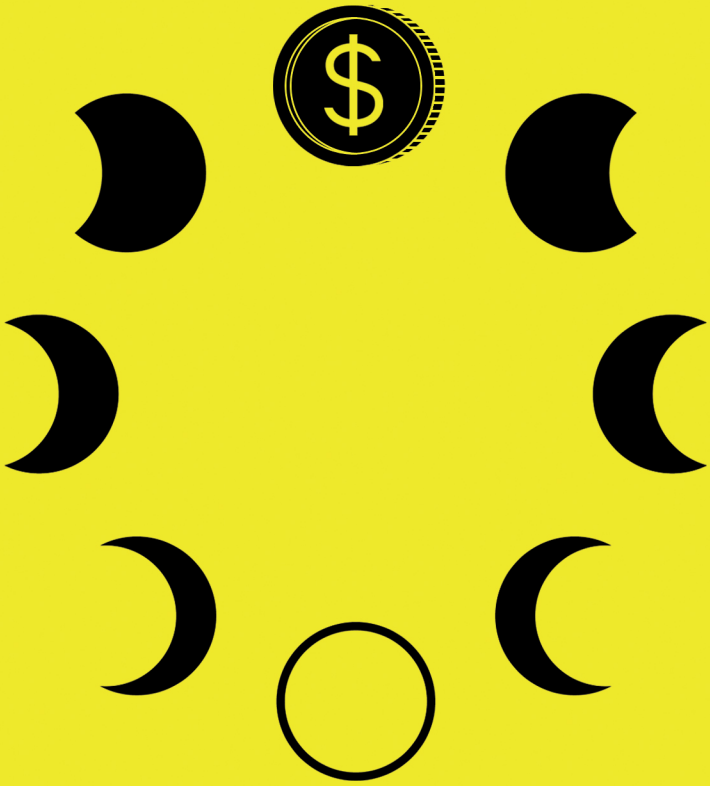
STANRZECZY/27

PÓŁROCZNIK
2(27)/2024
CENA: 25 PLN
(8% VAT)

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA



/// DUCH KAPITALIZMU

REDAKTORZY NUMERU: ADAM ROGODA, MICHAŁ WARCHALA

KAPITALIZM GLOBALNY I WSZYSTKOŻERNY
ASCEZA PROKLIMATYCZNA
JOB CRAFTING
KAPITALIZM I KONTRKULTURA
IDEOLOGIE ZARZĄDZANIA
KAPITALISTYCZNE LUSTRO

STANRZECZY/27

TEORIA SPOŁECZNA. EUROPA ŚRODKOWO-WSCHODNIA

Półrocznik

/// DUCH KAPITALIZMU

REDAKTORZY NUMERU:
ADAM ROGODA, MICHAŁ WARCHALA

UNIWERSYTET WARSZAWSKI
WYDZIAŁ SOCJOLOGII

campidoglio WYDAWNICTWO

Redakcja /// Editors
Marta Bucholc, Karolina J. Dudek (Z-ca Redaktora Naczelnego / Deputy Editor-in-Chief), Adam Gendźwiłł, Michał Łuczewski, Agata Łukomska, Jakub Bazyli Motrenko (Redaktor Naczelny / Editor-in-Chief), Mikołaj Pawlak, Robert Pawlik, Michał Rogalski, Agata Stasik, Joanna Wawrzyniak

Rada Redakcyjna /// Editorial Board
Ewa Bogalska-Martin, Chris Hann, Michał R. Kaczmarczyk, Jan Kubik, Mirosława Marody, Małgorzata Mazurek, Patrick Michel, Paweł Rojek, Tadeusz Szawiel, Piotr Sztompka, Triin Vihalemm

Sekretarze Redakcji /// Editorial Assistants
Filip Łapiński – sekretarz@stanrzeczy.edu.pl
Jan Adamski (Dział recenzji / Book Reviews) – dzialrecenzji@stanrzeczy.edu.pl
Anna Pazio (Dział recenzji / Book Reviews) – dzialrecenzji@stanrzeczy.edu.pl

Koordynator wydawniczy /// Publishing Coordinator
Ewa Balcerzyk-Atys

Redaktorzy numeru /// Issue Editors
Adam Rogoda, Michał Warchala

Redaktor statystyczny /// Statistical Editor
Adam Gendźwiłł

Adres Redakcji /// Editorial Office
Stan Rzeczy, Wydział Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa
e-mail: redakcja@stanrzeczy.edu.pl
www.stanrzeczy.edu.pl

Wydawca /// Publisher
Wydział Socjologii UW, ul. Karowa 18, 00-927 Warszawa
www.ws.uw.edu.pl

Partner wydawniczy /// Publishing Partner
Wydawnictwo Campidoglio
www.naszestrony.eu/campidoglio

Redakcja języka polskiego /// Polish Copy-Editing
Monika Mielcarek

Redakcja języka angielskiego /// English Copy-Editing
Michelle Granas

Projekt graficzny /// Graphic Design
Agnieszka Popek-Banach, Kamil Banach

Skład i łamanie /// Typesetting
Aleksandra Hajduk-Wojas

Cytowanie tego numeru /// To cite this issue:
Stan Rzeczy [State of Affairs], numer 2(27)/2024 /// Stan Rzeczy [State of Affairs], no. 2(27)/2024

© The Authors, 2024
© Wydział Socjologii, Uniwersytet Warszawski, 2024
© Wydawnictwo Campidoglio, 2024

This publication is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 Licence (CC BY 4.0), a copy of which is available at https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/. Some rights reserved by the Authors, Wydział Socjologii, Uniwersytet Warszawski, and Wydawnictwo Campidoglio.

ISSN 2083-3059
e-ISSN 2450-7504

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wersja papierowa.
The original (reference) version of the journal is the paper edition.

Publikacja dofinansowana z działania I.2.1. Wydanie czasopisma „Poprawa zdolności publikacyjnych – zwiększenie międzynarodowego zasięgu periodyków UW" przyznanego w ramach programu „Inicjatywa Doskonałości – Uczelnia Badawcza".

Publication co-financed by the "Excellence Initiative – Research University" programme at the University of Warsaw within the action I.2.1 "Improving publishing capacity – increasing the international reach of UW journals."

#27

SPIS TREŚCI

/9 Adam Rogoda, Michał Warchala – Kapitalizm – duchy, widma i rzeczywistość

/17 ĆWICZENIA Z DUCHOLOGII

/19 Michał Warchala – Duch kapitalizmu i jego los

/43 Błażej Skałecki – Kontrkulturowe widma prze(-y-)szłości a nowy duch kapitalizmu

/69 Bartosz Kamiński – Asceza proklimatyczna a duch kapitalizmu. Rozważania na temat zasadności usprawiedliwiania kapitalizmu w obliczu katastrofy klimatycznej

/101 Paweł Kuczyński – Wszystkożerność, czyli kapitalizm 2.0

/129 Andrzej Leder – Niesamowitość finansjalizacji – w stronę zrozumienia problemu

/147 Michał Szewczyk – Stłuc kapitalistyczne lustro, czyli socjologiczna użyteczność myśli Marka Fishera na przykładzie *Dziwacznego i osobliwego*

/165 DUCH W DZIAŁANIU

/167 Magdalena Strupiechowska – *Job crafting* jako przykład ideologii nowego zarządzania – krytyczna analiza w optyce nowego ducha kapitalizmu Boltanskiego i Chiapello

/195 Vatsal Tewari, Arpita Mishra, Ritika Choudary – The Digital Hindu Spirit of Capitalism: The Justification Strategies of Sadhguru and Sri Sri Ravi Shankar

/227 Maxime Rodinson – Islam i kapitalizm (tłum. Michał Warchala)

/259 ROZMOWY O KSIĄŻCE

/261 Jarosław Kilias – Żydzi, nowi chrześcijanie, kapitalizm i socjaldemokracja. Najnowsze książki Henryka Szlajfera a socjologia

/273 Piotr Koryś, Adam Leszczyński, Tomasz Zarycki – Hamulce i motory rozwoju gospodarczego Polski. Dyskusja o książce Piotra Korysia *Pożegnanie z pańszczyzną. Historia gospodarcza Polski od rozbiorów do dziś*

/305 Tomasz Maślanka – Czy można być zapracowanym dżentelmenem? Czyli jak godziwie spędzać czas: Andrzej Waśkiewicz, Otium cum dignitate. *Czyli o godziwym spędzaniu czasu wolnego. Szkice z historii idei*

/313 Jan Misiuna – O socjologii w Polsce krytycznie: *Rethinking the Social: Sociology of Crisis Experience in Central and Eastern Europe*, red. Kaja Gadowska, Anna Giza

/321 Alicja Palęcka – W obronie eskapizmu: Greg Sharzer, *Late Escapism and Contemporary Neoliberalism: Alienation, Work and Utopia*

/331 Michał Warchala – Polityka nostalgii: Victor Strazzeri, *The Young Max Weber and German Social Democracy: The Labour Question and the Genesis of Social Theory in Imperial Germany 1884–1899*; Patrick Eiden-Offe, *The Poetry of Class: Romantic Anti-Capitalism and the Invention of the Proletariat*

/339 Jan Wasiewicz – The Posthumous Adventures of the Wheelwright from Smarzowa, or, Jakub Szela in Second-Degree History: Ryszard Jamka, *Panów piłą. Trzy legendy o Jakubie Szeli*

/357 ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY"

/363 ZAPOWIEDZI

CONTENTS

/9 Adam Rogoda, Michał Warchala – Capitalism: Ghosts, Spectres and Reality

/17 SPIRITOLOGY EXERCISES

/19 Michał Warchala – The Spirit of Capitalism and Its Fate

/43 Błażej Skałecki – The Countercultural Spectres and the New Spirit of Capitalism

/69 Bartosz Kamiński – Pro-Climate Asceticism and the Spirit of Capitalism: Reflections on the Justification of Capitalism in the Context of the Climate Catastrophe

/101 Paweł Kuczyński – Omnivorousness, or, Capitalism 2.0

/129 Andrzej Leder – The Incredible Nature of Financialisation: Towards Understanding the Problem

/147 Michał Szewczyk – Breaking the Capitalist Mirror, or, The Sociological Utility of Mark Fisher's Thought on the Example of *The Weird and the Eerie*

/165 THE SPIRIT IN ACTION

/167 Magdalena Strupiechowska – Job Crafting as an Example of the Ideology of New Management: A Critical Analysis from the Perspective of Boltanski and Chiapello's New Spirit of Capitalism

/195 Vatsal Tewari, Arpita Mishra, Ritika Choudary – The Digital Hindu Spirit of Capitalism: The Justification Strategies of Sadhguru and Sri Sri Ravi Shankar

/227 Maxime Rodinson – Islam and Capitalism (Trans. Michał Warchala)

/259 DISCUSSING BOOKS

/261 Jarosław Kilias – Jews, New Christians, Capitalism, and Social Democracy: Henryk Szlajfer's Latest Books and Sociology

/273 Piotr Koryś, Adam Leszczyński, Tomasz Zarycki – Inhibitors and Drivers of Poland's Economic Growth: Discussion about Piotra Koryś's Book *Pożegnanie z pańszczyzną. Historia gospodarcza Polski od rozbiorów do dziś*

/305 Tomasz Maślanka – Is It Possible to Be a Busy Gentleman? Or, How to Spend Your Time Wisely: Andrzej Waśkiewicz, Otium cum dignitate. *Czyli o godziwym spędzaniu czasu wolnego. Szkice z historii idei*

/313 Jan Misiuna – Critically on Sociology in Poland: *Rethinking the Social: Sociology of Crisis Experience in Central and Eastern Europe*, eds. Kaja Gadowska, Anna Giza

/321 Alicja Palęcka – In Defence of Escapism: Greg Sharzer, *Late Escapism and Contemporary Neoliberalism: Alienation, Work and Utopia*
/331 Michał Warchala – Politics of Nostalgy: Victor Strazzeri, *The Young Max Weber and German Social Democracy: The Labour Question and the Genesis of Social Theory in Imperial Germany 1884–1899*; Patrick Eiden-Offe, *The Poetry of Class: Romantic Anti-Capitalism and the Invention of the Proletariat*
/339 Jan Wasiewicz – The Posthumous Adventures of the Wheelwright from Smarzowa, or, Jakub Szela in Second-Degree History: Ryszard Jamka, *Panów piłą. Trzy legendy o Jakubie Szeli*

/357 HOW TO PUBLISH IN *STAN RZECZY*

/363 FORTHCOMING

https://doi.org/10.51196/srz.27.1

KAPITALIZM – DUCHY, WIDMA I RZECZYWISTOŚĆ

Adam Rogoda
Szkoła Główna Handlowa w Warszawie

Michał Warchala
Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Jedna z odpowiedzi na pytanie o przyczyny powstania socjologii głosi, że nauka ta powstała po to, by przemyśleć i przeanalizować skutki, jakie wywołał w cywilizacji Zachodu kapitalizm, zwłaszcza w swojej najbardziej dynamicznej, wielkoprzemysłowej postaci. Społeczeństwo industrialne, anomia, kryzys dawnych wierzeń religijnych, migracje ze wsi do miast, powstanie nowej klasy społecznej oraz związane z tym polityczne i ideologiczne zawirowania – z tym wszystkim socjologowie muszą się uporać. Trudno się więc dziwić, że pytanie o naturę i ducha kapitalizmu dość szybko pojawia się wśród socjologicznych zagadnień. Prawda, że suflowane po części przez ekonomistów, historyków gospodarki i filozofów, ale przyjmujące w nowej nauce o społeczeństwie specyficzną postać. Kiedy na początku XX stulecia pojawia się ono w tytule serii artykułów Maxa Webera poświęconych związkom między protestantyzmem a kapitalistycznym etosem pracy, jest już podsumowaniem pewnego etapu refleksji – nie tylko u samego Webera, ale także (a może przede wszystkim) u Wernera Sombarta i Georga Simmla (na temat tego ostatniego por. Leder 2024).

Ten wczesny wybuch zainteresowania duchem kapitalizmu okazał się jednak nietrwały. O Weberowską tezę dotyczącą związku między protestantyzmem a narodzinami kapitalizmu spierali się wprawdzie przez długi czas socjologowie, historycy czy antropologowie, lecz sam termin nie

doczekał się teoretycznego pogłębienia, i to mimo że badania nad dziełem Webera stały się w zasadzie osobną gałęzią akademickiego przemysłu – z tysiącami książek, artykułów i konferencyjnych dyskusji. „Duch kapitalizmu" na długo zniknął z szerszego obiegu socjologii, o ekonomii czy historii gospodarczej nie wspominając. Być może sprawiła to metafizyczna otoczka samego pojęcia ducha, kojarzącego się nieodmiennie, zwłaszcza w niemieckim kontekście, z heglowską historiozofią. Być może wydawało się ono zbyt anachroniczne z punktu widzenia dyskusji o rozwoju i kolejnych postaciach dwudziestowiecznego kapitalizmu, coraz bardziej oddalającego się od formy, z którą miał do czynienia Weber. Po co dyskutować o duchu i etosie kapitalistycznym, gdy tym, co się liczy, jest jego, by tak rzec, naga faktyczność, o którą rozbijają się wszystkie fale mniej lub bardziej radykalnej krytyki?

Tak naprawdę dopiero *Nowy duch kapitalizmu* Luca Boltanskiego i Ève Chiapello, wydany po raz pierwszy w 1999 roku, przywrócił w jakimś stopniu to niemodne pojęcie do łask i wprowadził na nowo do dyskursu nauk społecznych. Odnosząc się do analizy Webera, autorzy dokonali jednak znaczącego przemieszczenia konceptualnego ciężaru. Patrząc wstecz na wspomniane już ideologiczne spory o kapitalizm (o różnym natężeniu), stworzyli książkę o sposobach i logicznych porządkach uzasadniania czy usprawiedliwiania jego praktyk, a także o tym, jak owe porządki usprawiedliwienia są w stanie wchłonąć i tym samym zneutralizować wszelką krytykę. To zatem publikacja, której lejtmotywem jest w istocie bezradność krytyka w obliczu owej faktyczności systemu: dlaczego mimo rosnących nierówności i problemów kapitalizm nie utracił legitymizacji? Dlaczego nadal wydaje się systemem, dla którego nie ma alternatywy? To praca pisana w apogeum neoliberalnej ofensywy, w epoce wciąż utrzymującego się fukuyamowskiego triumfalizmu, a przy tym dość krytycznie odnosząca się do panującej na lewicy nostalgii nie tylko za powojenną *la trente glorieuse* – złotą epoką zachodnioeuropejskiego kapitalizmu obłaskawionego przez *welfare state* – ale i za przegranymi antykapitalistycznymi rewoltami w rodzaju Maja '68.

Nowy duch… ukazał się po polsku dopiero w 2022 roku, a zatem z ponad dwudziestoletnim poślizgiem w stosunku do francuskiego oryginału, i to mając już pozycję dzieła klasycznego. Pojawił się w polskim dyskursie w momencie, gdy dawno opadł tyleż naiwny, co szczery transformacyjny entuzjazm dla kapitalizmu (czyniąc na długi czas wszelką krytykę systemu czymś poniekąd wstydliwym), gdy mieliśmy już w polskim obiegu wiele analiz nowych form kapitalistycznej kultury pracy (choćby książki

Richarda Sennetta) i gdy wreszcie zdążyły okrzepnąć nowe nurty lewicy, nie tylko wprowadzające do polskiego dyskursu nowe języki krytyczne, ale też niebojące się pytań o nadużycia i niesprawiedliwość systemu oraz inspirujące badania lokalnych odmian globalnych praktyk. Dzieło Boltanskiego i Chiapello pojawiło się, słowem, w momencie gdy doszlusowawszy już do zachodniej normalności w kwestii samego kapitalizmu i jego krytyki, byliśmy również w stanie w pełni docenić frustrację krytycznego myślenia w obliczu „wszystkożerności" kapitalistycznego systemu. Zarazem jednak można powiedzieć, że ze względu na wydawniczy poślizg prawdziwa dyskusja wokół wizji przedstawionej przez autorów *Nowego ducha*… dopiero się w Polsce rozpoczęła.

* * *

Dla dużej części tekstów zamieszczonych w tym numerze „Stanu Rzeczy" analizy Boltanskiego i Chiapello dotyczące kolejnych postaci „ducha kapitalizmu" są jednym z głównych albo wręcz zasadniczym punktem wyjścia, zarówno teoretycznym, jak i metodologicznym. Tak jest zwłaszcza w przypadku podjętej przez Magdalenę Strupiechowską analizy job craftingu – jednej z typowych praktyk należących do trzeciej, neoliberalnej fazy owego ducha. Określana jako „specyficzna forma zachowań organizacyjnych, w ramach których pracownicy proaktywnie przekształcają różne elementy pracy" (Wojtczuk-Turek 2020: 56) ma w zamierzeniu być lekarstwem na zawodowe wypalenie i na jeden z najważniejszych symptomów współczesnej alienacji pracy, czyli utratę wiary w to, że wykonywane przez jednostkę zadania mają znaczenie. Dynamiczne przekształcanie przez samego pracownika własnej pracy, wynikające ze zmiany jej (subiektywnej) definicji, ma pomóc w zniwelowaniu odczuwanego deficytu znaczenia. Problem rzecz jasna w tym, czy i w jakim stopniu podobna praktyka, opierająca się na charakterystycznym dla neoliberalnego ducha kapitalizmu postulacie elastyczności pracownika, sięga istotnych źródeł problemu alienacji, a nie stanowi jedynie formy krótkotrwałego znieczulenia na nią.

Jedną z podstawowych cech narracji Boltanskiego i Chiapello jest sygnalizowane wcześniej przekonanie o niemal nieograniczonej praktycznej, a zwłaszcza ideologicznej, plastyczności kapitalizmu. Jako system gospodarczy uwolnił on gospodarkę od spełniania jakichkolwiek społecznych wymagań i dziś dysponuje możliwością kształtowania społecznego świata, jak zauważali Marks i Engels, „na obraz i podobieństwo swoje". Przeciwstawienie się temu wymaga albo kolejnego radykalnego wysiłku wyobraźni,

która będzie w stanie pokazać jakąś wizję społecznego działania radykalnie odmiennego od wszelkich duchów kapitalizmu (a zatem niepoddającego się „rekuperacji" przez kapitalistyczny system), albo też przedstawienia jakiegoś problemu czy ryzyka na tyle fundamentalnego, że uczyni ono dalsze legitymizowanie kapitalizmu czymś nie tylko moralnie nie do przyjęcia, lecz wręcz zwyczajnie niebezpiecznym dla ludzkości.

Takim egzystencjalnym zagrożeniem mogą być zmiany klimatyczne, do których – jak wskazuje w swoim artykule Bartosz Kamiński – kapitalizm solidnie się przyczynił. Nadzieję na zerwanie z logiką takiej czy innej legitymizacji kapitalizmu wydaje się z kolei dawać narracja Marka Fischera, jak przedstawiają ją w swoich tekstach Błażej Skałecki i Michał Szewczyk. Autor *Kwasowego komunizmu* oraz *Dziwacznego i osobliwego* poprzez analizę wytworów kultury popularnej próbuje wyjść poza wszystko to, co wpisuje nas samych w narrację o kapitalizmie, będącą zarazem narracją samego kapitalizmu. Przywoływanie zapomnianych już w części kontrkulturowych narracji i stwarzanie freudowskiego efektu *das Unheimliche* może się bowiem okazać kolejną wartą wypróbowania strategią rozbijania „kapitalistycznego lustra", które dziś jako jedyne jest w stanie odzwierciedlać rzeczywistość.

* * *

W Weberowskim pojęciu ducha kapitalizmu poza samą konceptualizacją zależności między religijną wiarą a etosem pracy istotny jest także wymiar porównawczy. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* zostaje ostatecznie włączona przez autora w ramy szerszego projektu badania „etyki gospodarczej religii światowych". Na pierwszym planie pojawia się więc pytanie o zachodni kapitalizm jako kulturowo specyficzny, a zarazem – w perspektywie długiego trwania – paradygmatyczny model kapitalistycznej gospodarki, a także pochodne pytania: o to, dlaczego taki właśnie model kapitalizmu racjonalnego, nastawionego na systematyczne osiąganie zysków pieniężnych, pojawił się tylko na Zachodzie? Dlaczego nie ma go w innych kręgach kulturowych, choćby w cywilizacjach azjatyckich? Jakie czynniki o tym przesądziły?

Weberowska odpowiedź na wszystkie te pytania wypełnia dziesiątki stron *Dzieł zebranych z socjologii religii*, które później obrastają setkami komentarzy socjologów, ekonomistów czy etnologów. Ta krytyczna recepcja porównawczego aspektu dzieła niemieckiego socjologa oscyluje między dwoma biegunami: od podkreślania nowatorstwa w przedstawianiu relacji

między religijnymi ideami a praktykami gospodarowania aż po oskarżenia o europocentryczne skrzywienie perspektywy (por. Schluchter 1989).

Nie chodzi jednak tylko o spory uczonych weberologów. Inspirując się między innymi dziełem Webera, historycy gospodarki, ekonomiści, antropologowie czy orientaliści zaczęli uważniej przyglądać się społecznym oraz kulturowym czynnikom, które w historycznym rozwoju zdecydowały o odmiennościach gospodarczego rozwoju. Takie procesy jak dekolonizacja, globalizacja czy rzeczywiste wejście w latach 80. XX wieku Chin na drogę „kapitalizmu państwowego" uczyniły tego typu analizy jeszcze bardziej interesującymi i nadały im aktualności. Czy istnieją charakterystyczne kulturowe odmiany bądź modele kapitalizmu? Czy podobnie jak w wypadku „azjatyckiego sposobu produkcji", z którym borykał się niegdyś Marks (1949: 321 i n.), usiłując włączyć go do teorii materializmu historycznego, musimy dziś przyjąć nieuchronną odmienność kulturowych wariantów kapitalistycznej gospodarki? Różnice między regionami bądź krajami nie są i nie mogą wszak być jedynie kwestią jakiegoś rozwojowego „zapóźnienia" – to zakładałoby bowiem, że istnieje jedna „wzorcowa", zachodnia ścieżka kapitalistycznego rozwoju oraz odchylenia od niej (co sam Weber czasem zdaje się zakładać, aczkolwiek jego konstatacji nie musimy traktować jako obowiązujących). Musi tu zdecydować co innego.

W najnowszym numerze „Stanu Rzeczy" przyglądamy się w tym zakresie dwóm pozaeuropejskim kontekstom: światowi islamu oraz Indiom. Jak wiadomo, tylko ten drugi był analizowany przez Webera w ramach jego porównawczych badań; rozprawę o islamie socjolog jedynie planował, ale nigdy nie zdołał jej napisać. Pozostały jedynie uwagi rozsiane tu i ówdzie w *Gospodarce i społeczeństwie* (por. Weber 2002). Naszym przewodnikiem po świecie islamu będzie zatem Maxime Rodinson, znakomity francuski orientalista – prezentujemy fragment jego klasycznej już książki *Islam et capitalisme* (1966).

Autor, przyglądając się moralnym naukom dotyczącym gospodarowania, pieniądza i zysku zawartym w Koranie i sunnie, pokazuje możliwości, jakie muzułmańska religijność stwarza dla różnych postaci kapitalizmu, definiowanych przez Rodinsona za pomocą odniesień zarówno do Webera, jak i Marksa. Sprawa nie jest prosta, a tekst francuskiego badacza jest ciekawym ćwiczeniem tyleż z kulturowej komparatystyki, ile z konceptualizacji podstawowych procesów dokonujących się w świecie Zachodu.

Z kolei Indiom przyglądamy się w kontekście znacznie bardziej współczesnym – przez pryzmat procesu marketyzacji duchowych treści przez internetowych influencerów (Tewari, Mishra, Choudhary 2024). To inspirowana

między innymi dziełem Boltanskiego i Chiapello analiza tego, jak podobny przekaz współistnieje z medium nastawionym na zysk, jak podobną symbiozę można uzasadniać, a zatem jak hinduistyczna religijność i duchowość stają się elementami kapitalistycznych, nastawionych na zysk przedsięwzięć – to wątek nasuwający porównania z badanymi od lat zjawiskami komercjalizacji treści protestanckiej religijności, w tym jej fundamentalistycznych odmian, w Stanach Zjednoczonych (por. np. Micklethwait, Wooldridge 2010).

* * *

Biorąc to wszystko pod uwagę, można w końcu postawić pytanie: czy współczesny kapitalizm – ten „samobieżny" i „wszystkożerny" system – ma jeszcze jakiegoś ducha? Albo inaczej: czy w ogóle jakiegoś ducha nadal potrzebuje?

Termin „duch kapitalistyczny", tak jak definiowali go Max Weber czy Werner Sombart, odsyła nas do pojęcia jednostki, społecznego aktora posiadającego określone psychiczne dyspozycje, owe *Seelenstimmungen*, które pozwalają angażować się w działanie dla zysku, ale też przekładają na pewien związany z tym działaniem etos, zestaw moralnych reguł (por. Warchala 2024). Duch implikuje zatem pewną społecznie zakorzenioną formę określającą zachowania aktorów. Co jednak, jeśli – zgodnie z poglądem Alaina Touraine'a, który omawia Paweł Kuczyński – współczesny stechnicyzowany kapitalizm zdołał już „pożreć" społeczeństwo, a więc uniezależnić się od wszelkich społecznych form i reguł, wytwarzając własnych (wirtualnych) aktorów i redukując społeczeństwa do uzależnionych od siebie konsumentów?

Już dość dawno temu Karl Polanyi wskazywał, jak gospodarczy system przestał *de facto* odgrywać rolę narzędzia spełniającego społeczne potrzeby, zamiast tego podporządkowując kolejne społeczeństwa własnemu pozaspołecznemu i „nieludzkiemu" celowi maksymalizacji zysków. Na tym polega „wielka transformacja" epoki nowoczesnej. Jej dalszym ciągiem wedle Polanyiego, piszącego swoją książkę w latach II wojny światowej, było jednak odwrócenie trendu i poddanie rynku na powrót społecznej kontroli (2010: 295 i n.).

Po kolejnych ekonomicznych wstrząsach, włącznie z ostatnim wielkim kryzysem finansowym 2008 roku, współczesny socjolog nie ma już podobnych nadziei i wieszczy „koniec społeczeństwa". Kapitalizm zatem nie tyle potrzebuje ducha (w wyłuszczonym tu sensie), co **jest** duchem – tyle że w historiozoficznym, heglowskim sensie wszechogarniającej siły, niepowstrzymanie prącej do przodu. Jest duchem i naszym losem.

Bibliografia:

/// Leder A. 2024. *Niesamowitość finansjalizacji – w stronę zrozumienia problemu*, „Stan Rzeczy", nr 2(27), s. 129–145, https://doi.org/10.51196/srz.27.6.

/// Marks K. 1949. *Brytyjskie panowanie w Indiach*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Książka i Wiedza, s. 319–325.

/// Micklethwait M., Wooldridge P. 2010. *God is Back: How the Global Revival of Faith Is Changing the World*, Penguin.

/// Polanyi K. 2010. *Wielka transformacja. Polityczne i ekonomiczne źródła naszych czasów*, tłum. M. Zawadzka, PWN.

/// Rodinson M. 1966. *Islam et capitalisme*, Le Seuil.

/// Schluchter W. 1989. *Rationalism, Religion and Domination: A Weberian Perspective*, tłum. N. Salomon, University of California Press.

/// Tewari V., Mishra A., Choudhary R. 2024. *The Digital Hindu Spirit of Capitalism: Justification Strategies of Sadhguru and Sri Sri Ravi Shankar*, „Stan Rzeczy", nr 2(27), s. 195–226, https://doi.org/10.51196/srz.27.9.

/// Warchala M. 2024. *Duch kapitalizmu i jego los*, „Stan Rzeczy", nr 2(27), s. 19–41, https://doi.org/10.51196/srz.27.2.

/// Weber M. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. Lachowska, PWN.

/// Wojtczuk-Turek A. 2020. *Przekształcanie pracy. Perspektywa pracownika i organizacji*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Adam Rogoda – adiunkt w Katedrze Teorii Ekonomii Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie. Specjalizuje się w ekonomii politycznej rozwoju, polityce przemysłowej, problemach gospodarczych wybranych państw Bliskiego Wschodu oraz szeroko pojętej roli państwa w gospodarce. Członek Polskiej Sieci Ekonomii (PLSE).

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5074-3273

E-mail: arogod@sgh.waw.pl

/// Michał Warchala – historyk idei, socjolog, tłumacz; pracuje w Instytucie Socjologii, Kognitywistyki i Filozofii Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Zajmuje się przede wszystkim filozofią, socjologią

i psychologią religii. Ostatnio wydał (wraz z Emilią Wrocławską-Warchalą) książkę *Praktyczna teodycea. Jak ludzie religijni radzą sobie ze złem* (2025). Stale współpracuje z „Przeglądem Politycznym".

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1550-8187

E-mail: michal.warchala@uken.krakow.pl

ĆWICZENIA Z DUCHOLOGII

https://doi.org/10.51196/srz.27.2

DUCH KAPITALIZMU I JEGO LOS

Michał Warchala
Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

/// Znikający cudzysłów

Napotykając frazę „duch kapitalizmu", zapewne każdy w miarę zaznajomiony z dorobkiem nauk społecznych czytelnik skojarzy ją natychmiast z Maxem Weberem i jego sławnym dziełem na temat etyki protestanckiej oraz jej wkładu w powstanie tegoż ducha. To słuszne skądinąd skojarzenie pomija jednak dwa dość paradoksalne fakty. Po pierwsze, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu* nigdy nie była „dziełem", jeśli pod tym określeniem rozumiemy tradycyjną monografię czy systematyczny traktat. Wydana została najpierw w latach 1904–1905 jako zbiór artykułów, a potem – w latach 1919–1920 – w poprawionej wersji stała się częścią monumentalnych i nieukończonych *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, „zebranych rozpraw" z socjologii religii[1]. Osobna publikacja w postaci książkowej, którą Weber miał planować już w 1906 roku, nigdy ostatecznie się nie ukazała. Swoją karierę jako osobnej pozycji – i to jednej z najsłynniejszych w dziejach nauk społecznych – *Etyka* wydaje się zawdzięczać dopiero przekładowi z lat 30. XX wieku na język angielski, dzięki któremu zaczęła funkcjonować jako odrębne „dzieło".

Po drugie – i znacznie ważniejsze z punktu widzenia podejmowanej w tym numerze „Stanu Rzeczy" problematyki – tytułowy zwrot „duch kapitalizmu" (niem. *Geist des Kapitalismus*) nie pochodzi od Webera. W pierwszej edycji *Etyki protestanckiej* słowo „duch" w tym zwrocie zostało umieszczone w cudzysłowie. Czy Weber pragnął w ten sposób zaznaczyć

[1] Po polsku ukazała się jako *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych* (Weber 2006).

zapożyczenie, czy po prostu nietypowe zastosowanie tego filozoficznego i mocno obciążonego znaczeniami w niemieckim kontekście terminu? Trudno powiedzieć. Czynił tak jednak konsekwentnie także w nieco późniejszych, prowadzonych w latach 1907–1910 namiętnych polemikach wokół swojego tekstu z historykami Karlem Fischerem i Felixem Rachfahlem (por. Winckelmann 1978). Cudzysłów znika natomiast w drugim, poprawionym wydaniu *Etyki* z 1920 roku; zamiast niego pojawiają się sążniste, układające się niemal w autonomiczną minirozprawę, przypisy polemiczne z autorem, który o „duchu" kapitalizmu pisał przed Weberem i był, jak się zdaje, właściwym wynalazcą tego terminu w kontekście socjologii i historii gospodarczej.

Autorem tym był Werner Sombart, niemal równolatek Webera i współzałożyciel „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", ale też – zwłaszcza od pewnego momentu – wielki konkurent twórcy *Etyki protestanckiej* (por. Radkau 2009: 202). Z dzisiejszej perspektywy Weber jest gigantem i dostojnym klasykiem nauk społecznych, Sombart zaś funkcjonuje raczej na ich marginesie, aczkolwiek warto pamiętać, że w swoich czasach to właśnie ten drugi był postacią znacznie bardziej znaną, również poza granicami Niemiec (przede wszystkim we Francji i Włoszech, lecz także w świecie anglosaskim). Łaska długiego życia – Sombart zmarł dopiero w 1941 roku, przeszło 20 lat po Weberze – okazała się w jego wypadku przekleństwem: związki z państwem narodowosocjalistycznym (niezbyt zresztą bliskie i motywowane raczej oportunizmem niż ideologiczną konwersją na narodowy socjalizm) były jedną z przyczyn jego późniejszej marginalizacji[2]. Niemniej jeśli spojrzeć na dorobek obu autorów do 1920 roku, a więc do śmierci Webera, widać wyraźną dysproporcję na korzyść Sombarta – miał on już wtedy na koncie kilkanaście książek, Weber zaś (poza rozprawami doktorską i habilitacyjną) w zasadzie… ani jednej.

Pojęcie ducha kapitalizmu – a dokładniej „ducha kapitalistycznego" (*kapitalistischer Geist*) – Sombart wprowadza w pierwszym tomie swojej bodaj najważniejszej książki *Der moderne Kapitalismus*, wydanej po raz pierwszy w 1902 roku i będącej systematyczną historią gospodarczych instytucji oraz gospodarczego życia w nowożytnej Europie[3]. Przedstawiając „subiektywne

[2] O meandrach kariery Sombarta i jego powojennej „banicji" z niemieckich nauk społecznych ciekawie pisze Andrzej Michalak (2019). Jako że nie mogę rozwijać tu szerzej rozmaitych wątków związanych zwłaszcza z relacjami między Sombartem a Weberem, Marksem i Simmlem, odsyłam czytelnika do 11 tomu „Roczników Historii Socjologii" (2020) i zamieszczonych tam artykułów Marty Bucholc, Jarosława Kiliasa i Borysa Cymbrowskiego.

