1990 r.), to poczucie *déjà vu*. Przecież to komuniści, zwolennicy gospodarki centralnie planowanej, uznawali państwo za głównego decydenta, gospodarczego demiurga, od którego prawie wszystko zależało: oszczędności, inwestycje, innowacje, rozwój. Temu przekonaniu sprzyjało zarówno to, że państwo było właścicielem większości środków produkcji, jak i to, że dokonywana przez nie regulacja życia gospodarczego traktowana była jako lepsza i sprawliwsza niż ta dokonywana przez mechanizm rynkowy, niezależne podmioty gospodarcze i instytucje społeczeństwa obywatelskiego. Jak więc ocenić postulat renacjonalizacji czy repolonizacji majątku produkcyjnego (w tym banków), wzmocnienia władzy centralnej, zastępowania samorządów rządami administracji państwowej, a roli NGO-sów władztwem agend rządowych i tym podobnych działań, które pojawiły się w programie – a na

pewno w praktyce – rządzącej partii? W konfrontacji z tymi tendencjami znowu pojawia się problem, z którym ekonomiści zmagają się od dawna – dylemat: czy państwo to podmiot ograniczający wolność nie tylko gospodarowania, ale też wolność osobistą, czy też podmiot będący przejawem działań zbiorowych, kierowanych wartościami ważnymi dla społeczeństwa, których nie realizuje mechanizm rynkowy? Kiedy rządzenie staje się „dobrym rządzeniem” (*good governance*), kiedy zaś narzędziem dominacji, a nawet zniewolenia?

Jaka jest rola państwa w poszerzaniu wolności człowieka? W wielkim, liczącym ponad tysiąc stron zbiorze tekstów pod charakterystycznym tytułem *Odkrywając wolność. Przeciw zniewoleniu umysłów* przygotowanym przez Leszka Balcerowicza (2012), trudno byłoby znaleźć choć jeden artykuł poświęcony analizie pozytywnego wkładu państwa i sektora publicznego w poszerzanie zakresu wolności. Poszerzanie wolności jest tam sprowadzone do zwiększania swobody rynku, ograniczania państwa bądź takiego ukierunkowania jego działalności, które ułatwia funkcjonowanie rynku. Jest to dość dobra ilustracja podejścia większości ekonomistów głównego nurtu do problematyki państwa i jego usytuowania wobec nauk ekonomicznych.

Rozwój kapitalizmu opierał się na poszerzaniu możliwości podejmowania indywidualnych decyzji i gromadzenia prywatnego bogactwa. Czołowym hasłem tego systemu było: bogacie się! Odegrało ono bardzo ważną rolę motywacyjną w stymulowaniu rozwoju gospodarczego. Ramy instytucjonalne tego systemu (w tym normy prawne) konstruowane były w taki sposób, aby stworzyć jak najkorzystniejsze warunki dla działalności prywatnej. Rolę państwa próbowano ograniczyć do obowiązku dostarczania niezbędnych dóbr publicznych, których ważnym składnikiem jest zapewnienie podstawowego ładu instytucjonalnego i ochrona praw własności. Rozwój kapitalizmu i komplikowanie się relacji ekonomicznych, społecznych i politycznych wymusiło jednak poszerzenie regulacyjnej roli państwa. Tworzenie i utrzymywanie instytucji kosztuje (koszty transakcyjne, zwłaszcza ponoszone publicznie). W wysoko rozwiniętych gospodarkach nie jest już możliwy powrót do sy-

tuacji istniejącej na początku XX w., kiedy udział wydatków państwa w PKB wynosił ok. 10%. W czołówce krajów najwyżej rozwiniętych sklasyfikowanych według wskaźnika Human Development Index (HDI) znajdują się państwa, w których udział wydatków publicznych w PKB wynosi ok. 50%. Ten empiryczny argument nie jest jednak poważnie brany pod uwagę przez zwolenników ultraliberalnej czy libertariańskiej koncepcji gospodarki. To zagadnienie pozostaje trudnym, kontrowersyjnym i skomplikowanym problemem także w krajach, które zdecydowały się na wzmocnienie etatyzmu w polityce rozwoju, w tym w Polsce po wyborach w 2015 r. W tym przypadku pojawiło się też wiele realnych niebezpieczeństw i zagrożeń zarówno dla pomyślnego rozwoju gospodarczego, jak i dla zakresu inicjatywy i wolności obywatelskich.

Przypomnijmy więc niektóre obawy, które przedstawiane były od dawna przez czołowych teoretyków ekonomii i innych wpływowych intelektualistów, w odniesieniu do rozrostu państwa i wzrostu jego znaczenia w różnych sferach życia. Jednym z teoretyków, który poświęcił większość swoich prac wyżej wymienionym zagadnieniom, był Friedrich von Hayek. Tendencje, które tak niepokoiły Hayeka, to działania państwa ograniczające przestrzeń indywidualnej wolności. Te ograniczenia traktował on jako swoistą agresję wobec jednostki ludzkiej. Koncepcja wolności propagowana przez Hayeka (2007) to przede wszystkim tzw. wolność od (agresji, ograniczania możliwości działań indywidualnych itp.). Takie podejście do wolności było bardzo powszechne w społeczeństwie Stanów Zjednoczonych, ale uległo ono zmianie w okresie wielkiego kryzysu. Drastyczny spadek dochodu narodowego – o prawie 1/3 – a przede wszystkim pojawienie się 12-milionowej armii bezrobotnych skłoniło polityków i obywateli do rewizji poglądów na temat roli państwa, działań zbiorowych, rynku i znaczenia jednostki. Jak pisze Richard Pipes (2000, s. 360), przełom ten zapoczątkowany został przez Roosevelta w okresie New Deal:

Tradycyjnie, „prawa” obywatela były pojęciem negatywnym: były one wolnością „od” (od religijnych prześladowań, samowolnego aresztowania, cenzury i temu podobnych). Obecnie nabrały one

znaczenia pozytywnego jako „uprawnienie do” (dachu nad głową, opieki medycznej itp.), czego zapewnienie, jak było zawarowane, należało do obowiązków rządu. Ta odnowiona definicja, nawet jeśli pojawiła się bez hałasu i cokolwiek niepostrzeżenie, zapoczątkowała nowy etap ewolucji państwa opiekuńczego.

Ustawodawstwo będące częścią New Deal, takie jak Social Security Act i Fair Labor Standards Act, istotnie zmieniało zakresy zadań i odpowiedzialności sfery prywatnej i sfery publicznej, w tym rolę rządu. Prawie w tym samym czasie w Wielkiej Brytanii opublikowany został tzw. raport Beveridge’a nawołujący do wyeliminowania „pięciu nieszczęść”: ubóstwa, chorób, ciemnoty, brudu i bezrobocia (ibidem, s. 262). Postulat budowy państwa dobrobytu (*welfare state*) uzyskał największą popularność i stopień realizacji w krajach Europy Zachodniej i Północnej. W opinii wielu badaczy stał się on wizytówką i głównym osiągnięciem rozwojowym świata zachodniego.

Fenomen ten został skomentowany przez Douglassa Northa (2005, s. 146) następująco: „Rozwój świata zachodniego jest przypadkiem sukcesu, w którym stopniowa ewolucja przekonań [*beliefs*] była modyfikowana przez doświadczenia i prowadziła do zmian dających nowoczesny wzrost gospodarczy. Był to proces prób i błędów spleciony ze szczęśliwym zbiegiem okoliczności”. Autorzy książki o przyczynach sukcesu gospodarczego Zachodu Nathan Rosenberg i Luther E. Birdzell (1994, s. 60) zwracają uwagę na duże znaczenie autonomii sfery gospodarczej od sfery religijnej czy politycznej:

Przyczyną pierwszych osiągnięć Zachodu w dziedzinie autonomii było rozluźnienie lub osłabienie kontroli politycznej i religijnej, co dawało innym dziedzinom życia społecznego szansę eksperymentowania ze zmianami (...). Pomyślnie wprowadzenie zmiany wymaga jednak bardzo dużej wolności eksperymentowania. Przyznanie tego rodzaju wolności odbywa się pewnym kosztem: osoby kierujące społeczeństwem tracą poczucie kontroli, przyznając jak gdyby innym prawo do kształtowania przyszłości społeczeństwa. Większość dawnych i współczesnych społeczeństw nie dopuściła jednak do powstania takiej sytuacji. Tym samym nigdy nie udało się im wyjść z ubóstwa.

Nie należy jednak zapominać, że wzrost dobrobytu, zmniejszenie rozpiętości dochodowych, powszechność zabezpieczeń socjalnych i ograniczenie wykluczenia społeczno-ekonomicznego były zarówno wynikiem wyboru publicznego i powierzenia dodatkowych funkcji państwu, jak i efektem pomyślnego rozwoju gospodarczego. Kraje hołdujące wartościom *welfare state* było stać na ich realizację. Większość innych nie miała takich możliwości. Ponadto wartości te i osiągnięcia państw Zachodu są coraz częściej podważane, także w społeczeństwach tych krajów. Model cywilizacyjny Zachodu, w tym członków Unii Europejskiej, znalazł się na zakręcie, a może nawet w poważnym kryzysie.

4. Państwo – dobro wspólne, o które warto dbać

Większość uzasadnień istnienia państwa i korzyści z niego płynących obraca się wokół następującej tezy: państwo jest taką formą ograniczenia wolności jednostki, która w ostatecznym rachunku daje mu więcej bezpieczeństwa, ładu i innych korzyści niż życie w warunkach braku władzy i instytucjonalnego porządku. W rozdziale *O przyczynach powstania państwa, o jego powstaniu i definicji* swego najbardziej znanego dzieła *Lewiatan* Tomasz Hobbes (1954, s. 147) stwierdza: „Ostateczną przyczyną, celem czy zamiarem ludzi (którzy z natury rzeczy miłują wolność i władzę nad innymi), gdy nakładają na siebie ograniczenia (którym, jak widzimy, podlegają w państwie), są widoki na zachowanie własnej osoby i na bardziej szczęśliwe życie”. Ta teza XVII-wiecznego filozofa nie jest powszechnie podzielana, bowiem w większości krajów dominuje nieufność do państwa, połączona jednak z dużymi oczekiwaniami kierowanymi pod jego adresem i nakładanymi na nie zadaniami. Racjonalny i legitymizowany społecznie podział zadań pomiędzy państwo a jednostki i podmioty prywatne nie jest jasno formułowany i akceptowany. Paul Samuelson i William Nordhaus (1995, s. 240) przytaczają kryterium sformułowane przez Abrahama Lincolna: działania rządu są prawomocne, gdy „robi on dla ludzi to, co powinno być zrobione, ale czego oni sami, własnym wysiłkiem,

nie są w stanie w ogóle zrobić albo nie są w stanie zrobić należycie”. Jak już wielokrotnie wspominałem, wybór domeny państwa i jego kompetencji oraz domeny wolnych obywateli i niezależnych podmiotów (gospodarczych i społecznych) to niustający obszar sporów, trudnych wyborów i dylematów aksjologicznych.

Czy do zapewnienia wolności potrzebne jest państwo, którego atrybutem jest przecież przymus? Hayek (2007, s. 34) odpowiada na to pytanie następująco:

Przymusu nie można jednak całkowicie uniknąć, ponieważ jedynym sposobem zapobiegania mu jest groźba przymusu. Wolne społeczeństwo rozwiązało ten problem przez przekazanie monopolu przymusu państwu, przy czym stara się ograniczyć to uprawnienie państwa do przypadków, kiedy jest ono niezbędne do zapobiegania przemocy ze strony osób prywatnych. Jest to możliwe jedynie wtedy, gdy państwo chroni uznane prywatne sfery jednostek przed ingerencją innych i określa granice tych sfer, jednak nie za pomocą szczegółowych wskazówek, lecz przez stwarzanie warunków, w których jednostka może określać swoją własną sferę na podstawie zasad mówiących jej, co państwo zrobi w rozmaitych sytuacjach.

Ta sfera trudnych wyborów związana jest, zwłaszcza w Unii Europejskiej, z filozoficzną i także prakseologiczną zasadą subsydiarności, a więc racjonalnym i akceptowanym społecznie podziałem kompetencji i możliwości działania jednostek, różnych form samoorganizacji społeczeństwa, regionów, krajów członkowskich i całej wspólnoty europejskiej. Ta dziedzina stanowi wielkie pole dla badaczy struktur i mechanizmów społecznych, w tym ekonomistów. Nie jest to jednak łatwe zadanie. Ekonomisci mają z tym zagadnieniem wiele kłopotów. Budowanie ekonomicznej teorii państwa jest znacznie trudniejsze niż budowanie teorii rynku. Podobnie jak w przypadku innych kategorii instytucjonalnych, formy i struktura państwa muszą być dostosowane do historycznie ukształtowanych warunków danego kraju. Nie istnieje uniwersalny wzorzec państwa (władzy państwowej), który zrealizowany w różnych krajach dałby te same czy podobne rezultaty. Migracja instytucji nie przebiega w ten sam sposób co migracja towarów czy kapitału.

Jak pisze Francis Fukuyama (2005, s. 40): „co więcej, jedna i ta sama instytucja może sprzyjać wzrostowi gospodarczemu lub go hamować, zależnie od tego, czy istnieją równoległe instytucje, od których zależy jej funkcjonalność”.

Należący do czołowych przedstawicieli nowej ekonomii instytucjonalnej Eirik G. Furubotn i Rudolf Richter (2000, s. 277) w następujący sposób definiują pojęcie państwa:

Państwo (...) to sieć relacyjnych kontraktów typu: pryncypał [*principal*]-agent [*agent*], pomiędzy konstytuanta (pryncypał) i jego reprezentacją (agenci), których celem jest optymalizacja publicznego dobra poprzez odpowiednią organizację użycia siły (przymusu) służącego odpowiedniej alokacji, administracji i transakcji politycznych uprawnień własnościowych.

Z kolei Immanuel Wallerstein (2004), wybitny analityk systemu gospodarki światowej, stwierdza, że współczesne społeczeństwa zaczynają tracić wiarę w instytucję państwa jako źródło niezbędnych reform w warunkach nasilającej się globalizacji.

To właśnie ta utrata wiary w nieuchronną reformę tłumaczy wielki zwrot przeciwko państwu, który widzimy dziś wszędzie. Nikt nigdy naprawdę nie lubił państwa, ale znaczna większość pozwalała jego władzom rozrastać się, gdyż postrzegali państwo jako pośrednika reform. Jeśli jednak nie umie ono pełnić tej funkcji, to czemu mamy je tolerować? Ale jeśli nie będziemy mieli silnego państwa, kto zapewni bezpieczeństwo na co dzień? Odpowiedź brzmi, że sami musimy je sobie zapewnić, dla siebie. W ten sposób wspólnie cofamy się do okresu początków nowoczesnego systemu światowego. Wtedy to ze względu na konieczność budowania naszego własnego lokalnego bezpieczeństwa zaangażowaliśmy się w budowę nowoczesnego systemu państw. (Ibidem, s. 44)

Pojawiają się jednak wątpliwości, czy państwo jest właściwą i skuteczną odpowiedzią na współczesne problemy globalne. Dobitnie, chociaż pesymistycznie, wyraził je ostatnio Zygmunt Bauman. Uważa on, że państwo było dobrą odpowiedzią na wyzwania światowe w przeszłości (jeszcze w XX w.), ale obecnie „państwo staje się bezsilne wobec procesów gospodarczych zachodzących

w świecie”, i dodaje: „po raz drugi ekonomika wyrwała się z systemu” (Bauman, Żakowski 2010). Mamy więc nowy nieład światowy i coś w rodzaju *interregnum*. Potężne moce wyrwały się spod politycznej kontroli, a jednocześnie polityka została pozbawiona mocy. Bauman ogłasza więc „koniec nowoczesnego myślenia i nowoczesności” (ibidem). Nie ma jednak realnej i akceptowalnej alternatywy dla aktywnego i demokratycznego państwa jako podstawowego podmiotu regulacji instytucjonalnej. Pozostaje więc żmudna i niekiedy frustrująca praca nad jego doskonaleniem.

Relacje między rynkiem a państwem, sferami: polityczną, gospodarczą, społeczno-kulturową i środowiskową (ekologiczną) uzyskały nowe podstawy płodnej poznawczo analizy, w dużym stopniu dzięki osiągnięciom różnych nurtów ekonomii instytucjonalnej. Odczuwana obecnie bardzo silna presja na znalezienie właściwych podstaw instytucjonalnej równowagi między mechanizmami rynku, państwa i społeczeństwa obywatelskiego zmobilizuje, jak sądzę, przedstawicieli nauk społecznych, w tym ekonomistów, do zbudowania nowego paradygmatu państwa w globalnej gospodarce (Wilkin 2016).

Uwagi końcowe

W krajach wysoko rozwiniętych w dyspozycji władzy publicznej znajduje się 30–60% PKB, a decyzje i sposób funkcjonowania tej władzy mają również istotny wpływ na powstawanie całego PKB. Ten fakt wpłynął m.in. na wzrost zainteresowania ekonomistów koncepcją dobrego rządzenia (*good governance*). Jej wdrażanie ma rozległe implikacje gospodarcze, polityczne i społeczne. Koncepcja dobrego rządzenia opiera się na szerokiej partycypacji zarówno obywateli, samorządów, jak i organizacji pozarządowych w realizacji ważnych potrzeb społecznych. Jest to bardzo obiecujący kierunek badań nad współczesną rolą państwa w gospodarce i społeczeństwie (Wilkin 2013).

Jak już kilkakrotnie wspominałem, efektywne, mocne państwo nie ma dobrych substytutów w instytucjonalnej przestrzeni świata. Rynek i państwo muszą więc znaleźć się w równowadze i symbiozie. Globalizacja, wbrew niektórym

oczekiwaniom, nie zmniejszyła znaczenia tego drugiego. Jakość państwa, jego instytucji i sposobów funkcjonowania ma wielkie znaczenie dla jakości życia obywateli i efektywności gospodarki. Odczuwamy to dobitnie także w Polsce. Więcej dyskomfortu pojawia się zazwyczaj z powodu słabości działania państwa raczej niż słabości (zawodności) rynku.

Słabość instytucji państwa w Polsce i niska jakość rządzenia, na co wskazuje wielu badaczy od wielu lat, są częściowo wynikiem niedostatecznego wsparcia naukowego dla tej dziedziny ludzkiej aktywności. W naszym jednak kraju zjawisko to ma też korzenie historyczne. Ciągłość państwa była w przeszłości przerywana, a ono samo traktowane było jako twór obcy, czy nawet wrogi. Zaufanie do instytucji państwa utrzymuje się w Polsce na bardzo niskim poziomie, a wskaźniki kapitału społecznego należą do najniższych w Europie.

Ostatnie wybory prezydenckie i parlamentarne w Polsce (w 2015 r.) uwiarydliły niezwykle niską znajomość i ocenę osiągnięć państwa, zwłaszcza w okresie ubiegłego 25-lecia. Jak się okazało, to, co państwo zrobiło, i to, co państwo może zrobić w określonych warunkach, jest w odbiorze większości społeczeństwa kognitywną magmą. Taka sytuacja jest rezultatem wielu czynników: elementarnej niewiedzy i niechęci do poznania rzeczywistej sytuacji, głęboko zakorzenionej niechęci do państwa jako obcego i groźnego Lewiatana, postawy półobywatela zainteresowanego tylko przywilejami obywatelskimi, ale nie obowiązkami, niską jakością przekazu mediów publicznych i wielu innych.

