

Jerzy Hausner

Wartości, normy, dobra

Zarządzanie Publiczne nr 39 (1), 134-158

2017

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

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 odnoszącą 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 wywodu, 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-

nocześnie 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 niezbędne, 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 zarządcza (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 wz-

ajemnej 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 noriki” 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 neoklasyków, 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. Komerccjalizacja 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 skomerccjalizowane. 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 zasada 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 zaspokajają 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 wspólnoty. 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 samouprzedmiotowanie, 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 wspólnocie 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 przewrotne 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 bezwzględna, 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 pogłębiamy 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.
- Koźakowski, 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 „upodabniania” 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.