[3] W całym następującym wywodzie wykorzystuję pewne elementy analiz zamieszczonych wcześniej w: Warchala, Rogińska, Stawiński 2017: 40 i n. Inspirujące były tu dla mnie przede wszystkim uwagi znakomitego weberologa Sama Whimstera z rozdziału 2 jego książki *Understanding Weber* (2007).

przesłanki kapitalistycznego przedsiębiorstwa", za „najpierwotniejszą i najważniejszą z nich" Sombart uznaje wprawdzie „akumulację pieniądza w rękach poszczególnych podmiotów gospodarczych [*Wirtschaftssubjekte*]", jednak zaraz potem dodaje, że:

> największa nawet akumulacja nie jest bynajmniej wystarczającym warunkiem dla samego choćby planu kapitalistycznego przedsiębiorstwa. To, co musi dołączyć się do niej w przypadku zamożnych podmiotów gospodarczych, aby zgromadzone sumy pieniędzy przekształcić w kapitał, to specyficznie kapitalistyczny duch ich posiadacza. (Sombart 1902, t. 1: 206–207)[4]

Tego kapitalistycznego ducha, zauważa później Sombart, tworzą specyficzne *Seelenstimmungen* – „dyspozycje psychiczne" (bądź duchowe), którymi są „dążenie do zysku, zmysł kalkulacji i ekonomiczny racjonalizm" (1902, t. 1: 207). Dlaczego akurat te trzy? Wydają się one mniej więcej odpowiadać trzem aspektom działania kapitalistycznego przedsiębiorstwa, które autor prezentuje nieco wcześniej w swoim wywodzie: „dysponująco-organizacyjnemu" (w sensie zarządzania ludźmi i ich pracą), „kalkulacyjno-spekulatywnemu" oraz „racjonalistycznemu" (Sombart 1902, t. 1: 197–198).

„Spekulacja", o której tu mowa, nie ma znaczenia ekonomicznego, a raczej filozoficzne – chodzi o to, że kapitalistyczna kalkulacja to wedle Sombarta zwykle „równanie z kilkoma niewiadomymi", wymagające od przedsiębiorcy łączenia „ostrości intelektu" z „mnóstwem fantazji". Przedsiębiorca staje się zatem z konieczności „umysłem spekulatywnym" (*der spekulative Kopf*) (Sombart 1902, t. 1: 198). Z kolei „racjonalizm" oznacza myślenie w kategoriach przyczyny i skutku, nieustanną analizę otaczającej rzeczywistości i własnego działania, wykrywającą czynniki sprawcze oraz ich rezultaty. Znów jest to pojęcie raczej filozoficzne niż ściśle ekonomiczne, rzecz jasna przywodzące na myśl nieco późniejsze wywody Webera ze wstępu do drugiego wydania *Etyki protestanckiej* na temat „racjonalizmu kultury zachodniej" (por. 2015: 60 i n.).

Podkreślając pierwszeństwo Sombarta, gdy chodzi o kategorię „ducha" kapitalizmu, nie usiłuję sugerować, jak czyni to na przykład Hartmut Lehmann (1993), że *Etyka protestancka* jest swego rodzaju polemiczną odpowiedzią na *Der moderne Kapitalismus* Sombarta. Podobne poglądy poddał (przekonującej, jak się wydaje) krytyce Peter Ghosh, pokazując w drobiazgowej analizie, że podstawowe elementy poglądów Webera na genezę kapitalizmu są obecne już w jego wykładach z ekonomii i historii gospodarczej prowadzonych w latach 90. XIX wieku, a więc na kilka lat przed ukazaniem się książki Sombarta. Coś, co Weber określi później zapożyczonym od niego mianem „ducha", występuje tam jako „kapitalistyczny charakter" (por. Ghosh 2014: 14, także 52, 59).

[4] Jeśli nie wskazano inaczej, tłum. M.W.

Warto w tym miejscu zatrzymać się na chwilę, kilka rzeczy jest bowiem niejasne. Przede wszystkim sam „duch", *Geist* – termin mający w niemieckiej filozofii i całej niemieckiej kulturze XIX wieku szczególne znaczenie za sprawą najpierw myśli Hegla, a potem – bliżej epoki Sombarta i Webera – Diltheyowskich *Geisteswissenschaften*, nauk humanistycznych, ale i „nauk o duchu". Sombart nie ma raczej na myśli ducha w idealistycznym Heglowskim znaczeniu podstawowej osnowy rzeczywistości, lecz pozostałe kluczowe pojęcia zawarte w jego wywodzie nie rozwiewają wątpliwości co do tego, czy chodzi tu o psychiczne wyposażenie jednostki, czy o coś innego, „duchowego", odnoszącego się do jakiejś rzeczywistości ponadjednostkowej. Potraktowane raczej filozoficznie „spekulacja" i „racjonalizm" czy wreszcie owe *Seelenstimmungen* – „dyspozycje" – jakie właściwie są? Psychiczne czy duchowe? Sprawy nie rozwiązuje nawet *subjektive Voraussetzung*, bo w zestawieniu z pojawiającymi się cały czas w wywodzie Sombarta *Wirtschaftssubjekte* – „podmiotami gospodarczymi" – *subjektive* może mieć filozoficzny, a nie psychologiczny sens i oznaczać tyle co „przynależny podmiotowi" (niekoniecznie jednostkowemu).

Sugestia rozwiązania tego problemu pojawia się niemal 200 stron dalej, gdy Sombart zwraca uwagę, że wspomniana akumulacja pieniądza w późnym średniowieczu przybiera postać gorączkowego „popędu" (*Trieb*). Towarzyszy temu zmiana samej funkcji pieniądza, wzmacniająca jeszcze gorączkowość akumulacji – zamiast środkiem do celu pieniądz staje się celem samym w sobie. W ten sposób, wskazuje Sombart, dobiega końca „istotny psychologiczny proces, którego przebieg pokazał nam ostatnio z właściwym sobie mistrzostwem Georg Simmel" (1902, t. 1: 383). Przemiana „zwykłego" pieniądza jako środka wymiany we właściwy „kapitał", który ma ulegać ciągłemu pomnażaniu, była już wprawdzie analizowana przez Marksa, jednak Sombart krytykuje go za zbyt „obiektywistyczne" podejście – jego zdaniem nie może się na przykład udać „próba określenia minimalnej wartości majątku, od której można mówić o kapitale – jak próbował to uczynić Marks" (1902, t. 1: 206). Dopiero Simmel wskazuje „subiektywne" (czytaj: psychologiczne) czynniki, bez których historyczno-gospodarczy proces pozostaje niezrozumiały.

To symptomatyczne i niezbyt precyzyjne nawiązanie do Simmlowskiej *Filozofii pieniądza*, wydanej dwa lata przed *Der moderne Kapitalismus*, w 1900 roku, nie tylko w istocie przesądza o psychologicznym znaczeniu Sombartowskiego „kapitalistycznego ducha", wskazując na Simmla jako najważniejsze ogniwo między Marksem a dwudziestowieczną analizą kapitalizmu.

Pozwala też lepiej zrozumieć, co z „duchem kapitalizmu" robi następnie Weber w *Etyce protestanckiej*.

To Simmel bowiem, jak wskazują komentatorzy, dokonał zasadniczego upsychologicznienia kategorii „ducha", które później umożliwiło analizę „subiektywnych przesłanek" powstawania kapitalizmu czy wewnętrznych „dyspozycji", jakie musi mieć prawdziwy kapitalista (por. np. Whimster 2007: 41 i n.; Schluchter 1981: 21).

Warto pamiętać, że swego rodzaju pierwszą przymiarką do *Filozofii pieniądza* było dla Simmla wystąpienie na seminarium Gustava Schmollera w 1889 roku zatytułowane ni mniej, ni więcej tylko *Psychologie des Geldes* [Psychologia pieniądza] (por. Frisby 2004: xiv–xv). W przedmowie do swojego *opus magnum* Simmel wskazuje z kolei, że jego celem jest zejście poniżej poziomu analizy ekonomicznej, aby wykryć psychologiczne, a dalej także metafizyczne zakorzenienie podejmowanych przez tę ostatnią zagadnień:

> chodzi o pobudowanie pod materializmem historycznym takiej dodatkowej kondygnacji, która zagwarantuje wartość wyjaśniającą włączeniu życia ekonomicznego w szeregi przyczyn kultury duchowej, pozwoli jednak zarazem rozpoznać w samych tych formach ekonomicznych efekt głębszych wartościowań i tendencji, pewnych założeń natury psychologicznej czy wręcz metafizycznej. (Simmel 1997: 11–12)

W tym przejściu od ekonomii do metafizyki psychologia zdaje się pełnić funkcję *ancillia philosophiae*, rozkładając procesy ekonomicznej wymiany na ich subiektywne komponenty: pragnienie, pożądanie, wyrzeczenie itd. Gdy jednak przyjrzymy się temu z perspektywy ciągu dalszego, czyli Sombartowskiej „upsychologicznionej" analizy kapitalizmu, „służka" okazuje się nie lada tricksterem, rozsadzającym od środka mocno zadłużoną jeszcze w dialektyce Hegla Marksowską analitykę kapitału, przenosząc jej punkt ciężkości z rejestru obiektywnie ujmowanego ruchu ekonomicznych i klasowych struktur do rejestru indywidualnego doświadczenia.

Można powiedzieć, iż z grubsza ten sam ruch wykonuje w *Etyce protestanckiej* Weber, tyle że tym razem chodzi o jeden konkretny, mówiąc językiem Simmla, świat doświadczenia, czyli religię albo – bardziej precyzyjnie rzecz ujmując – indywidualną religijność. Wielokrotnie już zwracano uwagę, że o ile całościowe tezy Webera o związkach między protestantyzmem a kapitalizmem budzą poważne wątpliwości, o tyle *Etyka protestancka* pozostaje niezmiernie inspirująca jako swego rodzaju *Bildungsroman* – psychospołeczne

studium kształtowania się i dojrzewania religijnego wirtuoza, którego ascetyczne przezwyciężanie samego siebie w pracy zawodowej daje początek nowej linii wirtuozów kapitalizmu. „Duch" tego ostatniego, wstępnie upsychologiczniony przez Sombarta (za pośrednictwem Simmla), staje się tu swego rodzaju mentalnym habitusem – zarazem jednostkowym i grupowym – pozwalającym przede wszystkim przezwyciężyć dramatyczny lęk przed wiecznym potępieniem. Jak celnie ujął to antropolog Arjun Appadurai, kapitalistyczny duch Webera „bliższy jest ucieleśnionej moralnej wrażliwości, która poprzedza wszelkie działanie i wszelką organizację i sprowadza się do zbiorowej psycho-moralnej dyspozycji" (2011: 519).

W praktycznym zastosowaniu przez purytańskich moralistów i kaznodziejów w rodzaju George'a Baxtera „nieludzka" (jak ujmuje to sam Weber) koncepcja kalwińskiej podwójnej predestynacji okazuje się mieć liczne niezamierzone konsekwencje. „Asceza wewnątrzświatowa" kładzie fundamenty pod kapitalistyczny „kosmos", który koniec końców okazuje się zresztą równie nieludzki – po dwuwiekowym mniej więcej okresie religijnego wzmożenia i przeżywania pracy jako aktywności zbawczej *habitus* kapitalistycznego ducha odczarowany przez utylitarystyczne oświecenie ostatecznie wpędza nas do monstrualnego *stallhartes Gehäuse* – „żelaznej konstrukcji", z której, *pace* Marks, nie ma żadnej drogi ucieczki.

> Bo gdy asceza została przeniesiona z mnisich cel do życia zawodowego i zaczęła opanowywać wewnątrzświatową moralność, wspomogła, ze swej strony, budowanie owego potężnego kosmosu nowoczesnego porządku gospodarczego, związanego technicznymi i ekonomicznymi założeniami mechaniczno-maszynowej produkcji, który z przemożnym przymusem określa dziś styl życia wszystkich ludzi, którzy w tej maszynerii się rodzą. (Weber 2015: 184)

Dlaczego jednak w drugim wydaniu *Etyki protestanckiej* „duch" kapitalizmu zostaje pozbawiony cudzysłowu? Weber najwyraźniej uznał, że nadał temu terminowi wystarczająco własne znaczenie, by nie musieć już przejmować się kwestią zapożyczeń bądź nietypowości samego sformułowania. Wynika to, jak się wydaje, przede wszystkim z dwóch rzeczy. Po pierwsze, inaczej niż u Webera, u Sombarta duch kapitalizmu nie ma nic wspólnego z religią, a już tym bardziej z religijną ascezą prowadzoną „wewnątrz świata". Jeśli już, to związek ten ma charakter czysto negatywny, kapitalizm oznacza bowiem „dogłębne zeświecczenie [*Verweltlichung*] całej organizacji życia" (Sombart 1902, t. 1: 383). Protestantyzm z pewnością

wchodzi w pewną relację z kapitalizmem, ale raczej jako skutek niż przyczyna omawianych tu zjawisk – jako negatywna bądź pozytywna reakcja na nie. Sombart cytuje w tym kontekście przypisywaną Kalwinowi sentencję *quis dubitat pecuniam vacuam inutile esse?* („Któż wątpi, że niewykorzystany pieniądz jest bezużyteczny?") jako przykład typowo kapitalistycznego podejścia do kwestii pieniądza, ale sam za przyczynę przejścia od gospodarki rzemieślniczej do kapitalizmu uznaje przede wszystkim wspomnianą wcześniej „gorączkę złota" i pogoń za pieniądzem, znajdujące pod koniec średniowiecza ujście w łupieżczych ekspedycjach kolonialnych albo rozwoju alchemii, która z nauki tajemnej zmienia się w świadomie podejmowaną próbę uzyskania metali szlachetnych (por. Sombart 1902, t. 1: 379–380).

Po drugie, między okresem 1904–1905, kiedy ukazuje się pierwsza edycja *Etyki*, a wydaniem drugim z roku 1920 w relacjach między Weberem a Sombartem wydarza się kilka istotnych rzeczy. W 1911 roku Sombart, niejako w odpowiedzi na *Etykę protestancką* i narastające wokół niej spory, publikuje własną wersję religijnej analizy początków kapitalizmu, dostrzegając je jednak w religii żydowskiej. Wątek Żydów jako kulturowo „obcego" elementu, który miał wpływ na uformowanie się zachodniego kapitalizmu, pojawia się już wprawdzie w *Der moderne Kapitalismus*, ma tam jednak zaledwie marginalne znaczenie. Tymczasem w książce o Żydach Sombart uczynił ich odpowiedzialnymi za większość elementów „ducha kapitalistycznego", przy czym właściwymi źródłami tych ostatnich są żydowska **religia** oraz religijnie motywowana etyka.

Tak naprawdę, wskazuje Sombart w ironicznej replice na argumentację Webera z *Etyki protestanckiej*, gdy chodzi o etyczne poglądy na życie gospodarcze, „purytanizm **jest** judaizmem", tyle że dopasowanym do specyficznie chrześcijańskiego kontekstu (Sombart 2010: 246). Dotyczy to przede wszystkim dwóch purytańskich elementów uznanych przez Webera w *Etyce protestanckiej* za kluczowe: racjonalizmu i powiązanej z nim zasady ścisłej samokontroli, a także przykazania pracy na wyłączną chwałę bożą. To religia żydowska i wynikająca z niej etyka mają charakter ściśle intelektualistyczny, a więc i „racjonalistyczny"; oczyszczone są doskonale nie tylko z magii, ale nawet ze wszelkich elementów tajemnicy (Sombart 2010: 202 i n.). Ponadto judaizm jako religia prawa, którego należy ściśle przestrzegać, wytwarza w wyznawcach mechanizmy uważnej „obserwacji samych siebie", motywowanej bojaźnią bożą i staraniem o to, by stawiane sobie cele były zgodne z wolą Boga. Na dodatek idea przymierza ludu wybranego z Bogiem do złudzenia przypomina kapitalistyczny kontrakt (Sombart 2010: 204).

To Żydzi wedle Sombarta stali się propagatorami takich idei jak nieograniczona wolność handlu i swoboda konkurencji prowadzonej *per fas et nefas* – za sprawą owych idei kapitalizm staje się rozumianym na sposób Marksowski królestwem wartości wymiennej, w którym ani jakość towaru, ani jego wartość użytkowa, ani nawet rzeczywista potrzeba ludzka nie mają większego znaczenia. Także Żydzi odpowiadają za charakterystyczną dla nowoczesnego kapitalizmu bezosobowość relacji opartych na abstrakcyjnym medium pieniądza – o ile w gospodarce typu przedkapitalistycznego takie instytucje jak pożyczka, dług czy kontrakt mają jeszcze charakter osobisty, opierając się niejako na osobowości konkretnego człowieka czy też relacji między konkretnymi jednostkami, o tyle nowoczesny kapitalizm za sprawą Żydów czyni z tych instytucji całkowicie bezosobowe narzędzia i formy, w które można „włożyć" dowolnych ludzi i które nie uwzględniają żadnych istniejących między nimi „pozapieniężnych" relacji (Sombart 2010: 52 i n.; por. Herf 1984: 141–142).

Koronnym dowodem na „żydowską" genezę kapitalizmu z jego bezwzględną walką o ekonomiczny byt według Sombarta ma być jednak przede wszystkim plemienna zasada „podwójnej moralności", którą Żydzi jakoby zawsze stosowali w relacjach ze społecznościami, w których się osiedlali. Moralność wobec religijnych pobratymców jest moralnością braterstwa, zabraniającą większości praktyk tradycyjnie traktowanych jako nieuczciwe, w tym pożyczania pieniędzy na procent. Z kolei w relacjach z „obcymi" wszystkie chwyty są dozwolone – tego rodzaju moralność zdaniem Sombarta przenika do nowoczesnego kapitalizmu, czyniąc go tym, czym jest obecnie (por. 2010: 236 i n.).

Odpowiadając w przypisach do drugiego wydania *Etyki* na argumenty Sombarta dotyczące żydowskiej genezy ducha kapitalizmu, Weber kładzie nacisk właśnie na ten swoisty paradoks – im bardziej „pozaświatowa", a zatem „irracjonalna" i odległa od codziennego życia wydaje się treść doktryny, tym bardziej w istocie „racjonalizujący" wpływ może ona wywierać. Nie negując ani istotności „podwójnej etyki", ani pewnych podobieństw między judaizmem a purytanizmem – na przykład gdy chodzi o grzeszność wszelkich przedstawień Boga albo traktowanie doczesnego powodzenia jako znaku Jego przychylności – Weber wskazuje, że podobieństwa te trzeba traktować „bardzo ostrożnie". To właśnie połączenie zasady „podwójnej etyki" z regułą każącą postrzegać sukces jako Boże błogosławieństwo spowodowało bowiem, że ta druga nie mogła mieć tak przełomowych konsekwencji w zakresie kształtowania nowego psychospołecznego habitusu, jakie zauważono w wypadku purytanizmu.

> Wobec „obcego" **dozwolone** było to, co wobec „brata" było **zakazane**. Sukces w domenie tego, co nie „nakazane", lecz „dozwolone", nie mógł stać się (już choćby dlatego) wyróżnikiem **religijnego** potwierdzenia i pobudką metodycznego kształtowania życia w tym sensie, jaki miało ono u purytanów. (Weber 2015: 276)

/// Meandry kultury

Tę opowieść o znikającym cudzysłowie można by oczywiście ciągnąć dalej, uwzględniając kolejne odsłony sporu Sombarta z Weberem w postaci książek *Der Bourgeois* oraz *Luxus und Kapitalismus*, które ukazały się w 1913 roku. W pierwszej Sombart, niuansując nieco własną koncepcję, dzieli ducha kapitalistycznego na dwa aspekty: to, co wcześniej określał mianem „dążenia do zysku" oraz „zmysłu kalkulacji", zostaje ujęte w określeniu „duch przedsiębiorczości", a trzeci komponent, czyli „ekonomiczny racjonalizm", staje się „duchem mieszczańskim". Za powstanie bardziej bezwzględnego ducha przedsiębiorczości nadal wedle Sombarta odpowiedzialni są Żydzi (autor nie rezygnuje bynajmniej z traktowania ich jako najważniejszej grupy z punktu widzenia genezy kapitalizmu[5]), natomiast początków ducha mieszczańskiego upatruje w pismach piętnastowiecznego włoskiego humanisty Leona Battisty Albertiego dotyczących gospodarstwa domowego, jego właściwych korzeni etycznych zaś – w tomizmie z jego ideami „racjonalizacji życia", opartymi na prawie naturalnym oraz *industria*, pomysłowej przedsiębiorczości, stanowiącej „źródło zysków z kapitału" i przeciwstawionej *usuria*, czyli zwykłej lichwie (por. Sombart 1913: 136, także 321 i n.). Alberti jest dla Sombarta rzeczywistym prekursorem Benjamina Franklina, jednego z bohaterów Weberowskiej *Etyki protestanckiej* i twórcy kapitalistycznego etosu pracy, już w dużej mierze zsekularyzowanego, ale wciąż czerpiącego z purytańskich źródeł.

Weber replikuje na to – w kolejnym, niekończącym się przypisie do drugiego wydania *Etyki* – że w przypadku Albertiego mamy do czynienia ze swoistą „sztuką życia", nawiązującą do wzorów rzymskich, której trudno nie przypisywać „racjonalistycznego" charakteru. Specyficzne dla Franklina jest natomiast wyraźne **etyczne** zabarwienie, mające źródło w religii i jej przykazaniach (i to mimo dystansu, jaki Franklin zachowuje wobec

[5] Wielokrotnie odsyła też czytelnika do „książki o Żydach" (*Judenbuch*) – por. np. Sombart 1913: 131, 276, 299, 337. W tym ostatnim ustępie stwierdza wprost, że nadal podtrzymuje „w istocie zawarte w niej poglądy mimo ostrej krytyki, z jaką się spotkały".

rodzimego purytanizmu). To właśnie nadaje jego argumentacji moc, która wskazuje na przełomowe historyczne znaczenie stojących za nią rzeczywistych religijnych przekonań – znaczenie, jakiego poglądy Albertiego mieć nie mogą. „[C]zy można by sądzić – zauważa Weber – że taka **nauka** literatów potrafiłaby zrodzić przemieniającą życie siłę podobną do wiary religijnej, wiążącej **zbawcze premie** z określonym (w tym przypadku: metodyczno-racjonalnym) sposobem życia?" (2015: 196).

Tak naprawdę kolejna odsłona sporu nie dodaje więc wiele w aspekcie refleksji nad duchem kapitalizmu. Różnica między Weberem a Sombartem zdaje się ostatecznie sprowadzać przede wszystkim do paradoksalności stanowiska tego pierwszego, której z kolei nie jest w stanie zaakceptować drugi. Dla Webera nowoczesny zachodni kapitalizm to **podporządkowanie** popędu zarabiania – popędu, jak zauważa w *Etyce protestanckiej*, obecnego we wszystkich czasach i kręgach kulturowych – ekonomicznemu racjonalizmowi ufundowanemu na ascetycznym religijnym etosie, który to etos, obumierając stopniowo, pozostawia już tylko racjonalną systematykę pomnażania bogactwa. Dla Sombarta tymczasem sytuacja wygląda niejako odwrotnie – racjonalizm czy „duch mieszczański" nigdy nie jest w stanie podporządkować sobie popędu czy wręcz przymusu zarabiania, który stanowi pierwotny impuls kapitalistycznego gospodarowania. Ten przymus w szczytowej fazie rozwoju kapitalizmu (*Hochkapitalismus*) osiąga karykaturalne niemal rozmiary dziecinnej pogoni za wielkością, szybkością i wszystkim, co nowe (por. Sombart 1913: 452 i n.). Historyczne relacje między duchem mieszczańskim a popędem pomnażania bogactwa nie kryją w sobie żadnego paradoksu – siła popędu koniec końców zawsze okazuje się czymś pierwszym, czego nigdy nie udaje się okiełznać.

Kolejne argumenty Sombarta zawarte w *Luxus und Kapitalismus* – i głoszące z grubsza rzecz biorąc, że to luksus i hedonistyczne zamiłowanie do niego były istotnym czynnikiem rozwoju kapitalizmu – Weber właściwie zignorował. Tworzą one jednak interesujące *iunctim* ze znacznie bliższą naszym czasom refleksją nad duchem kapitalizmu, do której należałoby już w tym momencie przejść. Refleksją, w której wprawdzie samo określenie „duch kapitalizmu" nie zawsze się pojawia, krąży jednak wokół omówionych tu motywów z kręgu Webera, Sombarta i Simmla. Nie dodając zresztą zbyt wiele od siebie – uprzedźmy od razu oczekiwania czytelnika – gdy chodzi o czysto teoretyczną konceptualizację owego ducha. I to mimo że sytuuje się dokładnie po przeciwnej stronie historycznego cyklu rozwoju kapitalizmu – o ile Weber i Sombart za tło swoich rozważań mają jeszcze dymiące kominy dziewiętnastowiecznych fabryk, o tyle owa współczesna

refleksja porusza się już w większości po aseptycznych korytarzach korporacyjnych biur postindustrialnej fazy kapitalizmu, w której zarządzanie czy spekulacja (w każdym sensie tego słowa) stały się sztuką ze swoimi stylami i odcieniami.

Zacznijmy ten pobieżny przegląd od Daniela Bella i jego „kulturowych sprzeczności kapitalizmu" opisywanych wielokrotnie, przede wszystkim w książce pod tym samym tytułem, wydanej w 1976 roku. Bell, ówczesny czołowy teoretyk „społeczeństwa postindustrialnego", a zarazem publicysta kojarzony z wczesną falą amerykańskiego neokonserwatyzmu, wprost odwołuje się do (nieco uproszczonych) kategorii sporu między Weberem a Sombartem dotyczących ducha kapitalizmu, proponując własną diagnozę sprzeczności trapiących globalny kapitalizm wychodzący z fazy industrialnej. Rozziew między Weberowską ascezą a Sombartowską „zachłannością" czy hedonizmem – jako dwoma kołami zamachowymi rozwoju kapitalistycznej gospodarki – zostaje wpisany w funkcjonowanie współczesnego kapitalizmu:

> Etyka protestancka służyła ograniczeniu akumulacji na cele luksusowe (ale nie na reinwestycje). Kiedy społeczeństwo burżuazyjne rozstało się z nią, pozostał tylko hedonizm; system kapitalistyczny utracił swą transcendentalną etykę. (Bell 1998: 56)

Istotne jest tu słowo „transcendentalna" używane przez Bella w źródłowym, Kantowskim sensie, w którym oznacza ono tyle co „odnosząca się do warunków możliwości". Etyka protestancka, tak jak definiował ją Weber, umożliwiła kapitalistyczną akumulację, tamując bardziej pierwotny instynkt rozkoszowania się luksusem. Koniec końców jednak zaczęła przeważać nad nią zachłanność. Nie tyle wskutek jakiegoś freudowskiego „powrotu wypartego", ile za sprawą oddziaływania kultury, którą Bell nazywa „modernistyczną" (czasem używając też określenia „postmodernistyczna" w odniesieniu do jej późnej fazy), a która skupiona jest na jednostkowej samorealizacji:

> W przeważającym dziś etosie liberalnym modelem kultury stał się impuls modernistyczny z jego ideologią samorealizacji jako wzorca zachowania. Na tym polega kulturowa sprzeczność kapitalizmu. (Bell 1998: 56–57)

W modernizmie, którego mocną i skuteczną, choć zarazem zbanalizowaną już postacią jest dla Bella kontrkultura lat 60., mieszają się ze sobą sprzeciw wobec społeczeństwa mieszczańskiego, kult jednostkowości,

poszukiwanie „nowej wrażliwości" oraz, jak ujmuje to autor, „wulgarny freudyzm" z jego ideą uwolnienia wypartych popędów. Problemem dla Bella jest nie tyle sama zawartość tego kulturowego konglomeratu, ile raczej to, że po okresie intensywnego kontestowania kapitalizmu koniec końców zaprzągł on do realizacji postulowanych przez siebie celów kapitalistyczną machinę, co wydatnie przyspiesza swego rodzaju etyczne wykolejanie się owej machiny za sprawą utraty przez nią kulturowych hamulców. Mechanizmy unicestwiające wedle Bella tradycyjną etykę gospodarności i oszczędności – takie jak karta kredytowa czy sprzedaż ratalna – można potraktować jako wynalazki samego kapitalizmu, niemniej modernistyczna kultura samorealizacji otwiera przed nimi nowe, nieznane wcześniej obszary ekspansji.

W tej mocno moralizującej narracji Bella samo pojęcie ducha kapitalizmu nie pojawia się ani razu, nietrudno jednak dostrzec, że „kulturowe" problemy i paradoksy, na które autor zwraca uwagę, są w istocie połączeniem elementów psychologicznych (szybkie zaspokojenie kontra odwleczona gratyfikacja), etycznych (budowanie siebie kontra akumulacja mająca szerszy kontekst społeczny) i społeczno-ekonomicznych (oszczędność kontra życie na kredyt), nadzwyczaj podobnym do psychospołecznego habitusu, o którym pisał Weber[6].

W cytowanym wcześniej słynnym zakończeniu *Etyki protestanckiej* ten ostatni pokazywał najpierw obumieranie religijnego komponentu ducha kapitalizmu, a później unicestwienie jego samego – jeśli kapitalizm stał się już tylko domeną „mechaniczno-maszynowej" produkcji, to, zauważa Weber, trudno mówić o jakimkolwiek – nawet całkowicie zsekularyzowanym – etycznym sensie pracy, a człowiek wykonujący swój zawód „rezygnuje dziś najczęściej w ogóle z jego interpretacji" (2015: 184).

Bell idzie krok dalej, pokazując, w jaki sposób resztki zsekularyzowanego (ale mimo wszystko zachowującego pewne ślady chrześcijańskiej ascezy) ducha ruguje nowoczesna kultura samorealizacji przez konsumpcję – to ona wciska się w Weberowską interpretacyjną pustkę, jaką pozostawia po sobie umykający duch.

/// Z wnętrza machiny

Wizja Bella, jeśli potraktować ją jako amerykański ciąg dalszy Weberowskiego *Bildungsroman* – zwłaszcza cytowanego wcześniej przygnębiające-

[6] Jak zauważa z nieco innej perspektywy Peter Berger w *Rewolucji kapitalistycznej*, Weberowskiego „ducha kapitalizmu" można „bez gwałcenia intencji Webera tłumaczyć jako »kultura gospodarcza kapitalizmu«" (1995: 179).

go epilogu na miarę *Buddenbrooków* – pozostawia jednak niedosyt. W tej krytyczno-moralistycznej układance ruch elementów odbywa się w nader wysokim rejestrze ogólności: etos, społeczeństwo, konsumpcja, kultura, klasa, tożsamość – nawet relacja między natychmiastowym zaspokojeniem a odwleczoną gratyfikacją pozostaje dość abstrakcyjna. Brakuje, jak się zdaje, zejścia do poziomu psychologicznego detalu, które jest konieczne, gdy chcemy rozważać ducha – albo kulturę – kapitalizmu w jej rozmaitych wymiarach, wśród których ten psychologiczny pozostaje absolutnie kluczowy.

Tę lukę doskonale zapełnia inny kontynuator Weberowskich wątków, Richard Sennett. W *Korozji charakteru* (wyd. pol. 2006), a zwłaszcza w podsumowującej rozmaite wątki jego wieloletnich badań *Kulturze nowego kapitalizmu* (wyd. pol. 2010), Sennett proponuje spojrzenie z wnętrza kapitalistycznej machiny, której dehumanizująca bezduszność tak przygnębiała Webera. To spojrzenie z perspektywy jednostkowego procesu pracy, jej uwarunkowań i motywacji: wychodząc od tego nader konkretnego, jednostkowego punktu widzenia – sugestywnie naszkicowanego w cytowanym passusie z *Etyki protestanckiej* – amerykański socjolog stara się zrekonstruować od środka Weberowski kosmos w jego korporacyjnym wcieleniu i przyjrzeć się zarówno psychologicznym, jak i społecznym konsekwencjom jego działania.

Wyniki tej rekonstrukcji są całkiem zaskakujące: bezduszny moloch korporacyjnej piramidy, typowego tworu „społecznego kapitalizmu" z epoki po II wojnie światowej, okazuje się środowiskiem względnie przyjaznym dla jednostki, zwłaszcza w porównaniu z tym, co stanie się później, mniej więcej od lat 90., gdy kapitalizm wkroczy w epokę sieciowej „elastyczności" i „płynności". *Stallhartes Gehäuse* grzeszyła wprawdzie nadmierną sztywnością i mogła sprawiać wrażenie zbyt ciasnej w sensie tłumienia kreatywności, porządkowała jednak wiele spraw i nadawała stabilność tak istotnemu jednostkowemu doświadczeniu, jakim jest udział w zorganizowanym procesie pracy. Jak pisze Sennett:

> Żelazne klatki dostarczały ram czasowych dla życia z innymi ludźmi. Co więcej, struktury biurokratyczne ułatwiały interpretację władzy, nadawanie jej znaczenia; dawały zatem zatrudnionym w nich jednostkom poczucie sprawstwa. (Sennett 2010: 31)

Władza w tradycyjnej korporacyjnej strukturze na pierwszy rzut oka wydaje się monstrualna i całkowicie nieczytelna, tak naprawdę jednak wedle Sennetta jej zakres pozostawał łatwy do określenia na poszczególnych

piętrach hierarchii; co więcej, była ona ściśle skorelowana z odpowiedzialnością, co w sytuacjach konfliktu uwidoczniało przynajmniej jasno, w którą stronę kierować gniew i frustrację. Sztywność korporacyjnej piramidy czy ograniczona liczba ścieżek, którymi w jej ramach mógł podążać pracownik, paradoksalnie nadawały sens jego działaniu, sprawiały, że praca w miarę upływu lat i wzrostu umiejętności mogła stawać się bardziej satysfakcjonująca, osiągając poziom tego, co Sennett nazywa „kunsztem" (2010: 84 i n.). Przede wszystkim zaś praca wewnątrz zracjonalizowanej korporacyjnej „żelaznej klatki" umożliwiała (znowu paradoksalnie, biorąc pod uwagę Weberowski topos) nadanie życiu pracownika sensu, który można było wyrazić w formie czytelnej, względnie przewidywalnej narracji:

> Zracjonalizowany czas pozwalał ludziom myśleć o swoim życiu jako o narracji: narracji mówiącej nie tyle o tym, co się z pewnością wydarzy, ile co się wydarzyć powinno. Możliwe stało się chociażby określenie, w jaki sposób miałyby wyglądać kolejne etapy kariery. (Sennett 2010: 21)

Wszystkie te elementy „społecznego habitusu" i ducha korporacyjnego kapitalizmu można wedle Sennetta docenić dopiero z perspektywy tego, co stało się po kryzysie z połowy lat 70., który stopniowo uruchomił nie tylko procesy deregulacji czy demontażu pewnych instytucji państwa opiekuńczego, ale też „uelastyczniania" struktury przedsiębiorstw. Piramidę stopniowo zastąpiła sieć – hierarchicznie i liniowo zorganizowany proces zarządzania pracą ustąpił miejsca rozproszonej konstelacji drobnych zadań, często organizowanych przez zatrudnianych na zewnątrz i niezwiązanych na stałe z daną firmą konsultantów. Jak wskazuje Sennett:

> te trzy czynniki kształtujące nowoczesne instytucje – uelastycznienie zatrudnienia, usuwanie z hierarchii poziomów zarządzania oraz nieliniowe organizowanie zadań – skracają ramy czasowe przedsiębiorstwa; nacisk kładziony jest na krótkotrwałe, drobne zadania. Rozwój komercyjnego Internetu okazał się więc darem niebios; pojawił się ogromnie skomplikowany system komunikacyjny, rozwijany szybko w niezależnych od siebie fragmentach. Jedną z cech pociągających inwestorów był właśnie ów szał ruchu, zmiany i chaosu w firmach […]. (Sennett 2010: 42)

Z punktu widzenia pracowników „szał ruchu" oznacza jednak rosnącą niepewność, lęk przed wypadnięciem z coraz bardziej rozmytego obiegu zadań, a także coś, co Sennett określa mianem „dryfowania" – zarówno na poziomie motywacji, jak i tożsamości spod nóg usuwa się grunt, a kierunek, w którym zmierza (zawodowe) życie, staje się całkowicie nieprzewidywalny, rozmijając z rozumieniem samego siebie, a także podważając nieustannie więzi zadzierzgnięte w środowisku pracy. Z tego powodu charakter i tożsamość „korodują", podważając samoocenę, a wszelki protest okazuje się daremny, bo w płynnej strukturze o rozmytej odpowiedzialności nie ma właściwie przeciw komu ani czemu protestować. Kiedy Sennett pyta jednego ze swoich badanych, dlaczego nie protestował przeciw niekorzystnym dla niego zmianom w firmie, ten odpowiada z rozbrajającą bezradnością:

> Jasne, byłem wściekły, ale cóż mogłem zrobić? W końcu nie było nic nieuczciwego w tym, że korporacja zmienia strukturę. Cokolwiek się działo, to ja musiałem radzić sobie z konsekwencjami. (Sennett 2006: 31)

/// Nowy stary duch

Moralistyczna krytyka ekscesów hedonistycznego kapitalizmu w wydaniu Bella i nostalgia Sennetta za społecznym habitusem dawnego kapitalizmu korporacyjnego to dobre tło dla najważniejszej bodaj współczesnej odsłony badań nad kapitalistycznym duchem, czyli projektu Luka Boltanskiego i Ève Chiapello (1999). Jako że jest on punktem wyjścia większości tekstów zamieszczonych w tym numerze „Stanu Rzeczy", nie ma potrzeby omawiania tu wszystkich jego aspektów. Warto przyjrzeć się jedynie jego relacji wobec refleksji wcześniejszej, zwłaszcza narracji Webera i Sombarta.