Wiedza na temat państwa: jego znaczenia, funkcjonowania, powiązania ze sferą aksjologiczną, z domeną prywatną, roli sfery publicznej w zaspokajaniu potrzeb społecznych, sposobów poprawy jakości rządzenia, w tym zwiększenia efektywności wykorzystania środków publicznych, i wielu innych zagadnień to wielka kwestia i wielkie zadanie dla nauk ekonomicznych (oraz społecznych). Rażąca asymetria między osiągnięciami teorii ekonomii w zakresie funkcjonowania rynku i funkcjonowania państwa nie może być dalej tolerowana. Jest to stan groźny zarówno dla państwa, jak i rynku, a przede wszystkim dla obywateli i rozwoju kraju.

Bibliografia

- Balcerowicz, L. (red.) (2012). *Odkrywając wolność. Przeciw zniewoleniu umysłów*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Bauman, Z., Żakowski, J. (2010). Nowy nieład światowy. *Polityka*, 18.12.
- Fukuyama, F. (2005). *Budowanie państwa. Władza i ład międzynarodowy w XXI wieku*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Furubotn, E. G., Richter, R. (2000). *Institutions and Economic Theory. The Contribution of the New Institutional Economics*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Giddens, A. (2014). *Europa. Burzliwy i potężny kontynent*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gorazda, M., Hardt, Ł., Kwarciniński, T. (red.) (2016). *Metaekonomia. Zagadnienia z filozofii ekonomii*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Hayek, F. A. von (2007). *Konstytucja wolności*, tłum. J. Stawiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hobbes, T. (1954). *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Madeja, J. (2016). Firma marzeń szuka (dobrych) ludzi. *Gazeta Wyborcza*, dodatek *Mój Biznes*, 31.10.
- North, D. C. (2005). *Understanding the Process of Economic Change*. Princeton: Princeton University Press.
- Pipes, R. (2000). *Własność a wolność*, tłum. L. Niedzielski. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza SA.
- Popper, K. (1999). *Nędza historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rosenberg, N., Birdzell, L. E. (1994). *Historia kapitalizmu*, tłum. A. Doroba. Kraków: Signum.
- Samuelson, P. A., Nordhaus, W. D. (1995). *Ekonomia*, t. 2, tłum. J. Środa, A. Bukowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sztompka, P. (2002). *Socjologia*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wallerstein, I. (2004). *Koniec świata jaki znamy*, tłum. M. Bilewicz, A. W. Jelonek, K. Tyszka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Wilkin, J. (red.) (2013). *Jakość rządzenia w Polsce. Jak ją badać, monitorować i poprawiać?* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Wilkin, J. (2016). *Instytucjonalne i kulturowe podstawy gospodarowania. Humanistyczna perspektywa ekonomii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

The contemporary state faced with the functional triad: Values – norms – goods

The main subject of analysis in this paper is the role of the state (government) in the functioning of economy and society in a post-socialist country. The frame of analysis is made up of the triad: values – norms – goods. The author presents the way economics approaches the category of value, stressing that this category has a very limited meaning in the theory of economics, but plays a significant role as a starting point in formulation of economic policy. However, norms could be treated as a concept related to institutional foundations of economy and social life. Achievements of institutional economics have a very significant impact on the development of contemporary economics, especially in the area of systemic transformation and in explaining the mechanisms of economic development. The author also touches upon the renaissance of the idea of “expanding government” in Poland and in other countries, and discusses the dangers associated with this tendency. He also describes the role of the state in relation to globalization and European integration.

Keywords: theory of the state, role of government, social values, institutional economics, post-socialist transformation

Jerzy Hausner

Wartości, normy, dobra

Wartości mogą być indywidualnie instrumentalizowane, ale są w swej genezie społeczne. Wynikają z tego, że jednostki wchodzą w relacje społeczne i potrzebna jest im wspólnotowość, aby te relacje utrwały się i były respektowane. Wartości istnieją, o ile są wytwarzane. A proces ich wytwarzania ma społeczną naturę. To ludzie wytwarzają wartości. Nie są one im dane. Wytwarzanie wartości jest społecznym procesem, w którym jedne wartości generują inne i zarazem pomnażają (podtrzymują) te wyjściowe, egzystencjalne, stanowiące podstawę tego procesu.

Słowa kluczowe: wartości, normy, dobra, wartości egzystencjalne, wartości instrumentalne, proces wytwarzania wartości.

W średniowieczu żyli ludzie, którzy wiedzieli, że poziom życia w Cesarstwie Rzymskim był znacznie wyższy i że lepsze życie jest możliwe. Posiadali oni lub mogli posiadać wszelkie technologie, jakie posiadano w Rzymie, lecz nie dysponowali wartościami pozwalającymi wytworzyć zdolności organizacyjne, konieczne do odbudowania wcześniejszego potencjału.

(Thurow 1999, s. 342)

Wprowadzenie

Od dwóch lat na kolejnych spotkaniach Koła Krakowskiego mozolnie i z emocjonalno-badawczym zaangażowaniem dyskutujemy różne problemy wpisujące się w ogólny tytuł obecnego cyklu naszych dysput „Wartości, normy, dobra”. Przedkładany tekst jest moim głosem w tej ważnej debacie. *Ad hoc* wypowiadałem się na kolejnych spotkaniach. Teraz czynię to w sposób uporządkowany. Będę w tym tekście odnosił się także do wypowiedzi i artykułów innych uczestników naszego Koła.

Zacznę od referatu Michela H. Kowalewicz (2015) *Heinricha Rickerta „system otwarty” na tle historii idei wartości*. Na początku stwierdza on, że zgodnie ze stanowiskiem przyjmowanym przez

antropologów filozoficznych „sensowna aktywność” człowieka pierwotnego nie mogła dokonać się bez chociażby najbardziej prymitywnego systemu wartości, nieredukującego się jedynie do rozgraniczenia na przyjemność i nieprzyjemność cielesną, obserwowanego u innych zwierząt.

Jeśli tak, to rodzi się pytanie, skąd u ludzi wziął się ten pierwotny system wartości, co go wygenerowało. Jeśli wartościom i ich systemom przypiszemy społeczną naturę, to staje się jasne, że tym generatorem jest uregulowane współdziałanie ludzi, którzy musieli kooperować, aby przetrwać w trudnym dla nich środowisku. Powtarzalne współdziałanie wytwarza normy, w tym normy generalne, odnoszące się do niezbędności współpracy, a nie tylko jej instrumentalno-technicznych aspektów. Ludzie, aby móc współdziałać także w nieprzewidywalnych sytuacjach, musieli określić imperatyw współdziałania, a tym samym stworzyć pierwotną wspólnotę. Mogła ona przetrwać, o ile współdziałanie stało się normą i zostało przez nią uregulowane. Nadrzędny

Jerzy Hausner
Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie
Katedra Gospodarki i Administracji Publicznej
ul. Rakowicka 27, 31-510 Kraków
hausnerj@uek.krakow.pl

egzystencjalny imperatyw współdziałania został przełożony w toku praktyki kooperacji na zestaw norm ogólnych i instrumentalno-technicznych reguł. Wymagał on mentalnego ugruntowania w postaci systemu wartości, do którego można byłoby się odwołać w przypadku konfliktu norm i potrzeby ustanawiania kolejnych. Te wartości odnosiły się do tego, co było w relacjach między ludźmi najważniejsze ze względu na możliwość przetrwania wspólnoty, bez której poszczególni jej członkowie nie mogliby przeżyć. Były to zatem wartości egzystencjalne w dosłownym sensie i jako takie nie wymagały uzasadnienia – samouzasadniały się. Zatem były „samoistotne” (autoteliczne w rozumieniu Milтона Rokeacha).

To z pierwotnych wspólnotowych norm wygenerowane zostały pierwotne wartości i razem z nimi tworzyły pierwotny porządek aksjonormatywny. Wartości określają w nim sens działań wspólnoty, a normy regulują ich tryb.

W taki oto sposób, korzystając z inspirującego wystąpienia Kowalewicz na spotkaniu Koła Krakowskiego, mogę zarysować początek świata wartości. Dodając jeszcze za Kowalewiczem, że „[s]amo pojęcie »wartości« można uznać za jedno z największych wyzwań nie tyle samej aksjologii, co historii intelektualnej”.

1. Geneza norm (reguł)

W nieustającej debacie o genezie norm zasadniczą kwestią jest to, czy normy (reguły) rodzą się spontanicznie w następstwie społecznych interakcji, czy też są społecznie ustanawiane – konstruowane lub nadawane. Dariusz Szklarczyk (2013) w referacie przedstawionym na spotkaniu Koła Krakowskiego stwierdził, że zasadniczo są one pochodną spontaniczności (przynajmniej na poziomie tzw. norm pierwotnych):

Zamiast traktować normy (reguły) jako składowe eksplanansu przy wyjaśnianiu działań, które są skoordynowane i umożliwiają kooperację społeczną (w tym ekonomiczną), w ramach teorii gier – za pomocą dylematu więźnia – można wyjaśnić koordynację jako uogólniony i utrwalony rezultat interakcji czy działań. Normy (reguły) powstają w wyniku powtarzania się sytuacji, w których pewne działania czy zachowania przynoszą ko-

rzyści uczestnikom lub przynajmniej w dłuższej perspektywie są częściej korzystniejsze. W ten sposób normy (reguły) są efektem samorzutnego i nieprzewidywalnego dla podmiotów działań procesu powtarzania (jednego lub więcej) rozwiązań problemu koordynacji. Zapoczątkowanie procesu tworzenia się norm (reguł) może mieć, a wedle niektórych ujęć ma zazwyczaj charakter przypadkowy. W tradycji oświecenia szkockiego, w koncepcji Mengera instytucji organicznych w odróżnieniu od pragmatycznych, czy w teorii społecznej i ekonomicznej Hayeka instytucje jako normy (reguły) lub ich zespoły powstają w sposób przypadkowy, nieplanowy i niezamierzony. Ludzie – powiada Ferguson – natykają się (*stumble upon*) na instytucje, które choć przez nich wytworzone, nie zostały przez nich zaprojektowane. (Ibidem)

Koncepcja samorzutnego, nieplanowego procesu powstawania instytucji jako systemów norm jest dla mnie podejściem zbyt wąskim i jednostronnym. W moim przekonaniu normy (reguły) są stanowione także świadomie i taką najczęściej mają genezę. W szczególności trudno mi się zgodzić z uznaniem, że normy wyłaniają się przypadkowo, czyli dowolnie. Uważam, że normy (reguły) są wyrazistym przykładem wytworów kontyngentnych, czyli takich, które nie są konieczne, nie są zdeterminowane, nie tworzą się na zasadzie przyczynowo-skutkowej, ale nie są też dowolne – są w danym układzie (danej sytuacji) możliwe, ale nie konieczne, są wypadkowe, ale nie przypadkowe. Są zatem po części spontaniczne, po części stanowione (konstruowane). Tym bardziej że – choć są relatywnie trwałe – nie są wieczne, podlegają modyfikacji, nie można ich zakonserwować.

Dzieje się tak, ponieważ normy nie są tylko pochodną społecznej gry interesów, ale także odzwierciedlają wytworzone w danej społeczności wartości, które formują porządek (ład) słusznościowy danej struktury wspólnotowej, podczas gdy interesy (korzyści) formują jej porządek funkcjonalny. Nawet jeśli formowanie się norm jest implikowane przez spontaniczne interakcje, to normą staje się to, co zostanie uznane przez daną społeczność za słuszne, a nie tylko doraźnie korzystne. Normy wyrastają nie tylko z interesów, ale też z wcześniej przyjętych wartości, i dlatego współtworzą ład aksjonorma-

tywny, bez którego żadna struktura społeczna funkcjonować i rozwijać się nie może, a zatem jest skazana na rozkład.

Stanisław Mazur (2013) opisał dwie dominujące w naukach społecznych koncepcje genezy instytucji norm (jako ich zespołów): racjonalnej kalkulacji oraz odpowiedniości. Zwolennicy pierwszej z nich (np. badacze utożsamiający się z teorią racjonalnego wyboru) sądzą, że instytucje to zbiory reguł, wzorców i procedur projektowanych przez racjonalnie (w rozumieniu instrumentalnym) kalkulujących aktorów społecznych. Ci ostatni są wyposażeni w trwały zestaw preferencji, a instytucje mają służyć maksymalizacji krańcowej użyteczności tych potrzeb czy celów. Instytucje kształtując interakcje społeczne, określając ich sekwencje i konsekwencje, wyposażają aktorów społecznych w informacje i mechanizmy redukujące niepewność – ograniczają tym samym koszty transakcyjne tych interakcji. Instytucje to teleologiczne konstrukcje służące rozwiązywaniu problemów koordynacji w sferze działań zbiorowych. Są one wynikiem racjonalnej i strategicznej kalkulacji aktorów społecznych, efektem ważenia ich preferencji oraz interesów. Instytucje objaśnia się z perspektyw indywidualizmu metodologicznego i redukcjonistycznej, a kluczem do ich zrozumienia jest racjonalny wybór dokonywany przez aktorów społecznych. Tradycja ta jest odmianą utylitarystycznego sposobu interpretowania działań ludzkich jako sparametryzowanej strategii instrumentalnego doboru środków dla osiągnięcia określonych celów.

Z kolei stanowisko zwolenników drugiej z tych koncepcji (np. rozwijane przez nowy instytucjonalizm socjologiczny, a także podzielane w znacznej mierze przez instytucjonalizm historyczny) Mazur przedstawia następująco: instytucje to formalne i nieformalne zasady i procedury, praktyki operacyjne, ale również systemy symboli, skryptów poznawczych i wzorców moralnych, które dostarczają ram kognitywnych i interpretacyjnych aktorom społecznym. Instytucje są postrzegane jako reguły i struktury uprawomocnione przez normy i wartości społeczne. Są one zbiorami powiązanych zasad i rutyn, które określają stosowne działania, a więc doprecyzowują relację pomiędzy rolą a sytuacją. Ich istotą jest strukturyzowanie

kontekstu, w którym dochodzi do interpretacji i nadawania sensu działaniom jednostek.

Moje stanowisko mieści się pomiędzy tymi koncepcjami, choć znacznie bliżej drugiej z nich. Uważam, że normy, a tym samym instytucje, nie są tworzone wyłącznie spontanicznie, lecz są w znacznej mierze stanowione. Jednak nie sądzę, aby owo stanowienie wynikało zasadniczo z racjonalnej kalkulacji, a szczególną rolę w tym procesie miały kalkulacje poszczególnych jednostek. Stanowienie instytucji jest dla mnie następstwem różnych społecznych interakcji i dokonuje się przez dopasowanie zachowań i rozwiązań regulacyjnych do tego, co w danej sytuacji jest uznawane za społecznie słuszne. Normy wynikają znacznie bardziej ze społecznych wyobrażeń i ich interpretacji niż z interesów, w szczególności gdy chodzi o to, do czego ludzie faktycznie w wymiarze normatywnym odnoszą swoje postępowanie.

Normatywny wymiar życia społecznego musi mieć wewnętrzną spójność (logika odpowiedniości), stanowić swoistą całość, ale nie może to oznaczać, że jest stanowiony całościowo, hurtowo. Jego zmiana dokonuje się przez kolejne powolne, detaliczne, inkrementalne dostosowania i dopasowania. Zerwanie z dotychczasowym łańcem instytucjonalnym jest możliwe, ale bardzo rzadkie, i jest świadectwem wewnętrznego rozkładu lub zewnętrznie wywołanego rozpadu systemu społecznego.

Wracając do istoty sporu o genezę norm, chciałbym przypomnieć, że zwolennicy ich spontanicznego pochodzenia powołują się na tzw. błąd naturalistyczny, który rozumiany jest jako niemożność logicznego wywiedzenia zdań preskryptywnych ze zdań deskryptywnych (zdań zawierających słowa „powinien” lub „nie powinien” ze zdań zawierających „jest” lub „nie jest”). Ergo konwencje jako normy (reguły) określające powinność wywodzą się z powtarzalnych zachowań – są spontaniczne. W toku powtarzających się społecznych interakcji (serii gier) jednostki zyskują doświadczenie, które rozumiane jest jako roztropność (przezorność), i dzięki temu potrafią ocenić przydatność rywalizacji i współpracy. W konsekwencji, kierując się wciąż korzyścią własną, wchodzą w kooperację, która warunkuje realizację długoterminowych dążeń ludzkich.

Uważam to rozumowanie za uproszczone. Czy bowiem jazda lewą lub prawą stroną drogi może być efektem spontanicznego porządku? Gra społeczna oparta na indywidualnej kalkulacji korzyści przez jednostki sama z siebie nie może prowadzić do uruchomienia działań warunkujących utrzymanie wspólnoty, w której ta gra się toczy.

Ludzie kierują się różnorodnymi instynktami i motywami. Często ich postępowanie jest impulsywne i spontaniczne. Zazwyczaj w jakiejś mierze zrutynizowane i schematyczne. Ale często jest też przemyślane i refleksyjne oraz nieorientowane na bezpośrednią korzyść. Zapewne ludzie nie zadają sobie na co dzień pytania o sens istnienia i działania, ale ostatecznie uwolnić się od niego nie mogą. A gdy już je sobie zadają i starają się na nie odpowiedzieć, wychodzą poza schemat zachowania rutynowego i skalkulowanego na korzyść własną w sferę warunkowanego kulturowo porządku słusznościowego (akcjonormatywnego). Tym samym odnoszą się do wartości nieinstrumentalnych i generują je. W rezultacie stają się podmiotami – nie tylko sprawcami konkretnych czynów, ale także (współ)kreatorami świata społecznego. Zważając na powyższe, sądzę, że generowanie norm jest po części spontaniczne, po części stanowione. A ten drugi mechanizm powiązać trzeba z podmiotowością. Normy stanowić mogą tylko podmioty (dodam, że zdolne do współdziałania z innymi podmiotami).

Co istotne, podmiotowość aktorzy zyskują przez odniesienie swego działania do wartości. Tym samym – jak uważam – podmiotowość jest związana z wytwarzaniem wartości. To oznacza, że sens wynika z podmiotowości i jest jej atrybutem. Chcąc stanowić normy, aktorzy muszą „wybić się na podmiotowość”, umieć zrezygnować z doraźnej korzyści na rzecz spełnienia powinności. To wymaga odniesienia się do wartości – ich respektowania i wytwarzania. W konsekwencji działania aktorów zyskują integralny sens. To, jak aktorzy definiują ideę swego działania, konstytuuje lub nie ich podmiotowość. Wynika z tego ich zdolność do refleksji, dyskursu, stanowienia i przestrzegania norm. W rezultacie te ostatnie, choć osadzone na spontanicznych interakcjach społecznych, nie są tylko ich pochodną. Są równocześnie generowane przez podmioty. Koresponduje z tym ujęciem stanowisko Romana

Ingardena (1975, s. 90): „Jakaś decyzja i jakieś działanie mogą uchodzić za »własny« czyn danej osoby tylko wtedy, gdy wypływają wprost z centrum »ja« tej osoby, mają w niej swój prawdziwy początek, oraz kiedy to centrum »ja« panuje nad dokonaniem wyłaniającego się z niego działania i kieruje nim”.

To jednak oznacza, że wartości wynikają z faktów i do faktów prowadzą, tyle że odbywa się to poprzez podmiotowość. Przejście od (samo)-wiedzy do norm nie jest czysto kumulatywne. Musi zostać włączony inny mechanizm niż tylko jednostkowe doświadczenie uczestnictwa w społecznych grach. Potrzebny jest mechanizm, w którym aktorzy świadomie i celowo organizują się, aby ustanowić lub zmienić reguły gry. Tym samym upodmiotawiają się. Muszą jednak wtedy zdobyć się na refleksję aksjologiczną, czyli odnosząc się do tego, co wspólnotowo słuszne, a nie tylko partykularnie korzystne. Podmiotowość wynika z generowania wartości. Co jednak nie oznacza, że jest samoreferencyjna – monadyczna.