Perspektywa, z jakiej Boltanski i Chiapello prowadzą wywód, przypomina perspektywę Sennetta – „nowy duch" pokrywa się z „nowym kapitalizmem" i jego kulturą, którą bada i opisuje amerykański socjolog. To kapitalizm stawiający na elastyczność, adaptację do zmian, płynność sieciowych powiązań i rozmywanie hierarchii; kapitalizm, którego dynamicznej ekspansji – jak zauważają na samym początku autorzy, całkiem w duchu Sennetta – mierzonej rosnącą rentownością inwestycji, towarzyszy „pogarszanie się sytuacji ekonomicznej i społecznej rosnącej liczby ludzi" (Boltanski, Chiapello 1999: 15). Ta kapitalistyczna formacja wraz ze swym duchem jest następcą dwóch poprzedzających: wczesnoburżuazyjnego „kapitalizmu rodzinnego" oraz powojennego kapitalizmu wielkich korporacji,

którego trajektoria dobiegła kresu w latach 70. Jej ekspansywność to nie tylko rosnąca stopa wzrostu z inwestycji (najczęściej finansowych), lecz także ekspansja reguł, zwłaszcza ideologicznych wyobrażeń o płynności czy zdolności do adaptacji, na inne sfery życia: rodzinną czy sferę relacji uczuciowych i intymnych. Jak wskazują Boltanski i Chiapello, „podobne schematy ideologiczne używane są do uzasadnienia zdolności do adaptacji w stosunkach pracy i w relacjach uczuciowych" (1999: 23).

Czym jednak jest wedle autorów sam „duch kapitalizmu"? W tym konceptualnym aspekcie nie proponują oni niczego radykalnie nowego. Najbardziej zwięzła definicja ducha kapitalizmu, jaka pojawia się w książce, głosi, że jest to „ideologia, która usprawiedliwia [*justifie*] zaangażowanie w kapitalizm" (Boltanski, Chiapello 1999: 41). Termin „ideologia" autorzy stosują w sensie dość szerokim, dystansując się od marksistowskiego „redukcjonizmu" – nie chodzi tu zatem o dyskurs maskujący bezwzględną grę interesów ekonomicznych, lecz – bardziej neutralnie – o „zespół podzielanych przekonań, wpisanych w instytucje, uruchamianych w działaniu i przez to zakotwiczonych w rzeczywistości" (Boltanski, Chiapello 1999: 33). *Justification*, usprawiedliwienie bądź uzasadnienie, ma z kolei sens dwojaki: zapożyczone bezpośrednio od Webera znaczenie jednostkowe, w którym aktywność pomnażania kapitału uzasadniania jest na przykład jednostkowym zbawieniem, oraz znaczenie odnoszące się do bardziej uniwersalnego wymiaru zbiorowości – zgodnie z nim kapitalistyczna akumulacja miałaby służyć jakkolwiek rozumianemu dobru wspólnemu (tu autorzy odwołują się do badań Alberta Hirschmana z wydanej też w Polsce książki *Namiętności i interesy*, 1997).

Boltanskiego i Chiapello w gruncie rzeczy najbardziej interesuje dialektyczna relacja między tak rozumianym duchem kapitalizmu, czyli generowanymi przezeń usprawiedliwianiami własnego funkcjonowania, a krytyką, której jest nieustannie poddawany. Można by powiedzieć (odwołując się do pojęciowości Bella, która wydaje się w gruncie rzeczy dość bliska autorom *Nowego ducha kapitalizmu*), że kapitalizm funkcjonuje w warunkach permanentnej sprzeczności – kulturowej, etycznej, psychologicznej – którą zarazem cały czas stara się (dodajmy: z niemałym sukcesem) zneutralizować. Nienaturalność – czy „nieludzkość", mówiąc językiem Webera – nieskończonej akumulacji kapitału, generowane w jej wyniku nierówności, pragnienia, wyzysk itd., powodują, że kapitalizm pozostaje cały czas „niedomknięty", nie do końca uzasadniony, a więc podatny na krytykę na wielu poziomach. Jednocześnie jednak takie niedomknięcie

oznacza nieskończone możliwości generowania ideologicznych uzasadnień przez pasożytnicze przejmowanie krytycznych argumentów.

Metamorfozy kapitalistycznego ducha są takimi właśnie udanymi próbami neutralizacji krytyki przez wchłanianie i asymilowanie jej elementów. Tak jak korporacyjny kapitalizm z epoki powojennego wzrostu powiązany z rozwojem „państwa dobrobytu" był odpowiedzią na tradycyjną marksistowską krytykę (i w znacznym stopniu doprowadził do jej obezwładnienia), podobnie „nowy kapitalizm" ze swymi ideologicznymi uzasadnieniami to poniekąd odpowiedź na kontrkulturową krytykę wywodzącą się z tradycji Maja '68 studenckich protestów – nacisk kładziony w jego ideologicznych uzasadnieniach na jednostkową „mobilność", „innowacyjność" czy „kreatywność" zdaje się refleksem tamtej krytyki, rozbrajającym zawczasu podobne argumenty. Tytaniczna siła kapitalizmu i moc jego ducha przede wszystkim wynikają, sugerują Boltanski i Chiapello, z owej zdolności rozbrajania krytyki przez jej wchłanianie, co sprawia, że ostatecznie krytycy znajdują się po trosze w sytuacji owego cytowanego wcześniej przez Sennetta anonimowego pracownika „elastycznej" korporacji – są wściekli, ale nie mają na czym się oprzeć, by wyprowadzić krytyczny cios…

Ta zdolność do zmiany i metamorfozy, umiejętność syntetyzowania argumentów krytycznych, którą ma duch kapitalizmu w ujęciu Boltanskiego i Chiapello, jest chyba najważniejszą różnicą między tym spojrzeniem a toposem Weberowsko-Sombartowskim. Autorów *Nowego ducha* nie interesują fundamentalne dyspozycje w rodzaju „racjonalizmu" czy „spekulacji", będące warunkiem kapitalistycznego gospodarowania, bo stały się one czymś absolutnie oczywistym, warunkiem *sine qua non* funkcjonowania w społeczeństwie. Boltanski i Chiapello mają, tak jak Weber i Sombart, swoją ulubioną grupę, którą uznają za typowych nosicieli ducha kapitalizmu – to kadra zarządzająca przedsiębiorstw, wywodząca się z klasy średniej – i tak jak Weber studiował purytańskich kaznodziejów, tak oni studiują nowych kaznodziejów współczesnego zarządzania. Formalnie zbliżona do Weberowskiej jest nawet przyjmowana przez nich historyczna perspektywa, jednak to właśnie ona każe im

> oddzielić kategorię ducha kapitalizmu od jej substancjalnych treści, rozumianych jako **etos**, treści, które łączą się z nią u Webera, i potraktować ją jako formę, którą można wypełniać na bardzo różne sposoby w różnych momentach rozwoju organizacji przedsiębiorstw i metod osiągania zysku. (Boltanski, Chiapello 1999: 46; wyr. M.W.)

/// Teologiczna *coda*

Na tym można by właściwie zakończyć rozważania o duchu kapitalizmu, dochodząc do wniosku, że choć dziedzictwo Webera, Sombarta i Simmla okazuje się wprawdzie bogatym źródłem inspiracji, nie znalazło jednak zbyt wielu kontynuatorów (nie licząc wąskiego kręgu zawodowych „weberologów"). Można by, gdyby nie jedna rzecz, pewien subwersywny manewr skrywający się gdzieś w tle naszkicowanego tu (z konieczności dość pobieżnie) szacownego lineażu. Manewr, na który pośrednio zwraca się zresztą uwagę w ostatnim przywołanym cytacie.

Paradoksalność Weberowskiej koncepcji genezy kapitalistycznego ducha polega – była o tym mowa wcześniej – na zestawieniu czy połączeniu ascetycznej religijności z akumulacją bogactwa i jej pochwałą bądź wręcz uświęceniem. Weber zawzięcie bronił owego zestawienia w polemicznych starciach z Rachfahlem czy Sombartem. Wewnątrz niego występuje jednak złożony łańcuch zapośredniczeń – przez takie pojęcia jak etos, odczarowanie czy racjonalizacja. Innymi słowy religię, owszem, łączy z kapitalistyczną akumulacją *Wahlverwandschaft* – „powinowactwo z wyboru" (termin używany z lubością przez Webera w różnych kontekstach) – nie jest ono jednak proste i bezpośrednie.

A co, gdyby pójść krok dalej i usunąć zapośredniczenia – jak czynią to poniekąd (choć w zupełnie innej intencji) Boltanski i Chiapello? Co, gdyby uznać, że kapitalizm i religia to jedno; że ten pierwszy po prostu **jest** religią – przynajmniej w sensie wypełniania analogicznych funkcji; że nie tyle opiera się na religijnych wierzeniach zapożyczonych skądinąd, nie tylko posługuje się nimi w celu uzasadnienia swoich mechanizmów, ale po prostu sam podobne wierzenia tworzy – a jego duch jest duchem tyleż w psychologicznym co w całkiem „duchowym" sensie? W końcu już Marks w swojej analizie „fetyszyzmu towarowego" pisał o „teologicznych kruczkach" skrywających się w pojęciu towaru…

Taki krok funkcjonalnego utożsamienia kapitalizmu i religii wykonuje (z właściwą sobie, trzeba przyznać, filozoficzną dezynwolturą) Walter Benjamin w sławnym fragmencie 74, zatytułowanym po prostu *Kapitalizm jako religia*:

> W kapitalizmie można dostrzec pewien rodzaj religii, tzn. kapitalizm ma w istocie uśmierzać te same troski, udręki, niepokoje, na które wcześniej odpowiedź stanowiły tzw. religie. Ukazanie religijnej struktury kapitalizmu nie tyle jako formacji uwarunkowanej

> przez religię, jak twierdzi Weber, ile jako zjawiska z istoty swej religijnego, prowadziłoby dziś jeszcze na manowce niekończącej się uniwersalnej polemiki. […] Później jednak stanie się to jasne. (Benjamin 2007: 132)

Wychodzimy więc zdecydowanie poza myśli ostrożnego Webera – kapitalizm jest religią po pierwsze dlatego, że spełnia te same funkcje, które od zawsze pełniła religia, odnosi się do tych samych co ona uczuć i motywacji. Po drugie, wskazuje dalej Benjamin, kapitalizm jest religijnym kultem, i to kultem sprawowanym nieustannie – nie ma tu „ani jednego »dnia powszedniego«, ani jednego dnia, który nie byłby dniem świątecznym" (2007: 132). Po trzecie, kapitalizm jest „kultem, który czyni winnym" – to pierwszy w dziejach kult, który zamiast wzbudzać w wiernych żal i skruchę w obliczu Boga, wytwarza w nich wyłącznie winę; winę tak wielką, że w końcu zostaje nią w całości wypełniony nawet sam Bóg, który tym samym upada z transcendencji w świat i zostaje „wciągnięty w ludzki los" (Benjamin 2007: 133). Świat kapitalizmu-jako-religii jest zatem światem „rozpaczy", w której jako jedynej tkwi nadzieja, będąca nadzieją na ostateczne zniszczenie tego obciążonego wciąż rosnącą winą bytu.

Inspirująca moc tych formuł wynika między innymi z „demonicznej", jak ujmuje to Benjamin, dwuznaczności najważniejszego w tym kontekście słowa *Schuld*, oznaczającego zarówno winę, jak i dług (polszczyzna zachowuje ją w nieco bardziej ograniczonym zakresie w dwuznaczności zwrotu „być winnym"). To z kolei w istocie kieruje nas z powrotem do naszego punktu wyjścia – do źródła, z którego czerpali zarówno Sombart, jak i Weber, czyli do Simmlowskiej *Filozofii pieniądza*. W tym wypadku chodzi o zarysowane w niej przeciwieństwo między, z jednej strony, czymś, co Simmel określa jako *superadditum* bogactwa, zawartą w nim dodatkową moc czy „możność" (*Vermögen*), a z drugiej – jej nieszczęśliwym przeciwieństwem w postaci winy/długu (*Schuld*), z którym zmaga się człowiek ubogi, zawsze traktowany „jak gdyby był czemuś winny", zarówno w ekonomicznym, jak i moralnym sennie tego słowa, i zmuszony – niejako na poczet owego długu, będącego niedostatkiem pieniądza w zestawieniu z potrzebami i pragnieniami – wciąż sprzedawać swoją pracę (Simmel 1997: 188; por. Deutschmann 2001: 391–392).

Vermögen – termin tak samo „demonicznie" dwuznaczny jak *Schuld*, oznaczający bowiem zarówno fortunę, jak i właśnie możność uczynienia czegoś – to niejako konceptualizacja wewnętrznej i substancjalnej (a nie tylko wymiennej) wartości pieniądza. Ten ostatni, zauważa Simmel, daje

dostęp nie tylko do tego, co można kupić, dysponując określoną sumą, mającą określoną siłę nabywczą. Pieniądz nadmiarowy, który nie musi zostać natychmiast wydany, daje w istocie dostęp do **wszelkich wyobrażalnych dóbr** – jest zatem źródłem mocy niemal nieograniczonej.

> Majątek zostaje otoczony kręgiem niezliczonych możliwości zastosowań, niczym ciało astralne, rozciągające się poza swój konkretny zakres. Wskazuje na to niedwuznacznie to, że język niemiecki określa znaczne środki pieniężne jako *Vermögen*, tzn. jako możność, bycie w stanie. Wszystkie te możliwości, z których naturalnie jedynie mała część może się urzeczywistnić, tworzą jednak psychologiczne saldo, łączą się we wrażenie dokładnie nieokreślonej mocy, odrzucającej wszelkie ustalenia osiąganych przez nie rezultatów […]. (Simmel 1997: 188)

Ta „możność" jest też źródłem jednostkowej wolności, rozkłada bowiem wszelkie więzi (rodzinne, stanowe, klanowe itp.) krępujące dotąd człowieka. Widzialnym symbolem tej wolności jest wielkie miasto, analizowane przez Simmla w jego słynnym eseju i będące centrum gospodarki pieniężnej. Zamożny mieszkaniec metropolii to typowy obywatel nowoczesności – uwolniony od wszystkiego tego, co Marks wcześniej skwitował niezapomnianą formułą o „idiotyzmie życia wiejskiego".

Schuld jest zaś krańcowym przeciwieństwem tej wolności i mocy, nieustannym narastaniem zależności i słabości, którą jednostka bierze na siebie i która zmienia ją w Benjaminowski podmiot rozpaczy. Rozpaczy, od której, jak wskazuje autor, może nas uwolnić tylko quasi-mesjański rewolucjonista, prawdziwy prorok kapitalistycznej religii, dla którego jedyną analogię stanowi Nietzscheański nadczłowiek.

Bibliografia:

/// Appadurai A. 2011. *The Ghost in the Financial Machine*, „Public Culture", t. 23, nr 3, s. 517–539.

/// Bell D. 1998. *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, PWN.

/// Benjamin W. 2007. *Kapitalizm jako religia*, tłum. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna", nr 11/12, s. 132–134.

/// Berger P. 1995. *Rewolucja kapitalistyczna*, tłum. Z. Simbierowicz, Oficyna Naukowa.

/// Boltanski L., Chiapello È. 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard.

/// Bucholc M. 2020. *Handlarze i bohaterowie: Werner Sombart o kulturze, wojnie i kapitalizmie*, „Roczniki Historii Socjologii", t. 11, s. 67–83.

/// Cymbrowski B. 2020. *Marksowskie inspiracje Wernera Sombarta. Studium wybranych prac z wrocławskiego okresu życia socjologa*, „Roczniki Historii Socjologii", t. 11, s. 107–118.

/// Deutschmann Ch. 2001. *Capitalism as a Religion? An Unorthodox Analysis of Entrepreneurship*, „European Journal of Social Theory", t. 4, nr 4, s. 387–403.

/// Frisby D. 2004. *Preface to the Third Edition*, [w:] G. Simmel, *The Philosophy of Money*, tłum. T. Bottomore, D. Frisby, Routledge, s. xiv–xlv.

/// Ghosh P. 2014. *Max Weber and The Protestant Ethic: Twin Histories*, Oxford University Press.

/// Herf G. 1984. *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and Third Reich*, Cambridge University Press.

/// Hirschman A. 1997. *Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu*, tłum. I. Topińska, M. Kochanowicz, Znak–Fundacja Batorego.

/// Kilias J. 2020. *Socjalizmy Wernera Sombarta*, „Roczniki Historii Socjologii", t. 11, s. 85–105.

/// Lehmann H. 1993. *The Rise of Capitalism: Weber versus Sombart*, [w:] *Weber's Protestant Ethic*, red. H. Lehmann, G. Roth, Cambridge University Press, s. 195–208.

/// Michalak A. 2019. *Ewolucja poglądów Wernera Sombarta a polityka niemiecka początków XX wieku*, „Edukacja Humanistyczna", nr 1, s. 49–61.

/// Radkau J. 2009. *Max Weber: A Biography*, tłum. P. Camiller, Polity.

/// Schluchter W. 1981. *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Development of History*, tłum. G. Roth, University of California Press.

/// Sennett R. 2006. *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, tłum. J. Dzierzgowski, Ł. Mikołajewski, Muza.

/// Sennett R. 2010. *Kultura nowego kapitalizmu*, tłum. G. Brzozowski, K. Orłowski, Muza.

/// Simmel G. 1997. *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

/// Sombart W. 1902. *Der moderne Kapitalismus*, t. 1–2, Duncker und Humblot.

/// Sombart W. 1913. *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Duncker und Humblot.

/// Sombart W. 2010. *Żydzi i życie gospodarcze*, tłum. M. Brokmanowa, Wydawnictwo IFiS PAN.

/// Warchala M., Rogińska M., Stawiński P. 2017. *Reformacja i nowoczesność*, Nomos.

/// Weber M. 2006. *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, tłum. T. Zatorski, G. Sowinski, D. Motak, Nomos.

/// Weber M. 2015. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Whimster S. 2007. *Understanding Weber*, Routledge.

/// Winckelmann J., red. 1978. *Max Weber. Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh.

/// Abstrakt

„Duch kapitalizmu" to pojęcie kojarzące się przede wszystkim ze sławną książką Maxa Webera o etyce protestanckiej i początkach kapitalizmu. Do dyskursu nauk społecznych wprowadził je jednak nie Weber, lecz Werner Sombart – wieloletni przyjaciel, a później konkurent autora *Etyki protestanckiej*. U Sombarta „duch" ma przede wszystkim sens psychologiczny, jest określeniem zespołu dyspozycji, dzięki którym człowiek może odnieść sukces w systemie gospodarczym nastawionym na systematyczne i nieograniczone pomnażanie bogactwa. W tekście staram się prześledzić spór między Weberem a Sombartem dotyczący „ducha kapitalizmu", a także późniejsze losy tego pojęcia oraz użytki czynione z niego przez takich autorów jak Daniel Bell, Richard Sennett oraz, *last but not least*, Luc Boltanski i Ève Chiapello.

Słowa kluczowe:
kapitalizm, Max Weber, Werner Sombart, nowoczesność

/// **Abstract**

The Spirit of Capitalism and Its Fate
"The spirit of capitalism" is a concept primarily associated with Max Weber's famous work on Protestant ethic and the origins of capitalism. However, it was not Weber but Werner Sombart – his longtime friend and later rival – who first introduced the term into the discourse of the social sciences. In Sombart's usage, the "spirit" has above all a psychological meaning: it denotes a set of dispositions that enable a person to succeed in an economic system oriented towards the systematic and unlimited accumulation of wealth. In this text, I attempt to trace the debate between Weber and Sombart concerning the "spirit of capitalism," as well as the later vicissitudes of the concept and the ways it was employed by authors such as Daniel Bell, Richard Sennett, and, last but not least, Luc Boltanski and Ève Chiapello.

Keywords:
capitalism, Max Weber, Werner Sombart, modernity

/// **Michał Warchala** – historyk idei, socjolog, tłumacz; pracuje w Instytucie Socjologii, Kognitywistyki i Filozofii Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Zajmuje się przede wszystkim filozofią, socjologią i psychologią religii. Ostatnio wydał (wraz z Emilią Wrocławską-Warchalą) książkę *Praktyczna teodycea. Jak ludzie religijni radzą sobie ze złem* (2025). Stale współpracuje z „Przeglądem Politycznym".

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1550-8187

E-mail: michal.warchala@uken.krakow.pl

https://doi.org/10.51196/srz.27.3

KONTRKULTUROWE WIDMA PRZE(-Y-)SZŁOŚCI A NOWY DUCH KAPITALIZMU

Błażej Skałecki
Uniwersytet Warszawski

> Istnieje zatem **duch**. Duchy. I **trzeba** się z nimi liczyć. Nie można uniknąć tej konieczności, nie wolno odrzucać możliwości, by się z nimi liczyć. A jest ich więcej niż jeden: *le plus d'un* – (nigdy) więcej (niż) jeden.
> (Derrida 2024: 16)

Etyka protestancka i duch kapitalizmu Maxa Webera to wzorcowy przykład interpretacji przemian historycznych, który uwzględnia dialektyczne związki porządku ekonomicznego i kulturowych systemów wartości. Takie przełamywanie granic między naukami o społeczeństwie a naukami o kulturze można uznać za jedno z najważniejszych osiągnięć niemieckiego socjologa, a zarazem sedno jego projektu metodologicznego (zob. Ringer 1997). Abstrahując od podstawowej tezy eseju – dotyczącej wpływu protestantyzmu na proces kształtowania się i rozpowszechnienia mieszczańskiego etosu pracy w zachodnich społeczeństwach – należy zauważyć, że Weberowski koncept ducha animującego ekonomiczne działania zakorzenił się w powszechnym repertuarze sposobów myślenia o historii kultury i pozostaje otwarty na transpozycje w inne konteksty historyczne. Jego zastosowanie można w uproszczeniu przedstawić jako trzyetapową procedurę interpretacyjną: „(i) rozpoznać konkretnego ducha ekonomicznego, (ii) naszkicować jego prawdopodobne historyczne i kulturowe źródła oraz (iii) opisać, jak wpływa on na życie gospodarcze" (Storr 2013: 69)[1].

[1] Jeśli nie wskazano inaczej, tłum. B.S.

Zamierzam wobec tego prześledzić, jak określone założenia obecne w polu dyskursywnym tej perspektywy poznawczej przenikają do refleksji nad wpływem ruchów kontrkulturowych lat 60. i 70. na przemiany organizacji pracy i towarzyszących jej wartości. Interesować mnie będzie nie tyle Weberowska metodologia badawcza, ile dające się wyczytać z *Etyki protestanckiej* reguły formowania się pojęć, schematy percepcyjne i leżące u jej podstaw opozycje. Przeprowadzę więc interpretację, której bliska jest tradycja poststrukturalistycznej krytyki, polegającej na identyfikowaniu narzucanych przez dyskurs granic wypowiedzi (por. Rasiński 2009).

Celem artykułu jest porównanie dwóch konceptualizacji „duchów" zrodzonych z kontestatorskiego przesilenia, z których jedna powtarza niejako gest Webera i tropi korzenie współczesnej kultury pracy (*Nowy duch kapitalizmu* Luca Boltanskiego i Ève Chiapello), druga zaś poszukuje alternatywnych wobec niej postaw i wartości, z których mógłby się zrodzić postkapitalistyczny porządek pracy i podziału dóbr (*Kwasowy komunizm* umieszczony w kontekście reszty twórczości Marka Fishera). Decyzja o zestawieniu tych koncepcji może budzić zrozumiałe wątpliwości. Prace Fishera różnią się bowiem od klasycznego już dzieła Boltanskiego i Chiapello skalą przedsięwzięcia, punktami odniesienia, metodami i celem analiz, jak też kontekstem powstania. Chciałbym więc zaznaczyć, że nie zamierzam rozstrzygać kwestii referencyjności tych teorii względem empirii społecznej. Nie oznacza to jednak, że zasygnalizowane kontrasty potraktuję jako nieistotne, wręcz przeciwnie – to właśnie na nich oparty zostanie ciężar analiz. Obie koncepcje zostaną potraktowane jako produkty praktyk dyskursywnych, kształtowanych między innymi przez kontekst powstania oraz dialektyczną grę podobieństw i różnic. Uważam przy tym, że do pełnego zrozumienia odrębności owych interpretacji kontrkultury konieczne jest uwzględnienie ich stosunku do dyskursu, w którego centrum znajduje się przywołany esej Webera.

Ze względu na kanoniczny status w dziedzinie refleksji nad splotem kapitalizmu i kulturowych wartości praca niemieckiego myśliciela wciąż do pewnego stopnia reguluje praktyki dyskursywne dotykające tej sfery. Nawet jeśli nie jest przywoływana w konkretnej wypowiedzi, pozostaje jednym z historycznych tekstów fundujących jej językowe układy relacji. Zanim więc przejdę do zasadniczej części wywodu, bardzo ogólnie naszkicuję najważniejsze założenia i opozycje fundujące „dyskurs ducha kapitalizmu", jak pragnę to nazwać. Ułatwi to w dalszej kolejności czytelnie wyjaśnić, co mam na myśli, mówiąc, że przywołane interpretacje kontrkultury na elementarnym poziomie różnicuje pozytywne lub negatywne odniesienie do określonych reguł tego dyskursu.

/// Podstawy dyskursu ducha kapitalizmu

Umyślnie unikałem do tej pory słowa „religia" na rzecz bardziej pojemnego terminu „kulturowe wartości". Choć koncepcję Weberowskiego ducha kapitalizmu zwykle sprowadza się do formy refleksji nad związkami religii i gospodarki, w niniejszej pracy przyjmuję szerszą perspektywę, która umożliwi dostrzec nie tylko eksplicytne, ale także implicytne odniesienia do dyskursywnych reguł tej myśli, których ślady można odnaleźć w analizach przemian (po)nowoczesnej kultury kapitalizmu.

1. Funkcja ducha kapitalizmu

Etykę protestancką Weber pisał już w czasach, „w których nowoczesny kapitalizm, zwyciężywszy, wyemancypował się spod dawnych punktów oparcia" (2015: 98). Ówczesny przykładny mieszczanin nie musiał być człowiekiem religijnym, ponieważ swój etos pracy traktował jako coś oczywistego, odkąd ten stał się zinstytucjonalizowaną normą[2]. Webera skłaniało to do hipotezy, że być może duch „opuścił tę konstrukcję" (2015: 184). Zracjonalizowany i zbiurokratyzowany kapitalizm zdawał się w coraz większym stopniu przypominać niezależny od ludzkich postaw mechanizm. Derek Sayer (1991: 86) trafnie jednak wskazuje, że wciąż możemy mówić o obecności ducha w tej maszynie nowoczesności, kiedy autoteliczność pogoni za zyskiem oraz moralny wymiar pracy nadal charakteryzują zachodnią kulturę.

Zderzając esej Webera z warunkami późnego kapitalizmu, możliwe jest zatem wysunięcie wniosku, że istotą ducha kapitalizmu niekoniecznie jest jego religijna geneza, lecz funkcja, jaką pełni w porządku ekonomicznym. Jeśli ująć tę koncepcję w takich kategoriach, można ją potraktować jako dynamiczny, zmienny w czasie konstrukt teoretyczny, przez którego pryzmat da się spoglądać na różne okresy historyczne. Duch kapitalizmu byłby wówczas konstytuowany przez dwa moralne imperatywy: mnożenie kapitału jako obowiązek oraz pracę jako powołanie (Sayer 1991: 83; Weber 2015: 81–82). Wedle tego dyskursu podmiot nowoczesnego kapitalizmu przestaje traktować owe działania jako środki do osiągnięcia określonych celów (przede wszystkim zaspokojenia podstawowych potrzeb), a widzi w nich cele same w sobie. To podstawowa funkcja ducha

[2] „W czasach współczesnych, zważywszy na nasze instytucje polityczne, prawa prywatnego, rynku, formy działalności i strukturę właściwą naszej gospodarce, można by rozumieć tego »ducha« kapitalizmu, jak mówiliśmy, jako czysty produkt przystosowania" (Weber 2015: 97).

kapitalizmu – sprawić, by podmiot odnalazł w swoim oddaniu pracy i dążeniu do zysku sens, a wręcz wartość moralną[3].

2. Teza fundamentalna: praca w kapitalizmie potrzebuje uzasadniających ją wartości moralnych

Stanisław Kozyr-Kowalski – starający się dowieść, jak wiele łączy myśli Marksa i Webera – zauważa, że to właśnie teza mówiąca o konieczności istnienia ducha kapitalizmu, specjalnej „postawy wobec świata, a zwłaszcza wobec spraw gospodarczych" (1967: 441), jest najbardziej wyrazistą różnicą między Weberowskimi i Marksowskimi warunkami brzegowymi zaistnienia kapitalizmu (1967: 228–231). Z uwagi na historyczność i przygodność norm kulturowych nietrudno jednak zaobserwować, że sposoby organizacji i uzasadniania pracy ulegają zmianom. Jeśli z kolei trzymać się twierdzenia, że kapitalizm nie może się opierać wyłącznie na przymusie ekonomicznym, lecz potrzebuje moralnego uzasadnienia, duch musi być postrzegany jako elastyczna siła, zdolna przystosować się do przemian kulturowych, by utrzymać powszechną i dobrowolną partycypację w tym systemie.

Potraktuję to założenie jako czynnik sytuujący daną wypowiedź w dyskursie ducha kapitalizmu. Próba interpretacji metamorfoz systemu pracy opierająca się na tezie, że ekonomiczne działania potrzebują animujących je wartości, oznaczałaby zajęcie miejsca wewnątrz pola tego dyskursu. Wiążą się z tym pewne konsekwencje. Trzymając się bowiem rozpoznań Michela Foucaulta, „wszystko, co dyskurs może sformułować, zostało już wypowiedziane w owym półmilczeniu, które go poprzedza, które nieustannie i uparcie jest pod nim obecne, lecz które on pokrywa i tuszuje" (1977: 49). Każda wypowiedź znajduje się jednak na przecięciu wielu różnych dyskursów i tworzy z nich swój własny. Dlatego potrzeba wysiłku interpretacyjnego, by odkryć, w jakim stopniu dany dyskurs przejawia się w analizowanej wypowiedzi i wytycza jej granice.

3. Typy idealne, dychotomiczne podziały i mit genezy

Teza o konieczności istnienia ducha kapitalizmu – przyjęta przez Boltanskiego i Chiapello, wywrócona przez Fishera (zanik ducha oznacza możliwość pojawienia się etyki antypracy i pragnienia postkapitalistycznego

[3] Inne elementy wyróżnione przez Webera, takie jak ascetyczny styl życia czy ideał człowieka godnego zaufania, byłyby w tym przypadku wtórne wobec naczelnych imperatywów, a co za tym idzie – mogłyby utracić swój status podczas przemian ducha.

świata) – jest zakorzeniona w zestawie typów idealnych, które stoją u podstaw rozumowania Webera. Nie ma tu miejsca na ich szczegółowe opracowanie, dlatego ograniczę się do pobieżnego zasygnalizowania dwóch kwestii, które – jak mi się wydaje – w największym stopniu ukierunkowują dyskurs ducha kapitalizmu.

Pierwszą z nich jest stanowisko antropologiczne Webera, na którym opiera on swoją socjologię rozumiejącą (zob. 2002: 6–17). Jak mówi jego „transcendentalne założenie" nauk o kulturze:

> jesteśmy ludźmi kultury obdarzonymi zdolnością i wolą świadomego zajmowania stanowiska wobec świata i nadawania mu sensu. Jakikolwiek by ów sens był, zawsze będzie źródłem naszej oceny określonych zjawisk ludzkiego współżycia i umożliwi nam odniesienie się (pozytywne lub negatywne) do ich znaczenia. (Weber 2004: 163)

Innymi słowy podstawowym dążeniem człowieka jest nadanie sensu światu i swoim działaniom. Podmiot angażuje się w daną czynność, o ile jest w stanie określić jej pozytywny sens. Stąd też wysunięty w *Etyce protestanckiej* wniosek, że kapitalistyczna postawa potrzebowała ducha, który nadał jej moralną wartość, ponieważ jest ona irracjonalna z punktu widzenia „eudajmonistycznego" (Weber 2015: 102).

Tu dochodzimy do drugiej z zapowiedzianych kwestii, mianowicie dychotomicznego podziału na „naturalną" postawę tradycjonalistyczną, przedkapitalistyczną i jej przeciwieństwo – typ idealny nowoczesnego mieszczanina. Jak stwierdza Weber: „człowiek nie chce »z natury« zarabiać pieniędzy, i coraz więcej pieniędzy, lecz chce po prostu żyć, i to żyć tak, jak żył dotąd, i zarobić tyle, ile jest do tego niezbędne" (2015: 87). Zasada maksymalizacji zysków, na której opiera się kapitalizm, może być zatem realizowana pod warunkiem, że duch umotywuje dążenia do wypracowania nadwyżki. Zdaniem Webera oznaczało to odizolowanie podmiotów od ich „stanu naturalnego" (przednowoczesnego), w którym były zorientowane na zaspokajanie podstawowych potrzeb możliwie niskim nakładem pracy.

Ustanowienie opisanej genezy ducha kapitalizmu (która zbiega się z genezą kapitalistycznej nowoczesności) sprawia, że w ramach tego dyskursu nie do pomyślenia staje się przeciwstawny duch, skoro teleologiczny proces racjonalizacji określany jest przez eliminację postaw niechętnych nadmiarowej pracy. Te zaś wedle tej logiki mogły być powszechne wyłącznie w niekapitalistycznym społeczeństwie; funkcjonują bowiem jako konstytutywne zewnętrze, którego wykluczenie pozwala zachować spójność dyskursu.

Sporządzony przeze mnie zarys jest siłą rzeczy bardzo ogólny, fragmentaryczny i pod pewnymi względami uproszczony. Skupiłem się przede wszystkim na elementach, które współbrzmią z tezami zaprezentowanymi w *Nowym duchu kapitalizmu* oraz *Kwasowym komunizmie*. Zawarte w tych koncepcjach interpretacje kontrkultury '68 i zrodzonego z niej ducha (Boltanski i Chiapello) lub widm (Fisher) zostaną teraz skonfrontowane ze sobą przy szczególnym uwzględnieniu ich stosunku do określonych założeń i reguł odmalowanego dyskursu.

/// Rok '68 w świetle *Nowego ducha kapitalizmu* Boltanskiego i Chiapello

Kontrkultura, rok 1968, rewolta '68, Maj '68 (we Francji) – niejedno ma imię fenomen społecznej mobilizacji skierowanej przeciwko dominującemu porządkowi społeczno-kulturowemu w zimnowojennym świecie zachodnim[4]. „1968" na zasadzie *pars pro toto* odnosi się do kilkuletniego okresu wzmożenia postaw kontestacyjnych przede wszystkim wśród osób studenckich, ale także klasy robotniczej i grup marginalizowanych. Postawy te znajdowały zróżnicowany wyraz w przestrzeni publicznej i prywatnej: od protestów, demonstracji, strajków, przez eksperymenty z praktykami życia codziennego, stylem bycia, relacjami erotycznymi, substancjami psychoaktywnymi, aż po akty przemocy, dewastacje mienia i zamachy. Choć w każdym kraju bunt przebiegał w inny sposób, a praktyki oporu były bardzo niejednorodne, da się wyodrębnić pewne wspólne cechy ówczesnych ruchów. Aldona Jawłowska uważa, że łączyło je

> odrzucenie bądź zakwestionowanie podstawowych wartości zastanego porządku społecznego, systemu jako całości, nie tyle w imię innej koncepcji podziału dostępnych dóbr i władzy, ile ze względu na deprecjację wartości władzy, i tego wszystkiego, co miałoby się stać przedmiotem podziału. (Jawłowska 1975: 10)

Ta gruntowna krytyka posiadała zarazem program pozytywny, który przejawiał się w próbach wcielenia w życie projektów utopijnych wspólnot (Jawłowska 1975: 263–284). Miały one zerwać z technokratycznymi zasadami organizacji społeczeństwa, otwierając dzięki temu drogę do szeroko

[4] Świadomie pomijam kwestię roku 1968 w Europie Środkowo-Wschodniej, ponieważ pozostaje ona poza zasięgiem uwagi Boltanskiego, Chiapello i Fishera.

pojętej wolności, autentycznych relacji międzyludzkich, jednostkowej samorealizacji oraz nowych duchowych doświadczeń.

Rok '68 bez wątpienia był „wydarzeniem przełomowym" (Wallerstein, Zukin 2004: 112). Heterogeniczność artykułowanych wówczas idei nie pozwala jednak w sposób jednoznaczny wskazać stopnia i zasięgu ich bezpośrednich konsekwencji, stąd też wciąż ponawiane przez myślicieli i badaczki pytanie o dziedzictwo rewolty '68. Przeważa raczej przekonanie, że chociaż kontrkultura doprowadziła do rewolucji kulturowej, na polu politycznym odniosła porażkę (zob. np. Marwick 1998; Katsiaficas 1987: 193–198). Niekiedy kwestionuje się wręcz założenie, jakoby zmiana polityczna była w ogóle stawką kontrkulturowej kontestacji, wskazując na władzę symboliczną jako jej zasadniczy cel (Maślanka 2017: 13, 216–217). Szczególnie wiele uwagi poświęca się temu, jak kapitalizm, wobec którego ruchy wywrotowe kierowały ostrze krytyki, rozbroił i zaadaptował na własne potrzeby część rewolucyjnych haseł. Z perspektywy czasu dostrzeżono, że żądania indywidualizmu i wolności urzeczywistniły się przewrotnie za czasów Margaret Thatcher i Ronalda Reagana w postaci neoliberalnej ekonomii politycznej (Harvey 2008: 54–88; Diski 2013: 12–13, 107–110), skutkującej faktycznym demontażem biurokratycznych instytucji państwa opiekuńczego (Sennett 2010: 5–6). Buntownik stał się z kolei nowym typem konsumenta (Heath, Potter 2010), a kontrkulturowe wartości okazały się szczególnie atrakcyjne dla korporacyjnego biznesu (Frank 1997), w tym Doliny Krzemowej (Turner 2006).

Czy wobec tych licznych głosów sformułowana u schyłku lat 90. XX wieku teza Boltanskiego i Chiapello (2022) o nowym duchu kapitalizmu legitymizującym usieciowioną i uelastycznioną pracę wartościami pokolenia '68 w jakiś sposób odznacza się na ich tle? Jednym z jej wyróżników jest otwarte odwołanie się do koncepcji Webera, przy czym nie jest to jedynie kwestia nomenklatury, lecz decyzja interpretacyjna ważąca na diagnozie szczególnego charakteru transformacji kultury pracy i polityki gospodarczej.

W optyce Boltanskiego i Chiapello kapitalizm zasymilował język i pragnienia kontrkultury bynajmniej nie dlatego, że były one niegroźne, ale właśnie dlatego, że stanowiły realne zagrożenie dla stabilności mechanizmu akumulacji kapitału i niejako wymusiły reorganizację form zarządzania „zasobami ludzkimi" oraz utowarowienie rewolucyjnych symboli i praktyk. Wniosek ten jest konsekwencją przyjętego za Weberem poglądu, że „ludzie potrzebują potężnych racji moralnych, żeby przyłączyć się do kapitalizmu" (Boltanski, Chiapello 2022: 34).

Autorzy oświadczają, że jest to jedyne twierdzenie, jakie zapożyczają z Weberowskiej koncepcji ducha kapitalizmu[5]. Niektórzy w związku z tym deprecjonują wpływ *Etyki protestanckiej* na *Nowego ducha kapitalizmu*, podkreślając przynależność pierwszego tekstu do kanonu socjologii religii (Stachowiak 2014: 12). Jak jednak starałem się przedstawić wcześniej, kiedy w Weberowskiej koncepcji dostrzeżemy swoisty dyskurs, w którym do dzisiaj, często nieświadomie, uczestniczy wiele tekstów, okaże się, że założenie, iż czysty przymus nie zaangażuje ludzi do pracy w produkcji i biznesie (Boltanski, Chiapello 2022: 616), wikła wypowiedź w porządek tego dyskursu.

Francuscy badacze, uczestnicząc w nim w sposób świadomy, rozbudowują znaczenie ducha kapitalizmu, przez co rozumieją:

> zespół przekonań powiązanych z porządkiem kapitalistycznym, przyczyniających się do usprawiedliwienia tego porządku i do podtrzymywania – poprzez legitymizację – sposobów działania oraz zbieżnych z nimi predyspozycji. (Boltanski, Chiapello 2022: 36)

Myśl Alberta Hirschmana (1997) inspiruje ich natomiast do skupienia się nie tylko na indywidualnych uzasadnieniach, ale także tych traktowanych w kategoriach „dobra wspólnego". Gramatyka „miast" (franc. *cités*) rozumianych jako „porządki usprawiedliwienia" (*régimes de justification*) – koncepcja rozwinięta wcześniej przez Boltanskiego i Thévenota w książce *On Justification* (2006) – służy z kolei za aparat pojęciowy próbujący usytuować się między dwoma dominującymi językami teorii społecznej, z których jeden widzi w społeczeństwie „wyłącznie przemoc, stosunki sił, wyzysk, dominację i walki interesów", drugi zaś zainteresowany jest „raczej filozofią polityczną umowy społecznej" i podkreśla „formy debaty demokratycznej" (Boltanski, Chiapello 2022: 61).

Obie prace – zarówno Hirschmana, jak i Boltanskiego i Thévenota – umacniają jednocześnie podstawowe założenie dyskursu ducha kapitalizmu o konieczności istnienia systemu wartości i przekonań nadającego sens kapitalistycznej postawie, która sama z siebie nie ma żadnych racji. Z tej tezy wypływa zaproponowany przez Boltanskiego i Chiapello model przemian kultury pracy. Zasadnicze znaczenie autorzy nadają w nim krytyce kapitalizmu, co sprawia, że ów model stanowi istotny wkład w dyskusję nad sprawczością ruchów kontrkulturowych.

[5] Pozostają jednocześnie „wierni Weberowskiej metodzie typów idealnych" (Boltanski, Chiapello 2022: 37).

Krytyka jest w tym ujęciu „głównym czynnikiem twórczym i transformacyjnym ducha kapitalizmu" (Boltanski, Chiapello 2022: 621). Potencjalnie jest w stanie zdelegitymizować dominującą formę ducha i tym samym znacząco osłabić zaangażowanie pracowników. Kapitalizm może jednak uznać zasadność części krytycznych głosów i usprawnić mechanizmy sprawiedliwości, zyskując na nowo wiarygodność, bądź też zrekonfigurować formy organizacji pracy i sposoby osiągania zysków, czyniąc język krytyki nieadekwatnym.

Nie zamierzam wchodzić głębiej w niuanse dialektycznej dynamiki między krytyką, kapitalizmem i jego duchem. Chciałbym natomiast skupić się na tym, co zdaniem Boltanskiego i Chiapello wynika z tego dla znaczenia Maja '68. Mimo że ich narracja o konsekwencjach ówczesnych krytyk kapitalizmu jest ściśle zakorzeniona w kontekście francuskim, od wczesnego etapu anglosaskiej recepcji dążono do tego, by odnieść tę koncepcję do całego zachodniego kręgu kulturowego (zob. du Gay, Morgan 2013: 33; Willmott 2013: 98). Zachęcał do tego fakt, że część analizowanej literatury menedżerskiej, na której Boltanski i Chiapello opierają swoje typy idealne duchów, pierwotnie wydano w języku angielskim. Stworzona przez nich narracja spotkała się w dodatku z szerokim rezonansem i kształtowała stosunek do ogólnie pojmowanej kontrkultury.

Warto w tym miejscu zrekonstruować opowieść o przemianie ducha wraz z zawartym w niej stanowiskiem politycznym. Pozwoli to następnie właściwie zrozumieć stawkę projektu Fishera, przeciwstawiającego się takim linearnym i spójnie ustrukturyzowanym historiom o konsekwencjach rewolty, które jego zdaniem do dzisiaj krępują polityczną wyobraźnię.

Zacząć należy od poczynionego przez Boltanskiego i Chiapello rozróżnienia na krytykę artystyczną i społeczną[6]. Różnicują je odmienne powody oburzenia, normatywne postulaty, a często też grupy aktorów społecznych. Pierwsza motywowana jest sprzeciwem wobec rygoru „świata burżuazyjnego", „odczarowania" i „nieautentyczności". Na sztandarach niesie „problem utraty sensu, a w szczególności utraty poczucia piękna i wielkości, wynikający z wszechobecnej standaryzacji i powszechnego urynkowienia" (Boltanski, Chiapello 2022: 78). Historycznie krytyka artystyczna wywodzi się z dziewiętnastowiecznej bohemy, a jej domyślnymi reprezentantami są intelektualistki i artyści.

Krytyka społeczna natomiast czerpie z oburzenia wobec „egoistycznych interesów prywatnych" i „pogłębiającego się ubóstwa klas ludowych" (Boltanski, Chiapello 2022: 79). Interesują ją przede wszystkim kwestie

[6] Chiapello w późniejszym tekście pisała też o krytyce konserwatywnej i ekologicznej (zob. 2013).

wyzysku, nierówności ekonomicznych oraz bezpieczeństwa i prawa pracy. Zakorzeniona jest w tradycjach socjalistycznych, marksistowskich, a często też chrześcijańskich. Naturalnymi jej rzecznikami są w tym wypadku ruchy robotnicze.

Wyraźne różnice dzielące oba nurty krytyki mogą sprawić, że w określonych warunkach historycznych albo wejdą one ze sobą w konflikt, albo połączą siły, nie zważając na brak ideowej spójności. Jak zauważają Boltanski i Chiapello, na przełomie lat 60. i 70. we Francji doszło do takiego zjednoczenia. Akcentują fakt, że krytyka artystyczna nigdy wcześniej nie odgrywała tak znaczącej roli jak w ruchu majowym (Boltanski, Chiapello 2022: 245). Widzą w tym duży wpływ ówczesnego wzrostu liczby studentów i absolwentów szkół wyższych, skutkującego proletaryzacją pracy umysłowej. Malejące szanse na uzyskanie kreatywnej pracy wytworzyły podatny grunt dla rozkwitu krytyki alienacji i władzy hierarchicznej oraz żądań autonomii i wyzwolenia ludzkiej kreatywności. Wśród młodych zaczęła się szerzyć „alergia na pracę" (Boltanski, Chiapello 2022: 253), co wedle logiki dyskursu ducha kapitalizmu jest szczególnie niebezpieczne dla procesów akumulacji kapitału. W tym samym czasie rosła mobilizacja niskokwalifikowanych robotników w odpowiedzi na skutki polityki gospodarczej gaullistów (Boltanski, Chiapello 2022: 245). Ruchy związkowe żądały rozwiązań zapewniających pracownikom bezpieczeństwo i większy udział w wypracowanych zyskach przedsiębiorstw.

Sprzeczność między postulatami większej autonomii i większego bezpieczeństwa nie stała na przeszkodzie, by wysuwały je nierzadko te same grupy. Najlepszym tego przykładem były wykwalifikowane kadry (inżynierowie, personel techniczny), które pragnęły ochrony swoich miejsc pracy, gwarancji kariery, a zarazem większej wolności i decyzyjności w przedsiębiorstwach naznaczonych pogłębiającą się tayloryzacją (Boltanski, Chiapello 2022: 249, 256–257). Masowe strajki i daleko posunięty spadek zaangażowania pracowników najemnych w rezultacie doprowadziły do dezorganizacji produkcji (Boltanski, Chiapello 2022: 250–253). Pracodawcy musieli więc zareagować.

Ich pierwsza odpowiedź, próbująca uczynić zadość postulatom krytyki społecznej, nie przyniosła oczekiwanych rezultatów w zakresie uciszenia krytycznych głosów, mimo że wiązała się z realną poprawą płac i bezpieczeństwa. Koszty tych ustępstw „zmotywowały szefów przedsiębiorstw do poszukiwania nowych rozwiązań" (Boltanski, Chiapello 2022: 292). W latach 70. zaczęto zatem reorganizować system pracy i wprowadzać nowe formy zarządzania, które upowszechniły się w latach 80. Procesy te

umożliwiły kapitalizmowi obejście krytyki społecznej i osłabienie związków zawodowych, a jednocześnie zadowolenie krytyki artystycznej wzrostem „elastyczności" pracy. Jak zwięźle podsumowują rezultaty tego przemieszczenia kapitalizmu Boltanski i Chiapello:

> Autonomia została wymieniona za bezpieczeństwo, otwierając drogę dla nowego [trzeciego] ducha kapitalizmu, wychwalającego zalety mobilności i zdolności adaptacyjnych, w przeciwieństwie do poprzedniego [drugiego] ducha kapitalizmu, który z pewnością bardziej koncentrował się na bezpieczeństwie niż na wolności. (Boltanski, Chiapello 2022: 292)

Niewielkiego oporu wobec tej przemiany nie da się zdaniem autorów wytłumaczyć dojściem lewicy (pod przewodnictwem François Mitterranda) do władzy w 1981 roku. Argumentują, że niebagatelną rolę odegrało przyznanie racji krytyce artystycznej przez nowe elity. Aktualny zestaw wartości towarzyszących pracy ma w tym ujęciu korzenie w światopoglądzie i wrażliwości Maja '68. Do dzisiaj bowiem rynek pracy ceni takie cechy jak

> autonomia, spontaniczność, mobilność, […] otwartość na innych i na nowości, dyspozycyjność, kreatywność, wizjonerska intuicja, wrażliwość na różnice, waloryzacja osobistych przeżyć oraz otwartość na rozmaite doświadczenia, preferowanie nieformalnych relacji międzyludzkich oraz dążenie do nawiązywania kontaktów osobistych. (Boltanski, Chiapello 2022: 155)

Wolność i głęboko osobiste aspiracje mogły być odtąd realizowane poprzez pracę, bogacenie się, a w dodatku konsumpcję doświadczeń i towarów waloryzowanych pod względem „autentyczności". Nowy duch kapitalizmu usprawiedliwił tym samym prekaryzację licznych branż, degradację pozycji całych grup zawodowych oraz zapaść polityki społecznej. Dlatego też wielu badaczy uznaje za uzasadnione mówienie o studium Boltanskiego i Chiapello w terminach neoliberalizmu (du Gay, Morgan 2013: 12), od czego nie dystansują się autorzy w napisanym po latach posłowiu (Boltanski, Chiapello 2022: 867–869).

Przyjrzyjmy się teraz temu, jak oceniają opisane przemiany oraz co wynika z ich koncepcji dla myślenia o ruchach kontestacyjnych w szerokim kontekście zachodniego kapitalizmu. Transformacja ducha zdaniem francuskich socjologów poskutkowała pogorszeniem dobrostanu społecznego.

Nowy duch zaproponował wyzwolenie, dostarczając w rzeczywistości nowe formy ucisku (Boltanski, Chiapello 2022: 550–555). Sukces kontrkulturowej krytyki artystycznej na nowo uprawomocnił kapitalizm i wyparł krytykę społeczną, która w oczach wskazanych badaczy jest istotniejsza, ponieważ dąży do zmniejszenia nierówności i wyzysku oraz zapewnienia stabilnej pracy. Choć do krytyki artystycznej podchodzą z pewnym dystansem, nazywając ją arystokratyczną, proponują dla niej rolę, która polegałaby na ograniczaniu sfery rynkowej, poddającej marszandyzacji już niemal każdy aspekt rzeczywistości, w tym istoty ludzkie (Boltanski, Chiapello 2022: 612–614). W umocnieniu instytucji państwowych i ożywieniu krytyki społecznej, łączącej siły z bardzo ograniczoną krytyką artystyczną, autorzy widzą drogę do hamowania najgorszych zapędów permanentnie nienasyconego kapitalizmu.

Boltanski i Chiapello (2022: 670–678) zaznaczają, że ich pracy przyświecał nie tylko czysto opisowy cel, ale pragnęli także stawić opór fatalistycznym przekonaniom o nieuchronności zachodzących przemian. *Nowy duch kapitalizmu* jest bowiem częścią szerszego projektu pragmatycznej socjologii krytyki, która – w przeciwieństwie do socjologii krytycznej – przedstawia aktorów jako aktywnych, krytycznych i mających wpływ na przemiany rzeczywistości społecznej (Boltanski 2013). Trudno jednak nie przyznać racji Martinowi Parkerowi (2013: 130–134), który zauważa, iż krytyka formułowana przez Boltanskiego i Chiapello, chcąc być pragmatyczną, mówiącą ze środka badanego pola, tworzy tak zamkniętą konstrukcję teoretyczną, że pozostawia przestrzeń wyłącznie na nieskończoną reprodukcję kapitalizmu. Ich praca oczywiście pozostaje jedną z najambitniejszych prób stworzenia całościowego opisu zachodzących zmian w czasach „głodu teorii" (Jacyno 2022: XVIII). Takie holistyczne ujęcie nie mogło jednak uniknąć charakterystycznych dlań problemów.

Zarzuty linearyzacji procesów historycznych i uproszczonej przyczynowości (Land, Taylor 2014) można by skontrować, wskazując na nieuchronność redukcjonizmu, który jest ceną za korzyści poznawcze, jakie oferuje model typów idealnych. Niemniej model ten, ze swoimi tendencjami do totalizacji i przywiązaniem do zasady genezy, w oczywisty sposób przysłania wszystko, co heterogeniczne w analizowanych zjawiskach; to, co interesowałoby osobę piszącą historię potencjalną kontrkultury. Mamy wpływ na zmiany – mówią francuscy autorzy – ale sprowadzają się one do transformowania kapitalizmu. Nie do pomyślenia są ostatecznie postawy i wartości, które nie zostałyby zaprzęgnięte w służbę imperatywu nieskończonej akumulacji kapitału; z konieczności pozostają one zewnętrzem tego

dyskursu. Dynamiczny i zmieniający się pod wpływem krytyki duch kapitalizmu skazany jest na ciągłe powtarzanie aktu założycielskiego, który w Weberowskim micie genezy polegał na zmarginalizowaniu postaw niechętnych nadmiarowej pracy i mnożeniu kapitału. Krytyczny komponent tej koncepcji ugruntowuje więc powszechne przekonanie zarówno o bezalternatywności, jak i potencjalnie opłakanych skutkach każdej próby rewolucji świadomości społecznej. Innymi słowy stanowi intelektualną podbudowę ideologii określanej przez Fishera mianem „realizmu kapitalistycznego".

/// Mark Fisher i widma kwasowego komunizmu zrodzone z kontrkultury

Porównując koncepcje francuskiego duetu z koncepcjami Fishera, należy mieć na uwadze, że mamy tu do czynienia z dwoma różnymi porządkami myślenia. Podczas gdy Boltanski i Chiapello poruszają się w obrębie dyscyplinarnych granic socjologii, trzymają się metodologicznego rygoru oraz budują obszerne i drobiazgowe opisy zjawisk społecznych, Fisher – choć prowadził działalność badawczą i dydaktyczną w zakresie studiów kulturowych – rozpoznawany jest przede wszystkim jako krytyk kultury, eseista i bloger. Jego myśl związana jest z tradycjami lewicowego akceleracjonizmu i zachodniego marksizmu (zwłaszcza w wydaniu postoperaizmu). W latach 90. był zaangażowany w projekty kierowanego przez Nicka Landa i Sadie Plant kolektywu Cybernetic Culture Research Unit (CCRU), który ideę akceleracjonizmu zakorzenił w teorii Deleuze'a i Guattariego (dylogia *Kapitalizm i schizofrenia*), cybernetyce oraz estetycznej wyobraźni cyberpunku i gotyckiego horroru. W późniejszym okresie Fisher dystansował się od nihilistycznych stanowisk Landa, ale pracował nad ideą bardziej humanistycznego akceleracjonizmu (zob. Colquhoun 2020; Fisher 2014b). W jego tekstach znajdziemy także liczne odniesienia do różnych marksistowskich teoretyków i teoretyczek, z których warto wymienić Franca Berardiego, Antonia Negriego, Jodi Dean, Fredrica Jamesona czy Slavoja Žižka[7]. Autor korzysta jednak z ich prac bardzo swobodnie, niejednokrotnie przedkładając nieskrępowaną ekspresję własnej myśli ponad jej rzetelne umocowanie teoretyczne. Był zdania, że standardy tekstów naukowych blokują kreatywność i utrudniają dotarcie do szerszego grona czytelników, przez co – jak w pewnym momencie przyznał – bloga zaczął traktować „bardziej poważnie niż pisanie akademickich artykułów" (Fisher 2018: 627).

[7] Szerszą panoramę inspiracji, które stały za koncepcją kwasowego komunizmu, można znaleźć w sylabusie prowadzonych przez autora zajęć uniwersyteckich (Fisher 2020a).

Trzeba także podkreślić różnice w doborze materiału badawczego. Boltanski i Chiapello swoje koncepcje budują na podstawie źródeł tekstowych i danych statystycznych. W myśli Fishera oprócz tekstów ogromną rolę odgrywają natomiast osobiste doświadczenia oraz dzieła artystyczne (zwłaszcza muzyka i film). Zwracanie się ku temu, co niedyskursywne, jest charakterystycznym i jednym z głównych motywów jego twórczości. Stąd też wyrasta odmienność wizji kontrkultury w proponowanym przez niego ujęciu. Autorzy *Nowego ducha kapitalizmu* zignorowali wszak rozpoznanie jednego z pierwszych teoretyków kontestacji końca lat 60., mówiące, że „wiele z tego, co najważniejsze w kontrkulturze, nie znajduje piśmiennego wyrazu" (Roszak 1969: 291).

Fisher zainteresował się kontrkulturą lat 60. i 70. w trakcie poszukiwania dróg przezwyciężenia kryzysu wyobraźni diagnozowanego w *Realizmie kapitalistycznym*. W tej niewielkich rozmiarów książce z 2009 roku opisuje on postfordyzm, opierając się na analizach Richarda Sennetta (2006) i Christiana Marazziego (2011), które w wielu punktach zbliżają się do poczynionej przez Boltanskiego i Chiapello charakterystyki pracy w dobie nowego ducha. Współczesna forma kapitalizmu w ujęciu Fishera – co ważne z perspektywy prowadzonych tu rozważań – nie wpisuje się jednak w podstawową tezę dyskursu ducha kapitalizmu; uważa on, że „neoliberalizm usiłował wyeliminować samą kategorię wartości w znaczeniu etycznym" (2020b: 30), co ostatecznie dokonało się za sprawą kryzysu finansowego 2008 roku.

Postępujący od lat 70. proces depolityzacji społecznych problemów i likwidacji instytucji państwa opiekuńczego potrzebował wcześniej moralnego uzasadnienia, które dostarczył mu sojusz dwóch sprzecznych ze sobą ideologii: neoliberalizmu i neokonserwatyzmu (Brown 2006). Według Fishera po tym, kiedy państwo postanowiło ratować banki kosztem amerykańskich obywateli, neoliberalny projekt ideologiczny został, „w każdym tego słowa znaczeniu, zdyskredytowany" (2020b: 105). Toteż trwającą dominację wywiedzionych z niego reguł ekonomii politycznej można jedynie tłumaczyć jako naturalizację neoliberalnych przekonań dotyczących funkcjonowania gospodarki, które zaczęto traktować jako obiektywne prawa społecznej rzeczywistości. Odpowiedzialność za problemy strukturalne została sprywatyzowana (Fisher 2020b: 91–92, 95–96). Moralna sumienność ze sfery politycznej przeniosła się na pole wyborów konsumenckich i stylu życia.

Kapitalistycznej organizacji pracy i metodom akumulacji kapitału nie towarzyszy w tym ujęciu autoteliczny sens. Trudno odnaleźć ich usprawiedliwienie w obliczu katastrofy klimatycznej i „plagi chorób psychicznych" (Fisher 2020b: 31–33; 2022). Nie ma już mowy o „dobru wspólnym", jak było

w okresach analizowanych przez Hirschmana czy Boltanskiego i Chiapello. Mimo to system może trwać ze względu na „powszechne odczucie, że kapitalizm jest nie tylko jedynym względnie funkcjonującym systemem polityczno-ekonomicznym, ale, co więcej, nie można obecnie nawet sobie wyobrazić jakiejkolwiek sensownej alternatywy względem niego" (Fisher 2020b: 10). Ten najczęściej cytowany fragment kultowego eseju nie jest oczywiście wyczerpującą definicją realizmu kapitalistycznego, który nie tylko odnosi się do odpolitycznienia i ontologizacji rzeczywistości socjoekonomicznej, ale także denotuje dominujący w kulturze popularnej styl estetyczny.

Zdaniem Fishera przejście z fordowskiego do postfordowskiego kapitalizmu wiązało się z przemianą kulturowego doświadczenia czasowości, czego wyrazem są dzieła kultury pogrążone w nostalgii, posługujące się poetyką repetycji i pastiszu. To, co Fredric Jameson (2011) w latach 80. opisywał jako rodzący się fenomen, dzisiaj jest tak powszechne, że stało się kulturowym idiomem, a co za tym idzie – jest przezroczyste. Dlatego realizm kapitalistyczny, w przeciwieństwie do postmodernizmu, jest symptomem nie tylko zaniku historyczności, ale także „powolnego anulowania przyszłości", jak określa to Fisher (2014a: 2–29) słowami Franca Berardiego (2011: 13).

W okresie powojennej socjaldemokracji panowały warunki ku temu, by antycypować przyszłość jako coś radykalnie innego od tego, co znane. Modernistyczno-awangardowa wrażliwość wyszła wówczas poza elitarne kręgi i stała się częścią popkultury (Fisher 2012b: 18; 2014a: 22–23). Współczesna produkcja kulturalna straciła natomiast zdolność tworzenia wizji przyszłości wykraczających poza znajome obrazy i afekty. To przeszłe wyobrażenia przyszłości nawiedzają teraźniejszość jako widma rzeczywistości, która nie nadeszła. Realizm kapitalistyczny zdaniem Fishera anulował przyszłość nie tylko dlatego, że uniemożliwił realizację futurystycznych projektów, lecz posunął się znacznie dalej: wyeliminował wirtualną możliwość zaistnienia przyszłości jako „świata radykalnie innego od tego, w którym obecnie żyjemy" (2012b: 16).

W nieukończonym wstępie do *Kwasowego komunizmu* autor stawia tezę, że warunkiem aktualnego stanu rzeczy jest „egzorcyzmowanie widm(a) świata, który mógłby być wolny" (Fisher 2021: 179)[8]. Czasy kontrkultury w ujęciu Fishera były ostatnim momentem, kiedy myślano, że rewolucja jest prawdopodobna, a wręcz nieunikniona. Jednymi z egzorcystów jej widm są natomiast Boltanski i Chiapello, co sugeruje następujący fragment:

[8] Termin ten Fisher zapożycza od Herberta Marcusego (1998: 104), którego myśl stanowi niezwykle znaczącą inspirację dla tego projektu. W tym kontekście widmo zyskuje szersze znaczenie, ponieważ łączy się także z dyskursem widmontologicznym.

> Te aspekty kontrkultury, które dało się spacyfikować, zostały retroaktywnie przekształcone w prekursorów „nowego ducha kapitalizmu"; te niedające się uzgodnić ze światem pracy ponad miarę (*overwork*) potępiono zaś jako bezsensowne igraszki, które w ramach wewnętrznie sprzecznej logiki reakcji okazują się naraz groźne i jałowe. (Fisher 2021: 182)

Dlatego Fisher, w przeciwieństwie do francuskich socjologów, skupia się nie na tym, co z kontrkultury przejął system pracy, lecz na tych jej elementach, które nie zostały (nie mogły zostać?) włączone do nowego ducha. Kolektywne wspólnoty, pochwała czasu wolnego i bezproduktywności, psychodeliczna świadomość, czyli wszystko, co uznano za infantylne i torpedujące polityczne aspiracje ruchów kontestacyjnych, przynależy do sfery widm, których kontregzorcyzm – rozumiany przede wszystkim jako stworzenie nowej narracji o tych czasach – jest zasadniczym celem prowokacyjnego projektu Fishera.

Kwasowy komunizm jest zarazem eksperymentem myślowym, rodzajem wrażliwości, obietnicą oraz żartem, który ma poważny cel nie tyle stworzenia konkretnej propozycji politycznej, ile rozpoznania jej warunków możliwości. To próba pomyślenia rzeczywistości społeczno-gospodarczej poza totalizującymi, niwelującymi różnice w imię jednolitości i całości dyskursami. Myślenie w kategoriach wszechogarniającego ducha kapitalizmu ma ulec rozpuszczeniu. Jeśli jego miejsce zajmą heterogeniczne widma kultury psychodelicznej, otworzy się wówczas horyzont przyszłej emancypacji.

Wypada przy tym zaznaczyć, że dla Fishera kwasowość tego potencjalnego komunizmu nie jest postulatem dosłownego użycia substancji psychoaktywnych do zmiany postaw wobec pracy. Interesuje go raczej figuratywny wymiar psychodeliczności, którą Andrzej Karalus definiuje jako „doświadczenie estetyczno-poznawcze prowadzące ku denaturalizacji i deesencjalizacji sił zawiadujących rzeczywistością społeczną" (2021: 41). Pogląd, że tego rodzaju „podnoszenie świadomości" może prowadzić do zmiany paradygmatu, który kieruje istniejącymi strukturami społecznymi, był formułowany w latach 60. choćby przez słynnego psychiatrę Stanislava Grofa (zob. Maślanka 2015).

Fisher zdaje się nawiązywać do tej tradycji, lecz – co ważne – dystansuje się od pojmowania świadomości w esencjalnych i mistycznych kategoriach. Odkrywanie „prawdziwego siebie" w stylu New Age jego zdaniem sprzyjało neoliberalnemu indywidualizmowi. Celem zaś jest skonstruowanie takiej

świadomości, takiej postawy wobec życia gospodarczego, której kapitalizm nie zdoła włączyć w logikę akumulacji. Jej ślady zaczęły się wyłaniać w latach 60., co autor demonstruje na przykładzie dość arbitralnie wybranych kontrkulturowych widm w postaci między innymi filmowej adaptacji *Alicji w krainie czarów* Jonathana Millera czy utworów grup The Beatles i The Temptations (Fisher 2021). Zwłaszcza psychodeliczna muzyka składała według niego obietnicę i rozbudzała pragnienie takiej wolności, która jest nierealizowalna w kapitalistycznej kulturze pracy.

Pisanie o kontrkulturze w kategoriach „początku"[9] świadczy o dość niezobowiązującym potraktowaniu Derridiańskiej koncepcji widmontologii. Francuski filozof „ostatecznie podaje w wątpliwość samo pojęcie źródła i początku, co sprawia, że odtąd już nikt nie będzie w stanie niczego rozpocząć, a tym samym uobecnić żadnego sensu" (Marzec 2015: 18). Fisher wykorzystuje widmontologię do podważenia utartych schematów myślenia o kontrkulturze jako genezie neoliberalizmu. Robi to jednak w celu uczynienia z niej genezy alternatywnego porządku, by otworzyć możliwość uobecnienia się innych sensów w „świecie, który mógłby być wolny".

Tymczasem w świetle reguł dyskursu ducha kapitalizmu jego perspektywa nabiera cech paradoksu. Wolność rozumiana jest w tym potencjalnym świecie jako wolność od pracy. Kontynuowanie kontrkulturowego podnoszenia świadomości miałoby na celu ponowne rozbudzenie pragnienia świata poza pracą i upowszechnienie systemu ewaluacji opartego na „etyce antypracy" (Fisher 2020a). Fisher dochodzi do wniosku, że kwasowe rozpuszczanie realizmu kapitalistycznego musi iść w parze z formowaniem czegoś na kształt postkapitalistycznego „ducha", który przypisywałby negatywny sens pracy. Dowartościowanie czasu wolnego jest w tym ujęciu koniecznym warunkiem, by wyobrazić sobie, a w dalszej kolejności budować porządek ekonomiczny kierujący się imperatywem wytwarzania „wspólnego bogactwa"[10] możliwie niskim nakładem pracy.

Pozwoliłem sobie na użycie kategorii ducha z tego powodu, że antycypowany proces tej transformacji jest w zasadzie dialektycznym odwróceniem narracji Webera o tym, jak mieszczańsko-protestancka etyka stworzyła warunki do wejścia zachodnich społeczeństw w kapitalizm i nowoczesność. Choć Fisher nigdy nie odwoływał się do koncepcji niemieckiego socjologa,

---

[9] „A co, jeśli kontrkultura była tylko nieśmiałym początkiem czegoś większego raczej – niż najlepszym, na co mogliśmy mieć nadzieję?" (Fisher 2021: 182).