Anna Giza (2014, s. 3), omawiając poglądy Adama Smitha, stwierdza, że: „społeczeństwo jest ujmowane (...) jako specyficzna całość »fenotyp«, tworzący interfejs między jednostkami a otoczeniem, zdolny do zmian i rozwoju oraz sprzyjający tworzeniu wartości dodanej z koordynacji i kooperacji”. Społeczeństwo samo nie będąc podmiotem, staje się realnym bytem społecznym, o ile jest animowane przez podmioty, które łączy uwspólniony system wartości i związane z nim normy proceduralne. Niezbędne jest jedno i drugie. Same normy nie wystarczą. M.in. dlatego, że inaczej nie będzie można uzgodnić kierunku ich modyfikacji.

Dyskutowana w tym punkcie kwestia była kluczowym zagadnieniem podejmowanym przez wybitnych przedstawicieli szkoły austriackiej. Referat na temat ich poglądów w tej kwestii przedstawił na seminarium Koła Krakowskiego Bernard Chavance (2013). Podkreślał on, że Carl Menger czy Friedrich von Hayek nie negowali możliwości stanowienia norm, choć oczywiście akcentowali w pierwszej kolejności ich spontaniczną genezę.

Konsekwencją podejścia rozwiniętego przez szkołę austriacką jest uznanie metodologicznego indywidualizmu za podstawę nauk społecznych.

Dla mnie jest to tylko jedna z perspektyw poznawczych – płodna, ale nie jedyna. Sam preferuję podmiotowość społeczną jako tego rodzaju perspektywę. Natomiast zwolennikom metodologicznego indywidualizmu stawiam pytanie o związek ich perspektywy badawczej z teorią wartości. Zdaje mi się, że ich odpowiedź będzie prowadziła do doceniania wartości instrumentalnych (użytecznych) i niedostrzegania wartości samoistnych (egzystencjalnych).

Jasno wynika to z podstawowej pracy Ludwiga von Misesa (2011) – traktatu *Ludzkie działanie*, w którym można m.in. przeczytać:

Ostatecznym celem ludzkiego działania jest zawsze zaspokojenie pragnień osoby działającej. Nie istnieje kryterium większej bądź mniejszej satysfakcji poza indywidualną oceną wartości, która różni się u poszczególnych osób, a także u tej samej osoby w różnych momentach. Człowiek może stwierdzić, co wywołuje u niego poczucie większej czy mniejszej niewygodności, jedynie na podstawie swoich pragnień i ocen, na podstawie własnego, subiektywnego osądu.

2. Dwa wymiary społecznej egzystencji

Dociekanie istoty wartości trzeba oprzeć na uznaniu, że stosunki międzyludzkie mają odmienną naturę niż relacje między człowiekiem i rzeczami. Natura tych drugich sprowadza się do uprzedmiotowienia – obiektowego, instrumentalnego traktowania rzeczy przez ludzi. To, czy konkretny sposób instrumentalizacji, korzystania z rzeczy jest dla nich korzystny, racjonalny czy nieracjonalny, to sprawa wtórna. Istotne jest, że rzeczy to przedmioty, obiekty, którymi ludzie się posługują. Przy czym to, jak się nimi posługują, ma też istotny wpływ na nich samych.

Stosunki między ludźmi też mogą być instrumentalizowane; jedni mogą traktować innych instrumentalnie, uprzedmiotawiać ich, traktując jak narzędzia. I bardzo często tak się dzieje. Jednakże aby ludzie mogli formować wspólnotę, co warunkuje ich przetrwanie i jako jednostek, i jako gatunku, muszą – przynajmniej w stopniu minimalnym w danych warunkach – ze sobą współdziałać, czyli szanować swoją autonomię, porozumiewać się i uzgadniać normy postępo-

wania. A to oznacza, że tworzą podmiotowy i społeczny wymiar swej egzystencji. Nie może się to dokonać bezrefleksyjnie i bezdialogowo. Dobrze ujął to Nicolas Bourriaud (2012, s. 132), podkreślając, że polifonia (wielogłosowość) jest surową formą podmiotowości i przeciwieństwem reifikującego pokawałkowania.

Aby jakiegokolwiek normy społecznej koegzystencji mogły zaistnieć i być przestrzegane, ludzie tworzący określoną zbiorowość muszą w celu porozumienia się wytworzyć przestrzeń wspólną jako pole aksjologicznych znaczeń, tym samym określić to, co jest konieczne i korzystne, aby mogli istnieć właśnie jako wspólnota, a tym samym osiągać swe indywidualne cele i dzięki temu przetrwać. W rezultacie określają oni wspólne wartości oraz normy, których przestrzeganie warunkuje osiąganie tych celów. Definiują tym samym, co dla nich jako wspólnoty ludzi jest dobre, a co złe. W istocie oznacza to, że określają zarazem proces wytwarzania owych wartości.

Przyjmując tę interpretację, wartościom nadajemy społeczną naturę i uznajemy, że tych egzystencjalnych nie można posiadać (jak rzeczy), a jedynie można je generować w zorganizowanym procesie ludzkiego współdziałania. Wartości mają społeczną naturę nie tylko dlatego, że są społecznie określane, ale przede wszystkim dlatego, że są społecznie wytwarzane poprzez interakcje między ludźmi. I zdolność ta jest kluczowym przejawem podmiotowości. A jeśli tak, to tym samym uznajemy zarazem, że i podmiotowość ma społeczną naturę, i jest generowana lub odtwarzana, a nie dana. Podmiotowość wyrasta ze społecznych więzi i wiedzie do ich formowania się. Upodmiotawianie siebie wymaga upodmiotawiania innych. Tak jak uprzedmiotawianie innych prowadzi w konsekwencji do uprzedmiotawiania siebie, oznacza bowiem, że nie da się kreować nowych sposobów czy procesów wytwarzania wartości – pozostaje utrwalanie tych już stosowanych, czyli rutyna.

Paradoksalnie podmiotowość uzależnienia – oznacza współzależność. Całkowita niezależność wymagałaby całkowitego uprzedmiotowienia otoczenia, czyli *de facto* zerwania społecznej więzi. Ale konsekwencje takiego postępowania są odwrotne od oczekiwanych. Samoizolując się, jednostka (czy grupa) gubi się. Opis tego procesu przedstawił już dawno Émile Durkheim (2011),

wykazując, że zanik wspólnotowości, w tym brak spójności systemu aksjonormatywnego, prowadzi do anomii, będącej m.in. podglebiem samobójstw.

Problem tego, co spaja społeczeństwo, jest rozważany m.in. przez Mirosławę Marody i Annę Gizę (2006). Wyróżniają one trzy rodzaje powiązań społecznych (międzyludzkich): 1) oddziaływania, 2) relacje i 3) więzi. Więzi tworzą najsilniejsze relacje, bo opierające się na komplementarności. Dzięki nim dana grupa społeczna staje się „jednostką przetrwania”, czyli „generuje zachowania, które służą podtrzymaniu jej istnienia” (Marody, Giza-Poleszczuk 2004). Dla mnie oznacza to, że grupa staje się wspólnotą i uzyskuje podmiotowość. A także iż wskazana przez autorki komplementarność wiążąca grupę wynika również ze wspólnoty wartości. Tym samym grupa nie funkcjonuje jedynie jako grupa interesu bazująca wyłącznie na podziale pracy i wymianie. Spaja ją też wspólnota losu – dziedzictwa i przyszłości. Wspólnotowość istnieje równocześnie w dwóch wymiarach: synchronicznym i diachronicznym.

Z tych rozważań – rozwiniętych później przez Marody (2014, s. 30–35) – wynika, że same interakcje jednostkowe, nawet powtarzalne, nie tworzą jeszcze wspólnoty. Do jej uformowania potrzebne są także ewolucyjnie wytwarzane więzi, względnie trwale łączące jednostki. Składową więzi jest świadomość przynależności do grupy, w której współdziałanie jednostek ma istotny wpływ na ich osobiste, subiektywnie postrzegane powodzenie. Wspólnota wynika z poczucia i doświadczenia zależności losu danych jednostek od działania ich grupy. A to oznacza także, że wspólnotę formułują normy regulujące działanie tej zbiorowości, w tym wypełnianie przez określone jednostki konkretnych ról społecznych. Wspólnota wyłania się z unormowanego współdziałania grupy osób. Unormowanego w następstwie więzi, które je łączą. Pojawienie się więzi umożliwia grupie generowanie wspólnych wartości.

I w tym sensie wspólnota istnieje o tyle, o ile jest stwarzana przez jej uczestników. Nie zdarza się (w znaczeniu przypadkowości), lecz jest intencjonalna i uświadamiana. Ale nie jest trwała, może zanikać. I tak się dzieje, jeśli nie wytwarza wartości, pozwalających jej się rozwijać – trwać i zmieniać się. Wspólnota nie jest bytem absolutnym, lecz relacyjnym, bo istnieje o tyle, o ile

się staje: należy ją ujmować procesowo i kontyngentnie (Bourriaud 2012, s. 24).

Innym kluczowym atrybutem podmiotowości jest wolność. Jak podkreśla Węgrzecki (1996, s. 85), pozwala ona podmiotowi dochodzić do siebie samego i stawać się sobą. Zarazem umożliwia mu przeciwstawienie się działaniom go uprzedmiotawiającym. „Wolność sprawia, iż jest podmiotem suwerennym, nieuprzedmiotawialnym i niezawłaszczanym przez cokolwiek” (ibidem). Przy czym autor zwraca też uwagę na niezbędną rozróżnienie w tym kontekście wolności wewnętrznej i zewnętrznej.

Instrumentalizowanie takich wartości jak wolność jest dla mnie przejawem braku społecznej wyobraźni i odpowiedzialności. Odpowiedzialność jest atrybutem podmiotowości, na którym wspólnota zostaje mocno osadzona, bez takiego zaś osadzenia słabnie i zanika. Claus Offe (2010) określa społeczną odpowiedzialność jako meta-normę, co interpretuję jako inny sposób wyrażenia tej samej myśli. Dodaje on, że nasilenie się w sferze akademickiej i publicznej dyskusji o odpowiedzialności jest symptomem zwrócenia uwagi przez intelektualistów i polityków na potrzebę umacniania oraz obrony wspólnotowości, rozpadającej się w następstwie dominacji teorii i praktyki społeczno-ekonomicznego libertariaizmu. Offe zwraca także uwagę na znaczenie norm społecznych, konsekwentnie wypieranych przez normy prawne.

Odpowiedzialność musi być odniesiona tak do jednostki, jak i do wspólnoty. Musi spajać te formy społecznego bytowania. „Jeśli bowiem zanika odpowiedzialność wspólnotowa, to będzie także zanikać odpowiedzialność jednostkowa – człowieka za człowieka. Zbiorowy strach i przerażenie budują bowiem mur obojętności na ludzkie cierpienie” (Jarmuz 2014, s. 118–119).

Janina Filek (2014a) w referacie *Rozważania wokół odpowiedzialności bytu zbiorowego* na seminarium Koła Krakowskiego trafnie podkreślała, że aby nie przeciwstawiać wolności i odpowiedzialności, musimy postrzegać życie jednostek nie tylko w kontekście uprawnień, ale też zobowiązań. A tym samym działanie jednostek odnosić nie tylko do potrzeb i interesów, ale także do społecznie zakorzenionych wartości. Bez takiego zakorzenienia wolność osobista nie

rodzi odpowiedzialności, a w następstwie tego w praktyce będzie prowadzić do ograniczania wolności innych jednostek (zob. eadem, 2014b). W innym momencie przywołanego referatu autorka podkreślała: „Bez paradygmatu »jesteśmy«, otwierającego przestrzeń realnej wspólnoty, nie byłoby możliwe dotarcie do odpowiedzialności w jej aspekcie zbiorowym”.

Dla omawianej w tym cyklu spotkań Koła Krakowskiego problematyki rozważania odnoszące się do podmiotowości i odpowiedzialności mają kluczowe znaczenie. Skoro bowiem uznamy, że jednostki wytwarzają porządek społeczny, to natychmiast musimy zastanowić się nad sposobem rozpoznawania i radzenia sobie z wynikającymi z tego konsekwencjami. Dlatego tak mocno akcentuję, że to nie pojedyncze jednostki, lecz wspólnoty kreują porządek społeczny. Co oznacza, że jednostki ten porządek współwytwarzają. Taka zaś interpretacja uruchamia natychmiast wymiar odpowiedzialności. Oczywiście nie zapobiega to możliwości negatywnych konsekwencji społecznych, ale je ogranicza. Z drugiej strony trzeba stale pamiętać, że jeśli porządek jest jednostkom narzucony, to ginie wymiar wolności i odpowiedzialności.

Te kwestie były też obecne w referacie Agaty Bielik-Robson (2014, s. 112) *Polubić nowoczesność. Esej przeciw krytyce antysystemowej*. Autorka stwierdzała w nim, że:

nowożytna jednostka, jakiej dano prawo do samostanowienia i własnej drogi do szczęścia, kwestionuje ową pradawną „gotowość na śmierć”, która wpisana była w metafizyczny system uzależniającej jednostkę bez reszty od powszechnika, z istoty wykraczającego poza jej indywidualne życie. Dlatego nietzscheański gest „przewartościowania wszystkich wartości” jest w istocie bardzo nowoczesny, ponieważ chce uczynić jednostkę twórcą wszystkich swoich ideałów, a jednocześnie nie osłabić ich obowiązywania. Kiedy Kant definiował oświecenie jako akt dojrzałości jednostki, dokładnie to właśnie miał na myśli: odtąd sami sobie stanowimy prawa, które przez to nie przestają być prawami. Dojrzała, nowoczesna autonomia polega na zrozumieniu tej fundamentalnej racji, która opiera się na uznanej i zaakceptowanej ambiwalencji nowożytnego projektu życia wyzwolonego. Życia, które odważa się na ekspansję i samo narzuca sobie

konieczne samoograniczenia w formie kreowanych przez siebie idei.

Pytanie tylko, czy kreowanie idei jest wystarczającym samoograniczeniem. Skoro Bielik-Robson (2014, s. 113) nieco dalej dochodzi do następującego wniosku: „Pełna apologia nowoczesności, świadoma jej ambiwalencji, zawiera więc w sobie także przestrożę przed traktowaniem jej jako epoki jednoznacznego triumfu – a także przed zbyt jednostronnym zachwytem nad możliwościami życia, spuszczonego z łańcucha kontrolujących je ideałów i wartości”.

Sądzę, że istotne jest także podkreślenie znaczenia ładu instytucjonalnego, tzn. na ile owe „samoograniczające” ideały (wartości) generują określony ład instytucjonalny, ale też na ile określony ład instytucjonalny umożliwia generowanie tych ideałów, których oczekuje Bielik-Robson. Praktycznym przejawem takiego podejścia jest wprowadzanie do porządku prawnego zasady ostrożności (*precautionary principle*), która nakazuje niepodejmowanie działań, których następstwa są niepewne lub potencjalnie groźne dla ludzi, zwierząt i roślin, dopóki nie istnieją naukowe dowody pozwalające w pełni ocenić związane z nimi ryzyko. Zasada ta stanowi obecnie składową porządku prawnego Unii Europejskiej, nie zawsze jednak będąc przestrzeganą.

3. Modalność jako wymiar społecznej egzystencji

Jednym z problemów, który wymaga rozpatrzenia w tym szkicu, jest zagadnienie rozstrzygnięcia konfliktu wartości uznawanych społecznie oraz ich modyfikacji.

Zacznijmy namysł od przywołania znanych i cytowanych wyników badań. Przypomina je m.in. Sławomir Mandes (2015, s. 90–91): „Metaanaliza eksperymentów pokazuje, że kooperacja wzrasta o 40%, jeśli dopuszczona jest komunikacja przed rozpoczęciem gry, dodatkowo zaobserwowano 30-procentowy wzrost kooperacji, gdy przed eksperymentami wyrażana jest deklaracja czy obietnica współpracy”.

Wniosek ten wskazuje na poznawcze i instytucjonalne ramy, w których przebiega społeczna interakcja. To, czy i jak ludzie się komunikują

oraz czy i jakie przyjmują reguły, silnie wpływa na przebieg oddziaływań jednostek.

Kwestia ta stanowi centrum teoretycznych rozważań Amosa Tversky'ego i Daniela Kahnemana (1981, s. 453–458), którzy podważają uniwersalistyczne roszczenia teorii racjonalnego wyboru. Ci wybitni psychologowie eksperymentalni twierdzą, że jednostki podejmując działania (decyzje), posługują się „ramą decyzyjną”, która częściowo jest następstwem zdefiniowania problemu decyzyjnego, ale częściowo kształtowania przez normy, zwyczaje i osobiste cechy decydenta. W rezultacie uważają oni, że jednostki często przejawiają preferencje, które są niespójne z teorią utylitarną. Opracowany przez nich opisowy model decyzyjny określają jako „teorię prospektywną” (*prospect theory*). Aczkolwiek dodają, że ludzie na ogół oceniają jedynie bezpośrednie konsekwencje działań (*minimal account*). Decydent podejmując działanie w doraźnej perspektywie czasowej, na ogół nie jest świadom tego, że przyjęcie przyszłej perspektywy czasowej prowadziłyby do innej decyzji. Taki tryb postępowania (*mode of framing*) zdaniem Tversky'ego i Kahnemana wynika z trzech zasadniczych przesłanek-zalet: 1) upraszcza ewaluację i ogranicza napięcie poznawcze; 2) odzwierciedla intuicyjne przekonanie, że następstwa powinny być przyczynowo powiązane z danym działaniem; 3) odpowiada wyróżnikom (*properties*) hedonistycznego doświadczenia, które są silniej związane z oczekiwanymi lub nieoczekiwanymi zmianami niż z niezmiennością.

W praktyce działające jednostki muszą poradzić sobie z niespójnością swych preferencji. Aby temu podołać, posługują się ramą decyzyjną, która umożliwia dostrzeżenie pewnych konsekwencji swego działania, a eliminuje postrzeganie innych. I dlatego Tversky i Kahneman (1981, s. 458) uznają przyjmowanie takiej ramy przez decydenta za akt o znaczeniu etycznym.

Wracając do głównej linii mojego wyводу, mogę stwierdzić, że wspomniane wyżej poznawcze i instytucjonalne ramy, w których zachodzi interakcja społeczna, nie są nigdy sztywne. Podmioty mogą poza nie wychodzić, zdobywając się na refleksję na temat reguł i konsekwencji toczzonej gry. Wtedy przejawiają myślenie modularne – ponadsystemowe. Jeśli czynią to we współdziałaniu z innymi podmiotami, to jedno-

ześnie współtworzą nową wspólną przestrzeń poznawczą, którą w wielu swych wcześniejszych pracach definiuję i opisuję jako modalność.

Normy konserwują system społeczny. Jego rozwój (ewolucja) wymaga mechanizmu krytyki i modyfikacji obowiązujących norm. Taki mechanizm rodzi się za sprawą myślenia modularnego, w którym ujawnia się refleksja aksjologiczna.