[10] „Chęć obalenia kapitalizmu musi na fundamentalnym poziomie opierać się na prostej obserwacji, że kapitał wcale nie ma na celu »wytwarzania bogactwa« – raczej uniemożliwia właśnie (i to zawsze, w sposób konieczny) wytwarzanie wspólnego bogactwa czy dobra (*common wealth*)" (Fisher 2021: 178).

lokalizuje on zewnętrze zagrażające aktualnemu porządkowi w postawie odmawiającej nadmiarowej pracy i afirmującej bezproduktywność. Dyskurs ducha kapitalizmu w pierwotnej Weberowskiej formie konstruował natomiast typ idealny takiej świadomości jako model podmiotu przednowoczesnego. W ramach tego dyskursu zewnętrze kapitalizmu przynależało do przeszłości, ponieważ nie do pomyślenia był odwrót od procesu postępującej modernizacji, jednoznacznie utożsamionej z racjonalizacją.

Widmontologia oferuje Fisherowi zerwanie z takim spójnym i linearnym porządkiem temporalnym. Odrzuca stabilne opozycje utrzymywane przez dyskursy ducha i pokazuje, że zewnętrze kapitalizmu znajduje się w rzeczywistości w jego wnętrzu, jest z nami tu i teraz jako widmo, czeka tylko na swoje uobecnienie. Nie wiązałoby się to w żadnym razie z powrotem do przedkapitalistycznej organizacji pracy. Fisher mówi o potrzebie „skonstruowania alternatywnej nowoczesności" (2012a: 137). Przekonuje, że postkapitalistyczna rzeczywistość nie musi oznaczać rezygnacji z dotychczas wytworzonego przez modernizację bogactwa, które pozostanie częścią przyszłego świata.

Psychodeliczna świadomość oprócz autoteliczności pracy neguje też inny niepodważalny w ramach dyskursu ducha kapitalizmu atrybut nowoczesnego mieszczanina – przeświadczenie o spójnej, autonomicznej i niezmiennej w czasie tożsamości. Nawet wyrastający z krytyki artystycznej nowy duch kapitalizmu, który narzuca pracownikom i pracownicom wymóg elastyczności umożliwiającej adaptację do zmiennych warunków rynku, oczekuje od nich zarazem dochowania wierności swojemu źródłowemu i trwałemu „ja" (Boltanski, Chiapello 2022: 597–600). Fisher wskazuje, że całkowite rozprawienie się z istotowym „ja" jest warunkiem nowej kolektywnej podmiotowości, która przeciwstawi się neoliberalnemu indywidualizmowi. To on bowiem, przedstawiany przez egzorcystów widm jako spadkobierca kontrkultury, „miał naraz przewyższać owe kolektywne formy [życia społecznego] i spowodować, że o nich zapomnimy" (Fisher 2021: 183).

„Odpominanie" (*unforgetting*) tych widmowych wspólnot – wspólnot, które, nie dając się „datować i konkretnie zlokalizować, stanowi[ą] upłynnienie czasu i tworz[ą] obraz-zjawę tego, co dopiero może nadejść" (Momro 2014: 472) – ma ukazać, że alternatywą dla opartego na przymusowym indywidualizmie nowego ducha kapitalizmu nie jest powrót do nacjonalizmu lub klasycznej socjaldemokracji, której rozwiązania aprobują Boltanski i Chiapello. Model uprzemysłowionego państwa dobrobytu z czasów drugiego ducha kapitalizmu jest dla Fishera fałszywą alternatywą. Autor przychyla się do krytyki, która uznaje powojenny *status quo* za

zbiurokratyzowany, alienujący klasy pracujące i nakierowany na podtrzymanie zarobków i pozycji białych mężczyzn (Fisher 2021: 188–189).

Tym, co zatem najważniejsze w wywoływaniu widm kontrkultury ’68, jest przywrócenie rewolucyjnego potencjału ówczesnych eksperymentów dążących do wynalezienia form wspólnotowości oraz organizacji społecznej, które dla zredukowanej zbiorowej świadomości są dziś niewyobrażalne. Jürgen Habermas mówił niegdyś o nowoczesności jako „niedokończonym projekcie”. Dla Fishera takim projektem jest dawna kontrkultura, której cel – jak oznajmia – wciąż pozostaje do zrealizowania.

/// Podsumowanie

Kontrkultura przełomu lat 60. i 70. XX wieku była otwartym buntem przeciwko normom, które Weber uważał za źródłowe dla kapitalistycznej organizacji pracy. Po tym, jak antymieszczańskie i antyracjonalistyczne postawy znalazły miejsce w głównym nurcie kultury zachodniej, tezy sformułowane w *Etyce protestanckiej* domagały się rewizji. Jednym z dopuszczalnych wniosków mogło być stwierdzenie, że kapitalizm stał się pozaludzką siłą, która podporządkuje sobie ludzi niezależnie od ich przekonań i postaw, co skądinąd dużo wcześniej prognozował Weber. Dla Boltanskiego, Chiapello i Fishera kontrkulturowe idee i praktyki mają natomiast realną sprawczość nie tylko w polu symbolicznym, ale także polityczno-gospodarczym. Ich interpretacje prowadzą jednak do przeciwstawnych wniosków. Wedle pierwszej transformację można uznać za już dokonaną, wedle drugiej ma ona dopiero nadejść.

Autorzy *Nowego ducha kapitalizmu* utrzymują tezę mówiącą, że czysty przymus ekonomiczny nie zmobilizuje na tak wielką skalę ludzi do pracy, jeśli nie znajdą dla niej moralnych racji. Przedstawiają zatem kontrkulturę, zwłaszcza Maj ’68, jako zasadniczy impuls następujących po niej przemian ducha kapitalizmu, które stanowią ostateczny rezultat tego buntu. Stosunek do pracy i wyznawane przez aktorów społecznych wartości w pewnym stopniu wpływają na kształt kapitalizmu, lecz staje się on w tym ujęciu na tyle plastyczny, że niewyobrażalne jest jego całkowite przekroczenie.

Fisher zaś w swoim myślowym eksperymencie uznaje, że tego typu narracje o kontrkulturze odwracają uwagę od prawdziwie radykalnych postaw pokolenia ’68 – jak choćby odmowa pracy – które nawiedzając zachodnią kulturę, wciąż stwarzają zagrożenie dla kapitalistycznego porządku. Jego koncepcję można odczytać jako dialektyczną inwersję mitu genezy zawartego w dyskursie ducha kapitalizmu. To antyindywidualistyczna świadomość

psychodeliczna oraz „etyka antypracy", będąca mieszczańskim etosem *à rebours*, mają stworzyć nowy źródłowy fundament, na którym wykształci się porządek wychodzący poza kapitalizm.

Z punktu widzenia formacji dyskursywnych kontrast między tymi interpretacjami na elementarnym poziomie wiąże się z ich stosunkiem do reguł dyskursu ducha kapitalizmu. Boltanski i Chiapello zgodnie z nimi poszukują źródeł usprawiedliwienia kapitalistycznego systemu w porządku aksjologicznym. Konstruują mocną teorię, która w spójny sposób tłumaczy przebieg historycznego procesu. Typ idealny nowego ducha potrzebuje swojego mitu genezy. Strukturalnym odpowiednikiem etyki protestanckiej stają się ideały Maja '68, przez co retroaktywnie wyklucza się wszystkie jego sensy, które nie znalazły przedłużenia w zreorganizowanym kapitalizmie.

Zdaniem Fishera legitymizacja kapitalizmu po 2008 roku osadza się wyłącznie na poziomie zontologizowanych praw ekonomii politycznej. Celem autora jest odnalezienie warunków możliwości przezwyciężenia ideologii realizmu kapitalistycznego i ponownego upolitycznienia porządku gospodarczego. Proponuje spojrzeć na kontrkulturę nie jako całościowego ducha o jasno zakreślonych granicach, lecz jako wielość heterogenicznych widm, które nadal mają szansę się uobecnić. Zbiorową świadomość musi zdominować przekonanie, że droga, jaką podążył kapitalizm, nie była jedyną możliwą. Aby odzyskać rewolucyjny potencjał kontrkultury, Fisher skupia się na elementach, które dyskurs ducha kapitalizmu wypierał, i wpisuje je w mit genezy kwasowego komunizmu. Projekt ten wznosi swe podstawy dokładnie w miejscu zewnętrza konstytuującego Weberowskiego ducha.

W obu przypadkach kwestia przypisania określonych sensów kontrkulturze '68 ma ogromną wagę polityczną. Koncepcje nie tylko mają wyjaśnić przebieg historycznych procesów, ale służą też do wyznaczenia sposobów oporu wobec neoliberalnego *status quo*. Boltanski i Chiapello, uznając istotną sprawczość krytyki, postulują powrót do jej społecznych żądań, które zdetronizowała kontrkulturowa krytyka artystyczna. Postulują nie rewolucyjne, lecz reformistyczne zmiany na poziomie instytucji państwowych. Fisher natomiast zachęca do poważnego potraktowania kontrkulturowych śladów obecnych głównie w dziełach artystycznych. Mają one pobudzać wyobraźnię i podsycać pragnienie świata wyzwolonego z nieustannej pracy i paradygmatu akumulacji kapitału. To postulat rewolucji świadomości, torującej drogę gruntownej transformacji porządku polityczno-gospodarczego.

Bibliografia:

/// Berardi F. 2011. *After the Future*, red. G. Genosko, N. Thoburn, AK Press.

/// Boltanski L. 2013. *A Journey through French-Style Critique*, [w:] *New Spirits of Capitalism? Crises, Justifications, and Dynamics*, red. P. du Gay, G. Morgan, Oxford University Press, s. 43–59.

/// Boltanski L., Chiapello È. 2022. *Nowy duch kapitalizmu*, tłum. F. Rogalski, Oficyna Naukowa.

/// Boltanski L., Thévenot L. 2006. *On Justification: Economies of Worth*, tłum. C. Porter, Princeton University Press.

/// Brown W. 2006. *American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization*, „Political Theory", nr 34, s. 690–714.

/// Chiapello È. 2013. *Capitalism and Its Criticisms*, [w:] *New Spirits of Capitalism? Crises, Justifications, and Dynamics*, red. P. du Gay, G. Morgan, Oxford University Press, s. 60–81.

/// Colquhoun M. 2020. *Egress: On Mourning, Melancholy and Mark Fisher*, Repeater Books (e-book).

/// Derrida J. 2024. *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, PWN.

/// Diski J. 2013. *Lata sześćdziesiąte*, tłum. M. Płaza, Officyna.

/// Gay P. du, Morgan G. 2013. *Understanding Capitalism: Crises, Legitimacy, and Change Through the Prism of The New Spirit of Capitalism*, [w:] *New Spirits of Capitalism? Crises, Justifications, and Dynamics*, red. P. du Gay, G. Morgan, Oxford University Press, s. 1–39.

/// Fisher M. 2012a. *Post-Capitalist Desire*, [w:] *What We Are Fighting For: A Radical Collective Manifesto*, red. F. Campagna, E. Campiglio, Pluto Press, s. 131–138.

/// Fisher M. 2012b. *What Is Hauntology?*, „Film Quarterly", nr 66, s. 16–24.

/// Fisher M. 2014a. *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, Zero Books.

/// Fisher M. 2014b. *Terminator vs Avatar*, [w:] *#ACCELERATE: The Accelerationist Reader*, red. R. Mackay, A. Avanessian, Urbanomic Media Ltd, s. 335–346.

/// Fisher M. 2018. *K-Punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004–2016)*, red. D. Ambrose, Repeater Books.

/// Fisher M. 2020a. *Postcapitalist Desire: The Final Lectures*, red. M. Colquhoun, Repeater Books (e-book).

/// Fisher M. 2020b. *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, tłum. A. Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Fisher M. 2021. *Kwasowy komunizm. Nieukończone wprowadzenie*, tłum. P. Kaczmarski, „Praktyka Teoretyczna", nr 40, s. 177–200.

/// Fisher M. 2022. *Prywatyzacja stresu*, tłum. Ł. Żurek, „Praktyka Teoretyczna", nr 45, s. 251–263.

/// Foucault M. 1977. *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW.

/// Frank T. 1997. *The Conquest of Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*, University of Chicago Press.

/// Harvey D. 2008. *Neoliberalizm. Historia katastrofy*, tłum. J.P. Listwan, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Heath J., Potter A. 2010. *Bunt na sprzedaż. Dlaczego kultury nie da się zagłuszyć*, tłum. H. Jankowska, Muza.

/// Hirschman A.O. 1997. *Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu*, tłum. I. Topińska, M. Kochanowicz, Znak.

/// Jacyno M. 2022. *Wprowadzenie*, [w:] L. Boltanski, È. Chiapello, *Nowy duch kapitalizmu*, tłum. F. Rogalski, Oficyna Naukowa, s. XV–L.

/// Jameson F. 2011. *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, tłum. M. Płaza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Jawłowska A. 1975. *Drogi kontrkultury*, PIW.

/// Karalus A. 2021. Acid Rider. *Idea „komunizmu kwasowego" Marka Fishera a doświadczenie zewnętrzności*, „Praktyka Teoretyczna", nr 40, nr 2, s. 37–57, https://doi.org/10.14746/prt.2021.2.3.

/// Katsiaficas G. 1987. *The Imagination of the New Left: A Global Analysis of 1968*, South End Press.

/// Kozyr-Kowalski S. 1967. *Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako „pozytywna krytyka materializmu historycznego"*, Książka i Wiedza.

/// Land C., Taylor S. 2014. *The Good Old Days Yet to Come: Postalgic Times for the New Spirit of Capitalism*, „Management & Organizational History", nr 9, s. 202–219.

/// Marazzi C. 2011. *Capital and Affects: The Politics of the Language Economy*, tłum. G. Mecchia, MIT Press Books.

/// Marcuse H. 1998. *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Muza.

/// Marwick A. 1998. *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958–c. 1974*, Oxford University Press.

/// Marzec A. 2015. *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Fundacja Bęc Zmiana.

/// Maślanka T. 2015. *Kontrkultura jako zmiana paradygmatu*, [w:] *Kultury kontestacji. Dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy społecznego sprzeciwu*, red. T. Maślanka, R. Wiśniewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 17–25.

/// Maślanka T. 2017. *Kontrkultura. Źródła i konsekwencje radykalizmu społeczno-kulturowego w perspektywie socjologii kultury*, Ośrodek Myśli Politycznej.

/// Momro J. 2014. *Widmontologie nowoczesności. Genezy*, Instytut Badań Literackich PAN.

/// Parker M. 2013. *Beyond Justification: Dietrologic and the Sociology of Critique*, [w:] *New Spirits of Capitalism? Crises, Justifications, and Dynamics*, red. P. du Gay, G. Morgan, Oxford University Press, s. 124–141.

/// Rasiński L. 2009. *Pojęcie „dyskursu" w poststrukturalizmie: Derrida, Lacan, Foucault*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja", nr 47, s. 7–23.

/// Ringer F. 1997. *Max Weber's Methodology: The Unification of the Cultural and Social Sciences*, Harvard University Press.

/// Roszak Th. 1969. *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Doubleday & Co.

/// Sayer D. 1991. *Capitalism and Modernity: An Excursus on Marx and Weber*, Routledge.

/// Sennett R. 2006. *Korozja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, tłum. J. Dzierzgowski, Ł. Mikołajewski, Muza.

/// Sennett R. 2010. *Kultura nowego kapitalizmu*, tłum. G. Brzozowski, K. Osłowski, Muza.

/// Stachowiak J. 2014. *O koncepcji nowego ducha kapitalizmu w ujęciu Luca Boltanskiego i Ève Chiapello*, „Przegląd Socjologiczny", nr 4, s. 9–43.

/// Storr V.H. 2013. *Understanding the Culture of Markets*, Routledge.

/// Turner F. 2006. *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, The University of Chicago Press.

/// Wallerstein I., Zukin S. 2004. *1968 – rewolucja w systemie światowym. Tezy i pytania*, tłum. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna", nr 6, s. 112–125.

/// Weber M. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, PWN.

/// Weber M. 2004. *„Obiektywność" poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego*, [w:] tegoż, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, s. 133–194.

/// Weber M. 2015. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Willmott H. 2013. *Spirited Away: When Political Economy Becomes Culturalized…*, [w:] *New Spirits of Capitalism? Crises, Justifications, and Dynamics*, red. P. du Gay, G. Morgan, Oxford University Press, s. 98–123.

/// Abstrakt

Artykuł porównuje dwie konceptualizacje „duchów" zrodzonych z kontrkultury przełomu lat 60. i 70., które można odnaleźć w *Nowym ducha kapitalizmu* Luca Boltanskiego i Ève Chiapello oraz w *Kwasowym komunizmie* Marka Fishera, osadzonym w szerszym kontekście jego twórczości. Szczególną uwagę poświęcono temu, w jaki sposób obie interpretacje sytuują się wobec określonych założeń i dyskursywnych reguł wywiedzionych z *Etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu* Maxa Webera.

Boltanski i Chiapello, powtarzając gest niemieckiego socjologa, tropią korzenie współczesnej kultury pracy. Fisher poszukuje natomiast potencjalnych źródeł postkapitalistycznego porządku, opartego na zasadzie wolności od pracy. Koncepcje te przypisują dawnej kontrkulturze istotną sprawczość

w polu nie tylko symbolicznym, ale też polityczno-gospodarczym. Autorzy zajmują jednak przeciwstawne stanowiska w kwestii tego, czy wywołana przez nią transformacja już się dokonała, czy dopiero ma nadejść.

Słowa kluczowe:
duch kapitalizmu, kontrkultura, Luc Boltanski, Ève Chiapello, Mark Fisher

/// Abstract

The Countercultural Spectres and the New Spirit of Capitalism
This article compares two conceptualizations of "ghosts" emerging from the counterculture of the late 1960s and early 1970s: one found in Luc Boltanski and Ève Chiapello's *The New Spirit of Capitalism*, and the other in Mark Fisher's *Acid Communism*, situated within the broader context of his work. Particular attention is devoted to how both interpretations are positioned in relation to the assumptions and discursive rules derived from Max Weber's *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.

Following in Weber's footsteps, Boltanski and Chiapello trace the roots of contemporary work culture. Fisher, by contrast, searches for potential sources of a postcapitalist order grounded in the principle of freedom from work. These concepts attribute significant agency to the historical counterculture – not only in the symbolic realm, but also within political and economic spheres. However, authors take opposing stances on whether the transformation initiated by the counterculture has already taken place, or is still yet to come.

Keywords:
spirit of capitalism, counterculture, Luc Boltanski, Ève Chiapello, Mark Fisher

/// Błażej Skałecki – student w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się teoriami krytycznymi, antropologią kultury wizualnej i historią kina.

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0493-5447

E-mail: skalecki.blazej@gmail.com

https://doi.org/10.51196/srz.27.4

ASCEZA PROKLIMATYCZNA A DUCH KAPITALIZMU. ROZWAŻANIA NA TEMAT ZASADNOŚCI USPRAWIEDLIWIANIA KAPITALIZMU W OBLICZU KATASTROFY KLIMATYCZNEJ

Bartosz Kamiński
Uniwersytet Warszawski

Słynna teza Maxa Webera na temat wpływu etyki protestanckiej na rozwój kapitalizmu była często komentowana i z czasem stała się swego rodzaju uzasadnieniem rozwoju i działania tego systemu gospodarczego. Rosnące w XXI wieku nierówności, zależność krajów Globalnego Południa od Globalnej Północy, zbliżająca się katastrofa klimatyczna oraz wiele innych negatywnych zjawisk nie pozwalają jednak uniknąć pytań związanych ze szkodliwością i nieszczęściami wynikającymi z funkcjonowania kapitalizmu. Szczególnie w przypadku zapobiegania kryzysowi klimatycznemu można mówić o zupełnie innym zestawie postaw i wartości niż te, które cechowały siedemnastowiecznych purytanów.

W niniejszym artykule chciałbym prześledzić sposoby usprawiedliwiania działania kapitalizmu i zestawić je z wybranymi teoriami wskazującymi, jak można przeciwdziałać katastrofie klimatycznej. Celem takiego porównania jest podanie w wątpliwość legitymizowania kapitalizmu oraz w dalszej kolejności zaproponowanie i zarysowanie alternatywnej perspektywy, którą można określić jako „ducha antykapitalizmu". Oba zjawiska zostaną przedstawione w nawiązaniu do pojęć ascezy oraz użytku, pojawiających

się przede wszystkim w pismach Johna Locke'a, Maxa Webera oraz Giorgia Agambena. Wyszczególniony cel warto krótko wyjaśnić.

Przede wszystkim chciałbym wskazać, dlaczego legitymizowanie kapitalizmu jest niepożądane, zwłaszcza w obliczu katastrofy klimatycznej. Kapitalizm, jako system gospodarczy oparty na własności prywatnej oraz nieustannym akumulowaniu kapitału, w założeniach nie tylko dopuszcza, ale wręcz sprzyja istnieniu nierówności (Piketty 2015: 410–413) – przede wszystkim finansowych, lecz wtórnie także społecznych i klasowych (Marks, Engels 2007). Innymi słowy to relacje podporządkowania i dominacji wynikające z tego, że jedni posiadają więcej od innych, stanowią o nierównościach w ramach kapitalizmu.

Władza, ale w ramach podejmowanego tematu przede wszystkim zarządzanie związane z własnością prywatną, pozwala na określenie dystansu, a więc różnicy od gorzej sytuowanych, natomiast „dystans podmiotu wobec przedmiotu, będący warunkiem abstrahowania, wywodzi się z dystansu wobec rzeczy, jaki pan uzyskać może dzięki temu, nad którym panuje" (Horkheimer, Adorno 2023: 24). Dystans, różnica pozwala na zbudowanie hierarchii na podstawie takich opozycji jak podmiot–przedmiot, dusza–ciało czy ożywiony–nieożywiony, a istnienie szczebli w hierarchii umożliwia określenie stopnia uprzywilejowania.

Narzędziem dystansowania uprzywilejowanych względem gorzej usytuowanych, zmarginalizowanych i podporządkowanych jest własność prywatna, której podstawową zasadą jest wykluczanie możliwości korzystania z danej rzeczy przez innych, a zatem wytyczenie granicy (różnicy) między tymi, którzy posiadają, a tymi, którzy nie posiadają. Możliwość dysponowania rzeczami, czasem i możliwościami innych określa przywilej oraz hierarchicznie rozumianą władzę, a im więcej dana jednostka akumuluje kapitału, tym bardziej oddala się od tych, których sobie podporządkowała – ma więcej tak cennej dla niej „wolności".

W tym kontekście ochrona wolności to ochrona przywileju – ochrona istnienia hierarchii i nierówności. Dlatego właśnie należy stwierdzić, że obrona kapitalizmu, która może się przejawiać przez jego legitymizowanie, jest obroną nierówności i uprzywilejowanej pozycji tych, którzy na tym systemie najwięcej zyskują i tym samym najbardziej przyczyniają się do utrzymywania *status quo*, w którym katastrofa klimatyczna staje się coraz bardziej realna (Negin 2022; Watts 2024).

W tym artykule chciałbym zająć się przede wszystkim dwoma zjawiskami, które w swoich następstwach pozwoliły utrzymywać *status quo* i tym samym umacniać pozycję kapitalizmu: teorią własności Johna Locke'a oraz

wpływem tezy Maxa Webera o oddziaływaniu protestantyzmu na rozwój ducha kapitalizmu. Uzupełnieniem tych teorii będzie współczesna analiza autorstwa Luca Boltanskiego i Ève Chiapello dotycząca legitymizowania kapitalizmu w czasach porządku neoliberalnego. Każde z tych zjawisk zostanie przywołane w skrótowej formie, aby zasygnalizować najważniejsze problemy związane z poruszanym zagadnieniem; sposób, w jaki można je względem siebie odnosić; oraz jak je interpretować w świetle pracy Giorgia Agambena zatytułowanej Oikonomia. *Królestwo i chwała*. Całość zostanie uzupełniona spostrzeżeniami i teoriami zwolenników koncepcji „postwzrostu", których punkt widzenia pozwala spojrzeć na rozwiązania włoskiego filozofa również w perspektywie systemowej.

Oczywiście istnieje wiele innych prac i teorii, w ramach których autorzy dokonują legitymizowania kapitalizmu, jak na przykład publikacje Adama Smitha (1954), Wernera Sombarta (2019) czy też z bardziej współczesnych: Roberta Nozicka (2010) bądź Johana Norberga (2024), których ze względu na dopuszczalną długość artykułu nie udało się w satysfakcjonujący sposób tutaj uwzględnić.

Początki zjawiska, które współcześnie określamy jako kapitalizm, często wiązane są z XV–XVII wiekiem (Wood Meiksins 2002: 3–4; Braudel 2013: 51–61; Hickel 2021: 66–77), jednak dla licznych wczesnych teoretyków (na przykład fizjokratów, jak Adama Smitha) istotne było, jak wskazuje w swoich pracach Agamben, uzasadnienie tego zjawiska nadal jeszcze wtedy kluczową narracją chrześcijańską i argumentacją teologiczną. Włoski filozof nie uważa jednak, żeby z porządku teologicznego kiedykolwiek zrezygnowano: „nowoczesność, usuwając Boga ze świata, nie tylko nie porzuciła teologii, lecz w pewnym sensie spełniła projekt opatrznościowej *oikonomía*" (Agamben 2023a: 372). Czym jednak jest opatrznościowa *oikonomía*, jak się ma do współcześnie rozumianej ekonomii i – szerzej – do kapitalizmu? Na czym polegałby teologiczny charakter ekonomii?

/// *Oikonomía*

Źródłem zarówno współczesnej ekonomii, jak i średniowiecznej *oikonomía* jest starożytne pojęcie *oikos*, pojawiające się w pracach Arystotelesa i Ksenofonta (Arystoteles 2010: 25–44; Ksenofont 2020), oznaczające dom lub – szerzej – gospodarstwo domowe. *Oikos* oraz sprawy z nim związane przeciwstawione były w starożytności sferze politycznej, *polis* – pierwsze polegało na **zarządzaniu** potrzebami związanymi z koniecznościami bytowymi (*oikonomía*), drugie zaś na **władaniu** (*politiká*) przez wolnych oby-

wateli (Arendt 2010: 47–58). Hannah Arendt, rekonstruując te zależności, zaznaczała, że „siła i przemoc w […] sferze [*oikos*] są usprawiedliwione, ponieważ są to jedyne środki pozwalające zapanować nad koniecznością" oraz że „panowanie nad koniecznościami życia w gospodarstwie domowym jest warunkiem wolności *polis*" (2010: 50–51). Innymi słowy przemoc i podporządkowanie niewolników, kobiet i dzieci potrzebom utrzymania gospodarstwa domowego były uzasadnione, ponieważ zapewniały przetrwanie oraz umożliwiały wolność pana (obywatela).

Pojęcia *oikos* i *oikonomía* z czasem zmieniły znaczenie – poza zarządzaniem sprawami gospodarstwa domowego zaczęły dotyczyć zaspokajania potrzeb życiowych, karmienia, natomiast w perspektywie upowszechniającego się chrześcijaństwa: „*Oikonomía* jest […] czymś, co jest zlecane – dlatego też jest czynnością i zadaniem" (Agamben 2023a: 57–61). Zmiana, jakiej uległo pojęcie *oikonomía* w czasach średniowiecznych, może być też związana z przemieszaniem tradycji grecko-rzymskiej z judaistyczną. Elementy tego złączenia opisywał między innymi Michel Foucault w pracy *Omnes et singulatim*, w której wskazywał, że do tradycji judaistycznej należało ślepe podporządkowanie władcy rozumianemu jako pasterz, który dba o swoje stado (2000: 221–224), w odróżnieniu od tradycji grecko-rzymskiej, w której ludzie sami sobą władali (*polis*) i zarządzali (*oikos*).

Połączenie tradycji grecko-rzymskiej i judaistycznej dokonało się, gdy sfera gospodarstwa domowego została „przeniesiona" na plan boski i podobnie jak wcześniej wiązała się z zarządzaniem, tylko tym razem panem był Bóg, a zleconym przez Niego zadaniem – zarządzanie, wprowadzenie (w sensie praktycznym) porządku w świecie doczesnym. To zadanie było równolegle wykonywane zarówno przez Boską opatrzność, jak i podlegające jej byty – dlatego, jak wskazuje Agamben w pracy o tym samym tytule, *oikonomía* opisywała zarówno „uporządkowany układ", jak i działanie, które ma do niego doprowadzić (2023a: 78–81). Właśnie z tego powodu zdaniem włoskiego filozofa *oikonomía* była zadaniem praktycznym, odróżnianym od (choć nadal pozostającym w relacji do) ontologii i teologii, które opisywały hierarchię bytów oraz wynikające z niej panowanie Boga: „teologia chrześcijańska nie jest »opowieścią o bogach«; jest ona **bezpośrednio** ekonomią i opatrznością, to znaczy działaniem polegającym na samoobjawieniu, rządzeniu i troszczeniu się o świat" (Agamben 2023a: 90).

Oikonomía była zatem przede wszystkim dbaniem o świat od momentu jego stworzenia aż po moment zbawienia. W tym czasie ludzie nie mogą pozostać bezczynni, dlatego „należy zająć tych, którzy oczekują. Oczekiwanie musi być od początku do końca zorganizowane" (Deleuze 2016: 68–69).

Zdaniem Agambena tą organizacją nie zajmował się Bóg jako władca, lecz jego aparat administracyjny – kapłani, ziemscy królowie, aniołowie i inni – za pośrednictwem prawa, które ma dotyczyć wszystkich i godzić transcendencję z immanencją (2023a: 113–130). W średniowieczu takim systemem organizacji, przynajmniej częściowo, był feudalizm oraz instytucje Kościoła, na przykład liturgia.

Oikonomía nie zakładała jednak zarządzania światem i biernymi ludźmi – jak zaznacza Agamben, oczekiwaną reakcją wiernych na uczestniczenie w tym procesie było wychwalanie Boga i tych, którzy sprawowali jego rządy. Dlatego właśnie rządzący przywdziewali konkretne stroje i insygnia władzy – ich odróżnianie się od innych poddanych było konstytuowaniem suwerenności, przez co dystans, różnica względem innych w sposób performatywny określały granicę prawa, do którego należy się stosować i które należy zaakceptować oraz wychwalać (Agamben 2023a: 240–259). Innymi słowy dzieło realizowane w ramach *oikonomía* zasługuje na chwałę, a ludzie, którzy z niego korzystają, dostarczają chwały przez aklamację.

W dalszej części swojej analizy Agamben wskazuje, że być może Bóg nie jest potrzebny i „wychwalanie […] samo, jako skuteczny rytuał, wytwarza chwałę" (2023a: 299) oraz utrzymuje ten system. Religijny charakter *oikonomía* miał więc służyć jedynie skutecznemu zarządzaniu ludźmi przez ludzi i określaniu w performatywny sposób hierarchii w społeczeństwach Europy. Wprowadzony porządek wedle włoskiego filozofa miał za zadanie przede wszystkim zorganizować życie na ziemi, a konkretnie działanie, jakie będą podejmować ludzie, by wypełnić swój czas. Tym działaniem bardzo często była praca lub rządzenie na rzecz Boga albo tego, kto zajął Jego miejsce w tym układzie – ludzie wychwalali Go, pracowali dla Niego, aby móc osiągnąć, tak jak On, bezczynność w życiu wiecznym (Agamben 2023a: 320–323).

W momencie narodzin nowożytnego rozumienia ekonomii średniowieczne wpływy nadal były widoczne – Agamben wskazuje to w pracach Karola Linneusza czy Adama Smitha zapowiadających ekonomię jako naukę o produkcji oraz dystrybucji dóbr i usług (Agamben 2023a: 362–370). Nowożytna ekonomia, nawet jeśli nie odwołuje się już do Boga, zachowała ten sam porządek i sposób funkcjonowania co *oikonomía*, co postaram się dalej ukazać na przykładzie teorii związanych ze zjawiskiem ducha kapitalizmu i pojęcia własności prywatnej.

Agamben nie jest przy tym jedynym autorem, który podejmuje temat ekonomii teologicznej – w ciągu ostatnich kilku lat badacze wykorzystywali go jako analityczną strategię (Dean 2018), między innymi względem ekonomii politycznej (Ratajczak 2015), analizowali pojęcia własności prywatnej

(McRorie 2020) czy zjawiska zarabiania w kontekście chrześcijańskiego czyśćca (Boland, Griffin 2020). W tym kontekście warto przywołać także pracę Germana Maifredy'ego *From Oikonomia to Political Economy* (2012), w której autor omawia przekształcenia rozumienia ekonomii od renesansu do XIX wieku. Większość tego rodzaju prac rzadko pisana jest jednak z wykorzystaniem teorii Johna Locke'a oraz Maxa Webera, szczególnie w kontekście katastrofy klimatycznej.

/// Teoria własności Johna Locke'a

Rozważania Locke'a zawarte w *Dwóch traktatach o rządzie* najczęściej traktowane są jako zapowiedź późniejszych teorii demokracji liberalnej i inspiracja dla takich autorów jak Monteskiusz czy amerykańscy federaliści piszący pod koniec XVIII wieku (Król 2019: 36–42; Szahaj, Jakubowski 2005: 42–44). Przedstawiona przez niego teoria własności oraz jej usprawiedliwienie warte są jednak przywołania, ponieważ są istotnym punktem odniesienia dla wspomnianego już narzędzia dystansowania, budowania nierówności i hierarchii oraz – wraz z tradycją prawa rzymskiego – w ważny sposób kształtują współczesne rozumienie własności prywatnej.

Locke uznawał, że własnością jest cokolwiek, co człowiek „wydobył […] ze stanu ustanowionego i pozostawionego przez naturę, złączył ze swą pracą i przyłączył do tego, co jest jego" (2015: 271). Przede wszystkim jednym z założeń filozofa jest możliwość, a wręcz powinność korzystania z (czyli zawłaszczania i używania) rzeczy stworzonych przez Boga – stwierdza on, że „nie można […] przypuszczać, by zamiarem Boga było, by wszystko pozostawało wspólne i nieuprawiane" (Locke 2015: 274). Użytek wymaga więc istnienia własności prywatnej i jest konieczny, ponieważ „Bóg nam wszystkiego obficie udziela do używania", w dodatku „Bóg, który dał ludziom świat we wspólne władanie, dał im także rozum, by posługiwali się nim dla zapewnienia sobie w życiu jak największych korzyści i wygód" (Locke 2015: 272, 270). Innymi słowy Bóg stworzył świat, aby ludzie go używali dla własnej korzyści, co mogą czynić za sprawą własności prywatnej, której powinno być coraz więcej, skoro świat nie może pozostawać wspólny i nieuprawiany.

Ponadto własność prywatna może powstać tylko w wyniku pracy człowieka, a konkretnie wydzielenia i wydobycia rzeczy z nieokreśloności natury – aby rzecz stała się „nasza", musi powstać prawo własności, ponieważ „praca dołączyła coś, co wyklucza już do tego powszechne prawo innych" (Locke 2015: 271). Prawo, podobnie jak w przypadku państw narodowych,

opiera się w tym wypadku na pojęciu granicy – włączenia oraz wyłączenia. Przez zawłaszczanie człowiek może włączyć („przyłączyć") rzeczy, które objął swoim prawem własności, tym samym wyłączając („wykluczając") możliwość korzystania z nich przez innych. Na podobnej zasadzie w ramach średniowiecznych rytuałów opisywanych przez Agambena wytwarzano chwałę – chodziło o stworzenie uzasadnienia dla hierarchii i władzy w praktyczny sposób. Prawo własności, podobnie jak prawo królów i władz kościelnych, w performatywny sposób dokonywało ukonstytuowania suwerenności, a więc dystansu określającego relacje władzy między posiadającymi a nieposiadającymi.