Odniesienie do wartości może upodmiotawiać, ale może też uprzedmiotawiać. Problem w tym, jak traktuje się wartości, do jakiego stopnia są one instrumentalizowane. Taką negatywną funkcję wypełniają ideologie uprzedmiotawiające jednostki – ideologie totalitarne. Myślenie (refleksja, dyskurs) modularne jest niezbędnym, także po to, by identyfikować porządek wartości, w tym egzystencjalnych, i zapobiegać ich instrumentalizacji.

Wartości mają podwójną naturę: są jednostkowo subiektywizowane i wspólnotowo obiektywizowane. Subiektywność indywidualizuje, wspólnotowość obiektywizuje – społeczeństwo potrzebuje obu form aktywności poznawczej. Bez nich nie wykształci się podmiotowość i zdolność wytwarzania wartości. Podmiotowość rodzi się w napięciu między tym, co indywidualizuje, i tym, co uśpólnia. Nie ma jej w tym, co tylko jednostkowe lub tylko zbiorowe.

Ważny jest dla mnie głos Nicolasa Bourriauda (2012, s. 94):

Współcześnie – po dwustu latach walki o indywidualizm i przeciw dominacji grupy – musimy dokonać nowej syntezy, która uchroni nas przed (...) regresywnymi fantazmatami. (...) W naszych postindustrialnych społeczeństwach najpilniejszą kwestią okazuje się nie emancypacja jednostki, lecz międzyludzka komunikacja i wyzwolenie relacyjnego wymiaru egzystencji.

W moim przekonaniu ten fundamentalny postulat jest możliwy do spełnienia tylko wtedy, gdy jako wspólnota zwrócimy się praktycznie w kierunku wartości egzystencjalnych, a nie jak dotąd niemalże wyłącznie instrumentalnych. W szczególności zaś powstrzymamy nieograniczoną instrumentalizację wartości egzystencjalnych, czyli zrozumiemy, że ich poszanowanie jest fundamentem procesu wytwarzania wartości

w ogóle, co z kolei stanowi warunek przetrwania ludzkości.

Gdy nie ma instytucjonalnej możliwości uzgodnienia (zdefiniowania) podstawowych (egzystencjalnych) wartości między uczestnikami danego systemu społecznego, czyli myślenie modułarne jest wykluczone, jedyną alternatywą dla wyniszczającej, bratobójczej walki staje się dyktatura.

Z jednej strony świat społeczny jest kreowany przez cywilizację – ogół urządzeń i przedmiotów wytworzonych i utrzymywanych przez ludzi, z drugiej zaś przez wspólnotę łączących ich wyobrażeń o tym, co dobre i złe, co wartościowe, a co nie. Cywilizację generują jednostki, ale utrzymują wspólnoty. Bez cywilizacji rozumianej jako świat przedmiotów, materialnych wytworów, ludzie nie wchodziliby w regularne interakcje, których uporządkowanie (systematyzacja, unormowanie) wymaga głębszej refleksji dotyczącej podstawowych wartości.

Aby jednostka mogła bez przerwy mieć pożytki z rzeczy, musi przystać na uzgodnienie jakichś reguł korzystania z nich i je respektować. Każda osoba, żeby mogła zaspokoić swoje subiektywne potrzeby, musi godzić się na obiektywizację określonych reguł ich zaspokajania, odnoszących się tak do niej, jak i do innych.

Treść norm musi zostać ustalona w legitymizowanym procesie i honorowana, aby porządek materialny powiązać z kulturą rozumianą jako ład duchowy. Tego ostatniego w żadnym wypadku nie można utożsamiać z jakimś zbiorowym intelektem czy zestawem wiecznych prawd. Stanowi go specyficzny dla danej wspólnoty zestaw podstawowych wartości i norm, który podlega interpretacji i modyfikacji. Podmiotowość wynika zarówno z tego, że istnieje tak rozumiany ład aksjonormatywny, jak i ze zdolności właśnie do jego interpretacji i modyfikacji. I skoro tak, to porządek aksjonormatywny nie jest i nie może być narzuconą uniwersalną ideologią, której strażnikiem byłaby polityczna władza. Rodzi się nie z nadania, ale z refleksji oraz dyskursu, i ciągle im podlega. Działa, bo jest przyjmowany za słuszny, a nie dlatego, że został usankcjonowany. Dobro jest funkcją rozstrzygnięcia agregacyjnego, a nie narzuconego jednostronnie. Zatem w sensie społecznym prawda jest waloryzowaniem odpowiedzi.

Problem dostrzegam w przypisywaniu podmiotowości społeczeństwu jako całości. Rodzi to zaraz pokusę szukania władczej formy wyrażania tej podmiotowości – oczywiście można to określić jako koordynację działań, jednakże w końcu dochodzi się do władzy i przemocy jako jej niezbywalnego atrybutu. Prowadzimy nasze rozważania w świadomości współczesnego kryzysu i po to, aby zastanowić się, czy można postępować inaczej czy też innego wyjścia nie ma – pozostaje tylko sięgać po władzę i przemoc. Intelktualnie musimy to zanegować, aby nasza debata miała sens. Tym bardziej jeśli pamiętamy o doświadczeniach minionych i współczesnych dyktatur.

Dla mnie to nie oświecona superwładza czy zbiorowa, społeczna wola jest rozwiązaniem, ale system społeczny, który tworzy warunki sprzyjające podmiotowości jednostek i grup oraz uruchomieniu wielopodmiotowego myślenia modułarnego, odnoszącego się do aksjonormatywnych podstaw tego systemu. Oto – jak sądzę – właściwy kierunek poszukiwań i działań: intelektualna odpowiedź na wyzwanie. I dlatego nie należy tej odpowiedzi na poziomie intelektualnym relatywizować.

Nie sądzę, aby istniały tylko trzy następujące możliwości radzenia sobie z wielkimi problemami świata społecznego: 1) trzeba się godzić z tym, jaki on jest, bo nie możemy tego zmienić; 2) napotykać na jakiś problem, róbmy dokładnie to, co robiliśmy uprzednio; 3) stwórzmy wyższą instancję władzy, jakiś wyższy, hierarchiczny porządek. Zapewne w jakichś konkretnych sytuacjach każda z tych rekomendacji może mieć swoje społeczne uzasadnienie. Jednakże w historycznej perspektywie ścieżki rozwoju są otwierane przez myślenie modułarne – żywy dyskurs aksjonormatywny, który prowadzi do wypracowania nowej perspektywy poznawczej i innego podejścia do społecznych problemów, bazującego na nowym odczytaniu wspólnotowych i egzystencjalnych wartości.

Nie usuwam z przestrzeni naszej refleksji władzy i polityki. Domagam się jedynie jej aksjonormatywnego odniesienia przy jednoczesnym formowaniu zasięków przed jej ideologizacją i kulturową hegemonią poprzez faktyczne upodmiotowienie wspólnot i jednostek. Szukam zatem

bezpiecznej ścieżki między fundamentalizmem i technokratyzmem, uznając, że nie ma żadnej ostatecznej instancji. I w formie przestrogi przywołam tu tezy dwóch uznanych intelektualistów.

Michael Sandel (2012, s. 2) celnie podkreśla, że współczesna polityka staje się pusta za sprawą wykluczenia pojęcia dobrego życia z publicznego dyskursu. W konsekwencji zarządca (administracyjna) orientacja w działaniu podmiotów polityki ruguje orientację aksjonormatywną. Dodam, że niszczy też ona podstawy podmiotowości wspólnot i jednostek, w tym ich prawo do autonomii i eksperymentowania.

Natomiast prorocze słowa Lestera C. Thurowa (1999, s. 311) pokazują, do czego to prowadzi w dalszych konsekwencjach: „Jedynie społeczne eksperymentowanie może określić, co się sprawdza, a właśnie eksperymentowania fundamentalności nie cierpią najbardziej. W rezultacie terrorizm związany z religijnym fundamentalizmem mamy jeszcze przed sobą”.

Oczywiście eksperymentowanie pociąga ryzyko. Mocno eksponuje je Daniel Bell (2014, s. 29), stwierdzając: „Modernizm, napędzany przez samoinfinityzujący się duch radykalnej jaźni, próbował wykroczyć poza przyrodę, poza kulturę, poza tragedię – by zbadać *apeiron*, bezgraniczność”. W moim przekonaniu właśnie formowanie modalności i myślenie modułarne oferują generowanie potrzebnych ograniczeń. Nie są to jednak ograniczenia absolutne. Można je określić jako względne i równoważące, czego dobrym przykładem jest przywołana wcześniej zasada ostrożności. Tylko w przestrzeni wspólnotowej komunikacji i wspólnotowego myślenia modułarnego jesteśmy w stanie przestać miotać się od ściany do ściany – między absolutyzmem i relatywizmem.

To właśnie modalność jest takim wymiarem społecznej egzystencji, który umożliwia nam wyjście z pułapki monizmu z jednej i relatywizmu z drugiej strony. Stanowi instytucjonalny fundament pluralistycznej koncepcji wartości.

Temu zagadnieniu poświęcony był referat Stanisława Mazura (2015) *Konflikt wartości. Monizm – pluralizm – relatywizm*. Wskazuje on na trzy płaszczyzny konfliktu wartości:

1) konflikt wartości (*sensu stricto*) – stan, w którym strony interakcji – pozostające we wzajemnej

zależności – preferują odmienne hierarchie wartości. Brak minimalnego uzgodnienia wspólnej hierarchii wartości uniemożliwia im osiągnięcie swoich celów;

2) kolizja istotności – sytuacja, w której występuje sprzeczność między stronami interakcji w zakresie oceny ważności wartości. Strony respektują jednak reguły poszukiwania rozwiązania tej sprzeczności, nawet jeśli ich stosowanie prowadzi jedynie do minimalnie zadowalających wyników;

3) kolizja reguł – sytuacja, w której występuje niezgoda między stronami interakcji co do reguł poszukiwania sposobu rozwiązania konfliktu wartości.

Mazur sądzi, powołując się na Bernarda Cricka (2004), że to polityka pozwala przewyciężać konflikty wartości, bowiem:

1) jest sposobem rządzenia w podzielonych społeczeństwach bez zbędnej przemocy;

2) pozwala nam cieszyć się różnorodnością bez cierpienia, anarchii lub tyranii pojedynczych prawd;

3) polega na „godzeniu różnych wartości i interesów”, a nie na realizacji „obiektywnej woli powszechnej” lub „interesu publicznego”;

4) polityka to „uznanie ograniczeń”, które może mieć charakter moralny, ale częściej wynika z ostrożności.

Uważam jednak, że jeśli polityce przypisywać tak maksymalistycznie ujęte funkcje i możliwości oddziaływania, to odnosić to trzeba do polityki rozumianej jako modalność – przestrzeń politycznego dyskursu, czyli *polis* – a niekoniecznie do polityki w jej pozostałych trzech znaczeniach (zob. Hausner 2007). Nie ma żadnych możliwości, nie tylko politycznych, zniesienia konfliktu wartości. Stanowi on niezbywalną cechę ludzkiej – indywidualnej i zbiorowej – egzystencji. Możemy jedynie zabiegać o to, aby tego rodzaju konflikt nie prowadził do zaniku wspólnoty, a tym samym do niemożności generowania wartości wspólnotowych i egzystencjalnych. Jednocześnie zaś szukać wspólnego mianownika, tak w wymiarze substancjalnym (aksjologia), jak i proceduralnym (normatywność).

Aby jednak można było się tego podjąć, trzeba wpięrow intelektualnie zanegować utylitaryzm, który ignoruje problem źródła wartości. Idea

osadzenia ich w porządku instrumentalnego racjonalizmu zakłada, że świat jest zamkniętym systemem o deterministycznych prawidłowościach. Tymczasem myślenie modułowe implikuje, że świat społeczny jest nieustannie wytwarzany, ewoluuje i nie ma w nim ostatecznego rozstrzygnięcia; rozwój to seria kolejnych – co najwyżej i aż – satysfakcjonujących rozwiązań. W praktyce nie idzie o wybór specyficznego, jednolitego systemu wartości, ale o ich systematyczną reinterpretację (przesunięcie znaczenia).

4. Rynek i wartości

Coraz więcej jest głosów wskazujących na to, że jednym z krytycznych problemów systemu kapitalistycznego jest przerwanie związku między działaniami rynkowymi i społecznymi wartościami. Głosy te dotyczą współczesnej gospodarki rynkowej, ale także teorii ekonomii. W tej drugiej kwestii warto przytoczyć opinię Daniela Bella (2014, s. 10): „Współczesna ekonomia stała się »nauką pozytywną«. Zakłada się w niej, że cele gospodarowania są indywidualne i zmienne, a ekonomia jest tylko nauką o »środkach«, czyli o racjonalnym wyborze alokacji zasobów przy realizacji konkurencyjnych celów indywidualnych”. Korespondującą z tą opinią konstatację, tyle że odniesioną do praktyki, możemy znaleźć u Thurowa (1999, s. 358), który uważa, że kapitalizm nie daje odpowiedzi uwzględniających wartości. Te zależą od indywidualnych preferencji. Nie pojawiają się zatem w kapitalizmie takie ideały jak uczciwość czy równość.

Zasadnicze pytanie polega na tym, czy zerwanie więzi między rynkiem i wartościami jest nieuchronne i wynika z natury rynku czy też stanowi następstwo określonego kapitalistycznego modelu gospodarki rynkowej, w którym nie ma granic dla komercjalizacji dóbr.

Na tę drugą ścieżkę rozumowania sprowadza nas np. Sandel (2012), który podkreśla, podając liczne przykłady, że powszechna komercjalizacja prowadzi do kompletnej instrumentalizacji wartości egzystencjalnych. Zdaniem Bourriauda (2012, s. 133) następstwem tego jest homogenizacja i reifikacja ludzkich zachowań, co stanowi zasadnicze źródło osłabienia ducha przedsiębiorczości

i kreatywności w gospodarce wolnorynkowej oraz prowadzi do jej załamania, podmywany jest bowiem fundament procesu wytwarzania wartości ekonomicznych. Z kolei Félix Guattari (1992) uważa, że zintegrowany kapitalizm, który terytoria egzystencjalne przekształca w przedmioty konsumpcyjne i kieruje podmiotową energią w stronę towarów, funkcjonuje w trybie nerwicy: generuje „olbrzymią pustkę podmiotowości”, „maszynową samotność”. W konsekwencji gospodarka wolnorynkowa traci swoje oparcie, staje się rabunkowa i stopniowo zanika możliwość jej podtrzymywania.

Niepohamowana komercjalizacja, koncentracja bogactwa i zmiany w strukturze popytu na pracę powodują także stopniowy zanik klasy średniej, która stała się społeczną bazą gospodarki kapitalistyczno-rynkowej, a przez to współczesny kapitalizm jest coraz mniej ludzki. Stąd coraz powszechniejszy staje się postulat, by położyć kres dominacji sfery gospodarczej nad społeczeństwem (Touraine 2013, s. 17).

Dostrzeganie negatywnych przejawów wolnorynkowego kapitalizmu w jego współczesnej wersji upowszechnia się. Krytycy wskazują m.in. na faktyczną nadrzędność krótkookresowej orientacji działalności gospodarczej, co dobrze wyraża fraza „kapitalizm kwartalny” (*quarterly capitalism*). Długookresowe intencje systematycznie przegrywają z krótkookresową aktywnością w zarządzaniu firmą (Barton, Wiseman 2015, s. 99–100).

Sytuacje podważania aksjonormatywnych fundamentów gospodarki rynkowej mnożą się, czego szczególnym przejawem jest funkcjonowanie uczestników rynku kapitałowego. Dominujące na tych rynkach globalne korporacje finansowe wygenerowały produkty i mechanizmy finansowe, dzięki którym są w stanie zyskiwać i na hossie, i na bessie. Pobierają wysokie premie za ryzyko, ale niemalże całe to ryzyko skutecznie przerzucają na innych. Powoduje to, że wygrywa chciwość, natomiast zanika odpowiedzialność. To zaś rodzi społeczny sprzeciw i bunt.

Jedną z praktycznych form społecznego sprzeciwu są oddolne inicjatywy społeczno-gospodarcze, które coraz częściej określane są przez pojęcie „gospodarka współdzielenia” (*sharing economy*). Paul Mason (2015) sygnalizuje, że w Grecji,

relatywnie najwyżej rozwiniętym ekonomicznie spośród krajów, w których doszło do załamania gospodarki wolnorynkowej, różne alternatywne formy współgospodarowania mnożą się. Generują one równoległe waluty i lokalne systemy wymiany. Takie określenia jak „wspólne zasoby” (*commons*) czy „wytwórczość równych” (*peer-production*) stały się już popularnymi hasłami. Dlatego Mason zastanawia się, czy jest to przejaw czegoś niszowego, swoiste „mysie norki” w świecie wolnorynkowej drapieżności, czy też symptom zasadniczej, systemowej zmiany. A zatem: czy jest to droga ucieczki czy ścieżka wyjścia, forma przetrwalnikowa czy formowanie się nowej gospodarki?

Mocnym argumentem za drugą odpowiedzią jest dostrzeżenie, że wolnorynkowa konkurencja działała efektywnie w warunkach ograniczonych zasobów do gospodarowania i czynników wytwórczych. Wolnorynkowy mechanizm skutecznie rozwiązywał ten problem, ściśle jednak związany z zasobami i aktywami materialnymi. W obecnej gospodarce o wiele istotniejsze stały się zasoby i aktywa pozamaterialne (*intangible*) – intelektualne, w szczególności wiedza i informacja. A te występują w nadmiarze. Są generowane w postępie geometrycznym, podczas gdy nasze zdolności do ich zagospodarowania są i muszą być ograniczone.

W funkcjonowaniu wolnorynkowego kapitalizmu pojawiają się wyraźne szczeliny. Termin „szczelina” został kiedyś wykorzystany przez Karola Marksa do sklasyfikowania wymykających się zasadom ekonomii kapitalistycznej, nienastawionych na zys zachowań rynkowych: handlu wymiennego, stratnej sprzedaży, samowystarczalnej produkcji itp.

W każdym systemie społecznym, w tym gospodarczym, istnieją szczeliny, swoistego rodzaju luzu systemowe, w których kumulują się energie zmiany i rozwijają się zarodki przyszłych struktur. Bez nich system nie byłby dość elastyczny i traciłby zdolności innowacyjne. Zarazem w każdym systemie rodzi się tendencja do negowania tych szczelin, przechwytywania generowanych w nich zasobów przez dominujących aktorów. Jeśli im się to udaje, to system staje się spójniejszy, ale zarazem traci zdolności adaptacyjne.

Gospodarka kapitalistyczna jest dobitnym tego przykładem. Początkowo liczne szczeliny

umożliwiały jej ekspansywny rozwój. Stopniowa komercjalizacja wszystkiego zaburza ten rozwój. Gospodarka rośnie, ale już nie ewoluuje, staje się zastojowa. Wszystko ogarnia sieć globalnych korporacji kapitałowych, które narzucają swój ład. Kontrolują coraz większy zakres informacji, nie wytwarzając jej. Mają niskie koszty, horrendalne zyski i coraz większą władzę. I nie wiadomo, jak poddać je publicznej kontroli, a nawet regularnemu opodatkowaniu.

5. Ekonomiczna teoria wartości

Teoria wartości w ciągu ostatnich dekad została zdominowana przez neoklasycznych ekonomistów, co doprowadziło do jej skostnienia. Jedną ze ścieżek wyjścia z tej „intelektualnej pułapki” jest podjęcie rozważań o związkach kultury i gospodarki. Dla większości ekonomistów wartość równa się wartości ekonomicznej, ta zaś jest odzwierciedlana przez cenę. Wartościowe jest to, co ma cenę, a cena wyraża wartość. Teoria ceny stała się wystarczającym i obowiązującym ujęciem wartości. Choć w istocie cena to tylko pewien wskaźnik wartości ekonomicznej, a nie wartości w ogóle (Throsby 2010, s. 34).