W jaki sposób Locke usprawiedliwia istnienie systemu opartego na takich relacjach? Poza wspomnianymi już założeniami o tym, że Bóg stworzył świat do korzystania przez ludzi, angielski filozof dostrzegał problem nieograniczonego zawłaszczania, jednak wprowadził warunki (znane jako *Lockean proviso*), które miały przeciwdziałać temu problemowi. Po pierwsze, ludzie mogą zawłaszczać ziemię i rzeczy, dopóki są w stanie używać tego, co zgromadzili, a więc nic, co do nich należy, nie może się zepsuć przez marnotrawstwo (Locke 2015: 272–273, 277). Po drugie, „kiedy […] ktoś pozostawi czegoś więcej, niż inny może wykorzystać, to tak, jakby nic nie zabrał" (Locke 2015: 274), a zatem zawłaszczanie jest uzasadnione, dopóki nie zostaną wyczerpane zasoby pozostawione ludziom przez Boga. W przypadku niespełnienia tych warunków człowiek wykracza poza prawo natury, czyli sprzeciwia się porządkowi boskiemu. Prawu należy się więc podporządkować, ograniczyć własną wolę i działanie, aby zachować boski porządek.

Ograniczenia te można jednak również unieważnić, na przykład działaniem, które współcześnie określono by jako zaradne i innowacyjne. Jeśli człowiek wymieni rzeczy, które mogą się zepsuć, na bardziej uniwersalne (idealne pod tym względem są pieniądze), jednocześnie pozostawia innym zasoby do wykorzystania – ciągłe używanie (czyli wymiana, inwestycja) rzeczy pozwala nie wykraczać poza boskie prawo natury, a zatem zachować czyste sumienie. Niczym nieograniczone zawłaszczanie zostało w ten sposób uzasadnione pod względem racjonalnym – jako czynność, która „nie uszczupla, a powiększa zasoby rodzaju ludzkiego" (Locke 2015: 276), jest efektywna i można by rzec, życiodajna, ponieważ pozwala na rozwój i wzrost. Zawłaszczanie jest także uzasadnione moralnie (Macpherson 2011: 203–220) – jako czynność dobra, ponieważ należąca do boskiego planu opatrznościowego, pozwalająca wychwalać to, co zostało stworzone przez Boga, poprzez zawłaszczanie i używanie.

W związku z tym w teorii Locke'a człowiek używa tego, co posiada, aby posiadać jeszcze więcej, a „wynalazek pieniądza dał sposobność do […] utrzymania i powiększania" ludzkich majątków (2015: 283). Istnienie własności prywatnej jest więc w tym przypadku nieodłączne od użytku, a sam użytek związany jest nierozerwalnie z pracą, która – jak w teorii Agambena – określa, czym ludzie mają się zajmować w życiu doczesnym w ramach *oikonomía*. Locke zastrzega, że „praca […] jest bezsprzecznie własnością pracownika", jednak w sytuacji gdy nie ma już więcej ziem lub rzeczy do zawłaszczenia, „człowiek wolny czyni sam siebie sługą innego, sprzedając mu na określony czas posługi, jakie mu świadczy, aby uzyskać wynagrodzenie" (2015: 271, 303). Innymi słowy tak jak rzeczy „zyskują […] na wartości dzięki ludzkiej pracowitości" (Locke 2015: 279), tak również majątki tych, którzy już posiadają, zyskują na wartości dzięki pracy innych. Człowiek używa zgromadzonego majątku, aby włączyć pracę innych do swego prawa własności, jednocześnie wyłączając ich prawo do stworzonych rzeczy: innymi słowy dokonuje alienacji (dystansowania) twórców od owoców ich pracy (Marks 2005) – zarządza ich czasem i zasobami, z których mają korzystać.

W obliczu ekonomii teologicznej przywołanej przez Agambena można by powiedzieć, że to własność prywatna, podobnie jak gesty i insygnia władzy w chrześcijańskim średniowieczu, w performatywny sposób utrzymuje cały system, a tym samym także panujące nierówności i relacje władzy. Do analizy włoskiego filozofa można dodać, że zmiana względem średniowiecza polegała jednak na tym, że performatywne działania przedstawicieli Kościoła służyły zachowaniu statycznego i ekskluzywnego *status quo*, w przypadku zaś własności prywatnej pojawiła się idea wzrostu, awansu, postępu – im więcej posiadamy, tym bardziej upodabniamy się do tych, którzy rządzą, a ponadto im więcej chcemy posiadać, tym więcej siły roboczej i zasobów potrzebujemy. Można powiedzieć, że idea wzrostu stała się obietnicą sięgnięcia boskości, strefy *sacrum* jeszcze w tym życiu, przed śmiercią i życiem wiecznym – innymi słowy to własność prywatna oraz uczestniczenie w procesie jej powiększania stały się kryterium odróżniającym życie dobre (wartościowe), czyli *bios*, od zwykłej egzystencji, rozumianej jako *zoe* (Agamben 2008: 9–11).

/// Duch kapitalizmu

W związku z tym można stwierdzić, że teoria własności Locke'a dostarcza usprawiedliwienia (racjonalnego i moralnego) zaangażowania w powiększanie własności prywatnej. W ramach całości wykorzystane są elementy

teologiczne (świat stworzony przez Boga i oddany w ręce ludzi), które na potrzeby teorii własności zostały zsekularyzowane, a więc wydobyte z imaginarium religijnego, choć nadal funkcjonują w logice ekonomii teologicznej. W przypadku teorii angielskiego filozofa nie można jeszcze mówić o „duchu kapitalizmu", ponieważ to pojęcie jeszcze wówczas nie istniało – zostało skonceptualizowane na początku XX wieku, aby doprecyzować specyfikę światopoglądu osób tworzących ten system gospodarczy. Pojęcie ducha kapitalizmu, posiłkując się pracami Webera oraz Boltanskiego i Chiapello, należy określić jako zestaw wartości i postaw życiowych „wobec zakładanego jako cel sam w sobie zainteresowania zwiększaniem własnego kapitału" (Weber 2023: 53–57) oraz – szerzej – „ideologi[ę], która usprawiedliwia zaangażowanie w kapitalizm" (Boltanski, Chiapello 2022: 32).

Opisywana przez Webera postawa pozostawała komplementarna względem teorii własności przedstawionej przez Locke'a. Istotnym elementem teorii ducha kapitalizmu w ujęciu Webera był jej religijny komponent, a szczególnie doktryna predestynacji (2023: 134–135), w ramach której Bóg decydował o zbawieniu ludzkiej duszy. Jedynie niewielu mogło być zbawionych (Weber 2023: 142), a praca w świecie doczesnym stała się „najlepszym środkiem do uzyskania tej indywidualnej pewności" (Weber 2023: 153–162). Nawet jeśli zdaniem Webera kapitalizm z czasem przestał wymagać uzasadnienia religijnego, imaginarium zawierające elementy zbawienia (uratowania od konieczności bytowych życia doczesnego), izolacji względem innych ludzi oraz specyficznego braku zaufania do nich (2023: 147–149) pozostawało obecne jeszcze nawet w późniejszych pismach Friedricha von Hayeka, jednego z ojców opartego na kapitalizmie nurtu politycznego – neoliberalizmu (2020: 506–510 i 631–632). Troska o własny interes i powodzenie ekonomiczne to również dbanie o swoją podmiotowość („Kartezjańskie *cogito ergo sum* ówcześni purytanie przyjęli w […] etycznej wersji" – Weber 2023: 176), jeszcze u Webera kojarzoną z racjonalnym, myślącym elementem duszy – nawet jeśli nie znamy boskiego planu, chcemy zadbać wyłącznie o siebie, ponieważ tylko „ja" pozostaje w relacji z Bogiem. Stawką w staraniach ludzi bogacących się jest więc zbawienie duszy, czyli „ja" początkowo w porządku duchowym, później jedynie doczesnym.

Podobnie jak w przypadku Locke'a w zsekularyzowanej perspektywie najważniejsze okazuje się czyste sumienie (Weber 2023: 173–174) – przekonanie, że pozostajemy w ramach boskiego prawa i porządku. Jeśli uznać bogacenie się za dążenie do stanu, w którym można zostać uratowanym od konieczności bytowych, to budowanie nierówności, dystansowanie się

względem innych (mniej bogatych czy zaradnych) również staje się moralnie uzasadnione, ponieważ „Bóg pomaga tym, którzy pomagają sobie sami, a więc […] kalwin swoje zbawienie, czy raczej jego pewność, stwarza sobie sam" (Weber 2023: 169). To stwarzanie sobie pewności zbawienia przypomina „tworzenie" własności przez „wydobywanie rzeczy ze stanu ustanowionego przez naturę" za pośrednictwem pracy – można powiedzieć, że własność staje się namacalnym dowodem na zbliżanie się do tej pewności. Oprócz tego, jak można ustalić na podstawie prac Agambena, stwarzanie sobie pewności bycia zbawionym jest także zbliżone do podtrzymywania istnienia Boga przez wychwalanie Go (2023a: 299–302). Ponadto „nierówny podział dóbr na tym świecie jest dziełem Bożej Opatrzności" (Weber 2023: 293), a więc nie ma nic złego w istnieniu tych różnic, a tym bardziej w dążeniu do ich powiększania. Bogacenie się może jednak nieść za sobą niebezpieczeństwa, dlatego właśnie potrzebna jest kontrola w postaci ascezy chrześcijańskiej, która wytycza granice tego, jak należy się zachować (Foucault 2014: 283–284), czyli wyznacza prawo, któremu należy się podporządkować. W przypadku Benjamina Franklina, przywoływanego przez Maxa Webera i Marię Ossowską, przykładem takiego podporządkowania jest „przeliczanie czasu na pieniądz, ta troska o nietracenie ani chwili i o to, by ta postawa życiowa stała się powszechną" (Ossowska 1956: 88).

Pod tym względem asceza purytańska jest wedle Webera zracjonalizowanym systemem działania, w którym należało wykazywać się samokontrolą i czujnością służącą zbawieniu duszy przez powiększanie bogactwa. Podobnie jak u Locke'a w opisie Webera pojawia się zastrzeżenie względem majątku i bogacenia się:

> Za moralnie naprawdę naganne uchodzi **poprzestawanie** na bogactwie, **zażywanie** go – z takimi następstwami jak gnuśność i rozpusta, zwłaszcza zaś odwracanie uwagi od dążenia do życia „świętego" […]. Nie gnuśność i konsumpcja, lecz **tylko działanie** służy według jednoznacznie objawionej woli Boga pomnażaniu jego chwały. (Weber 2023: 247)

W ujęciu Webera purytanie również nie mogą bezczynnie pozostawić pieniędzy w stanie biernym – należy cały czas działać, czynić z nich użytek, a więc inwestować, pożyczać na procent itp. (2023: 261–262). Marnotrawstwo czasu jest bowiem pod tym względem równie naganne (Weber 2023: 247–248) jak marnotrawstwo zasobów i ziemi w przypadku koncepcji Locke'a. Ten obowiązek używania o charakterze kantowskim (Weber

2023: 268–269) oraz obawa o marnotrawstwo prowadziły jednak kolejno do ściśle uporządkowanego czasu oraz zawłaszczania i zużywania zasobów na wielką skalę.

Pod koniec przywołanego fragmentu Weber pisze także o tym, jak działanie służy pomnażaniu chwały Boga, a więc wypełnianie zleconego zadania pozwala temu systemowi trwać nieskończenie, aż po Sąd Ostateczny. Jak wskazuje autor na końcu swojej pracy, opisując czasy mu współczesne: „duch ascezy […] opuścił ten system", a kapitalizm działa już bez moralnego uzasadnienia (Weber 2023: 300).

W jaki sposób w związku z tym funkcjonuje „duch kapitalizmu" pod koniec XX wieku, a więc w okresie, który opisują Boltanski i Chiapello? Zdaniem badaczy w XX stuleciu duch kapitalizmu przebierał kolejno trzy formy (Boltanski, Chiapello 2022: 45–50): pierwszą była ta opisana przez Webera, natomiast drugą można kojarzyć z modelem zarządzania wprowadzonym przez Fredericka Taylora i Henry'ego Forda (Pietrykowski 1995). Ta postać ducha kapitalizmu wyczerpała się w latach 70. i ostatecznie została zastąpiona jego trzecią formą – istniejącą od lat 80. XX wieku i kojarzoną z modelem postfordowskim oraz ideologią neoliberalną.

Zdaniem Boltanskiego i Chiapello duch kapitalizmu ulega przekształceniom ze względu na krytykę, jakiej jest poddawany kapitalizm – w ten sposób się umacnia i mutuje, dostosowując się do panujących warunków. Zgadza się z tym także autorka pracy *Ekonomia obwarzanka*, Kate Raworth, która uważa, że „paradoksalnie polemika z istniejącym modelem tylko go wzmacnia" (2021: 29). Istotne jest też, aby „nowe formy akumulacji stały się w oczach ludzi czymś pociągającym […], a jednocześnie uwzględniały ich potrzebę samousprawiedliwienia" (Boltanski, Chiapello 2022: 52), zarazem przekraczając to, co stało się przedmiotem krytyki w poprzednich formach omawianego ducha. Na potrzeby tego artykułu przywołam jedynie najważniejsze elementy, które francuscy autorzy kojarzą z duchem kapitalizmu charakterystycznym dla lat 90. XX wieku.

Boltanski i Chiapello, w przeciwieństwie do Locke'a i Webera, nie odwołują się do elementów teologicznych, skupiając się przede wszystkim na moralnych aspektach legitymizowania rozwiązań kapitalistycznych. Ich analiza pozostaje zbieżna z pracami wspomnianego już Hayeka (2020) – popularna staje się elastyczność pracowników, wizjonerstwo menedżerów, zjawisko konkurencyjności między jednostkami oraz przenoszenie odpowiedzialności (a nierzadko również konieczności wykonania towaru czy usługi) na klienta lub niższe szczeble w hierarchii firmy (Boltanski, Chiapello 2022: 113–135). Boltanski i Chiapello wiążą te zmiany z krytyką artystyczną i społeczną

z 1968 roku, w ramach których także sprzeciwiano się alienacji i technicyzacji w ramach porządku gospodarczego na Zachodzie.

Spostrzeżenia francuskich badaczy pozostają jednak spójne z dotychczasowymi narracjami usprawiedliwiającymi kapitalizm oraz opatrznościową *oikonomía*. W latach 90. również pojawia się imperatyw działania i zarządzania: dostępnymi zasobami, relacjami z innymi (branie pod uwagę, czy dana relacja przynosi zysk), ale przede wszystkim własnym czasem (Boltanski, Chiapello 2022: 232–233), przez co promowana konkurencyjność przypomina nastawienie względem innych ludzi, jakie Weber przywoływał przy opisie purytanizmu. Środkami do zarządzania czasem, relacjami i dobrami są własność swojej osoby oraz praca własnych rąk, z pomocą której można własność prywatną powiększać (Boltanski, Chiapello 2022: 235).

Taka skrótowa rekonstrukcja wybranych odmian ducha kapitalizmu ukazuje ich elementy wspólne z imperatywem działania albo aktywności, głównie podejmowanej w celu wzbogacenia się, ale też ograniczania marnotrawienia zasobów i czasu (to znaczy niegospodarnego nimi zarządzania), a tym samym podtrzymywania działania *oikonomía*. We wszystkich przywołanych przypadkach tego rodzaju postawy usprawiedliwiane są jedną lub kilkoma z wymienionych przyczyn: boskim przyzwoleniem, utylitarnie mierzonym postępem całego społeczeństwa czy troską o wolność i samorealizację jednostek. Zdaniem Boltanskiego i Chiapello uzasadnienia zmieniają się ze względu na panujące warunki i krytykę: w czasach popularności religii potrzebne było Boskie poparcie, choć z czasem argumenty utylitarne stawały się bardziej przekonujące. Powojenny sojusz przedsiębiorstw z państwami opiekuńczymi częściowo był odpowiedzią na marksizm i potrzebę wprowadzenia zabezpieczeń społecznych. Według francuskich badaczy zjawisko współcześnie określane jako neoliberalizm również powstało w odpowiedzi na krytyki formułowane na przełomie lat 60. i 70. XX wieku.

Omówiony opis różnych form usprawiedliwiania kapitalizmu w obliczu koncepcji Agambena oraz dostosowywanie ich do bieżącej krytyki pozwalają stwierdzić, że działanie maszyny opatrznościowej, czyli całego procesu podtrzymywania *oikonomía* (2023a: 167–200), nie ulega wielkim zmianom, nawet jeśli zjawiska, pojęcia czy litera kreowanego przez nią prawa w poszczególnych epokach się różnią. Nadal podtrzymywany jest porządek działania, w którym istniejące hierarchie konstytuowane są w sposób performatywny przez osoby chroniące swój przywilej odpowiednimi insygniami władzy i ich wychwalaniem wraz z całym istniejącym systemem – w feudalizmie tymi insygniami były odpowiednie szaty i tron,

po których można było poznać władcę lub kapłana, w kapitalizmie stała się nimi własność prywatna, z pomocą której można komunikować swój status. Oczywiście takie zagadnienia jak zasady awansu społecznego, organizacji pracy czy skala tych systemów są różne na przestrzeni czasu, jednak samo działanie i powstały „uporządkowany układ" pozostają zbieżne, zachowując hierarchiczny charakter.

Czy cokolwiek może zagrozić funkcjonowaniu takiego systemu? Czy działania podtrzymujące i napędzające ten system mogą zostać przekształcone w taki sposób, aby nie reprodukować istniejących do tej pory relacji dominacji i podporządkowania? Czy można w ogóle pomyśleć o innym trybie działania, którym wypełniamy czas spędzany ze sobą, a który jednocześnie nie będzie zawierał pozycji uprzywilejowanych i podporządkowanych? Jeśli kapitalizm przekształca się i dostosowuje (Boltanski, Chiapello 2022: 58–67; Raworth 2021: 29; Fisher 2020: 16–19), to w co w takim razie miałby się przekształcić w obliczu krytyki formułowanej w związku z postępującą katastrofą klimatyczną?

/// Katastrofa klimatyczna

Rozwój kapitalizmu następował przede wszystkim za sprawą dostępności zasobów i taniej siły roboczej. Aby możliwe było osiągnięcie bogactwa i sukcesu takich państw jak Wielka Brytania, Stany Zjednoczone czy Francja w XIX wieku, potrzeba było ilości energii (rozumianej jako wynik spalania paliw kopalnych, ale też siła ludzkich mięśni) na niespotykaną do tej pory w historii skalę (Środa 2020: 67–85, 235–248; Mitchell 2011: 12–21). Brytyjski badacz Timothy Mitchell uważa ponadto, że systemy polityczne w państwach, które w XIX wieku dominowały w wyścigu kolonialnym, nie mogłyby zaistnieć bez zawłaszczania zasobów i siły roboczej z krajów podporządkowanych (2011: 1–6). Innymi słowy uprzywilejowana pozycja państw Zachodu została osiągnięta między innymi kosztem ludów gorzej sytuowanych – czy to niewolników albo osób skolonizowanych poza Europą, czy też robotników w fabrykach Starego Świata.

Wyprodukowanie wspomnianej energii nie odbywało się także bez kosztów środowiskowych, które szczególnie w drugiej połowie XX wieku stały się wyraźnie zauważalne. Już od kilkudziesięciu lat publikowane są raporty Międzyrządowego Zespołu ds. Zmian Klimatu (Intergovernmental Panel on Climate Change, IPCC), w których naukowcy wprost wskazują, że takie zmiany klimatyczne jak topnienie pokryw lodowych na biegunach, globalne ocieplenie, podnoszenie się poziomu wód, wzrost emisji

dwutlenku węgla oraz inne spowodowane są działalnością człowieka jako gatunku (IPCC 2023). Liczni komentatorzy zwracają uwagę, że częściową przyczyną jest wydobywanie i spalanie paliw kopalnych potrzebnych w rozmaitych dziedzinach przemysłu, masowe wycinanie drzew, niszczenie środowiska naturalnego oraz wiele innych. Część badaczy podkreśla, że to chęć zysku i akumulacji kapitału ujmowana jako wzrost gospodarczy jest jedną z głównych przyczyn problemów klimatycznych (Hickel 2021: 117–140; Schmelzer, Vetter, Vansintjan 2022: 59–70; Jackson 2009; Bińczyk 2023: 9–11). Obecne przewidywania (2024/2025 rok) wskazują, że jeśli kraje najbardziej odpowiedzialne za podnoszenie globalnych średnich temperatur nie zmniejszą emisji dwutlenku węgla w ciągu najbliższych kilku lat (2030 rok), dojdzie do nieodwracalnych zmian klimatycznych, które mogą doprowadzić do wymarcia setek gatunków zwierząt i roślin, pojawienia się nowych groźnych chorób czy regularnych ekstremalnych zjawisk pogodowych, co z kolei prawdopodobnie pociągnie za sobą masowe migracje, głód, brak dostępu do czystej wody, energii czy środków czystości oraz wiele innych zjawisk (Figueres, Rivett-Carnac 2021; Klein 2019; Hickel 2021: 13–33).

W świetle zarysowanych powiązań między kapitalistycznymi mechanizmami bogacenia się a problemem katastrofy klimatycznej chciałbym skupić się przede wszystkim na pojęciu wzrostu gospodarczego, względem którego krytyczni są zwłaszcza zwolennicy idei postwzrostu (*degrowth*), między innymi Tim Jackson, Jason Hickel i Matthias Schmelzer (Jackson 2015, 2021; Hickel 2021; Schmelzer, Vetter, Vansintjan 2022), wywodzący swoje poglądy z takich prac jak *Granice wzrostu* (Meadows i in. 1973) czy *The Entropy Law and the Economic Process* (Georgescu-Roegen 1971). Ich zdaniem to istnienie wzrostu gospodarczego, a więc produkcja dóbr i usług w danym kraju (opisywana za pomocą PKB – produktu krajowego brutto) sprawia, że z roku na rok procesy wpływające negatywnie na klimat nie tylko nie zwalniają, ale wręcz przyspieszają. To właśnie za sprawą wzrostu gospodarki krajów Zachodu muszą się ciągle powiększać, aby utrzymywać swoją konkurencyjność względem innych oraz zatroszczyć się o swoich obywateli.

W obliczu przywoływanych teorii dotyczących własności prywatnej, ducha kapitalizmu oraz *oikonomía* zjawisko wzrostu gospodarczego wydaje się szczególnie mocno związane z koniecznością działania i wychwalania (a więc legitymizowania) tego systemu, aby mógł dalej funkcjonować. Matthias Schmelzer, Andrea Vansintjan i Aaron Vetter przenikliwie zwracają uwagę, że „w ramach kapitalizmu wzrost stał się zsekularyzowaną obietnicą zbawienia" (2022: 53), czyli gwarancją uratowania się przed

koniecznościami bytowymi jeszcze w życiu doczesnym, ale tylko dla tych, którzy zostali „wybrani" do tego zbawienia, a zatem sami stworzyli sobie chwałę i dowiedli, że na nią zasługują. Innymi słowy *oikonomía* opatrznościowa nadal funkcjonuje, a zbawieni obecnie zajęli (puste) miejsce Boga – to oni z pomocą nowego insygnium władzy, jakim stała się własność prywatna, mogą na przykład wpływać na ruch „niewidzialnej ręki rynku" (Agamben 2023a: 368–370) lub oddziaływać na politykę suwerennych państw. I tak jak w starożytności „siła i przemoc w […] sferze [*oikos*] są usprawiedliwione" (Arendt 2010: 51), tak współcześnie w ramach *oikonomía* również usprawiedliwiane jest istnienie rozwiązań i hierarchii opartych na sile (Norberg 2024: 109–130; Silver, Hyman 2018: 273–288; Peterson 2018: 352–360), co prowadzi do wyzysku i pogłębiających się nierówności (Bruder 2020; Zawadzka 2022).

W tym kontekście za naiwne należy uznać przekonanie, że wystarczy przekierować priorytety osób dążących do powiększania władzy z działań opartych na własności prywatnej na dziedziny z nią niezwiązane (na przykład samorealizacja, hobby i inne elementy życia prywatnego), aby skutecznie przeciwdziałać katastrofie klimatycznej. Takie przeświadczenie może przypominać stanowisko zwolenników tak zwanego zielonego wzrostu, wedle których „trzeba tylko doprowadzić do odprzęgnięcia [*decouple*] wzrostu produktu krajowego brutto od zużycia zasobów" (Hickel 2021: 200), by uratować planetę, a jednocześnie zachować wzrost gospodarczy. Wydaje się, że w ramach obu tych poglądów nie dostrzega się kosztów w postaci pracy i energii potrzebnych do utrzymania wzrostu gospodarczego oraz indywidualnych potrzeb jednostek. Autorzy związani z koncepcją postwzrostu nierzadko wskazują, że dobrobyt państw Zachodu (a także ich mieszkańców) oraz utrzymujący się w tych krajach wzrost gospodarczy od stuleci następują za pośrednictwem przywłaszczania taniej pracy, natury oraz emitowania gazów ze spalania paliw kopalnych (Hickel 2021: 200–206; Schmelzer, Vetter, Vansintjan 2022: 86–92).

Innymi słowy, po pierwsze, wzrost gospodarczy unaocznia dążenie do władzy i dominacji, współcześnie często ukazywanej za sprawą uzależniającego konsumpcjonizmu (Jameson 2004: 52; Horkheimer, Adorno 2023: 135–136); po drugie, konsumpcjonizm jest nierzadko napędzany przez współzawodnictwo w ramach dziedzin na pierwszy rzut oka niezwiązanych z własnością prywatną (jak na przykład samorealizacja jednostek); po trzecie, dążenie do eliminowania przywilejów i hierarchii jest tym samym nieodłącznie związane z usuwaniem podziałów, jakie niesie własność prywatna.

Opisane wcześniej działanie *oikonomía*, które współcześnie zyskało nowy wymiar ze względu na przekształcenie konieczności pracy i używania dóbr wyraźnie widocznych u Locke'a i Webera w imperatyw wzrostu, pozwala ujrzeć groźny, czy wręcz śmiercionośny, charakter tego procesu. Locke pisał o tym, jak praca i własność „powiększają zasoby rodzaju ludzkiego", przez co rozwój prowadzi do nowego życia. Weber podkreślał, jak bycie bezczynnym można w ramach ducha kapitalizmu wiązać z chorobą (2023: 263), co również pozwala kojarzyć pracę i bogacenie się z oznakami zdrowia, Braudel zaś samo działanie gospodarki określał jako „żywy obszar" (2013: 26).

Argumenty te wielokrotnie jednak poddano krytyce (Wood Meiksins 2002: 109–115; Foster, Clark, Holleman 2022; Levins 2000), a współcześnie o wiele częściej pojawiają się stwierdzenia podkreślające, jak kapitalizm i wzrost gospodarczy prowadzą do śmierci (Han 2021: 1–16; Mbembe 2018), co bardzo dobrze pokrywa się z perspektywą katastrofy klimatycznej wywołanej działaniem człowieka (Moore 2025).

Punkt widzenia badaczy podkreślających śmiercionośny charakter katastrofy klimatycznej, organizacji aktywistycznych sprzeciwiających się dalszemu utrzymywaniu procesów zwiększających średnią światową temperaturę i wielu innych ludzi o podobnym nastawieniu wskazuje na istnienie zjawiska, które na potrzeby tego artykułu można nazwać „duchem antykapitalizmu". Jak się wydaje, przedmiotem uwagi osób charakteryzujących się taką postawą nie jest bogacenie się czy pewność zbawienia, lecz troska o życie – nie tylko swoje, ale całych społeczeństw i bytów nie-ludzkich.

Asceza, o której pisał Max Weber, była jednym ze sposobów dbania o utrzymywanie kapitalizmu – być może nie najbardziej skutecznym, ale takim, który zyskał popularność i wciąż jest kojarzony z postawami sprzyjającymi rozwojowi tego systemu. Asceza purytańska i wykonywana w jej ramach praca były przede wszystkim „najlepszym środkiem do uzyskania […] indywidualnej pewności" co do własnego, jednostkowego zbawienia. Jakiego rodzaju asceza jest jednak potrzebna, aby ocalić nie jedną duszę, lecz życia milionów osób mogących zginąć w klęskach żywiołowych, epidemiach i innych katastrofach, które prawdopodobnie nastąpią w związku z globalnym ociepleniem? Jaka asceza może zagwarantować, że nie tylko wybrani zostaną ocaleni?

/// Duch antykapitalizmu i asceza proklimatyczna

Jeśli duch kapitalizmu był zestawem wartości i postaw życiowych „wobec zakładanego jako cel sam w sobie zainteresowania zwiększaniem własne-

go kapitału" (Weber 2023: 53–57) oraz „ideologią, która usprawiedliwia zaangażowanie w kapitalizm" (Boltanski, Chiapello 2022: 32), „duch antykapitalizmu" mógłby być odpowiednio zestawem wartości i postaw względem ochrony życia zakładanego jako cel sam w sobie i rozumianego autotelicznie niwelowania różnic, dystansu w ramach hierarchicznych relacji władzy oraz ideologią uzasadniającą sprzeciwianie się rozwiązaniom kapitalistycznym. W tym przypadku działanie i starania osób wypełnionych tym duchem skierowane są nie do wnętrza, a więc ku duszy lub interesowi własnemu, lecz na zewnątrz, czyli w stronę innych ludzi – ich życia, potrzeb – i dobra wspólnego. Tego rodzaju definicja wymaga jednak doprecyzowania, aby uniknąć łatwego utożsamienia „ducha antykapitalizmu" z licznymi innymi teoriami krytykującymi ten system.

Przede wszystkim skoro teza Webera wiązała się z ascezą purytańską, należy zapytać: jaką formę ascezy dałoby się pomyśleć w kontekście „ducha antykapitalizmu"? Według Michela Foucaulta asceza poza ograniczaniem się jest praktyką, ćwiczeniem się „nie w odniesieniu do instancji takiej jak prawo" (2012: 307), a względem własnego życia. Zarówno Foucault, jak i Agamben przeciwstawiają w związku z tym odpowiednio ascezę chrześcijańską i życie według liturgii kościelnej ascezie filozoficznej oraz formie życia wedle reguły monastycznej (Foucault 2014: 283–284, 2012: 318; Agamben 2023b: 122–126). Osią tego przeciwstawienia jest podporządkowanie prawu, szczególnie prawu nieodróżnialnemu od przemocy (Benjamin 2012: 69–80) – zarówno francuski, jak i włoski filozof poszukiwali w swoich pracach sposobów ujmowania życia ludzkiego i podmiotowości w kategoriach, które nie dają się łatwo pochwycić, a więc (upraszczając) ulec skategoryzowaniu i zostać wykorzystane (Agamben 2023a: 320–321) w urządzeniach określanych w literaturze także jako „układ" lub *dispositif* (Foucault 2010: 127–129), takich jak maszyna opatrznościowa w perspektywie ekonomii teologicznej (Agamben 2023a: 167–200) czy aparat państwa w ramach biowładzy. Prawo, moralność czy praca według Agambena mogą pochwycić jednostki w układ władzy, który strukturalnie narzuca im pewne rozwiązania, tym samym nakierowując postawy, wartości czy zachowania reprodukujące takie systemy jak kapitalizm czy państwo narodowe. W związku z tym asceza, którą roboczo można nazwać „proklimatyczną", powinna być rozumiana w oderwaniu od systemu utrzymującego przemoc i hierarchiczne nierówności. Zdaniem Agambena, aby móc to osiągnąć, należy zająć się samym zagadnieniem życia.

W wielu innych swoich pracach Giorgio Agamben wskazywał na znaczenie pojęcia życia, ze szczególnym uwzględnieniem pochodzącego

ze starożytnej Grecji rozróżnienia na *bios* i *zoe* (2008: 9–11; Arendt 2010: 30–33). Podział ten okazał się zasadniczy w ramach jego projektu filozoficznego *Homo Sacer* – jedną z ważniejszych inspiracji stał się dla niego być może cytat z pracy Waltera Benjamina: „Fałszywa i nikczemna jest teza, że egzystencja stoi wyżej niż egzystencja sprawiedliwa, gdy egzystencja nie ma znaczyć nic innego jak tylko nagie życie" (2012: 92). Pojęcie *la nuda vita* (z wł. „nagie życie") zostało szeroko opisane w pierwszej pracy z cyklu *Homo Sacer* (Agamben 2008) i było rozwinięciem problemu postawionego przez Benjamina: w jaki sposób możemy odzyskać jedno rozumienie życia?

Odpowiedzi na to pytanie Agamben przynajmniej częściowo umieścił w późniejszych pracach ze wskazanego cyklu – w Oikonomia. *Królestwo i chwała* pisze on o bezczynności przeciwstawionej działaniu, w które jest pochwycony podmiot przez urządzenie, jakim jest *oikonomía* opatrznościowa:

> W tej bezczynności życie, które żyjemy, jest wyłącznie życiem, którym żyjemy, wyłącznie naszą możnością działania i życia, naszą **zdolnością**-do-działania [ag-ibilità] i naszą **zdolnością**-do-życia [viv-ibilità]. *Bios* zbiega się tu bez reszty z *zoe*. (Agamben 2023a: 327)

Bezczynność zdaniem włoskiego filozofa „nie oznacza inercji czy apraksji, lecz formę działania, która nie wywołuje cierpienia ani zmęczenia" (Agamben 2023a: 326) i może przywodzić na myśl rozważania Barucha Spinozy (na którego Agamben również powołuje się w tym fragmencie) oraz Gillesa Deleuze'a na temat działania w ramach radosnych namiętności (Spinoza 2010: 316–319; Deleuze 2014: 136–143). Sama bezczynność i złączenie dwóch sposobów rozumienia życia nie opisuje jednak jeszcze, jak mogłaby wyglądać „asceza proklimatyczna" – część propozycji można zaczerpnąć z prac Agambena: *Najwyższe ubóstwo* (2023b) oraz *The Use of Bodies* (2016).

Pojęcie formy życia podjęte przez Agambena w analizie reguł franciszkańskich mnichów jest sposobem wykroczenia poza termin „urządzenie", o którym pisał Foucault: „Poprzez użycie pojęcia »formy« reguła (*forma regulae*) i życie (*forma vivendi*) wkraczają w praktyce mnicha w próg nierozróżnialności", przez co życie mnicha nie daje się zredukować do takich dziedzin jak prawo, praca czy moralność (Agamben 2023b: 99–101). Włoski filozof wykorzystał tę koncepcję, posiłkując się paradoksem reguły przedstawionym przez Ludwiga Wittgensteina w *Dociekaniach filozoficznych* (2012: 119–120; Agamben 2016: 240–244). Użytek, rozumiany inaczej niż w przypadku teorii Locke'a, pozwala mnichowi określać swoją regułę własnym życiem przez wkroczenie w próg nierozróżnialności (Agamben

2023b: 111), a więc stan, w którym wyjątek może stać się „regułą obowiązującą wszędzie" (Agamben 2008: 20). Tym samym mnich może uniezależnić się od narzucanych precyzyjnych praw i postanowień władzy.

Użytek, w tym przypadku niezależny od prawa (a tym samym też nienależący do *oikonomía*), stał się także podstawą wyrzeczenia własności prywatnej. Zdaniem włoskiego filozofa franciszkanie dążyli do takiego rozumienia użytku z rzeczy, który nie oznacza własności, a więc nie niesie za sobą rozdzielenia natury wedle relacji władzy. Agamben rozwinął pojęcie używania w ostatniej pracy dotyczącej *Homo Sacer* między innymi z pomocą greckiego pojęcia *chresthai*, które może oznaczać wiele działań w zależności od kontekstu, przez co również nie udaje się go łatwo pochwycić (2016: 24–30). *Chresthai* można jednak przeciwstawić używaniu rozumianemu jako działanie w teoriach Locke'a i Webera, ponieważ ze względu na performatywny użytek nie ulega ujęciu w ramy domkniętego zbioru zasad czy też takich opozycji jak podmiot–przedmiot.

Agamben, opisując jeden z przykładów wykorzystania *chresthai*, wskazuje, że sposoby rozumienia aktywności, bierności, podmiotu i przedmiotu nie dają się sprowadzić do współczesnych standardów, ponieważ dotyczą afektywnej relacji działającego z samym sobą (2016: 28), a więc ćwiczenia się w trosce o siebie (Foucault 2012: 25–33). Nieokreśloność pojęcia użycia prowadzi tym samym do uczynienia bezczynnym (*inoperative*) podziału na podmiot i przedmiot, co pozwala pomyśleć o relacjach między takimi elementami systemu jak ludzie bez uprzywilejowanej pozycji. Innymi słowy nieokreśloność pozwala „zatrzymać" działanie systemu takiego jak kapitalizm przez wykroczenie poza jego reguły, czyli sposoby rozumienia użytku, oraz cele, a więc pomnażanie kapitału i ciągłą aktywność.

Jak rekonstruuje włoski filozof, zamiarem Świętego Franciszka było dopuszczenie możliwości, by bracia mniejsi mogli korzystać z dóbr (*simplex facti usus*) bez prawa do własności i używania. Ostatecznie nie udało się tego osiągnąć, ale przykład franciszkanów to ważny precedens. Asceza franciszkańska pozwala bowiem doprowadzić do „odwrócenia i zarazem absolutyzacji stanu wyjątkowego" (Agamben 2023b: 155), a zatem wykroczenia poza prawo pozytywne, a w sytuacji konieczności zwrócenia się do prawa naturalnego. Ograniczenie polega w tym przypadku na używaniu rzeczy w sposób, który nie gwarantuje żadnego prawa – podobnie jak w przypadku Webera bardziej chodzi tu o pewien zestaw wartości i postaw, który miał się stać przykładem („formę" Agamben rozumie właśnie jako przykład) dla innych.

Ślubowanie ubóstwa nie jest ślubowaniem „bycia ciągle chorym albo negatywnie ocenianym", jak wskazywał Weber (2023: 263), ale może być

przykładem życia, które pozwala też innym zachować życie, jako że „ideał monastyczny, który narodził się jako indywidualna, samotnicza ucieczka od świata dał początek całościowemu modelowi życia wspólnotowego" (Agamben 2023b: 43). Ten zaś może się stać inspiracją w kreowaniu wartości i postaw nie tylko sprzeciwiających się kapitalizmowi, ale także potrzebnych przy przeciwdziałaniu katastrofie klimatycznej, w tym artykule określanych jako asceza proklimatyczna. Oczywiście warunkiem ocalenia planety nie jest wstąpienie do zakonu, lecz postawa, w ramach której nie traktuje się własności jako insygnium władzy, a innych ludzi tylko jako nagich żyć.

/// *Business as usual* i *vita contemplativa*

Perspektywa Agambena oraz przykład franciszkanów mogą jednak sprawiać wrażenie odległych czasowo, mało prawdopodobnych i skupionych na jednostkach, a nie systemowych rozwiązaniach problemów przeciwdziałania katastrofie klimatycznej i kapitalizmowi. Ostatnie lata pozwalają natomiast dostrzec wydarzenie, w obliczu którego wykroczenie poza prawo pozytywne, aby dbać o dobro wspólne i ratować życie w skali społeczeństw, a nawet państw, nie jest już nie do pomyślenia.

Temat ten podejmują również zwolennicy koncepcji postwzrostu – wspomniany już Tim Jackson oraz w Polsce Ewa Bińczyk, oboje wskazujący na bezprecedensowy charakter pandemii COVID-19 oraz nadzieje z tym związane. To właśnie w latach 2020–2021 doszło bowiem do tego, że „obszar »niemożliwego« (z punktu widzenia zdrowego rozsądku i trybu *business as usual*) okazał się nie tylko możliwy, a nawet względnie łatwo wykonalny" (Bińczyk 2023: 205). Jackson i Bińczyk uwidaczniają, jak rozwój gospodarczy oraz działanie zglobalizowanego systemu kapitalistycznego zostały na chwilę zatrzymane, **przestały działać** – bezprecedensowy charakter tego wydarzenia zadziałał tak jak nieokreśloność użytku w przypadku koncepcji Agambena, jednak na skalę międzynarodową. Nagle okazało się, że łatwo rozgraniczyć między sferami życia, które są niezbędne i wystarczające, a tymi, które są niepotrzebnym naddatkiem, luksusem. Warto zwrócić w związku z tym uwagę na dwa zagadnienia pozostające w połączeniu z dotychczasowymi ustaleniami.

Po pierwsze, przywołane przez Bińczyk określenie *business as usual* w kontekście przeciwdziałania katastrofie klimatycznej to „podążanie utartymi szlakami, uparte kontynuowanie praktyk i rozwiązań, które znamy, wbrew wszystkiemu" (2023: 191) – innymi słowy mowa o reprodukowaniu systemu kapitalistycznego, który stał się tak oczywisty i przezroczysty, że

kojarzony jest ze zdrowym rozsądkiem i uniemożliwia pomyślenie „śmiałych utopii i ambitnych celów politycznych" ze względu na „uwiąd wyobraźni" (2023: 194; Fisher 2020). Obowiązywanie *business as usual* jest również jedną z być może bardziej skutecznych metod utrzymywania *status quo* porządku kapitalistycznego – nikogo nie dziwi, że po wyjątkowych wydarzeniach, świętach, wakacjach, wyjściu ze szpitala itd. „wracamy do codzienności", w której nieodłącznymi elementami są reklamy, niskopłatna i wyczerpująca praca czy konsumpcjonizm. Dlatego właśnie Bińczyk pisze o „uspołecznianiu antropocenu" oraz wprowadzeniu „ekowerwy", a więc programów „głębokiej, prośrodowiskowej transformacji gospodarek zgodnie z zasadami ich wystudzania, kultury czasu wolnego, postpracy, kreatywnego wytwarzania i wytchnienia od morderczego wyścigu za wzrostem PKB" (2023: 188). To program pomyślany w skali państwa, a jako cel zakłada się w nim dokładnie to, co zostało zawarte w opisie ducha antykapitalizmu – ochronę życia oraz ideologię uzasadniającą sprzeciwianie się rozwiązaniom kapitalistycznym. Bińczyk formułuje w związku z tym wizję świata w optyce nowego zdrowego rozsądku (2023: 194–197), w którym *business as usual* – w perspektywie tej pracy kojarzony z układem władzy narzucającym rozwiązania za pomocą pracy, moralności czy prawa – przestaje być normą i oczywistością. Nowy zdrowy rozsądek przypomina w związku z tym ascezę proklimatyczną, w której dążymy do uczynienia bezczynnym kapitalistycznego *business as usual* przez przerwanie tego, co oczywiste i służące pomnażaniu kapitału.

Po drugie, w pracy *Postwzrost. Życie po kapitalizmie* Jackson zwraca uwagę, że podczas pandemii COVID-19 „uświadomiliśmy sobie, które zawody są tak naprawdę ważne dla funkcjonowania społeczeństwa" (2023: 159), a następnie rozwija tę myśl w kontekście podziału wprowadzonego przez Hannah Arendt na pracę i wytwarzanie w ramach aspektu kondycji ludzkiej określanej przez nią jako *vita activa* (2010: 25). Jego zdaniem w obliczu kapitalizmu „wartość procesu wytwarzania zostaje unicestwiona. Tracimy możliwość wejścia w stan przepływu, przeżycia szczytowych doświadczeń i odczucia solidarności cechującej trwały ludzki świat" (Jackson 2023: 180). Można zatem powiedzieć, że kapitalizm doprowadził do pozbawienia wartości i marginalizacji z jednej strony pracy zapewniającej przetrwanie, która stała się nieodzowna dopiero w obliczu pandemii, a z drugiej – samego wytwarzania, które dla Jacksona – podobnie jak w przypadku uwag Marksa czy przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej (Marks 2005; Horkheimer, Adorno 2023: 126–128) powinno prowadzić do spełnienia – powinno dążyć do czegoś, co określa on jako „stan przepływu". O ile należy się zgodzić, że

zmiany, jakie postulują zwolennicy teorii postwzrostu dotyczące znaczenia pracy jako tej dziedziny życia, która wiąże się z troską o innych i utrzymywaniem życia, są istotne i należy je powiązać z rozumieniem użytku, który udało się opisać na podstawie prac Agambena, o tyle pojęcie wytwarzania jest bardziej problematyczne.

Arendt w *Kondycji ludzkiej* wiąże wytwarzanie z próbą wykroczenia poza ludzką śmiertelność: „wytwarzanie i jego produkt […] nadają ulotności śmiertelnego życia i przemijaniu ludzkiego czasu pewien stopień trwałości i stałości", ponieważ tworzenie tych dzieł pozwala zbliżyć się do wieczności (2010: 27, 38, 169–172). Jackson komentuje ten element myśli Arendt, stwierdzając, że wytwarzanie dotyczy pragnienia nieśmiertelności, a następnie dodaje, że jest ono wyrazem potrzeby wyzbycia się lęku przed śmiercią (Jackson 2023: 166–167).

W obliczu takiej charakterystyki nietrudno o skojarzenia z opisywanymi wcześniej staraniami osób, które za pomocą własności prywatnej pragną właśnie „wyzbyć się lęku przed śmiercią"; upewnić się co do swojej możliwości zbawienia, skupiając przede wszystkim na własnym interesie, samorealizacji i powiększaniu majątku. Przykładowo założona firma może się stać dziełem, które wykroczy poza ludzką skończoność przedsiębiorcy.

Byung-Chul Han w swoim odczytaniu koncepcji Arendt dostrzega podobne problemy, wskazując, że „pęd do nieśmiertelności, do nieśmiertelnej chwały, jest według Arendt »źródłem i centrum *vita activa*«" (2025: 164). Autor ma na myśli przede wszystkim działanie (trzeci, poza pracą i wytwarzaniem, element *vita activa*), aczkolwiek do jego krytyki można dodać, że wytwarzanie – obok działania – jest wyrazem aktywności ludzkiej, która historycznie pozwalała odróżnić życie dobre (*bios*) od życia czysto zwierzęcego (*zoe*) – w starożytności przez gloryfikację sfery politycznej, w średniowieczu przez podporządkowanie moralności i polityki doktrynie chrześcijańskiej, od czasów zaś późnej nowożytności z opisywanym w tej pracy powiększaniem własności prywatnej.

Aby „zatrzymać" funkcjonowanie takiego systemu jak kapitalizm, wyeliminować podział na dwa rodzaje życia, uniezależnić rozumienie własności, używania i wytwarzania od logiki kapitalistycznej, potrzeba w związku z tym pojęcia związanego z odpoczynkiem i bezczynnością, podobnie jak w przypadku Agambenowskiego użytku. Han dostrzega rozwiązanie problemu Arendt w pojęciu *vita contemplativa*:

> Do samego końca Hannah Arendt nie potrafiła dostrzec, że to właśnie utrata zdolności kontemplacyjnych prowadzi do krytykowanego

> przez nią zwycięstwa *animal laborans*, które wszystkie ludzkie działania podporządkowuje pracy. Wbrew jej przekonaniu przyszłość ludzkości nie zależy od siły działających ludzi, ale od ożywienia zdolności kontemplacji – mocy, która **nie działa**. Życie aktywne, które nie jest w stanie przyjąć życia kontemplacyjnego jako części siebie, degeneruje się w hiperaktywność i prowadzi do wypalenia nie tylko psychiki, ale i całej planety. (Han 2025: 168)

Zdaniem niemieckiego myśliciela to właśnie kontemplacja pozwala na odpoczynek, zatrzymanie, namysł, ale również święto, ponieważ „świętowanie odbywa się poza przestrzenią *oikos*" (Han 2025: 164). Dlatego właśnie opisywaną przez Hana kontemplację, po pierwsze, należy odróżnić od wszelkich form zdominowanych przez kulturę konsumpcyjną i kapitalizm, jak na przykład style życia określane jako *slow life* (Honoré 2004). Czym innym jest bowiem uczynić coś bezczynnym, *inoperative* i tym samym unieszkodliwić działanie kapitalizmu, a czym innym możliwość doświadczania świata za pośrednictwem uważności (*mindfulness*), co łatwo można wpisać w porządek kapitalistyczny. Po drugie, sformułowane przez Hana pojęcie *vita contemplativa* to istotne uzupełnienie ascezy proklimatycznej: „Ratunek polega zatem na radykalnym **przerwaniu tego, co teraz**. Tylko **anioł bezczynności** byłby w stanie stawić opór ludzkim działaniom, które nieuchronnie przybierają apokaliptyczny charakter" (2025: 119). Han, parafrazując Benjaminowskiego anioła historii, pozwala dostrzec, że właśnie zaniechanie, powstrzymywanie *business as usual* może doprowadzić do zapobiegnięcia katastrofie, ponieważ „kapitał jest aktywnością w czystej postaci" (2025: 107).

Przeciwdziałanie katastrofie i być może też ocalenie nie tylko wybranych, lecz całych populacji jest zatem możliwe za pośrednictwem ascezy proklimatycznej, na którą składa się nie tylko Agambenowski użytek, lecz także wspieranie bardziej systemowych rozwiązań: przerywania reprodukcji kapitalizmu i ograniczenia do tych sfer działalności, które są ważne dla dobra wspólnego.

/// Zakończenie

Agamben, jak sam zastrzega, w ramach projektu *Homo Sacer* nie przygotował żadnego pozytywnego planu zmian w obliczu postawionych pytań (2016: 263) ani nie odnosił się bezpośrednio do problemu katastrofy klimatycznej. Uzupełniając jego myśl postulatami zwolenników koncepcji postwzrostu, można jednak sformułować rozwiązania również na poziomie

systemowym. Należy: ograniczyć pracę do poziomu dobrobytu wspólnoty, a nie zysku korporacji, wprowadzić więcej rozwiązań, w których dobra są współdzielone, a nie ekskluzywne, czy ograniczyć zużycie dóbr i energii do optymalnego minimum. W ostatnich latach powstało wiele prac, w których podobne wątki są podejmowane na różne sposoby: w ramach refleksji filozoficznej (Han 2025), propozycji polityki społecznej (Standing 2021) czy krytyki kultury (Graeber 2019; Suzman 2021).

Zwolennicy koncepcji postwzrostu nierzadko formułują dodatkowe rozwiązania problemu katastrofy klimatycznej – bezwarunkowy dochód i inne usługi podstawowe (Hickel 2021: 302–305; Schmelzer, Vetter, Vansintjan 2022: 225–228), dobra wspólne, spółdzielczość i zrównoważona gospodarka (Schmelzer, Vetter, Vansintjan 2022: 215–224; Petridis 2022: 160–162) czy kwestia dobrze płatnej i satysfakcjonującej pracy (Hickel 2021: 292–298; Kreinin, Latif 2022: 333–343). Sprzeciw wobec wzrostu gospodarczego jest również sprzeciwem wobec konieczności działania, która jest narzucana w ramach *oikonomía* i kultury związanej z wartościami liberalnymi. Dlatego właśnie to przede wszystkim nie jednostki, lecz organizacje takie jak państwa narodowe czy międzynarodowe korporacje mające największą siłę głosu powinny podejmować wymienione działania (Klein 2019). W jaki jednak sposób w ogóle może nastąpić zmiana w sytuacji, gdy istnieje tak wielka asymetria władzy? Jak poszukiwać strategii oporu, kiedy konsumenci, obywatele czy pracownicy znajdują się na strukturalnie podporządkowanej pozycji?

W artykule podjąłem przede wszystkim tematykę ekonomii teologicznej w kontekście ducha kapitalizmu i katastrofy klimatycznej. Aby móc odpowiedzieć na ostatnie z wymienionych pytań, potrzebne jest badanie w ramach ontologii i próba pomyślenia zmiany także w tej perspektywie badawczej. Szczególnie rozważania wspomnianego już Spinozy (2010) oraz współczesne odczytania jego prac z perspektywy nowego materializmu (Braidotti 2014; Latour 1988; Fox 2023) wydają się pod tym względem istotne, jednak ich powiązanie z tematem ekonomii teologicznej ze względów ograniczeń tematycznych musi zostać opisane w innym miejscu.

Bibliografia:

/// Agamben G. 2008. Homo sacer. *Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka.

/// Agamben G. 2016. *The Use of Bodies*, tłum. A. Kotsko, Stanford University Press.

/// Agamben G. 2023a. Oikonomia. *Królestwo i chwała: przyczynek do teologicznej genealogii ekonomii i rządu*, tłum. P. Laskowski, S. Matuszewski, P. Michalik, Wydawnictwo IFiS PAN.

/// Agamben G. 2023b. *Najwyższe ubóstwo: reguły monastyczne i forma życia*, tłum. P. Laskowski, S. Matuszewski, P. Michalik, Wydawnictwo IFiS PAN.

/// Arendt H. 2010. *Kondycja ludzka*, tłum A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia.

/// Arystoteles 2010. *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, PWN.

/// Benjamin W. 2012. *Przyczynek do krytyki przemocy*, tłum. A. Lipszyc, [w:] tegoż, *Konstelacje. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 69–96.

/// Bińczyk E. 2023. *Uspołecznienie antropocenu. Ekowerwa i ekologizowanie ekonomii*, Wydawnictwo Naukowe UMK.

/// Boland T., Griffin R. 2020. *Purgatory*, [w:] *The Routledge Handbook of Economic Theology*, red. S. Schwarzkopf, Routledge, s. 47–54.

/// Boltanski L., Chiapello È. 2022. *Nowy duch kapitalizmu*, tłum. F. Rogalski, Oficyna Naukowa.

/// Braidotti R. 2014. *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Braudel F. 2013. *Dynamika kapitalizmu*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia.

/// Bruder J. 2020. *Nomadland: w drodze za pracą*, tłum. M. Tomczak, Wydawnictwo Czarne.

/// Dean M. 2018. *What is Economic Theology? A New Governmental-Political Paradigm?*, „Theory, Culture & Society", t. 36, nr 3, s. 3–26, https://doi.org/10.1177/0263276418787622.

/// Deleuze G. 2014. *Spinoza. Filozofia praktyczna*, tłum. J. Brzeziński, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Deleuze G. 2016. *Krytyka i klinika*, tłum. B. Banasiak, P. Pieniążek, Officyna.

/// Figueres C., Rivett-Carnac T. 2021. *Przyszłość zależy od nas. Przewodnik po kryzysie klimatycznym dla niepoprawnych optymistów*, tłum. A. Szymczyk, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Fisher M. 2020. *Realizm kapitalistyczn: czy nie ma alternatywy?*, tłum. A. Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Foster J.B., Clark B., Holleman H. 2022. *Kapitał i ekologia choroby*, tłum. A. Kopka, „Praktyka Teoretyczna", nr 3(45), s. 167–202.

/// Foucault M. 2000. Omnes et singulatim*: przyczynek do krytyki politycznego rozumu*, [w:] *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN, s. 219–246.

/// Foucault M. 2010. *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, tłum. M. Herer, PWN.

/// Foucault M. 2012. *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, PWN.

/// Foucault M. 2014. *Rządzenie żywymi*, tłum. M. Herer, PWN.

/// Fox N.J. 2023. *Green Capitalism, Climate Change and the Technological Fix: A More-Than-Human Assessment*, „The Sociological Review", t. 71, nr 5, s. 1115–1134.

/// Georgescu-Roegen N. 1971. *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press.

/// Graeber D. 2019. *Praca bez sensu. Teoria*, tłum. M. Denderski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej (e-book).

/// Han B.C. 2021. *Capitalism and the Death Drive*, tłum. D. Steuer, Polity Press (e-book).

/// Han B.C. 2025. Vita Contemplativa *albo o bezczynności*, [w:] tegoż, *Duch nadziei i inne eseje*, tłum. R. Pokrywka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 87–180.

/// Hayek F. 2020. *Prawo, legislacja i wolność: nowe sformułowanie liberalnych zasad sprawiedliwości i ekonomii politycznej*, tłum. G. Łuczkiewicz, Wydawnictwo Aletheia.

/// Hickel J. 2021. *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, tłum. J.P. Listwan, Karakter.

/// Honoré C. 2004. *In Praise of Slow: How a Worldwide Movement is Challenging the Cult of Speed*, Random House Canada.

/// Horkheimer M., Adorno T.W. 2023. *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// IPCC. 2023. Intergovernmental Panel on Climate Change, *Synthesis Report of the IPCC Sixth Assessment Report (AR6)*, https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/report/IPCC_AR6_SYR_LongerReport.pdf, dostęp: 6.01.2025.

/// Jackson T. 2015. *Dobrobyt bez wzrostu. Ekonomia dla planety o ograniczonych możliwościach*, tłum. M. Polakowski, Wydawnictwo Naukowe UMK.

/// Jackson T. 2023. *Postwzrost. Życie po kapitalizmie*, tłum. E. Bińczyk, J. Grygieńć, Wydawnictwo Naukowe UMK.

/// Jameson F. 2004. *The Politics of Utopia*, „New Left Review", nr 2(25), s. 35–54.

/// Klein N. 2019. *On Fire: The Burning Case for a Green New Deal*, Alfred A. Knopf (e-book).

/// Kreinin H., Latif T. 2022. *An Overview of Strategies for Social-Ecological Transformation in the Field of Paid Work and the Case of Just Transition in the Aviation Sector*, [w:] *Degrowth and Strategy: How to Bring about Social-Ecological Transformation*, red. N. Barlow, L. Regen, N. Cadiou, E. Chertkovskaya, M. Hollweg, Ch. Plank, M. Schulken, V. Wolf, Mayfly Books, s. 332–350.

/// Król M. 2019. *Krótka historia myśli politycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Ksenofont. 2020. *Ekonomik*, tłum. D. Tymura, Fundacja Świętego Mikołaja.

/// Latour B. 1988. *The Pasteurization of France*, tłum. A. Sheridan, J. Law, Harvard University Press.

/// Levins R. 2000. *Is Capitalism a Disease?*, „Monthly Review", nr 4(52), s. 8–33, https://monthlyreview.org/2000/09/01/is-capitalism-a-disease/, dostęp: 6.01.2025.

/// Locke J. 2015. *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Aletheia.

/// Macpherson C.B. 2011. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press.

/// Maifreda G. 2012. *From Oikonomia to Political Economy: Constructing Economic Knowledge from Renaissance to the Scientific Revolution*, tłum. L.V. Manucci, Ashgate.

/// Marks K. 2005. *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne*, tłum. K. Jeżdżewski, https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1844/rekopisy/index.htm, dostęp: 6.01.2025.

/// Marks K., Engels F. 2007. *Manifest Partii Komunistycznej*, https://www.ce.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2018/10/4.-kapitalizm_marks_engels_manifest-komunistyczny.pdf, dostęp: 6.01.2025.

/// Mbembe A. 2018. *Polityka wrogości. Nekropolityka*, tłum. U. Kropiwiec, Karakter.

/// McRorie Ch. 2020. *Property and Ownership*, [w:] *The Routledge Handbook of Economic Theology*, red. S. Schwarzkopf, Routledge, s. 116–125.

/// Meadows D.K., Meadows D.L., Randers J., Behrens III W.W. 1973. *Granice wzrostu*, tłum. W. i S. Rączkowscy, Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne.

/// Mitchell T. 2011. *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*, Verso.

/// Moore J.W. 2025. *Antropocen czy Kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*, tłum. K. Hoffmann, P. Szaj, W. Szwebs, słowo/obraz terytoria.

/// Negin E. 2022. *It's Time for Charles Koch to Testify about His Climate Change Disinformation Campaign*, https://blog.ucsusa.org/elliott-negin/its-time-for-charles-koch-to-testify-about-his-climate-change-disinformation-campaign/, dostęp: 6.01.2025.

/// Norberg J. 2024. *Manifest kapitalistyczny: jak wolny rynek uratuje świat*, tłum. U. Ruzik-Kulińska, Wielka Litera.

/// Nozick R. 2010. *Anarchia, państwo i utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Wydawnictwo Aletheia.

/// Ossowska M. 1956. *Moralność mieszczańska*, Zakład im. Ossolińskich.

/// Peterson J. 2018. *12 życiowych zasad. Antidotum na chaos*, tłum. K. Zuber, Fijor Publishing.

/// Petridis P. 2022. *Evaluating Strategies for Emancipatory Degrowth Transformations*, [w:] *Degrowth and Strategy: How to Bring about Social-Ecological Transformation*, red. N. Barlow, L. Regen, N. Cadiou, E. Chertkovskaya, M. Hollweg, Ch. Plank, M. Schulken, V. Wolf, Mayfly Books, s. 160–169.

/// Pietrykowski B. 1995. *Fordism at Ford: Spatial Decentralization and Labor Segmentation at the Ford Motor Company, 1920–1950*, „Economic Geography", t. 71, nr 4, s. 383–401.

/// Piketty T. 2015. *Kapitał w XXI wieku*, tłum. A. Bilik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Ratajczak M. 2015. *Divine Management of Worldly Matters: Agamben's Theological Genealogy of Economy as a Political Philosophy of Praxis*, „Praktyka Teoretyczna", nr 3(17), s. 75–105.

/// Raworth K. 2021. *Ekonomia obwarzanka. Siedem sposobów myślenia o ekonomii XXI wieku*, tłum. A. Paszkowska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Schmelzer M., Vetter A., Vansintjan A. 2022. *The Future Is Degrowth: A Guide to a World Beyond Capitalism*, Verso.

/// Silver Ch., Hyman D.A. 2018. *Overcharged: Why Americans Pay Too Much for Health Care*, Cato Institute.

/// Smith A. 1954. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1–2, tłum. G. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, A. Prejbisz, B. Jasińska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Sombart W. 2019. *Żydzi i narodziny kapitalizmu*, tłum. M. Brokmanowa, Wektory.

/// Spinoza B. 2010. *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, PWN.

/// Standing G. 2021. *Dochód podstawowy. Jak możemy sprawić, żeby to się udało*, tłum. M. Szlinder, P. Kaczmarski, T. Płomiński, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Suzman J. 2021. *Praca. Historia tego, jak spędzamy swój czas*, tłum. F. Filipowski, Zysk i S-ka.

/// Szahaj A., Jakubowski M.N. 2005. *Filozofia polityki*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Środa M. 2020. *Obcy, inny, wykluczony*, słowo/obraz terytoria.

/// Watts J. 2024. *Just 57 Companies Linked to 80% of Greenhouse Gas Emissions since 2016*, „Guardian", https://www.theguardian.com/environment/2024/apr/04/just-57-companies-linked-to-80-of-greenhouse-gas-emissions-since-2016, dostęp: 7.01.2025.

/// Weber M. 2023. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu i inne pisma*, tłum. B. Baran, J. Miziński, Wydawnictwo Aletheia.

/// Wittgenstein L. 2012. *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN.

/// Wood Meiksins E. 2002. *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Verso.

/// Zawadzka A. 2022. *Praca fizyczna zabija*, „Dialog", nr 9(790), https://www.dialog-pismo.pl/w-numerach/praca-fizyczna-zabija, dostęp: 7.01.2025.

/// Abstrakt

Celem artykułu jest rozważenie, czy zmiany związane z katastrofą klimatyczną nie doprowadzają do dyskredytacji „ducha kapitalizmu", a także czy współcześnie nie jest potrzebne wprowadzenie „ducha antykapitalizmu".

Istnienie kapitalizmu było usprawiedliwiane od początku jego funkcjonowania – czynił to John Locke w XVII wieku; Max Weber wyjaśniał, w jaki sposób wykorzystywana do tego była etyka protestancka, a na przełomie XX i XXI wieku podobne analizy tego zjawiska przeprowadzali Luc Boltanski i Ève Chiapello. W artykule przeprowadzona została analiza tych koncepcji w kontekście ekonomii teologicznej przedstawionej przez Giorgia Agambena.

Punktem odniesienia dla sformułowania pojęć ducha antykapitalizmu i odpowiadającej mu ascezy proklimatycznej są prace Giorgia Agambena, Ewy Bińczyk i Tima Jacksona.

Słowa kluczowe:
katastrofa klimatyczna, duch kapitalizmu, Giorgio Agamben, asceza, *oikonomía*

/// Abstract

Pro-Climate Asceticism and the Spirit of Capitalism: Reflections on the Justification of Capitalism in the Context of the Climate Catastrophe

The aim of the article is to consider whether the changes associated with the climate catastrophe are leading to the discrediting of the "spirit of capitalism" and whether there is a contemporary need to introduce the "spirit of anti-capitalism."

The existence of capitalism has been justified since its inception – John Locke did so in the 17th century; Max Weber explained how Protestant

ethics were used to this end; and at the turn of the 20th and 21st centuries, similar analyses of this phenomenon were conducted by Luc Boltanski and Ève Chiapello. The article analyses these concepts in the context of the economic theology presented by Giorgio Agamben.

The works of Giorgio Agamben and Michel Foucault serve as inspiration for formulating the notions of the "spirit of anti-capitalism" and the corresponding "pro-climate asceticism" in the article.

Keywords:
climate catastrophe, spirit of capitalism, Giorgio Agamben, asceticism, *oikonomía*

/// Bartosz Kamiński – adiunkt w Katedrze Historii Idei i Antropologii Kulturowej Instytutu Stosowanych Nauk Społecznych na Uniwersytecie Warszawskim. Zajmuje się historią idei oraz nowożytną i współczesną filozofią polityczną. Publikował między innymi w „Stanie Rzeczy" i „Praktykach Teoretycznych". Jest laureatem Nagrody II stopnia im. Floriana Znanieckiego, przyznawanej przez Polskie Towarzystwo Socjologiczne.

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6136-6063

E-mail: bartosz.kaminski@uw.edu.pl

https://doi.org/10.51196/srz.27.5

WSZYSTKOŻERNOŚĆ, CZYLI KAPITALIZM 2.0

Paweł Kuczyński
Uniwersytet Civitas, Warszawa

/// Wstęp

Od momentu pojawienia się socjologii jako dyscypliny naukowej badacze zmagają się z relacją między działaniem jednostki a oddziaływaniem sił systemowych. Klasyczny problem „podmiotowość kontra struktura" był jednym z głównych punktów odniesienia, opierając się na którym analizowano współczesne społeczeństwa, szczególnie kapitalizm. Podmiotowość rozumiano jako zdolność jednostek lub podmiotów zbiorowych do dokonywania wyborów i wywierania wpływu, podczas gdy struktura odnosiła się do warunków instytucjonalnych i systemowych, które oddziałują na te wybory. Znaczna część myśli socjologicznej i politycznej XX wieku była zorganizowana wokół tej dychotomii: czy to w marksistowskiej analizie klasowej, weberowskich teoriach racjonalizacji czy teorii strukturacji Giddensa – nacisk zawsze kładziono na znalezienie właściwej równowagi między działaniem jednostki a determinacją systemową. Jak pisze w nieco sarkastycznym tonie autorka bardzo wyczerpującej analizy tej ważnej debaty: „Pod koniec XX wieku socjologowie »odkryli« kluczowy problem ich dyscypliny, czyli problem nierozdzielności dwóch dyskursów socjologicznych skupionych wokół podmiotowego sprawstwa i struktury" (Iwińska 2015: 59).

W niniejszej analizie zamierzam pokazać, że obecna faza kapitalizmu stawia pod znakiem zapytania adekwatność tych ram. Rozwój zglobalizowanych rynków, infrastruktury cyfrowej, zarządzania algorytmicznego i kapitalizmu nadzoru sygnalizuje bowiem głęboką transformację – kapitalizm w coraz większym stopniu funkcjonuje jako porządek autoreferencyjny i autonomiczny, a więc taki, którego nie da się sprowadzić do analizy

zamierzeń i działających aktorów społecznych, zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych, w powiązaniu z opisem struktur. Współczesny kapitalizm coraz wyraźniej przypomina samoorganizujący się system, który absorbuje, antycypuje, a nawet wyprzedza ludzką sprawczość.

Mój esej rozwija tę tezę na podstawie teorii Niklasa Luhmanna, Alaina Touraine'a i Shoshany Zuboff, aczkolwiek każde z tych ujęć konceptualizuje problem współczesnego kapitalizmu inaczej. Teoria systemów Luhmanna pozwala analizować kapitalizm jako system autopojetyczny, czyli samoreprodukujący się porządek komunikacyjny. Touraine diagnozuje kapitalizm w fazie przejścia od społeczeństwa industrialnego do postindustrialnego, zwracając uwagę na słabnące znaczenie aktorów społecznych w obliczu dominacji bezosobowego systemu, określanego przezeń jako bezproduktywny „kapitalizm finansowy". Wreszcie Zuboff pokazuje, jak współczesny „kapitalizm nadzoru" nie tylko osłabia podmiotowość czy też sprawczość jednostek, ale wręcz utylizuje dane behawioralne i przekształca je w surowiec dla systemów predykcyjnych, co daje początek „trzeciej nowoczesności". Mimo daleko idących różnic pomiędzy omawianymi koncepcjami mają one tę wspólną cechę, że ukazują kapitalizm jako autonomiczny system wykraczający poza paradygmat *agency–structure*.

/// Inne, nowe społeczeństwo?

Właściwym przedmiotem tego artykułu jest nie tyle zmieniający się kapitalizm, ile frapująca przemiana towarzyszących mu społeczeństw zachodnich, w wypadku których łatwiej wskazać, czym już nie są, aniżeli czym się stają. Tę sytuację będziemy określać jako „koniec społeczeństw (które znamy)", parafrazując tytuł książki Alaina Touraine'a *La fin des societes*.

Niniejszy tekst ma charakter eseju, a autor nie zacytuje wielu ciekawych i inspirujących teorii, poświęcając uwagę jedynie trzem wybranym, różniącym się między sobą stanowiskom, które łączy swoisty eks-centryzm, czyli usytuowanie poza głównym nurtem współczesnej socjologii. Chodzi o Niklasa Luhmanna, Alaina Touraine'a i Shoshanę Zuboff. Niejako wbrew podejściu systemowemu Luhmanna praca ta jest zachętą do dyskusji w duchu socjologii krytycznej, która nie traci z oczu kwestii globalnych zagrożeń, w tym pogłębiających się nierówności społecznych, ale nie tylko. W związku z tym pewnym wyzwaniem dla autora, ale i czytelnika, jest z jednej strony utrzymanie dystansu poznawczego za sprawą naukowego obiektywizmu w wersji radykalnego funkcjonalizmu Luhmanna. Z drugiej chodzi o dopuszczenie do głosu socjologii zaangażowanej, o którą upominał się

w 2004 roku Michel Burawoy. Touraine i Zuboff mogą bowiem uchodzić za autorów, którzy mają na uwadze zadania socjologii publicznej.

Pierwszym etapem długofalowej transformacji (starego) zachodniego społeczeństwa kapitalistycznego było wyczerpywanie się przemysłowego modelu rozwoju kapitalizmu. Jego wczesny etap, znakomicie opisany przez Karola Marksa i Maxa Webera, będziemy określać jako kapitalizm 1.0, aby zestawić go z kolejnym etapem, czyli kapitalizmem 2.0, który rozwija się w XXI wieku dzięki szeroko rozumianej rewolucji cyfrowej. W maksymalnym uproszczeniu można powiedzieć, że tak jak dla kapitalizmu 1.0 decydująca była rewolucja przemysłowa, tak dla kapitalizmu 2.0 jest to (trwająca) rewolucja cyfrowa.