Ekonomiści od Adama Smitha koncentrowali się na wartości wymiennej towarów, rozumianej jako ilość innych dóbr i usług, które ktoś jest gotów przeznaczyć, aby nabyć jednostkę towaru. Kolejne pokolenia starały się stworzyć dla tego podejścia teoretyczny fundament, tak aby zobiektywizować, zabsolutyzować wartość, uczynić ją niezmienną w czasie i przestrzeni. Sam Smith za kategorię obiektywizującą przyjął koszty produkcji; David Ricardo i Karol Marks – pracę.

Od czasów „rewolucji marginalistycznej” (Jevons, Menger, Walras) obiektywizacji wartości nie poszukiwano już w procesie wytwórczym i od strony nakładów wytwórcy, ale w procesie konsumpcji i od strony potrzeb konsumenta. Fundamentem wartości stała się indywidualna użyteczność. Użytecznościowa teoria wartości osadzona jest na założeniu, że jednostki (konsumenty) mają trwałe, uporządkowany układ preferencji i potrafią ocenić określone zestawy dóbr oraz dokonać wyboru między nimi. Tak wyłonił się konstrukt „racjonalnego człowieka”,

utrwalany systematycznie przez orędowników metodologicznego indywidualizmu, jako najogólniejszej podstawy nauk społecznych. Dla tak rozumujących ekonomistów natura pragnień i preferencji jednostek nie ma znaczenia. Ważne jest to, że aby móc je zaspokoić, muszą one wchodzić w rynkową wymianę. Skrajnym wyrazem tego podejścia stała się, wyróżniona ekonomiczną Nagrodą Nobla, teoria zachowań ludzkich Gary'ego S. Beckera (1990).

Człowiek nie kieruje się jednak wyłącznie motywami materialnymi, a gdyby tak było, demokratyczne społeczeństwo równych sobie nie byłoby możliwe. Wszystkie bowiem relacje międzyludzkie – zgodnie z koncepcją Beckera – byłyby relacjami rynkowymi. Społeczeństwo obywatelskie nie mogłoby zaistnieć, skoro rynek wykluczałby formowanie się norm nierynkowych. Komercjalizacja kolejnych dziedzin życia wskazuje, że rynek wywiera na nie materialno-instrumentalną presję, modyfikując ich pierwotną treść. Płatna miłość przestaje być miłością, staje się transakcją użycia.

Niektóre społeczne normy działają tylko wówczas, gdy są uznawane za słuszne z innych niż użyteczne motywów. Dlatego w wielu przypadkach nagradzanie lub karanie za określone zachowania nie prowadzi do szerszego stosowania się do tych norm.

Wiele dobitnych przykładów negatywnych następstw ekonomizacji norm i dóbr pokazuje w przywoływanej pracy Sandel (2012). Gdy w amerykańskich przedszkolach wprowadzono dodatkową opłatę za spóźnione odebranie dziecka, zjawisko stało się wyraźnie częstsze. Opłatę rodzice potraktowali jako cenę usługi i uznali, że jest to dla nich usługa korzystna. Norma zmieniła charakter – z moralnej (słusznościowej) została przekształcona w rynkową, użyteczną. Gdy pojawiła się cena, zanikło zobowiązanie. I co dodatkowo istotne, gdy wycofano opłatę, spóźnienia rodziców pozostały na znacznie podwyższonym poziomie, co Sandel (2012, s. 14) konkluduje następująco: „Od kiedy opłata pieniężna naruszyła moralne zobowiązanie do stawiania się na czas, dawne poczucie odpowiedzialności okazało się trudne do przywrócenia”.

Podporządkowanie ekonomii nieekonomicznych sfer życia, jak słusznie zauważa Sandel (2012,

s. 110), nie oznacza, że znikają problemy etyczne i kwestia wartości. Są one obecne, ale zostają podporządkowane logice rynku. Etyka użyteczna staje się wykładnią tego, co społeczne. Wartości są tym samym instrumentalizowane i wpisywane w koncepcję użyteczną, której ośrodkiem jest jednostka maksymalizująca zyski i minimalizująca straty. Jej nadrzędnym celem staje się natomiast zaspokajanie własnych potrzeb materialnych, bez względu na wartości pozamaterialne.

Oto synteza koncepcji człowieka racjonalnego, będącej wciąż fundamentem neoklasycznej teorii ekonomicznej mimo jej wielokrotnej i zdecydowanej krytyki. Tak pisze o tym David Throsby (2010, s. 34):

Krytyka teorii wartości, odwołującej się do użyteczności krańcowej, dotyczy samego fundamentu tej teorii, a mianowicie tezy, że konsumenci są w stanie precyzyjnie określić swoje preferencje wyłącznie w oparciu o potrzeby indywidualne, niezależnie od otoczenia instytucjonalnego oraz interakcji społecznych i procesów, które warunkują i regulują proces wymiany.

Wielu ekonomistów jest świadomych zasadności tej krytyki, ale nie proponuje innej teorii wartości. W konsekwencji ekonomia głównego nurtu znajduje się od lat w impasie.

Ekonomiści owego głównego nurtu starają się wykazać, że cena czy pieniądz może być miarą wartości (ekonomicznej) nawet wtedy, gdy nie występują transakcje rynkowe odnoszące się do określonych dóbr czy usług, gdy nie są one skomercjalizowane. W ich przekonaniu służą temu różne metody wyceny warunkowej. W ten sposób wycenia się m.in. wartość ekonomiczną przyrody, np. lasów tropikalnych, a nawet wartość życia ludzkiego. Takie rozumowanie jest w moim przekonaniu niesłuszne i niebezpieczne, może bowiem prowadzić do skrajnej instrumentalizacji, w tym komercjalizacji wartości egzystencjalnych. A z punktu widzenia tych ostatnich nie należy rabunkowo wycinać lasów, nawet gdyby było to bardzo opłacalne.

Throsby, którego stanowisko często tu omawiam, konkluduje swoje inspirujące rozważania o naturze wartości kulturowej w następujący sposób (ibidem, s. 49):

W dzisiejszej wielostronnej debacie na temat miejsca kultury we współczesnym otoczeniu gospodarczym musimy obalić dominację ekonomicznych interpretacji świata, wywodzącą się z wszechobecności i siły nowoczesnego paradygmatu ekonomicznego, żeby nie przeoczyć istotnych elementów wartości kulturowej.

Opowiada się w konsekwencji za traktowaniem wartości ekonomicznej i wartości kulturowej za odrębne zjawiska, wymagające innej teoretycznej interpretacji.

Dostrzeżenie tak rozumianej odrębności nie powinno nas jednak prowadzić do przeciwstawiania ich sobie i rozgraniczania domen gospodarki i kultury. Przeciwnie, potrzebujemy takiej teorii wartości, która pozwalałaby uchwycić relację między wartością ekonomiczną i kulturową, tak jak i relacje między wieloma innymi rodzajami wartości.

Sądzę, że nowa ekonomiczna teoria wartości powinna zostać osadzona na dwóch ciągach konceptualnych, ujmujących podwójną naturę procesu wytwórczego. Ciągi te są następujące:

- 1) wartości–normy–dobro – czyli porządek aksjonormatywny (instytucjonalny);
- 2) wartości–kapitały–aktywa–dobra – czyli porządek operacyjny (organizacyjny).

Gdyby przyjąć taką podstawę ekonomicznej teorii wartości, to te ostatnie byłyby nadrzędnymi ideami określającymi porządek aksjonormatywny danej wspólnoty, a jednocześnie – istotnymi zasobami społecznymi, które generują kapitały niezbędne w procesie wytwarzania dóbr. Z jednej strony wartości jako idee kształtują instytucjonalny wymiar danej struktury społecznej, a jednocześnie jako zasoby są przekształcane w procesie wytwarzania dóbr, co nadaje strukturze społecznej organizacyjną spójność.

Ujęcie to pozwala dostrzec, że w procesie wytwórczym niezbędny jest kapitał kulturowy. Nie może on służyć wyłącznie bezpośredniemu wytwarzaniu wartości ekonomicznej. Zarazem to ostatnie nie jest bez niego możliwe. Z kolei bez generowania wartości ekonomicznej nie da się utrzymać i pomnażać kapitału kulturowego.

Przy czym określenia ciągu w odniesieniu do procesu wytwarzania wartości nie należy interpretować jako zamkniętego cyklu produk-

cyjnego. Użyłem określenia „ciąg” w zbitce „ciąg konceptualny”, wyraźnie sygnalizując, że chodzi mi o ciąg rozumowania, schemat interpretacyjny, określoną perspektywę poznawczą. Sam proces wytwórczy nie ma tak prostej, schematycznej, linearnej natury. Starając się go intelektualnie uchwycić, możemy na potrzeby rozumowania wyróżnić w nim określone fazy: w szczególności fazę generowania kapitałów, przekształcania kapitałów w aktywa, wykorzystywania aktywów do wytwarzania dóbr, ich komercjalizacji i pozyskiwania środków finansowych, które są następnie spożytkowane do pomnożenia zasobów, które z kolei generują różne kapitały. Ale faktycznie wszystko dzieje się równolegle.

Możemy oczywiście w tak złożonym procesie społecznym wyróżniać określone, specyficzne cykle technologiczno-operacyjne, np. cykl produkcyjny czy rozliczeniowy, a nawet niektóre aspekty procesu wytwarzania wartości organizować w cykliczny, powtarzalny sposób. Cały ów proces nie ma jednak takiej cyklicznej natury. Jest to bowiem proces rozwojowy, w którym nie ma oscylacji i możliwości powrotu do stanu wyjściowego. Rozwój nie jest cykliczny. Właściwa dla jego opisywania jest wizja trajektorii, a nie linii.

Hegemonia wolnorynkowego dogmatyzmu spowodowała, że rynkowa dystrybucja dóbr została uznana za rozwiązanie optymalne i stopniowo, wraz z postępującą komercjalizacją, rugowała inne mechanizmy dystrybucyjne. Dopiero teraz dostrzegamy złe tego konsekwencje – gdy dostęp znaczącej części społeczeństwa do wielu podstawowych dóbr został zablokowany, jednocześnie spadła ich społeczna wartość, a tym samym jakość życia. Rynek nie tylko nie jest doskonałym mechanizmem dystrybucyjnym, ale nie jest też, co podkreśla Sandel (2012, s. 79), mechanizmem niewinnym i bezstronnym – preferuje jednych, wyklucza innych.

Szczególnie teraz potrzebujemy otwarcia możliwości kreowania innych – alternatywnych wobec rynkowego – mechanizmów dystrybucji. Tak aby na bazie doświadczenia ocenić, które praktyki wytwórcze i dystrybucyjne oraz w jakich proporcjach i odniesieniach należy włączyć do nowoczesnych systemów dostarczania dóbr, np. w zakresie opieki zdrowotnej.

Problem jednak z rozumowaniem Sandela jest taki, że nie do końca wiadomo, gdzie chce on ulokować granice komercjalizacji i urynkowienia. Uważa, że są dobra, których nie można kupić, np. przyjaciele czy Nagroda Nobla, oraz dobra, które można by kupić, ale nie należy tego czynić z pozaekonomicznych względów (np. dziecko czy nerka). Tym samym według niego o granicy urynkowienia dóbr rozstrzyga ich funkcjonalność. Limit ma wyznaczać sama jednostka, choć działająca w społecznym kontekście. Można by powiedzieć, że Sandel znajduje rozwiązanie przedstawione w schemacie: dobra–potrzeby–jednostka–normy społeczne–społeczeństwo.

Funkcjonalne ujęcie wartości nie jest wystarczające, pomija bowiem problem ich wytwarzania. Nie wydaje mi się, byśmy jako ludzie byli w stanie wyznaczać granice urynkowienia (nie mogą one być sztywne), jeśli nie zrozumiemy i nie zdefiniujemy społecznego procesu wytwarzania wartości. Gdy psychologizujemy wartości i pozbawiamy je społecznej treści, nie wychwytyjemy tego, jak są wytwarzane. Koncentrujemy się tylko na tym, czemu służą, a nie z czego wynikają.

Sandel skupia swoją uwagę na moralnych ograniczeniach rynku. I czyni to perswazyjnie. Problem w tym, czy takie ograniczenia wystarczą, aby utrzymywać rynek w ryzach. Sądzę, że nie. To, co mówi Sandel, jest ważne, nawet niezbędne, ale nie jest wystarczające. Oprócz moralnych potrzebne są również innego rodzaju ograniczenia.

Aby móc je określić, trzeba odróżnić wartości egzystencjalne i instrumentalne. Jedne i drugie są niezbędne dla istnienia społeczeństwa i jego rozwoju. Podstawą istnienia wspólnoty są wartości samoistne (egzystencjalne), napędem jej rozwoju – wartości instrumentalne. Jeśli rugujemy te drugie, blokujemy rozwój, bo blokujemy swobodę eksperymentowania i poszukiwania innych rozwiązań. Bez rozwoju wspólnota trwa, ale powoli ginie. Jeśli rugujemy wartości samoistne, to wspólnota rozpada się. Rozpada się zarazem specyficzny proces wytwarzania wartości, który daną zbiorowość konstituował. Wartości samoistne są niezbędne, aby wytwarzanie wartości instrumentalnych było możliwe. Bez tego procesu nie da się jednak utrzymać warunków generowania wartości samoistnych. Tych bowiem nie ma bez wspólnoty, a jej istnienie jest determinowane wytwarzaniem war-

tości instrumentalnych, w tym ekonomicznych. Wartości samoistne i wartości instrumentalne mogą się nawzajem wzmacniać i na tym zasadza się rozwój jako społeczny (wspólnotowy) proces wytwarzania wartości w ogóle. Mogą się też jednak osłabiać, jeśli jedne prowadzą do rugowania drugich. Zależy to od tego, jak zorganizowana jest dana wspólnota i jak przebiega w niej proces wytwarzania wartości. Proces, w którym niszczy się wartości samoistne dla okresowej maksymalizacji wartości instrumentalnych, jest rabunkowy i musi się załamać. Natomiast proces, w którym wartości instrumentalne są wypychane, nie ma zdolności odtwarzania się i zostanie z czasem zatrzymany.

Instrumentalizacja wartości jest konieczna, ale musi być poddana ograniczeniom. W szczególności odnosi się to do instrumentalizacji rynkowej, czyli komercjalizacji. Granice komercjalizacji zostały w okresie rewolucji neoliberalnej rozmyte. Na konkretnych przykładach Sandel pokazuje, że utowarowienie weszło w sferę życia i śmierci. A to oznacza duże zagrożenie dla wartości egzystencjalnych – na tyle poważne, że musi być powstrzymane, aby demokracja i gospodarka rynkowa mogły współistnieć. Nie jest to wcale oczywiste. Wbrew neoliberalnemu *credo* demokracja i rynek nie są trwale sprzęgnięte.

Przekonująco komentuje to Thurow (1999). Uważa on, że demokracja i rynek bazują na odmiennym rozkładzie władzy i prowadzą do odmiennych rezultatów. Demokracja zasadza się na równym rozkładzie władzy politycznej, a więc hegemonia zawiesza ją i ruguje. Natomiast rynek działa poprzez eliminowanie słabszych podmiotów. Demokracja nie jest do pogodzenia z niewolnictwem, rynek – tak. Jeśli przez dwa ostatnie stulecia demokracja i gospodarka rynkowa współistnieją i nie niszczą się nawzajem, to głównie dlatego, że władza polityczna korygowała działanie rynku (państwo opiekuńcze). Tym samym hamowało pogłębianie się skrajnie nierównego rozkładu władzy gospodarczej. To działało, gdyż wykształcony z końcem XIX w. model kapitalizmu zapewniał płynną możliwość przekształcania władzy politycznej w gospodarczą i odwrotnie. A to zapewniało przez dekady systemową równowagę. Owym dwóm czynnikiem zdaniem Thurowa zawdzięczamy to, że nie nastą-

piło wielkie trzęsienie wzdłuż linii uskoku między demokratycznymi a rynkowo-kapitalistycznymi zasadami rozkładu władzy (ibidem, s. 317).

Jednakże napięcie na tej linii wyraźnie rośnie. Władza polityczna nie potrafi już skutecznie powstrzymać pogłębiania się nierównego rozkładu władzy gospodarczej. Istotne znaczenie ma tu niewątpliwie globalizacja gospodarki i towarzyszące temu osłabienie państwa narodowego względem rynku. Ale swoją rolę odgrywa też dominacja neoliberalnej ideologii, co doprowadziło w wielu krajach do demontażu państwa opiekuńczego. W związku z tym Thurow (1999, s. 322) stawia problem następująco: „równoczesne istnienie dwóch różnych systemów władzy nigdy nie zostało sprawdzone w okresie, w którym szeroko znane byłyby gwałtownie rosnące nierówności ekonomiczne, a rząd postanowiłby nic w związku z tymi nie robić”. I jednocześnie jest pesymistą, uważając: „Po upadku konkurencyjnego systemu społecznego, strach nie zmusi kapitalizmu do włączenia ludzi nie włączonych. W długim czasie oświecona interesowność powinna doprowadzić do tego samego skutku, lecz nie doprowadzi” (ibidem, s. 331).

Powstrzymywanie nierówności gospodarczych nie było łatwe w demokratycznym, narodowym państwie prawnym. Pytanie, czy jest możliwe w warunkach globalnej gospodarki rynkowej, gdy – jak stwierdza Sandel (2012, s. 183) – rynki uwolniły się od społecznych celów i norm moralnych, które je krępowały. Jestem przy tym przekonany, że konieczne ograniczenia nie mogą wynikać tylko z ich narzucenia przez władzę polityczną. Jest to niezbędne, lecz niewystarczające. Niezbędne są również ograniczenia od strony samego rynku.

Sandel (2012, s. 252–253) tak konkluduje swój wywód: „Jeśli chcemy, żeby wpływ rynków na nasze życie nie przekraczał rozsądnych granic, jedynym wyjściem jest otwarta, publiczna dyskusja na temat znaczenia dóbr i praktyk społecznych, które wysoko cenimy”. I dodaje: „Komerccjalizm nie tylko wyrządza szkody poszczególnym dobrom, ale również niszczy samą istotę wspólnoty”.

Obserwując, co się dzieje, trudno się z tą oceną i postulatem nie zgodzić. Do czego jednak otwarta dyskusja ma praktycznie prowadzić? Jakich jej rezultatów potrzebujemy? Zapewne wielu.

Lecz krok pierwszy to konieczna rewizja wielu dogmatów ekonomii głównego nurtu. Warunek ten przebija się z trudem. Również dlatego, że ekonomiści tworzący i podtrzymujący ten nurt zajmują się głównie wyceną wartości, pomijając zagadnienie ich wytwarzania. Interesują się przede wszystkim tym, co podlega komercjalizacji jako specyficznemu procesowi wyceny i rynkowej wymiany dóbr. Jest to zarazem jedna z formuł korzystania z wytworzonych dóbr – korzystanie przez monetyzację. Ale z całą pewnością komercjalizacja ani monetyzacja nie wyczerpują pola aktywności gospodarczej.

Trzeba dostrzec i docenić to, że wielu ekonomistów podejmuje próbę wyjścia poza wąski schemat rynkowy. Jedną z koncepcji wzbudzających pewne zainteresowanie i nadzieje jest idea „wartości publicznej”.

Koncepcja ta stała się już popularna, a pojęcie wartości publicznej weszło do słownika zarządzania publicznego. Ale wielu autorów przyjmuje ją ze sceptycyzmem z powodu jej konceptualnych mielizn. Podkreślają oni m.in., że wartość jest tu rozumiana jako ekwiwalent takich pojęć, jak: „dobre publiczne”, „interes publiczny” czy „domena publiczna”. Co oznacza, że mamy do czynienia raczej z nowym opakowaniem niż nową treścią (Ćwiklicki 2015). Wartość jest w tej koncepcji ujmowana generalnie jako korzyść w relacji do kosztów, co zbliża ją do kategorii nadwyżki lub nawet zysku. Skłania to również mnie do zdystansowania się wobec tej koncepcji.

Jeśli tak znaczący i wybijający się w Polsce ekonomista jak Tomasz Żylicz (2013) stwierdza:

Wprawdzie wykształcenie i wychowanie rzeczywiście może wpływać na wartości przypisywane przez ludzi dobrom i usługom, ale ekonomia zajmuje się faktycznymi zachowaniami ludzkimi. Gdyby chcieć zmienić koncepcję wartości, należałoby się zwrócić do wychowawców lub polityków, a nie do ekonomistów

– to staje się jasne, dlaczego tak powszechne jest wykluczanie możliwości stworzenia ekonomicznej teorii wartości. Faktycznie oznacza to rugowanie problematyki wartości z obszaru ekonomii, co najwyżej sprowadzając owo zagadnienie

do kwestii mierzenia i wyceny wartości ekonomicznej.

I jeszcze jeden cytat z pracy Żylicza (2013), który nie pozostawia żadnych wątpliwości co do sposobu rozumienia wartości przez ekonomistów głównego nurtu:

Dwudziestowieczni ekonomiści przestali się interesować takimi filozoficznymi dysputami. Zamiast tego przyjęli pogląd, że wartości wyznaczane są nie w procesie produkcji, a konsumpcji. Tak więc wartość nie zależy od kosztu produkcji. Wartości odzwierciedlające dokonywane przez ludzi wybory wskazują, w jaki sposób dane dobro czy usługa zaspokaja ludzkie potrzeby w sposób bezpośredni lub pośredni. W przypadku dóbr konsumpcyjnych, związek jest prosty. Z kolei o wartości dóbr potrzebnych do produkcji dóbr konsumpcyjnych decyduje wartość tych ostatnich (stosuje się w tym celu tzw. technikę „imputacji”, opracowaną przez Eugena von Böhm-Bawerka). W przypadku dóbr potrzebnych do produkcji dóbr służących produkcji dóbr konsumpcyjnych należy powtórzyć tę samą procedurę itd. Ostateczna liczba iteracji może być wysoka, ale podstawowa zasada pozostaje taka sama: wartość odzwierciedla użyteczność dobra, a nie nakład pracy związanej z procesem jego produkcji.

Zdaniem Żylicza ekonomiści są od wyceny wartości, od rachowania, a nie od rozważań o istocie wartości i procesie ich wytwarzania. Wartości bowiem nie wynikają z wytwarzania, ale z użyteczności, z konsumpcji dóbr. Nie jest przy tym ważne, co się konsumuje, jakie ludzkie potrzeby dobra zaspokajają. Jeśli jakieś zaspokajają, to można wycenić ekonomiczną wartość tych dóbr. I tylko to należy do obszaru ekonomii. To, czego nie da się ekonomicznie wycenić, nie ma wartości.

Nie jest możliwe sformułowanie poprawnej ekonomicznej teorii wartości bez uznania, że mają one społeczną naturę oraz że to wartości egzystencjalne, a nie instrumentalne, nadają sens naszemu istnieniu i stawianiu się.

6. Natura wartości

Zasadnicza linia sporu w kwestii natury wartości biegnie oczywiście między interpretacją subiektywistyczną i obiektywistyczną. Przez

wieki była to linia demarkacyjna, która rozdzielała uczestników sporu. Zatem z jednej strony – Arystoteles jako protagonista obiektywistycznej koncepcji wartości, zgodnie z którą istnieją one niezależnie od tego, jak oceniają je ludzie, niezależnie od ich upodobań i zainteresowań. Wartościom przysługuje charakter absolutny i autonomiczny. Przykładami tego rodzaju wartości są: prawda, dobro, piękno, sprawiedliwość. Ludzie w swoim postępowaniu starają się je urzeczywistniać i uczestniczyć w nich, ale niczego w nich nie zmieniają. Takie ujęcie jest efektem pojmowania wartości jako dobra samego w sobie (Kudłacz 2015).

Z drugiej strony – Protagoras jako antagonistą Stagiryty. Zgodnie z koncepcją subiektywistyczną o wartości decyduje nie rzeczywistość, ale człowiek i jego subiektywne uczucie. Nie ma wartości samych w sobie, a więc istniejących obiektywnie. Pojawiają się one jako rezultat naszych subiektywnych doznań (percepcji, odczuć) i są uzależnione od odniesienia się do kogoś lub czegoś. Wartości są więc zmienne, zależne od czasu, miejsca i okoliczności oraz od tego, kto się do nich odnosi i w nich uczestniczy. Wartości są zatem subiektywnym zjawiskiem świadomości człowieka, tzn. poza jego świadomością nie istnieją i nie mają sensu (ibidem).

Istotę omawianej kwestii Władysław Tatar-kiewicz (1978, s. 63) ujął następująco:

Wielkim filozoficznym zagadnieniem wartości jest: Czy rzeczy, jeśli mają wartość, to mają ją same przez się? Czy też my im tę wartość przypisujemy, zależnie od naszych potrzeb i upodobań? A także: Czy każda rzecz ma swoją stałą wartość, czy też zmienia ją zależnie od czasu, miejsca i okoliczności, i od tego, kto jest jej użytkownikiem i sędzią? Jeden pogląd bywa nazywany obiektywizmem, drugi – subiektywizmem aksjologicznym.

Wielu kontynuatorów tego wielkiego i wiecznego sporu próbowało przekraczać tak wyznaczoną linię demarkacyjną. Jednym z nich był Immanuel Kant, który otworzył nowe pola refleksji – pomiędzy sceptycyzmem psychologicznym a metafizycznym dogmatyzmem.

Jednakże nadeszła chyba pora, aby zarysowaną powyżej linię po prostu usunąć. Jak można by to uczynić? Moim zdaniem konsekwentnie przy-

mując, że wartości mają społeczną naturę i że ich wytwarzanie dokonuje się we wspólnocie. W ten sposób porzucamy subiektywno-indywidualistyczną koncepcję wartości, ale jednocześnie nie przechodzimy na pozycję tych, którzy uważają, że wartości są dane, wieczne i uniwersalne. Wartości są zarazem i subiektywne, i obiektywne. Nie są absolutne, bo są wytwarzane i do pewnego stopnia zmienne (nadaje się im nowe interpretacje), ale też nie są swobodnie dobierane, bowiem stanowią fundament porządku społecznego (wspólnotowego), który wiąże jednostki. Stanowią idealny wymiar rzeczywistości, tyle że istniejący w formie wspólnoty społecznej. Jeśli zanika wspólnota, zanika i jej idealny świat. To nie rzeczy ani jednostki są wytwórcami i nosicielami wartości, lecz wspólnota. Wartości nie są wieczne – są historyczne, ale mimo to nie są czysto subiektywne.

Odróżnienie wartości samoistnych i instrumentalnych jest dla mnie kluczowe. Wartości samoistne nie potrzebują miary. W tym sensie są one bezwzględne w relacji do uznających je podmiotów, mimo że tylko osoby autonomiczne (podmioty) mogą je wytwarzać – muszą to robić, gdyż warunkuje to ich trwanie. Wartości instrumentalne są zaś względne i dlatego potrzebują miary. Ich powszechną ekonomiczną miarą jest cena. O ile wartości bezwzględne są co najwyżej związane z podmiotowością, o tyle względne muszą być jakoś uprzedmiotowione, to bowiem umożliwia ich instrumentalizowanie. O ile w przypadku wartości samoistnych towarzyszące im relacje społeczne zachodzą bezpośrednio, o tyle w przypadku tych instrumentalnych – pośrednio, poprzez przedmioty, które możemy nazywać dobrami.

W rezultacie każda wartość samoistna przekłada się na powinność. Sednem takiej wartości jest podmiotowe zobowiązanie odniesione do określonych stanów faktycznych. W przypadku wartości instrumentalnej jej funkcja tkwi w użyteczności, a określone stany faktyczne tworzą warunki do efektywnego wykorzystywania dóbr. W tym drugim przypadku wartość określa to, czemu dane dobro służy. To, co dobre, jest konkretne i staje się uprzedmiotowione. Tymczasem wartość samoistna określona jest przez znaczenie zdeterminowanych przez nią relacji międzyludzkich, z punktu widzenia trwania podmiotowej struk-

tury wspólnoty. Wartość owa to dobro rozumiane jako stan i przeciwieństwo zła. Takie dobro ma kwalifikację etyczną i nie jest uprzedmiotowione, ale bez niego nie można wytwarzać przedmiotów, które są dobrami w sensie instrumentalnym. Przy czym wytwarzanie i używanie dóbr instrumentalnych jest niezbędne, aby wspólnota mogła trwać, rozwijając się.

Wydaje mi się, że proponowane przeze mnie ujęcie podwójnej natury wartości koresponduje z następującą tezą Tatarkiewicza (1978, s. 61–62), znajduję w niej bowiem możliwość wyróżnienia wartości samoistnych i instrumentalnych:

Zdefiniowanie wartości jest trudne, jeśli w ogóle jest możliwe. Wyraz ten bowiem zdaje się oznaczać swoiste, proste, nierozkładalne zjawisko, *ein Urphänomen* – jak mówią Niemcy. Podobnie jak wyraz „byt” czy „świadomość”. To, co wygląda na definicję „wartości”, jest raczej zastąpieniem wyrazu przez inny wyraz mniej więcej to samo znaczący, na przykład „dobro”. Albo jest omówieniem. Omówienie takie ma zwykle jedną z dwu postaci: bądź mówi, że wartość rzeczy jest tą jej własnością, która czyni, iż lepiej jest, by rzecz ta była, niż by nie była, bądź też mówi, że wartość jest tą własnością rzeczy, ze względu na którą chcemy rzecz tę mieć, ze względu na którą jest nam ona potrzebna.

Tatarkiewicz w cytowanym eseju sygnalizuje już zresztą wprost, że wartości są zjawiskami innego rodzaju niż te przyrodnicze. Są przedmiotami czyjegoś doświadczenia. Są takie, jakimi je widzą ludzie, którzy je wytwarzają lub z nich korzystają. I temu nie trzeba zaprzeczać. Ale filozof dodaje jednocześnie, że wartość może być obiektywna, choćby byli tacy, którzy na nią nie reagują, choćby w jakiejś sytuacji nie miała zastosowania, a nawet gdyby w pewnych wypadkach miała skutki ujemne. Dodaje jeszcze: „Pewne własności, jak piękno czy zdrowie, są same przez się wartościowe, mają »własną« wartość, bez względu na to, jakie mają skutki” (ibidem, s. 66–67).

Ta ostatnia myśl wydaje mi się jednak wątpliwa. Obiektywizm wartości odnoszący do ludzkiego istnienia, egzystencji ludzkiej wspólnoty, co warunkuje istnienie ludzi. A jeśli tak, to skutki są zawsze istotne i nie należy przypisywać dobra temu, co zagraża temu istnieniu. Nie zgadzam się zatem z platońskim twierdzeniem, że byt i war-

tości nie stykają się w żadnym punkcie, bo pytają o coś innego (Motak 2015). Dla mnie społeczny byt i wartości są nierozzerwalnie splecione.

7. Wartości i sens

Daniel Bell (2014, s. 24), bardzo krytycznie oceniając współczesny kapitalizm, przede wszystkim ze względu na erozję jego etycznych fundamentów, celnie stwierdził, że hasło bogacenia nie samouzasadnia się. Akcentuje on, że konsumpcyjnej orientacji gospodarki rynkowej towarzyszy permanentny deficyt sensu. Zauważa: „Nieszczęściem nowoczesności jest eksponowanie »auto-ekspresji« i zacieranie różnicy między życiem a sztuką; w rezultacie probierzem zadowolenia staje się działanie spontaniczne, a nie refleksyjna dyscyplina wyobraźni” (ibidem, s. 14).

Ta ostatnia teza jest tylko częściowo słuszna. Powiązanie życia ze sztuką nie jest niczym niewłaściwym, jak też samoekspresja. Pod warunkiem że nie jest to udawanie, naśladowanie, ale twórcze podejście uruchamiające refleksyjną wyobraźnię. Nie przeszkadza mi także spontaniczność, jednak o ile jest autentyczna, szczerza. Problem rodzi się wówczas, gdy to, co niepokoi Bella, staje się modą, manierą, pozą, markowaniem życia i sztuki.

Sztuka warunkuje poznanie. Dzięki temu, że wybitni artyści nie tworzą samych dzieł, ale także nowe perspektywy, tworzą nowe języki, możemy dostrzec, ująć coś, czego inaczej zobaczyć nie potrafimy. Taką funkcję może jednak pełnić tylko sztuka, która nie została podporządkowana celom komercyjnym. Spełnia swoją wartościotwórczą funkcję, o ile wynika z egzystencjalnej potrzeby odnalezienia sensu. Nie idzie o to, aby artyści nie wytwarzali rynkowych dóbr, ale o to, aby ich społeczna rola nie sprowadzała się do tego.

Znowu sięgnę do Nicolasa Bourriauda (2012, s. 105): „funkcja sztuki polega na uchwyceniu rutynowych zachowań i sposobów myślenia narzucanych przez zespół czynników techniczno-przemysłowych i przekształceniu ich w możliwości życiowe (...) na zastąpieniu władzy techniki i przygotowaniu miejsca dla kreatywnego myślenia, widzenia i życia”. A dalej:

Część wspólną wszystkich obiektów określanych mianem dzieł sztuki stanowi ich zdolność do wytwarzania sensu ludzkiej egzystencji (wskazywania jej możliwych trajektorii) na tle chaosu, jakim jest rzeczywistość. I właśnie w imię owej definicji sztuka współczesna w całości jest deprecjonowana, zwłaszcza przez tych, którzy rozumieją „sens” jako pojęcie uprzednie wobec ludzkiego działania (...) traktują „sens” jako z góry ustaloną całość wykraczającą poza wymianę społeczną i wspólne konstruowanie. (Ibidem, s. 87)

Podobny tok myślenia odnajdziemy w pracach Margaret Archer, której poglądy na seminarium Koła Krakowskiego omawiał m.in. Jarosław Górniak (2014) w referacie *Podmiotowość i struktura. Uwagi o koncepcji podmiotowości, realizmie krytycznym, motywacji do osiągnięć i argumentach na rzecz metodologicznego indywidualizmu jako „ostatniej instancji”*. Według Archer (2007, s. 4): „Świat wartości dzieje się nie tylko w relacjach między jednostkami, ale także w nich”. Przypomina ona, że jednostki toczą „wewnętrzny dialog” z użyciem języka, emocji, odczuć i obrazów (eadem, 2000). Ale dodaje zarazem, że subiektywna refleksyjność wiąże się z postrzeganiem przez jednostki swojego społecznego kontekstu, swoich społecznych relacji.

Nieograniczona komercjalizacja i konsumpcyjny pęd spowodowały powszechną instrumentalizację wartości. Nawet bycie sobą stało się wartością instrumentalną w neoliberalnej gospodarce rynkowej i przestało być wartością samoistną. „Wszystko na sprzedaż” oznacza samouprzedmiotowienie, przyzwolenie na stawanie się obiektem handlowej wymiany. Dokonuje się zanik indywidualnej podmiotowości. A wraz z tym słabnie współtworzenie wartości. Przyczynia się do tego szczególnie komercjalizacja kultury. Nie da się bowiem współtworzyć wartości nieinstrumentalnych bez kultury, rozumianej jako sfera sensu, interpretacji, komunikacji, wyobraźni i krytyczno-twórczego nastawienia.

Leszek Kołakowski (2005, s. 7) upatruje możliwość zaspokojenia potrzeby sensu w micie, definiowanym jako „wszelkie konstrukcje, obecne w naszym życiu intelektualnym i afektywnym, (...) które pozwalają nam warunkowe i zmienne składniki doświadczenia wiązać teologicznie

przez odwołanie się do rzeczywistości bezwarunkowych”. Tak rozumiany mit odpowiada na trzy powiązane ze sobą podstawowe ludzkie potrzeby: sensu rzeczywistości, utrwalenia wartości w obliczu śmierci oraz wizji świata jako ciągłego. Oznaczają one próbę wyjścia poza przypadkowość danej sytuacji, ustanowienia jakiegoś porządku, który się w niej przejawia (za Seweryn Krupnik: *Jeśli podmiotu nie ma...*, referat na seminarium Koła Krakowskiego). Dalej Kołakowski (2005) stwierdza: „Odniesienie nasze do mitu nie jest bowiem poszukiwaniem informacji, ale samoumiejęciem w stosunku do obszaru, który doświadczany jest tak, iż jest warunkiem (nie logicznym, lecz egzystencjalnym) naszego przywierania do świata i do wspólnoty ludzkiej jako pola rośnięcia i więdnienia wartości”.

Funkcje, które Kołakowski przypisuje mitowi, w mojej koncepcji wypełnia modalność, o czym pisałem wcześniej. Istotna różnica jest taka, że mit jest bardziej adaptowany niż wytwarzany przez wspólnotę i podlega różnym formom sakralizacji. Stanowi w danej wspólnotce swego rodzaju dominującą i uświęconą narrację. Natomiast modalność odwrotnie: jest bardziej wytwarzana niż adaptowana. Wynika z dyskursu i intelektualnego zderzenia różnych narracji i perspektyw poznawczych. Podlega inkrementalnym modyfikacjom. Dlatego jej zmiana jest ewolucyjna. Nie trzeba jej obalać jak mitu. Nie można jej zamieniać – rozwija się lub zanika.

Funkcją myślenia modularnego nie jest tylko przydawanie egzystencji sensu, ale także generowanie wartości wspólnotowych i egzystencjalnych jako współtworzonych. Dlatego mit utrwala, konserwuje wspólnotę, a modalność umożliwia jej przemianę – rozwój. Rozwój dokonuje się wyłącznie za sprawą wolnej działalności ludzi. Jeśli ludzie są gotowi zrezygnować z wolności w zamian za obietnicę bezpieczeństwa, to rozwoju nie będzie. I nie będzie też spójności społecznej.

Gdy prześledzimy rozważania nad relacją wartości i sensu, odczytamy poglądy takie jak cytowanego przeze mnie Bella, który w porzuceniu czy zatraceniu wartości doszukuje się zasadniczego źródła współczesnych problemów. Z drugiej strony mamy nurt krytyki myślenia według wartości.

Wyrazem tej pierwszej orientacji są mocne słowa wybitnego norweskiego pisarza Karla O. Knausgård (2005, s. 282–284):

Sztuką stała się też sama publiczność, stały się nią jej reakcje, to, co pisze o niej prasa; artysta jest kimś, kto gra. Tak jest. Sztuka nie czerpie z zewnątrz, nauka nie czerpie z zewnątrz, religia nie czerpie z zewnątrz. Nasz świat zamknął się wokół samego siebie, zamknął się wokół nas i nie ma już żadnej drogi pozwalającej się z niego wydostać. Ci, którzy w tej sytuacji wołają o więcej ducha, o więcej duchowości, niczego nie zrozumieli, bo problem polega na tym, że duchowość przejęła wszystko. Wszystko stało się duchem, nawet nasze ciała – one nie są już ciałami, tylko ideami ciała, czymś, co znajduje się w niebie obrazów i wyobrażeń w nas i o nas, w którym rozgrywa się coraz większa część naszego życia. Zniesiono granice oddzielające nas od tego, co do nas nie przemawia, tego, co niepojęte. Rozumiemy wszystko, ponieważ ze wszystkiego uczyniliśmy nas samych. (...) śmierć jest ostatnią wielką rzeczą na zewnątrz.

Oto bardzo rewolucyjne i bolesne przedstawienie ludzkiej egzystencji. Prawdą jest, że z siebie uczyniliśmy źródło sensu i wartości. Może to nas zgubić, „unierzeczywistnić” w imię uwiecznienia, przenieść do świata wyobrazonego, w którym żyjemy ze sobą i dla siebie. Stajemy się monadą, która próbuje dotrzeć do czegoś większego, wyrwać się z siebie, ale nie potrafi. Bo zerwała więzi z absolutem – Innym.

Dla mnie jest to jednak konieczne, aby się uczłowieczyć. Bo to człowiek musi nadać sens i wartość swemu istnieniu. Nadać, a nie po prostu odnaleźć. Nie może jednak uczynić tego sam. Musi otworzyć się na innego – drugiego człowieka. Uczłowieczamy się, pomagając innym się uczłowieczyć. Będąc monadą, możemy wyjść na zewnątrz, otwierając się na inne monady, po to by współdziałając, tworzyć wartości i nadawać swemu życiu sens. Przyjmując odpowiedzialność za innego i wobec innego, dzieląc się z innymi odpowiedzialnością.

Czy absolut bądź Inny jest do tego konieczny? To zależy od każdego człowieka. Pewnie jako źródło inspiracji, moralnego pobudzenia – tak. Ale nie zewnętrzna siła, która nakazuje nam, my zaś mamy się jej po prostu podporządkować. To

nas nie uczłowiecza, lecz uprzedmiotawia, zwalnia od odpowiedzialności za siebie, a w konsekwencji i za innych.

Nurtem krytycznego podejścia do wartości zajął się na seminarium Koła Krakowskiego Piotr Augustyniak (2015), który w swoim referacie wnikliwie przedstawił sformułowaną przez Friedricha Nietzschego i podjętą później przez Martina Heideggera krytykę myślenia według wartości. Główny argument tej krytyki, zawarty w myśli Nietzschego, Augustyniak formułuje następująco:

To właśnie przeciwko tej prawdzie bluźnierstwem jest myślenie według wartości. Na czym to bluźnierstwo polega? Polega ono na negacji tej suwerennej rzeki życia, która nas ogarnia i która nas tworzy oraz zatracza; która jest przestrzenią zmienności i względności; która jest twórczym pędem; która nas wyłania, ale się na nas nie zatrzymuje, nie czyniąc ze mnie ani z żadnego innego bytu swego celu, nie stawiając też nas (mnie ani ciebie) w centrum, wokół którego wszystko grawituje. Nie czyni nas czymś stałym, niezmiennym, niekwestionowanym.

Dalej Augustyniak dodaje: „Heidegger przyznaje, że perspektywa wartości wzmacnia naszą podmiotową pozycję. Jest to jednakże podmiotowość specyficzna, taka która subiektywizuje, czyli podporządkowuje sobie przy pomocy wartościowania otaczające nas byty i świat”. Ten rodzaj podmiotowości ma praktycznie na względzie tylko jedną wartość – siebie samego. A tym samym to, co czyni, nigdy nie jest twórcze, lecz jedynie odtwórcze, jest przejawem „narcystycznej egologii” i prowadzi wyłącznie do samoodtwarzania się podmiotu. Nietzsche i Heidegger opowiadają się za niezbędnością kreowania innego rodzaju podmiotowości. Figurą tej nowej, twórczej, właściwej podmiotowości jest w *Tako rzecze Zaratustra* figura „nadcłowieka”. Wnikliwy komentarz do referatu Augustyniaka przedstawił Radosław Strzelecki (2015). Jego uwagi wydają mi się szczególnie interesujące w odniesieniu do „podmiotowości egologicznej”. Wskazuje on również, że inne wyjście z pułapki myślenia według wartości wyznaczali w XX w. dialogicy.

Pisze Strzelecki, że krytyka myślenia podług wartości ma dwa istotne momenty: 1) zakwestionowanie etyczności pojęcia wartości z uwagi

na jego ekonomiczny sens i proveniencję oraz 2) wskazanie problematyczności ontologicznego statusu wartości etycznych. Przy czym to drugie zagadnienie zajmuje go bardziej i podkreśla on, że rozwiązanie problemu dostrzega w sposobie interpretowania podmiotowości.

Odnosi się jednak do pierwszego ze wskazywanych momentów, przypominając, że:

pojęcie wartości nabiera etycznego sensu w pierw w myśli Kanta; wcześniej jest używane praktycznie wyłącznie w sensie ekonomicznym. Kant przypisuje istnieniu istoty rozumnej wartość bezwzględną, jako że nie daje się ona sprowadzić do roli jedynie środka do celu, lecz jest zawsze celem samym w sobie. Od tej wartości bezwzględnej odróżnia Kant wartość względną, warunkową, wartość środka, jaka przysługuje przedmiotom. (...) Kant jest świadomy, że pojęcie wartości implikuje pewien rodzaj relatywizacji tego, co podlega wartościowaniu, w systemie odniesień ufundowanym w potrzebach podmiotu wartościującego – a wtedy nie może być mowy o etyczności; to, co pozwala mu posłużyć się pojęciem wartości w sensie etycznym, to zniesienie tej relatywizacji poprzez pojęcie bezwzględnej wartości istoty rozumnej. (Ibidem)

Inspirujące wypowiedzi Augustyniaka i Strzeleckiego o stanowiskach Nietzschego i Heideggera zmuszają do zastanowienia się, czy i jak można odrzucić krytykę myślenia według wartości. Ponieważ za takim myśleniem – modularnym – zdecydowanie się opowiadam, krytyka ta jest dla mnie intelektualnym wyzwaniem. Sądzę, że można mu sprostać przez przyjęcie następujących też określających ramy mojego rozumowania:

1. Wartości mają społeczną naturę, nie da się ich wtłoczyć w sferę indywidualizmu.
2. Wartości mają subiektywno-obiektywną naturę. Obiektywizowanie dokonuje się w następstwie uogólnienia wspólnotowego doświadczenia.
3. Bytową podbudowę wartości stanowi podmiotowość rozumiana dynamicznie i ewolucyjnie. W artykule opublikowanym w trzecim tomie prac Koła Krakowskiego pisałem, że podmiotowość wynika ze stawania się podmiotem (Hausner 2014).
4. Niezbędne jest rozróżnienie wartości egzystencjalnych (samoistnych) – podmiotowych

- i abstrakcyjnych, oraz instrumentalnych – przedmiotowych i konkretnych.
5. Jedne wartości warunkują drugie, z tym że za podstawowe trzeba uznać egzystencjalne, a instrumentalne za pomocnicze.
 6. Wartości egzystencjalne są generowane przez podmioty prowadzące dyskurs na płaszczyźnie modalności i zdolne do myślenia modularnego.
 7. Wartości instrumentalne (dobra) są wytwarzane przez różnego rodzaju aktorów.
 8. Wartości nie są ludziom dane, lecz przez nich wytwarzane. Jednakże są składnikiem kulturowego dziedzictwa, a tym samym są przekazywane kolejnym generacjom i wspólnotom, które je reinterpreterują i pomnażają. I to pozwala im zachować ciągłość i zarazem zmieniać się. Wartości, zwłaszcza egzystencjalne, są fundamentem rozwoju społecznego. Trzeba je rozważać nie w kontekście równowagi, lecz rozwoju. W innym wypadku dochodzi do absolutyzacji wartości – fundamentalizacji myślenia i działania, które paraliżuje dialog i rozwój.
 9. Osadzone na takim fundamencie tworzenie nie jest tylko burzeniem o nieprzewidywalnych konsekwencjach.
 10. Konflikt wartości jest nieuchronny, co nieustannie rodzi potrzebę aksjologicznej refleksji i dyskursu.

Podsumowanie

Nie próbuję definiować wartości, gdyż prowadziłyby to do indywidualnego konstruowania świata idealnego. Zastanawiam się nad tym, z czego wartości wynikają, jakie jest ich źródło, jak są wytwarzane. I staram się swoje rozważania wpisać w następujący ciąg konceptualny: wartości–normy–dobra.

Wartości mogą być indywidualnie instrumentalizowane, ale w swej genezie są społeczne. Wynikają z tego, że jednostki wchodzą w relacje społeczne i potrzebna jest im wspólnotowość, aby owe relacje utrwaliły się i były respektowane. Wartości istnieją, o ile są wytwarzane. A proces ich wytwarzania ma naturę społeczną. To ludzie wytwarzają wartości. Nie są one im dane.

Wytwarzanie wartości jest procesem społecznym, w którym jedne wartości generują inne, które z kolei pomnażają (podtrzymują) te wyjściowe, egzystencjalne, stanowiące podstawę owego procesu. Wartości są tworzone w procesie dobrowolnej, choć zorganizowanej kooperacji. Każda grupa społeczna posiada określony potencjał generowania wartości, nie każda jednak go wykorzystuje, zatem nie każda staje się wspólnotą.

Sednem moich rozważań jest rozróżnienie wartości egzystencjalnych i instrumentalnych. Tych pierwszych nie ma poza kulturą. To one ukorzeniają system społeczny. Wartości kulturowe są właśnie egzystencjalnymi, bez nich zanika człowieczeństwo i wspólnotowość ludzi.

Wartości określają społeczną przestrzeń ludzkich działań. Bez wspólnoty ideałów pewne dobra w ogóle nie mogą zostać wytworzone, bo nikt indywidualnie nie będzie tym zainteresowany, a nawet nie byłby w stanie tego zapewnić.

Dobra nie mogą mieć tylko wartości ekonomicznej. Aby miały tę ostatnią, muszą mieć jeszcze inną wartość. Dobra kultury wyrażają wartość kulturową, z której nie wynika wprost ich wartość ekonomiczna, ale bez tej pierwszej nie byłoby tej drugiej. Wartości ekonomiczne są zasadniczo instrumentalnymi i uznawanie ich za egzystencjalne powoduje, że stają się nadrzędne, przez co to im zostają podporządkowane wartości samoistne. Wówczas normy słusznościowe słabną, a wraz z tym słabnie społeczny fundament generowania wartości samoistnych, które są pochodną tychże norm. Tak samo jak wartości instrumentalne są pochodną norm instrumentalnych.

Przy czym rynki nie wypierają norm całkowicie, bez nich nie mogłyby funkcjonować. Wypierają normy egzystencjalne, przekształcając je hurtowo w instrumentalne. I to jest zasadniczym źródłem problemu kapitalizmu, który wstrząsa tym systemem. Czy wymaga to zmiany po stronie władzy politycznej czy raczej po stronie gospodarczej? Wydaje mi się, że po obu. Na ogół już się to rozumie. Tylko czemu ta zmiana ma zostać podporządkowana? Rolę niniejszego tekstu dostrzegam w tym, aby zwrócić uwagę na kwestię niezbędnych ograniczeń instrumentalizacji wartości egzystencjalnych, w szczególności zaś ich komercjalizacji.

Świat społeczny, aby mógł trwać, musi się zmieniać. Zatem stale musimy starać się go modyfikować i naprawiać. Ta praca nigdy się nie kończy. Ma jednak sens. Świat nie jest doskonale plastyczny i przez nas urabialny. Ale też nie jesteśmy skazani na to, co jest, ani na mistyczną wiarę w inny pozaziemski ideał. Jako badacze społeczni nie musimy się zadowalać ironicznym przekonaniem, że cokolwiek zrobimy, dobrze nie będzie. Nawet jeżeli nie będzie dobrze – w znaczeniu „niemalże doskonale” – a jedynie może być lepiej, to warto się o to starać i dostrzegać w tym sens oraz powód do satysfakcji.

W praktyce przyjęcie takiej postawy oznacza, że koncentrujemy swoje wysiłki nie na samym efekcie działania (co nie znaczy, że nie jest on ważny), lecz na procesie dostosowawczym – na rozwoju. Pojęcie „proces” nie jest tu równoznaczne z określoną z góry procedurą. Nie chodzi o algorytmizację i standaryzację postępowania.

Wprost przeciwnie. W przypadku otwartych systemów interakcyjnych cele operacyjne – orientacja na efekty i produkty – muszą być wypracowane z celowości ogólniejszej: z aksjologii, zestawu wartości i reguł. Zanim przechodzimy do „jak?” – działań instrumentalnych – konieczne trzeba dojść do „po co?” – po co podejmujemy działania, czym nadrzędnym się kierujemy – aby ustalić, które sposoby są dopuszczalne, a które odrzucamy. Myślimy w konsekwencji nie o samych instrumentach, lecz o mechanizmach, starając się *ex post* ocenić, czy rzeczywiście umożliwiają one osiągnięcie celów częściowych i czy nie prowadzą do patologizacji systemu (trwałej i nieodwracalnej jego dysfunkcjonalizacji).

Intelektualnie poruszamy się wówczas w dwóch porządkach: prakseologicznym i aksjologicznym; tego, co możliwe – instrumentalnie, oraz tego, co właściwe – egzystencjalnie. Choć trudne, jest to możliwe, ale tylko przez przekroczenie granic samoodniesienia, wejście w dyskurs i relacje komunikacyjne z innymi aktorami.

Dzięki temu zyskujemy zdolność do bycia uczestnikiem i obserwatorem jednocześnie. Ale to właśnie oznacza, że czynimy system, w którym działamy, otwartym i interakcyjnym, a tym samym pogłębiaamy kompleksowość świata społecznego. Podjęte w danej sytuacji działanie zmienia tę sytuację i nie ma już powrotu do

punktu wyjścia. W tym sensie działanie jest stale ucieczką do przodu. I nieustannie – wiedząc, że nie ma powrotu – trzeba ustalać, gdzie ma być ów przód. Nie da się najpierw zrozumieć, aby rozwiązać problem; trzeba zacząć rozwiązywać, aby móc zrozumieć. Przy czym zrozumienie jest w tym wypadku funkcją współdziałania i dyskursu różnych aktorów, z których każdy dysponuje własną wiedzą i częścią zasobów. Oznacza to zatem uwspólnianie wiedzy. Rozwiązanie jest zaś uwspólnianiem zasobów i współdzieleniem się ryzykiem oraz odpowiedzialnością.

Instytucjonalne skostnienie kapitalizmu to refleks prymitywnej orientacji rynkowej i konsumeryzmu. Otwartą kwestią pozostaje, do jakiego stopnia w funkcjonowaniu współczesnych społeczeństw przymus ekonomiczny będzie wypierany przez zobowiązanie i odpowiedzialność.

Bibliografia

- Archer, M. S. (2000). *Being Human. The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M. S. (2007). *Making Our Way through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Augustyniak, P. (2015). *O Heideggerowsko-Nietzscheńskiej krytyce wartości oraz o tym, co pozytywnego z niej wynika*. Referat na seminarium Koła Krakowskiego, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie.
- Barton, D., Wiseman, M. (2015). Perspectives on the long term. *McKinsey Quarterly*, 1, 99–107.
- Becker, G. S. (1990). *Ekonomiczna teoria zachowań ludzkich*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bell, D. (2014). *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Bielik-Robson, A. (2014). Polubić nowoczesność. Esej przeciw krytyce antysystemowej. *Zarządzanie Publiczne*, 3 (29), 107–114.
- Bourriaud, N. (2012). *Estetyka relacyjna*, tłum. Ł. Białkowski. Kraków: Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie.
- Chavance, B. (2013). *The Austrian School and "Ordo-liberalism"*. Referat na seminarium Koła Krakowskiego, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie.
- Crick, B. (2004). *W obronie polityki*, tłum. A. Waśkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Ćwiklicki, M. (2015). *Wprowadzenie do koncepcji wartości publicznej*. Referat na seminarium Koła Krakowskiego, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie.
- Durkheim, É. (2011). *Samobójstwo. Studium z socjologii*, tłum. K. Wakar. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Filek, J. (2014a). *Rozważania wokół odpowiedzialności bytu zbiorowego*. Referat na seminarium Koła Krakowskiego, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie.
- Filek, J. (2014b). *Rozważania wokół nierówności*. Referat na seminarium Koła Krakowskiego, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie.
- Giza, A. (2014). *Czy społeczeństwu można przypisać podmiotowość*. Referat na seminarium Koła Krakowskiego
- Górniak, J. (2014). Podmiotowość i struktura. Uwagi o koncepcji podmiotowości, realizmie krytycznym, motywacji do osiągnięć i argumentach na rzecz metodologicznego indywidualizmu jako „ostatniej instancji”. *Zarządzanie Publiczne*, 3 (29), 17–24.
- Guattari, F. (1992). Pour une refondation des pratiques sociales. *Le Monde diplomatique*, październik.
- Hausner, J. (2007). Polityka a polityka publiczna. *Zarządzanie Publiczne*, 1, 43–60.
- Hausner, J. (2014). Podmiotowość i ład instytucjonalny. *Zarządzanie Publiczne*, 3 (29), 7–16.
- Ingarden, R. (1975). *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jarmuż, S. (2014). „Donosy rzeczywistości” i „obroty rzeczy” – o miłości, odpowiedzialności i dzielności w teatrze Piotra Cieplaka. *Kultura Współczesna*, 1, 113–133.
- Knausgård, K. O. (2005). *Moja walka*, t. 1, tłum. I. Zimnicka. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Koźlakowski, L. (2005). *Obecność mitu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Kowalewicz, M. H. (2015). *Heinricha Rickerta „system otwarty” na tle historii idei wartości*. Referat na seminarium Koła Krakowskiego, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie.
- Kudłacz, M. (2015). *Miasto jako miejsce wytwarzania wartości*. Referat na seminarium Koła Krakowskiego, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie.
- Mandes, S. (2015). Przyczynek do krytyki teorii więzi społecznych. W: M. Lewicki, S. Mandes, A. Przybylska, M. Sikorska, C. Trutkowski (red.), *Socjologia uspołecznienia. Księga dedykowana Profesorowi Mirosławowi Marody* (s. 83–93). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Marody, M. (2014). *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Marody, M., Giza-Poleszczuk, A. (2004). *Przemiany więzi społecznych. Zarys teorii zmiany społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Marody, M., Giza-Poleszczuk, A. (2006). W uwięzi (społecznych). *Societas Communitas*, 1, 21–28.
- Mason, P. (2015). The end of capitalism has begun. *Guardian*, 17.07.
- Mazur, S. (2013). Wpływ procesów „różnicowania” i „upodobniania” na wzorce podmiotowości społecznej. Referat na seminarium Koła Krakowskiego, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie.
- Mazur, S. (2015). *Konflikt wartości. Monizm – pluralizm – relatywizm*. Referat na seminarium Koła Krakowskiego, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie.
- Mises, L. von (2011). *Ludzkie działanie. Traktat o ekonomii*, tłum. W. Falkowski. Wrocław: Instytut Ludwiga von Misesa.
- Motak, D. (2015). *Georg Simmel o genezie i naturze wartości*. Referat na seminarium Koła Krakowskiego, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie.
- Offe, C. (2010). „Shared social responsibility”: Reflections on the need for and supply of „responsible” patterns of social action. *Transit*, 40, 86–104.
- Sandel, M. (2012). *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*, tłum. T. Sikora, A. Chromik. Warszawa: Kurhaus Publishing.
- Strzelecki, R. (2015). *O Heideggerowsko-Nietzscheańskiej krytyce wartości oraz o tym, co pozytywnego z niej wynika, koreferat do referatu Piotra Augustyniaka*. Referat na seminarium Koła Krakowskiego, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie.
- Szklarczyk, D. (2013). *Instytucjonalne mechanizmy (nie)reprezentacji interesów w Polsce w perspektywie socjologii analitycznej – zarys problematyki badawczej*. Referat na seminarium Koła Krakowskiego, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie.
- Tatarkiewicz, W. (1978). *Parerga*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Throsby, D. (2010). *Ekonomia i kultura*, tłum. O. Siara. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Thurow, L. C. (1999). *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, tłum. L. Czyżewski. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Touraine, A. (2013). *Po kryzysie*, tłum. M. Frybes. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Tversky, A., Kahneman, D. (1981). The framing of decisions and the psychology of choice. *Science*, 4481 (211), s. 453–458.
- Węgrzecki, A. (1996). *Zarys fenomenologii podmiotu*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Akademia Ekonomiczna w Krakowie–Ossolineum.

Żylicz, T. (2013). *Wycena usług ekosystemów leśnych*. Opracowanie w ramach konferencji „Wartość. Lasy jako czynnik rozwoju cywilizacji: współczesna i przyszła wartość lasów”, 15.10, Instytut Badawczy Leśnictwa, Sękocin Stary.

Values – standards – goods

Values can be instrumentalized individually, but they are social in origin. They derive from the fact that individuals enter into social relationships and need the community in order to ensure that such relationships are consolidated and respected. Values exist provided that they are produced, and the process of producing them is social in nature. It is people who generate values, values are not given to them. Value creation is a social process in which certain values generate others and simultaneously multiply (reinforce) the initial, existential ones that underlie the entire process.

Keywords: values, norms, goods, existential values, instrumental values, process of value creation.

DLA AUTORÓW

Zgłoszenia tekstów

Redakcja kwartalnika „Zarządzanie Publiczne” przyjmuje do druku następujące teksty w języku polskim i angielskim:

- artykuły naukowe i komunikaty z badań,
- recenzje książek.

Redakcja przyjmuje tylko oryginalne teksty, które nie są zgłoszone do innych wydawnictw i nie były publikowane w innym czasopiśmie lub książce. Za zgłoszenie i publikację tekstów nie są pobierane opłaty. Teksty prosimy nadsyłać na adres Redakcji Kwartalnika: [anna.chrabaszc\(at\)uek.krakow.pl](mailto:anna.chrabaszc(at)uek.krakow.pl) Redakcja zastrzega sobie prawo wprowadzenia – w porozumieniu z Autorem – zmian edytorskich oraz dokonania skrótów, jeśli artykuł przekracza przewidzianą objętość. Redakcja zastrzega sobie prawo odmowy publikacji nadesłanego artykułu. Decyzję o przyjęciu przedłożonego artykułu (i rozpoczęciu procesu recenzowania) bądź jego odrzuceniu podejmuje redakcja czasopisma. Autor jest powiadamiany o decyzji w terminie nie dłuższym niż 10 dni roboczych od dnia złożenia artykułu. Redakcja nie zwraca nadesłanych tekstów. Autorzy nie otrzymują honorariów za opublikowane artykuły. Teksty członków Rady Programowej i Redakcji podlegają takim samym zasadom jak innych autorów.

Informacje o prawach autorskich

W przypadku zakwalifikowania artykułu do druku Autor wyraża zgodę na przekazanie praw autorskich do tego artykułu wydawcy. Autor artykułu zachowuje prawo wykorzystania treści opublikowanego przez kwartalnik artykułu w dalszej pracy naukowej i popularyzatorskiej pod warunkiem wskazania źródła publikacji.

Odwołanie się od decyzji Redakcji

Autorzy mają prawo odwołania się od decyzji redakcji. Autor nie podzielający decyzji Redakcji bazującej na recenzjach, w ciągu dwóch tygodni od daty otrzymania informacji o nieprzyjęciu tekstu do publikacji kieruje do redakcji pismo o ponowną ocenę jego tekstu. W piśmie tym wskazuje argumenty przemawiającego, jego zdaniem, za przyjęciem tekstu do druku. Redakcja, po zapoznaniu się z tymi argumentami podejmuje decyzję o podtrzymaniu pierwotnej decyzji lub też kieruje je do ponownej recenzji. Proces ponownej oceny artykułu trwa 3 tygodnie od momentu otrzymania pisma w sprawie ponownej oceny.

Kwestie etyczne

Autor nadesłanego artykułu ponosi wszelką odpowiedzialność z tytułu naruszenia praw autorskich i innych związanych z artykułem. Autor artykułu musi mieć stosowne zgody autorów/redakcji/wydawców w sytuacji wykorzystywania w artykule fragmentów innych publikacji, wykresów, ilustracji lub podobnych materiałów. Jeśli artykuł został przygotowany przez kilku autorów, Autor nadsyłający artykuł zobowiązuje się do uzyskania zgody pozostałych autorów na powyższe wymogi redakcyjne.

Ghostwriting i guest-authorship

W związku z wdrożeniem procedury zapobiegającej *ghostwriting* i *guest-authorship* redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych Autorów w powstanie publikacji (z podaniem ich afiliacji oraz kontrybucji, tj. informacji, kto jest autorem koncepcji, założeń, metod, protokołu itp. wykorzystywanych przy przygotowaniu publikacji), przy czym główną odpowiedzialność ponosi Autor zgłaszający manuskrypt. Zważywszy na fakt, że *ghostwriting* i *guest-authorship* są przejawem nierzetelności naukowej, redakcja będzie o wszystkich wykrytych przypadkach powiadamiać odpowiednio podmioty (instytucje zatrudniające autorów, towarzystwa naukowe, stowarzyszenia edyto-

rów naukowych itp.). Autorzy są zobowiązani podać informację o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów (*financial disclosure*). W sytuacjach wątpliwych prosimy kierować się wytycznymi The Committee on Publication Ethics (COPE): *COPE Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing*, http://publicationethics.org/files/Principles%20of%20Transparency%20and%20Best%20Practice%20in%20Scholarly%20Publishing_0.pdf.

Proces recenzji

Każdy artykuł jest anonimowo przekazywany dwóm recenzentom. Autor otrzymuje recenzje do wglądu niezależnie od tego, czy tekst jest zakwalifikowany do druku, czy odrzucony. W przypadku zakwalifikowania artykułu do druku Autor powinien ustosunkować się do sugerowanych poprawek w terminie wyznaczonym przez Redakcję. Kryteria oceny: jasność sformułowania celu, oryginalność podjętej problematyki, zaawansowanie teoretyczne, jakość warstwy empirycznej, oryginalność wnioskowania, znaczenie dla rozwoju nauki w tematyce zbieżnej z profilem naukowym Kwartalnika, jakość języka, komunikatywność, interpunkcja, dobór źródeł. Każda recenzja kończy się jednoznaczoną rekomendacją:

- Praca nadaje się do publikacji w obecnej formie.
- Praca nadaje się do publikacji po dokonaniu nieznacznych zmian i uzupełnień.
- Praca nadaje się do publikacji po przeredagowaniu i ponownej recenzji.
- Artykuł nie nadaje się do publikacji.

Wymogi edytorskie

Teksty powinny spełniać następujące wymogi formalne:

1. Przyjmowane są teksty w języku polskim i angielskim.
2. Zgłaszane teksty należy dostarczyć w formie pliku (w formacie MS Word) wraz z tabelami i wykresami (w formacie MS Excel lub zapisanymi w edytorze wykresów MS Word). Jeśli w dokumencie pojawiają się tabele, grafy, rysunki przygotowane w innych programach (np. Corel Draw, Statistica, SPSS), należy je zapisać w formacie WMF lub EPS z załączonymi czcionkami, w rozdzielczości 300 dpi. Wydruk musi zawierać wszystkie fonty narodowe oraz symbole matematyczne.
3. Redakcja prosi o podawanie na osobnej stronie tytułu (stopnia) naukowego Autora, nazwy zakładu pracy oraz adresu do korespondencji (wraz z adresem e-mail i numerami telefonów).
4. Należy również dołączyć wypełniony i podpisany formularz „Oświadczenie Autora” dostępny na stronie: <http://www.zarządzaniepubliczne.pl/pl/dla-autorowa>
5. Prosimy o stosowanie formatu cytowań autor-rok, a opisów bibliograficznych zgodnie z regułami APA.

Monografie:

Nazwisko, X., Nazwisko, X. Y. (rok). *Tytuł książki*. Miejsce wydania: Wydawnictwo.

Hausner, J. (2008). *Zarządzanie publiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Rozdziały w monografiach:

Nazwisko, X. (rok). Tytuł rozdziału. W: Y. Nazwisko, B. Nazwisko (red.), *Tytuł książki* (s. strona początku–strona końca). Miejsce wydania: Wydawnictwo.

Artykuły:

Nazwisko, X., Nazwisko2, X. Y., Nazwisko3, Z. (rok). Tytuł artykułu. *Tytuł Czasopisma, nr rocznika*, strona początku–strona końca.

Mazur, S. (2013). Zmiana instytucjonalna. *Zarządzanie Publiczne*, 2–3 (24–25), 34–43.

Źródła internetowe:

Nazwisko, X. (rok). *Tytuł tekstu*. Pobrane z: adres strony

6. Do artykułu należy dołączyć słowa kluczowe (4-5 słów) oraz streszczenie (100–150 słów) – obydwa elementy w języku polskim i angielskim. Streszczenie powinno się składać z następujących elementów:

Tło rozważań: Jedno lub dwa zdania wstępne pokazujące kontekst artykułu.

Cele: Jedno lub dwa zdania opisujące cele artykułu.

Metody: Jedno lub dwa zdania wyjaśniające zastosowane metody badawcze.

Wyniki: Jedno lub dwa zdania wskazujące główne ustalenia.

Konkluzje: Jedno zdanie prezentujące najważniejsze wnioski płynące z artykułu.

Objętość artykułu (wraz z bibliografią przygotowaną zgodnie z konwencją przyjętą w kwartalniku, streszczeniami i słowami kluczowymi) nie powinna przekraczać arkusza wydawniczego (22 strony znormalizowane, 1800 znaków na stronie).

Recenzje

1. Przyjmowane są wyłącznie recenzje prac naukowych (autorskich, zbiorowych, zbiorów dokumentów, edycji prac źródłowych itp.). Recenzowana książka nie powinna być starsza niż rok w przypadku publikacji polskich i dwa lata w przypadku publikacji zagranicznych.
2. W recenzji powinien znaleźć się pełny opis bibliograficzny książki (imię i nazwisko autora, tytuł, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, liczba stron, załączników itd.). Recenzja może obejmować kilka prac tego samego autora lub dotyczących podobnej tematyki. W tekście musi być wyrażony stosunek własny autora do recenzowanej pracy (pochwała lub krytyka), a także sformułowane wnioski dla czytelnika (czyli co książka wnosi nowego do swojej dziedziny, ocena aparatu naukowego, bibliografii, podkreślenie obecności lub braku indeksów, ilustracji, tabel itp.). Autor może też oceniać pracę wydawnictwa (korekty, redaktora, grafika itd.).
3. Wskazany jest wcześniejszy kontakt z redakcją w celu uzgodnienia przedmiotu recenzji, co pozwoli autorowi recenzji zwiększyć szanse przyjęcie jej przez redakcję czasopisma.
4. Objętość recenzji powinna mieścić się w przedziale od 3 do 11 stron znormalizowanych (1800 znaków na stronie).

FOR AUTHORS

Submissions

The Editorial Board of *Public Governance* approves for publication the following papers in English or in Polish:

- Academic articles and research reports,
- Book reviews.

The Editorial Board approves only original papers previously unpublished in any other periodicals or books or being subject of evaluation in other journals. All submissions and publications are free of charge. Submissions should be emailed and sent by regular mail to the Editorial Board: anna.chrabaszcz@uek.krakow.pl

The Editorial Board reserves the right to introduce – in consultation with the author – appropriate modifications, including cuts, to the paper if it exceeds the approved length. The Editorial Board reserves the right to refuse any material for publication and advises that authors should retain copies of submitted manuscripts as these materials will not be returned. The decision to accept the submission (and begin the review process) or reject it shall be made by the Editorial Board. The author is notified of the decision no later than 10 days from the date of submission. The authors are not paid for the publication of their papers. Submissions from Programme Board and Editorial Board members are handled in the same way as those from other authors.

Copyright

Upon acceptance for publication, the author consents to transfer the copyright for the paper to the Editor. The author retains the right to use the content of the paper published in *Public Governance* in further scientific research provided s/he cites the source of the publication.

Appeal procedure

Authors have the right to appeal the Editorial Board's decision to refuse publication of their paper based on peer reviews. All appeals must be submitted in writing to the Editorial Board within two weeks of receipt of the rejection notice. The appeal should include arguments in favour of publication of the paper in question. The Board, based on the arguments offered, either upholds the original verdict or requests a re-review of the paper. The re-review shall be completed within three weeks of the date of receipt of the appeal.

Publication Ethics and Malpractice Statement

The submitting author is responsible for any copyright violations and other related issues. Specifically, the author should obtain relevant consent from other authors/editors/publishers to use excerpts from other publications, charts, graphics and similar sources. If the paper has several co-authors, the submitting author shall obtain relevant consent from other co-authors in order to meet the editorial requirements listed above.

Ghostwriting and guest-authorship

In order to prevent ghost-writing and guest-authorship, the Editorial Board requires the submitting authors to disclose the contributions of individual authors to paper development (listing their affiliations and inputs, i.e. the information about the author of the concept, hypotheses, methods, protocols, etc. used in the writing of the paper), while the overall responsibility for the paper rests with the main author. In consideration of the fact that ghost-writing and guest-authorship constitute symptoms of scientific dishonesty, the Editorial Board shall report each such case to relevant bodies (academic units employing the authors, academic associations, academic editors' associations, etc.).

Financial disclosure

Authors are obliged to disclose information concerning all the sources of funding for their publication, including the contributions of research institutions, associations and other entities. In case of doubt, please observe the guidelines contained in the statement by The Committee on Publication Ethics (COPE): http://publicationethics.org/files/Principles%20of%20Transparency%20and%20Best%20Practice%20in%20Scholarly%20Publishing_0.pdf

Peer review process

Each paper is anonymously given to two reviewers. The author receives their reviews irrespective of whether or not the submission is approved for publication. If the submission is approved for publication, the author is requested to comment on the suggested modifications by the deadline set by the Editor.

Evaluation criteria: clarity of the stated objective, originality of research issues, theoretical background, quality of empirical research, originality of conclusions, significance for the research area aligned with the scientific profile of the quarterly, quality of language, comprehensibility, punctuation and appropriate source selection. Each review ends with an unambiguous recommendation:

- The paper can be published as submitted.
- The paper can be published pending minor modifications and inclusion of additional relevant information.
- The paper can be published pending substantial revision and re-review. The paper is unsuitable for publication.

Editorial requirements

All submissions should meet the following formal requirements:

1. They should be in Polish or in English.
2. They should be emailed in electronic format (MS Word), including tables and charts (MS Excel or MS Word Chart Editor). If the paper contains tables, charts or graphics saved using other software (e.g. CorelDRAW, Statistica, SPSS), the author is expected to save them as.wmf or.eps files with enclosed fonts and in 300 dpi resolution. The printed copy must include every national character and all the mathematical symbols.
3. The submission should include a cover page containing information about the author's academic title (position), affiliation and address for correspondence (including e-mail and telephone numbers).
4. The submission should be accompanied by a completed and signed Author Statement form (<http://www.zarzadzaniepubliczne.pl/en/for-authors>).
5. Authors should use the following citation format: author (year of publication) and bibliographical data according to APA as shown in the examples below:

Monographs:

Author, A. (date). *Title of book*. Location: Publisher.

Hausner, J. (2008). *Public governance*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Chapters in monographs:

Author, A. (date). Title of chapter. In E. Editor (Ed.), *Title of book* (pp. xx-xx). Location: Publisher.

Articles:

Mazur S. (2013). Institutional change, *Zarządzanie Publiczne*. 2–3 (24–25), 34–43.

Websites:

Author, A. (date). *Title of document* [Format description]. Retrieved from <http://xxxxxxxxx>

6. The submission should be accompanied by a list of 4–5 keywords and an abstract (100–150 words) both in Polish and in English. Essential elements of the abstract include:

Background: A simple opening sentence or two that place the work in context.

Aims: One or two sentences stating the purpose of the work.

Method(s): One or two sentences explaining the research methods used.

Results: One or two sentences indicating the main findings.

Conclusions: One sentence giving the most important findings.

The total number of pages (including the bibliography presented in accordance with the requirements described above, the abstract and the keywords) should not exceed 22 standard pages (1800 characters per page).

Reviews

1. Only reviews of academic papers (by a single author, by a group of authors, a collection of documents, an edition of source documents etc.) can be approved for publication. Reviewed books should not be older than one year in the case of Polish publications and two years in the case of foreign-language ones.
2. The review should contain complete bibliographical data of the book (name and surname of the author, title, publisher, place and year of publication, number of pages, appendices, etc.). The review may refer to several papers by the same author or to a similar research question. The reviewer should express his/her personal attitude towards reviewed paper (approval or criticism) and formulate conclusions (i.e. what the book contributes to a given scientific area, evaluation of scientific methodology, bibliography, presence or absence of an index, graphics, tables etc.). The reviewer may also evaluate the quality of editing work (spellchecking, proofreading, graphics etc.).
3. Authors of reviews are expected to contact the Editorial Board in order to agree on the subject of the review and to obtain approval for publication.
4. An individual review should consist of a minimum of 3 and a maximum of 11 standard pages (1800 characters per page).

Warunki prenumeraty

Zachęcamy do prenumeraty kwartalnika *Zarządzanie Publiczne*. Cena pojedynczego numeru rocznika 2016 wynosi 20 zł plus 5% VAT (zryczałtowana roczna opłata pocztowa za wysłanie czterech numerów periodyku to 20 zł brutto). Nie przyjmujemy przedpłat, do każdego numeru będziemy dołączać fakturę, płatną przelewem po otrzymaniu. Prosimy o podanie wszystkich niezbędnych informacji potrzebnych do wystawienia faktury VAT. Zamówienia (pocztą bądź e-mailem) prosimy kierować na adres:

Wydawnictwo Naukowe Scholar Sp. z o.o.
ul. Wiślana 8, 00-317 Warszawa
tel./fax 22 692 41 18, 22 826 59 21, 22 828 93 91
dział handlowy: jw. w. 105, 108
e-mail: info@scholar.com.pl

Jednocześnie informujemy, że na stronie internetowej www.scholar.com.pl można kupić wersję elektroniczną kwartalnika – zarówno cały numer, jak i pojedyncze artykuły.

Prenumeratę kwartalnika prowadzą również RUCH SA, Kolporter i Garmond Press.

Prenumerata realizowana przez RUCH SA

Zamówienia na prenumeratę w wersji papierowej i na e-wydania można składać bezpośrednio na stronie www.prenumerata.ruch.com.pl.

Ewentualne pytania prosimy kierować na adres e-mail: prenumerata@ruch.com.pl lub kontaktując się z infolinią pod numerem: 801 800 803 lub 22 693 7000. Koszt połączenia wg taryfy operatora.