Ta mało odkrywcza teza pozwala nam przejść do kwestii zasadniczej, czyli pytania o „inne społeczeństwo", właściwe dla nowej fazy kapitalizmu. Mówiąc o społeczeństwie w sensie możliwie najbardziej ogólnym, będziemy wierni Émile'owi Durkheimowi, który zdaniem Jerzy Szackiego reprezentował „socjologiczny realizm", pozwalający wyjść myśleniu poza dualizm metafizyki i fizyki, aby „wyjaśnić wyższe i swoiste władze człowieka". Jak pisał Durkheim:

> Cały ten kłopot brał się stąd, że jednostka ludzka uchodziła za *finis naturae*: wydawało się, iż poza nią nie ma już niczego, a w każdym razie niczego, co byłoby osiągalne dla nauki. Odkąd jednak uznano, że ponad jednostką jest społeczeństwo, będące nie bytem nominalnym i wyrozumowanym, lecz systemem działających sił, możliwy stał się nowy sposób wyjaśniania człowieka. (cyt. za: Szacki 1983: 421)

Traktując społeczeństwo jako pewien system – już nie wzorowany na organizmie, jak w klasycznym funkcjonalizmie – chcemy odpowiedzieć na pytanie, jak się on zmienia wraz ze zmianami innego systemu, czyli kapitalizmu. Warto dodać, że przyjęte tu umownie określenie „kapitalizm 2.0" nie odsyła do żadnej lektury i jest kryptonimem zmian trwających ponad pół wieku. Ich wektorem jest globalizacja, a wśród sił napędowych przeważają wielkie korporacje, najlepiej wykorzystujące przełomy technologiczne, rozumiane jako punkty zwrotne rewolucji cyfrowej. Kamieniami milowymi tego procesu były takie wynalazki techniczne jak: mikroprocesor, wynaleziony w 1971 roku, a następnie komputery osobiste, sieci komputerowe, Internet, telefonia komórkowa i urządzenia mobilne, „chmura" oraz *big data*. Najnowszą, przełomową technologią jest oczywiście sztuczna inteligencja, której powszechne zastosowanie znamionuje rok 2025.

Mówimy o niezwykłym procesie zmian technologicznych, który ulega co pewien czas skokowemu przyspieszeniu, modyfikując najważniejsze obszary życia społecznego, w tym zdrowie, edukację czy sposoby prowadzenia wojen. W bardziej radykalnym ujęciu, które tutaj przyjmujemy, zakładamy, że zmienia się społeczeństwo kapitalistyczne, które było całością ufundowaną na ludzkiej pracy, doskonalonej organizacyjnie i technicznie oraz prowadzącej zarówno do dobrobytu, jak i wyzysku.

Jakimi społeczeństwami stają się te, które znamy: polskie, japońskie czy holenderskie, rozwijające się wedle podobnej logiki mimo różnic kulturowych? Na to pytanie można szukać hipotetycznej odpowiedzi, wskazując na wspólny dla nich system gospodarczy, czyli kapitalizm 2.0 jako zasadniczy czynnik kształtujący życie społeczne. Przy czym, co należy podkreślić, nie chodzi w żadnym razie o wyjaśnienie jednoczynnikowe, w duchu determinizmu technologicznego. Nie odwołując się na razie do konkretnych teorii, wyobraźmy sobie logikę działania kapitalizmu 2.0 w porównaniu do wszelkiego rodzaju urządzeń, takich jak pojazdy cywilne lub wojskowe, które nie wymagają interwencji ze strony człowieka i określa się je mianem autonomicznych.

O ile trudna zdaje się odpowiedź na pytanie, czym już są lub będą „inne społeczeństwa kapitalistyczne", łatwiej powiedzieć, czym przestają być. Ograniczymy się do wskazania dwóch zasadniczych cech tych społeczeństw, które ulegają atrofii. Mianowicie kapitalizm 2.0, po pierwsze, nie potrzebuje starego społeczeństwa opartego na **indywidualnie** kultywowanych cnotach protestanckiego ascetyzmu, wiążących pracowitość z powściągliwą konsumpcją i oszczędnością. Po drugie, nie potrzebuje również społeczeństwa, w którym główne znaczenie mają **działania zbiorowe**, podejmowane przez takich aktorów społecznych jak związki zawodowe czy ruchy społeczne. Ich wagę trudno jednak przecenić, albowiem toczyły przez dziesiątki lat walki z kapitałem przemysłowym i doprowadziły do utworzenia wielu instytucji chroniących prawa pracowników i obywateli, a także stworzenia i wdrożenia ważnych polityk społecznych.

/// Kapitalizm jako system

Kapitalizm jest „systemem". Co to oznacza? Jest autonomiczny, „samobieżny" i podlega prawom, które są niczym prawa przyrody. Jego opisowi stale towarzyszy niepokojące pytanie: do jakiego stopnia można kontrolować lub korygować kierunek rozwoju tego systemu ekonomicznego i technologicznego? Czy z kapitalizmem jest tak jak z pogodą, którą można

z pewnym prawdopodobieństwem przewidywać, ale tylko w nieznacznym stopniu ją zmieniać i to na małą skalę? Czy zakres wpływu na ten system będzie nadal tak niewielki, że można go porównać do kosztownych i często nieudanych prób wywoływania deszczu na niedużym obszarze? Czy trzymając się tej metafory, wystarczy zaangażować znacznie większe środki w technologie wywoływania deszczu, aby zatrzymać pustynnienie?[1]

Jeśli idzie o kapitalizm, a nie meteorologię, zdajemy sobie sprawę, że udanych korekt tego systemu nie osiągnięto ani za pomocą pieniędzy, ani technologii. Nadal jedynym rozwiązaniem jest polityka. Do refleksji o charakterze metapolitycznym zmuszają nas pytania o charakterze społecznym i politycznym, takie jak: kto ma dzisiaj sprawczość, aby korygować kurs systemu kapitalistycznego? Kto jest uprawniony, aby interweniować, i jakie są źródła tej prawomocności? Jakie podmioty wchodzą w grę jako regulatorzy, obok państw, korporacji i ruchów społecznych?

Kapitalizm jest obwiniany za najważniejsze problemy społeczne. O jego zaletach mówi się rzadko i głównie w kontrze do nierynkowych systemów społeczno-gospodarczych, które – tak jak komunizm – należą do przeszłości. Tymczasem w późnej nowoczesności pytanie o wyzysk i nierówności społeczne, które niegdyś dostrzegł i piętnował Karol Marks, nie stało się mniej ważne mimo „postępu cywilizacyjnego" na całym świecie. Dawnym problemom towarzyszą nowe: masowe migracje i krytyczne zagrożenie środowiska naturalnego. Po Marksie nie tylko przybyło pytań o sprawiedliwość społeczną, ale, co ważniejsze, wyszły one daleko poza spory teoretyków i ideologów. Stały się uświadomionymi problemami społecznymi, które na tyle poruszają opinię publiczną, że rodzą niegasnący niepokój, będący znakiem firmowym XXI wieku. Jednym z jego widomych wyrazów jest kariera mrocznych horrorów i filmów katastroficznych. Współczesnej socjologii, mającej uzasadnione ambicje teoretyczne, trudno w związku z tym zamykać się w wieży z kości słoniowej.

Historia XX wieku pokazuje, że kapitalizm był podatny na próby korekt mających prowadzić do okiełznania tego wszystkożernego i nienasyconego „organizmu". Powstały instytucje, których obecność dostrzegamy w kapitalizmie zarówno chińskim, jak i duńskim, choć w tym drugim są znacznie ważniejsze w kształtowaniu ładu społecznego. Choć ich lista jest długa, nie okazały się one na tyle skuteczne, aby zapobiec kryzysom ekonomicznym i społecznym. Nadal działają związki zawodowe, samosterowne

[1] Kryzys klimatyczny jest wielkim wyzwaniem nie tylko dla infrastruktury dużych miast, lasów, pól uprawnych czy łowisk. Jest również wyzwaniem dla meteorologii, która usiłuje nadążyć za zmianami klimatu i uwzględnić nowe zjawiska w prognozowaniu pogody.

samorządy, przemyślane systemy podatkowe, pączkujące organizacje charytatywne, przybywa sprawnych organizacji pozarządowych, rodzą się na chwilę budzące nadzieje ruchy społeczne. Przede wszystkim zaś w różnych krajach wypracowano w trudzie cały wachlarz polityk społecznych, za które odpowiada państwo.

Czy polityki społeczne doprowadziły do ograniczania wyzysku i nierówności społecznych wygenerowanych przez wszystkożerny kapitalizm? W licznych krajach, zwłaszcza w Europie, to się udało. Przy czym odmian społeczeństw kapitalistycznych jest wiele. Na przykład mieszkańcy Państwa Środka żyją w kapitalizmie, który jest staro-nowy. Są rządzeni od 1921 roku przez partię komunistyczną, której w pewnym momencie przestały przeszkadzać wolność zawierania umów i własność prywatna.

O kapitalizmie XXI wieku można i należy dyskutować, wychodząc poza języki ekonomii, technologii, biznesu i zarządzania, które są wszakże segmentami wiedzy naukowej o charakterze społecznym. Spróbujemy najpierw postawić pytanie o nowe społeczeństwo w języku socjologii Lukasa Luhmanna – radykalnie funkcjonalistycznej. Warto pokreślić, że jest to na tyle nieortodoksyjne nawiązanie do funkcjonalizmu, że autor koncepcji *Systemów społecznych* przeprowadził swoją wszechstronną analizę socjologiczną bez odwoływania się do pojęcia równowagi systemu oraz bez kategorii aktorów społecznych, indywidualnych i zbiorowych.

> W przeciwieństwie do Parsonsa Luhmann nie akcentuje jednak integralności układu i normatywnego konsensu zapewniającego mu stabilność, lecz podkreśla nieusuwalną złożoność społeczeństwa i ustawiczną kontyngencję (przypadkowość, chaotyczność, nieprzewidywalność) zjawisk, z których żadne nie jest ani absolutnie konieczne, ani też zupełnie niemożliwe. (Bukraba-Rylska 2021: 313)

Tok myślenia Luhmanna wygląda następująco:

> Każdy system redukuje złożoność środowiska na swój sposób i każdy wytwarza własną złożoność, która wprawdzie nie odwzorowuje złożoności środowiska (nie odpowiada jej punkt-w-punkt), ale w celu przetrwania musi mieć ją na względzie, a więc z nią współewoluuje. Pomiędzy systemami istnieją zatem sprzężenia strukturalne, struktury jednego systemu rozwijają się w ciągłym kontakcie ze strukturami innego systemu. (Kaczmarczyk 2012: XLV)

Jeśli spojrzymy na „inne społeczeństwo" jako autoreferencyjny system, który zachowuje autonomię względem kapitalizmu 2.0, będącego samowytwarzającym się systemem gospodarczym, to czy nadal jest to społeczeństwo, któremu Alain Touraine poświęcił jedną ze swoich fundamentalnych książek, wydaną w 1973 roku pod tytułem *Samotworzenie się społeczeństwa*?

Jako wytrwały badacz ruchów społecznych, bliższy myśleniu w kategoriach podmiotowego sprawstwa niż struktury, miał on na myśli potencjał zmian tkwiący w społeczeństwie sprzężonym strukturalnie z kapitalizmem 1.0. Czy to ujęcie zachowuje aktualność w fazie przejściowej społeczeństwa kapitalistycznego, uruchomionej przez rewolucję cyfrową? Przed udzieleniem odpowiedzi na to pytanie warto bliżej scharakteryzować radykalny funkcjonalizm.

W ujęciu Niklasa Luhmanna **autopojeza** oznacza zdolność każdego systemu społecznego do samowytwarzania i samoodniesienia: system produkuje własne elementy (komunikacje) w obrębie własnych reguł, nie będąc sterowanym „z zewnątrz". Traktując kapitalizm jako system gospodarki, której kodem zdaniem Luhmanna jest płacenie/niepłacenie, powiemy, że jego autonomia postępuje wraz z redukcją niepewności otoczenia, co oznacza także uniezależnianie się od interesów społecznych czy wartości moralnych. Samoodniesienie w kapitalizmie oznacza, że jako system odnosi się on do własnych procesów (rynek, inwestycje, kredyt, zysk, ceny) i sam reguluje swoje operacje, generując nowe formy komunikacji ekonomicznej (na przykład instrumenty finansowe), niezależnie od potrzeb społeczeństwa. W związku z tym interwencje polityczne są możliwe w ograniczonym stopniu, na przykład jako regulacje podatkowe (własny kod gospodarki), ale nie powstrzymają systemowej logiki maksymalizacji zysku. Znaczy to, że kapitalizm jako system autopojetyczny generuje „problemy społeczne", takie jak chociażby degradacja środowiska, lecz nie ich rozwiązania, które należą do innego, zewnętrznego systemu.

Nadając społeczeństwu status systemu odrębnego od gospodarki, warto szukać jego kodów, w związku z czym sięgamy po kwestię sprzeczności, której Luhmann poświęca uwagę w rozdziale *Sprzeczność i konflikt*:

> System nie musi zachować sam siebie, lecz swoje *essential variables* (Ashby), a do tego należy: wzajemna zależność pomiędzy rozpadem a reprodukcją, zdolność do samoobserwacji (zdolność do dyskryminacji), a ponadto wszystko, co umożliwia wystarczające tempo nieprzerwanej reprodukcji, przy ciągłym zaniku elementów, jak również – w ramach tej funkcji – wystarczające struktury gwaran-

> tujące zdolność do dokonywania nawiązań. Poza tym niezbędna jest oczywiście konkretna struktura ze swoimi historycznie uwarunkowanymi przypadłościami, o ile służy jako matryca rozpoznawania i definiowania zakłóceń. Umożliwiając eliminację odchyleń, ale ich nie wymuszając, sprzeczności posiadają cechy sprzyjające rozwojowi systemu immunologicznego. (Luhmann 2012: 345)

Pomijając to, że w obrębie radykalnego funkcjonalizmu niejako wraca metafora organicystyczna – uwzględniająca co prawda najnowsze odkrycia nauki – można zaryzykować hipotezę, że osłabły bariery immunologiczne społeczeństwa jako systemu w fazie liminalnej pomiędzy kapitalizmem 1.0 i 2.0.

W ramach systemowego podejścia możemy podsumować interesujący nas proces w następujący sposób: kapitalizm 2.0 jako gospodarczy system autopojetyczny nieustannie udoskonala swoje działanie, wchłaniając obszary życia wcześniej regulowane przez tradycję, religię czy moralność, czyli kody starego społeczeństwa. Wygląda to jak „pożeranie" starego społeczeństwa – tego, które znamy – choć używając języka autora *Systemów społecznych*, można sobie pozwolić jedynie na powiedzenie, że postępuje funkcjonalna autonomizacja gospodarki i jej zdolności do samoreprodukcji.

/// Życie codzienne w społeczeństwie kapitalistycznym

W dalszej części tekstu zajmiemy się kapitalistycznym społeczeństwem bez odwoływania się do pojęcia systemu. Przyjmiemy punkt widzenia *agency*, czyli podmiotowości sprawczej. W zasadzie chodzi o dwa punkty widzenia: indywidualnych i zbiorowych aktorów społecznych.

Przeciętny człowiek nie ma ani potrzeby, ani zwyczaju definiować środowiska swojego życia w kategoriach socjologicznych, a już na pewno nie korzysta z koncepcji Luhmanna. Zapytany o kapitalizm zapewne odpowie: praca, pieniądze, zakupy, ceny, bieda, bogactwo, wynagrodzenie, konkurencja, wyzysk itd., a także rynek, czyli słowo wyrażające przekonanie, że jeśli nie wszystko, to prawie wszystko, można kupić (i sprzedać)[2]. Natomiast dla aktorów zbiorowych, takich jak związki zawodowe albo ruchy społeczne, kapitalizm był i jest głównym przeciwnikiem, który przez kolejne dziesięciolecia miał „twarz" pracodawcy albo opresyjnych instytucji.

[2] Kiedy zadałem studentom angielskojęzycznym na początku 2025 roku pytanie o to, czym jest kapitalizm, najkrótsza odpowiedź brzmiała „rule of money" (z ang. władza pieniądza).

Nie brakuje autorów, którzy w duchy Marksa poddawali kapitalizm analizie krytycznej. Dwie książki socjologiczne, do których omówienia teraz przejdziemy, zostały napisane już w XXI wieku i podejmują temat kapitalizmu w formie uzupełniających się perspektyw: aktora grupowego lub indywidualnego. Sięgnijmy do dwóch monografii naukowych: Alaina Touraine'a *La fin des societes*, wydanej we Francji w 2012 roku, i Shoshany Zuboff *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, która ukazała się bardzo szybko w polskim przekładzie – w 2020 roku. Te dwa obszerne dzieła łączą zabarwiony katastrofizmem profetyczny ton oraz uwaga poświęcona globalizacji i technologii, bez których nie sposób analizować społeczeństwa kapitalistycznego w XXI wieku. Obie prace zaś zasadniczo różni styl uprawiania nauki. W przypadku Zuboff ugruntowany w wielu badaniach i analizach, natomiast u Touraine'a jest to analiza na wysokim stopniu ogólności, korzystająca w minimalnym stopniu z wyników badań empirycznych, co charakteryzuje pracę Zuboff[3].

Zanim sięgniemy po pojęcia teoretyczne, warto ponownie odwołać się do życia codziennego, w którym każdego dnia robimy różne i zarazem podobne rzeczy, ucząc się, pracując, kupując, komunikując się i odpoczywając. Wydaje się, że najszerzej podzielane rozumienie, a może „odczuwanie" kapitalizmu, to przekonanie, że „na wszystkim można zarobić". Oczywiście pod warunkiem, że „ktoś to kupi". Rodzice cieszą się, że mają przedsiębiorcze dziecko, kiedy widzą, jak wynosi coś z domu, aby to sprzedać. Są dumne, kiedy dziecię samo zrobi lemoniadę, którą oferuje za opłatą przypadkowym przechodniom.

Cenimy ducha pomysłowości kapitalistycznej, nazywanej na wyrost kreatywnością lub przedsiębiorczością. Współcześnie nie jest to przywilej elit. W czasach masowej klikalności i naporu twórców internetowych pojęcia kreatywności i przedsiębiorczości zmieniły swój sens. Każdy, kto publikuje w sieci, może „zgarnąć kasę", o ile monetyzuje zainteresowanie swoją produkcją. Oto dzięki prosumentom w Internecie „duch kapitalizmu" to szeroko podzielane przekonanie, że na wszystkim można zarobić. Ten nowy duch[4] towarzyszy mieszkańcom współczesnego społeczeństwa kapitalistycznego, którzy aby zarobić, nie muszą oszczędzać pieniędzy ani

[3] W przypadku pracy Shoshany Zuboff – nawiązującej wprost do *Kapitału* Karola Marksa – przypisy bibliograficzne zajmują ponad 100 stron (2020: 719–831), podczas gdy u Touraine'a takich stron jest 16 (2012: 633–649).

[4] Warto przywołać ciekawy komentarz Barbary Brzezickiej, tłumaczki wykładu Jacques'a Derridy, opublikowanego pod tytułem *De l'esprit. Heidegger et la question*, która zdecydowała się przetłumaczyć tytułowy zwrot *de l'esprit* jako „o duchu", mając do dyspozycji inne możliwości, na przykład „o duszy" lub „o umyśle". Tłumaczka zwraca uwagę, że „francuski rzeczownik *esprit* pochodzi od łacińskiego *spirytus* (duch), jednak obejmuje także znaczenie *mens*. Ten ostatni termin przetrwał w innych

ograniczać konsumpcji, ani inwestować kapitału. Można powątpiewać, na ile przypomina to „kapitalistyczny akt gospodarczy", który Max Weber określił jako „akt, który opiera się na oczekiwaniu zysku przez wykorzystanie szansy **wymiany**, a więc na (formalnie) **pokojowych** szansach zarobkowych". Czy współczesny duch przedsiębiorczości budziłby jego wątpliwości, skoro: „Zarobek uzyskany w drodze przemocy (formalnie i faktycznie) urzeczywistnia się na podstawie swoistych praw i nie jest rzeczą celową (jakkolwiek nie można tego nikomu zabronić) podciągać go pod tę samą kategorię co działanie wykorzystujące (ostatecznie) szansę zysku płynącego z wymiany"[5] (Weber 2018: 9)?

Reinhard Bendix, wytrwały badacz dorobku i biograf Maxa Webera, przypominał, że autor *Etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu* wiedział, iż jego wuj, tradycyjny przedsiębiorca, „ciężko pracując, żyje oszczędnie, a do innych odnosi się życzliwie, ale z pewną powściągliwością". Streszczając poglądy Webera, Bendix napisał: „Ani chciwość bowiem, ani luźny kodeks moralny, ani wreszcie postawa tradycjonalistyczna nie pozostają w zgodzie z przekonaniem, że intensywna praca jest przejawem cnoty, a tym samym moralnym obowiązkiem" (1975: 51–53).

/// Kapitalizm finansowy

Współczesny kapitalizm to system tak bezosobowy jak bezosobowe są operacje giełdowe. Jego bohaterami przestają być Warren Buffet, George Soros czy Larry Fink. Ich miejsce zajęły banki inwestycyjne, takie jak HSBC, instytucje zarządzające aktywami (BlackRock), fundusze inwestycyjne (Bridgewater Associates) i ponadnarodowe instytucje typu Międzynarodowego Funduszu Walutowego czy Banku Światowego. Z pewnością Henry Ford na zawsze pozostanie symbolem gwałtownego rozwoju przemysłu w pierwszej połowie minionego wieku, dla którego punktem zwrotnym było wprowadzenie taśmy montażowej w 1913 roku, lecz także uczynienie robotników jednocześnie konsumentami. Dzisiejsi herosi kapitalizmu są rozpoznawalni na całym świecie, chociażby Elon Musk, który przywiązuje do tego szczególną wagę, wykorzystując swoją platformę X i gry polityczne. Bardziej pasuje do nich określenie „globalnych influencerów" niż kapitalistów, symbolizują też niespotykaną innowacyjność w dziedzinie techniki,

---

językach romańskich oraz w języku angielskim jako *mind*, co sprawiło, że rozszerzeniu uległ zakres znaczeniowy *esprit*" (Derrida 2015: 131).

[5] W odniesieniu do tej uwagi Weber polemicznie nawiązuje do Wernera Sombarta i przypomina, że w przeciwieństwie do niego uważa, iż „racjonalna organizacja pracy" jest pierwszorzędnym elementem definicji kapitalizmu (2018: 21).

walkę o wpływy w skali globalnej, lecz także umiejętność przeprowadzania operacji finansowych, których wielkość i zasięg mają trudne do przecenienia skutki społeczne.

Alain Touraine napisał książkę *La fin des societes* pod wrażeniem krachu finansowego 2007–2009 i określił system jako „kapitalizm finansowy", ale nie po to, aby zająć się gospodarką, tylko społeczeństwem. Jako socjolog opisał proces zdefiniowany przez dwa zasadnicze zerwania (ang. *rupture*), jego zdaniem prowadzące do „końca społeczeństw". Pierwsze miało się dokonać między ekonomią a życiem społecznym. Można tę obserwację rozumieć w języku teorii Luhmanna jako postępującą autonomizację dwóch systemów, które zarazem oddziałują na siebie, czyli gospodarki i społeczeństw. Drugie zerwanie według Touraine'a dokonało się pomiędzy systemem i aktorem społecznym. Przy czym jego zdaniem ogłaszanie „nieuchronnego końca kapitalizmu" jest przedwczesne i mylące, bo wzbudza niepokój, który oddala nas od refleksji.

Choć autor odżegnywał się od katastrofizm, nie uniknął emfazy: „Kapitalizm finansowy zdolny jest jedynie do akumulowania – niczego już nie potrafi wytworzyć, oprócz kolejnych »baniek«, przybliżając nas do triumfu wielkiego bogactwa, krachu finansowego oraz kryzysu społecznego" (Touraine 2012: 32). Co najważniejsze, zwrócił uwagę, że zysk za wszelką cenę – czyli bezproduktywny kapitalizm finansowy, odmalowany w takich filmach jak *Chciwość* czy *Wilk z Wall Street* – nie jest tylko symptomem kolejnego kryzysu ekonomicznego. Wszak zdążyliśmy się już do tego przyzwyczaić, skoro żyjemy w rytmie cyklów gospodarczych i towarzyszy nam (nielicznym?) świadomość związanego z tym różnorodnego ryzyka. Jego zdaniem chodzi o coś więcej, gdyż jesteśmy świadkami i uczestnikami procesu, który zagraża „społeczeństwu kapitalistycznemu". To społeczeństwo – mówiąc językiem Touraine'a – swoje samowytwarzanie zawdzięcza aktorom społecznym kształtującym bieg historii w XX wieku. Jak powiadał, z jednej strony stronami konfliktu centralnego byli przedsiębiorcy, a z upływem czasu wielkie korporacje i ich menedżerowie. Z drugiej – pracownicy różnych sektorów wielkiego przemysłu, zorganizowani w związki zawodowe.

Radykalne odczytanie Touraine'a prowadzi do tezy, że współczesny kapitalizm może się rozwijać bez społeczeństwa, o ile przestaniemy myśleć o społeczeństwach jako wytworach własnych działań[6]. Mamy więc nadal ów „system", ale bez społeczeństwa, a mówiąc ostrożniej – bez społeczeństwa,

[6] Warto przywołać uwagę Touraine'a z lat 70., która oddaje specyfikę jego podejścia do socjologii, a zatem także do jej przedmiotu, czyli społeczeństwa: „Socjologia mogła zaistnieć dopiero w momencie, gdy o społeczeństwach zaczęto myśleć jako o wytworach ich własnego działania" (2010b: 73).

jakie znamy, w którym aktorzy społeczni „mieli coś do powiedzenia". Przy czym „odkrycie" dokonane przez autora jest połowiczne, albowiem dowiadujemy się jedynie, czego już nie ma lub za chwilę nie będzie. Doprecyzujmy: doszło do wyeliminowania głównych historycznych zbiorowych podmiotów, czyli aktorów społecznych, którzy stanowili o dynamice społeczeństw, także późnoprzemysłowych.

/// Bezimienna globalizacja

Zdaniem Touraine'a „milczenie ofiar obecnego kryzysu" jest symptomem „sytuacji postspołecznej" (2012: 46). Za pomocą tego określenia autor dystansuje się wobec nazwania nowego społeczeństwa w jakikolwiek sposób, na przykład jako postnowoczesne czy sieciowe. Można to zrozumieć, skoro jako zwolennik podmiotowego sprawstwa zarezerwował termin „społeczeństwo" dla bytu zdolnego do samowytwarzania niejako w odpowiedzi na wszystkożerność kapitalizmu. Umowną datą, kiedy zapadło milczenie społeczeństwa, według Touraine'a był 15 września 2008 roku, kiedy ogłoszono upadek Lehmann Brothers, czyli kiedy ujrzał światło kryzysu, za który „nikt nie odpowiada". Milczały nie tylko ofiary wciągnięte w pułapkę tanich kredytów hipotecznych. Istotniejsze było milczenie liderów najważniejszych sfer życia społecznego, należących do realnej gospodarki, której zaledwie częścią jest system finansowy. Zarówno bankierzy i przedsiębiorcy, jak i klasa polityczna oraz liderzy związków zawodowych, reprezentanci najbardziej znaczących grup i klas społecznych, nie mieli i nadal nie mają w tej sprawie nic do powiedzenia[7].

Touraine zdawał się zapominać, że kapitalizm finansowy to jednak tylko pewien wektor procesu, który określamy tu jako bezimienną globalizację, symbolizującą rozmiary autopojetycznego systemu gospodarczego, pożerającego znane nam społeczeństwa kapitalistyczne z ich bezradnymi aktorami społecznymi.

Sięgając po kolejną przenośnię, można mówić o dryfowaniu systemu, albowiem nie ma sterników globalizacji niosącej kapitalizm 2.0. Nawet jeśli

[7] Analiza Touraine'a z 2012 roku nie uwzględniła korekty w obrazie kapitalizmu finansowego, która dokonała się za sprawą niebywałego wzrostu przemysłu zbrojeniowego, którego produkty pochodzą z ery industrialnej, choć ich mózgi są z ery cyfrowej. Odbiorcami czołgów, samolotów czy haubic są państwa i podatnicy, „kupujący" tą drogą bezpieczeństwo lub tylko jego miraż. W warunkach militaryzacji gospodarki, częściowej lub bardzo daleko idącej, mieszkańcy Ukrainy, Rosji lub Korei Północnej jako aktorzy społeczni milczą, choć z różnych powodów. Nie dziwi również milczenie w innych w krajach, takich jak Polska, gdzie rosną nakłady na zbrojenia, konieczne w sytuacji bezpośredniego zagrożenia ze strony Rosji. Światowe ruchy pacyfistyczne popadają w zapomnienie.

przywołamy na scenę Bezosa czy Gatesa, nie zmienia to faktu, że nie są oni w stanie zmienić reguł gry, którą tak dobrze opanowali. Tych współczesnych „globalnych influencerów" trudno wskazać jako odpowiedzialnych za kryzysy ekonomiczne, wyzysk pracowników Globalnego Południa lub niszczenie środowiska naturalnego. Oskarżony jest „system" albo – co dociera do wszystkich – „zwykła, ludzka chciwość". W globalnej gospodarce są co prawda multimiliarderzy, ale nie ma odpowiedzialnych za wszystko brzuchatych kapitalistów palących cygara, wyzierających kiedyś z komunistycznych plakatów[8].

Mieszkańcom bezosobowego globalnego systemu pozostaje zwrócić się w kierunku teorii spiskowych, które wszystko tłumaczą i czynią świat na powrót zrozumiałym, jako że odnajdują winnych sytuacji, kiedy kapitalizm finansowy nie pozostawia pola do rozumienia własnego życiowego położenia:

> Wstrząs sejsmiczny 11 września, wojna z terroryzmem, a następnie kryzys finansowy przyczyniły się do niestabilności, polaryzacji i ogólnego poczucia ciągłej paniki. Choć to nie wszystko, to z pewnością nasiliło się nasze odczucie, że świat jest kształtowany przez siły pozostające poza naszą kontrolą. To zrozumiałe, gdy ktoś w banku w Reykjaviku źle zainwestował w nieruchomości na Florydzie, co doprowadziło do tego, że nagle tracisz pracę, a twoja lokalna biblioteka zostaje zamknięta. (Phillips, Elledge 2021: 329; tłum. P.K.)

Jak w takiej sytuacji mają się zorganizować aktorzy społeczni? Jak – mówiąc językiem Manuela Castellsa, autora teorii społeczeństwa sieci – mają się pojawić mobilizacje zbiorowe oparte na tożsamości oporu, „animowane przez aktorów, którzy znajdują się w gorszym położeniu/warunkach dewaluowanych i/lub stygmatyzowanych przez logikę dominacji, a tym samym budują szańce oporu i przetrwania na podstawie zasad odmiennych od tych, które przenikają instytucje społeczeństwa, lub przeciwstawnych do nich". Jeszcze trudniej wyobrazić sobie ruchy społeczne oparte na „tożsamości projektu", które – jak mówi Castells – realizują aktorzy, aby „budować nową tożsamość, która redefiniuje ich pozycję w społeczeństwie, a czyniąc to, dążą do transformacji całej struktury społecznej" (cyt. za: Stadler 2012: 102).

[8] Słowo „kapitalista" nie jest stosowane do określenia takich potentatów jak Bill Gates.

Nietrudno zauważyć, że Castells, który niegdyś był uczniem Touraine'a, usiłuje zinterpretować problemy społeczeństwa sieci w obrębie paradygmatu podmiotowości sprawczej i struktury, a więc wpisać je w obraz tradycyjnego społeczeństwa kapitalistycznego, które wraz z nim przemija. Coraz mniej przydatne w socjologii nowego społeczeństwa są jednak kategorie służące socjologom przez dziesiątki lat. Coraz trudniej opisywać współczesne społeczeństwo kapitalistyczne za pomocą modyfikowanych kategorii grup i klas społecznych, wzorem starego mistrza Ralfa Dahrendrofa, który w okresie po II wojnie światowej obserwował szybki rozwój społeczeństw przemysłowych w USA, Anglii i RFN.

> Obok właściwych zorganizowanym grupom interesów uzewnętrznionych wydaje się celowe posługiwanie się kategorią obejmującą szersze zbiorowości jednostek wyodrębnionych na podstawie ich wspólnej sytuacji społecznej wyznaczającej ich dążenia, cele i wyobrażenia. (Dahrendorf 1972: 59, cyt. za: Skeris 1980: 134)

„Milczenie społeczeństwa", inaczej mówiąc: słabnięcie aktorów społecznych, jest widoczne i niełatwo uwierzyć, że proces ten ulegnie odwróceniu, nawet jeśli protesty klimatyczne będą mocniej uderzać w korporacje lub tropić przywódców (nie)ładu światowego. Takie ruchy jak Extinction Rebellion czy – młodszy – Ostatnie Pokolenie (Letzte Generation) mają niewątpliwą zdolność mobilizowania głównie młodych ludzi i wzywania do strukturalnej transformacji systemu energetycznego i gospodarczego w skali ponadnarodowej. Ich siła często jednak ogranicza się jedynie do symbolicznej obecności. Mimo spektakularnej widoczności protestów klimatycznych system gospodarczy pozostaje na nie całkowicie obojętny i przetwarza apele jedynie jako zewnętrzne irytacje. Wezwanie do ograniczeń w skali całego globu nie przekłada się na binarny kod ekonomiczny płatności/braku płatności. Dla Luhmanna ich wysiłki pozostają „komunikacją moralną", która nie może wymusić transformacji systemowej, jeśli nie zostanie przetworzona na ryzyko ekonomiczne.

Nawet jeśli mobilizacje społeczne obejmą milion osób – na przykład pod hasłem, że marka Shein jest odpowiedzialna za wyzysk i niszczenie zasobów naturalnych – to trudno wierzyć w ich skuteczność. Takie protesty zderzą się bowiem z globalnym systemem gospodarczym, który dyktuje warunki działania gigantom biznesu, politykom i konsumentom. Ci ostatni, w pogoni za popularnością, modą i wygodą za małe pieniądze, są anonimowymi trybikami światowej gospodarki, domagającej się coraz więcej energii ze źródeł

konwencjonalnych i nowego typu. Globalni konsumenci bez twarzy powodują, że ta czy inna korporacja nie musi przejmować się rosnącą świadomością ekologiczną części konsumentów. Korporacje dbają o kamuflaż za pomocą CSR (społecznej odpowiedzialności biznesu), fundacji lub innych wynalazków, poświęcając znacznie więcej uwagi i pieniędzy zwalczaniu konkurencji i obchodzeniu barier prawnych, podatkowych lub celnych. Nie muszą się przejmować przepisami prawnymi, czyli najważniejszą instancją chroniącą obywateli przed arbitralnością i przemocą. Mogą je ignorować, w czym przodują Google i Facebook[9], a więc wzorcowe firmy przełomu technologicznego należące do „wielkiej czwórki"[10], „piątki", a może „szóstki"[11].

Skoro aktorzy społeczni oraz zbudowane przez nich i dla nich instytucje trafiają na margines, to czy nie należy skupić się na gospodarce i technologii i tam szukać rozwiązań, a kłopotliwy temat samowytwarzającego się społeczeństwa przesunąć na drugi plan?[12] Wydaje się, że taka narracja odpowiada czołowym guru kapitalizmu, jak Zuckerberg czy Bezos. Wielkim korporacjom potrzebna jest praca, ulokowana w tych częściach świata, gdzie siła robocza jest najtańsza. Mogą ją zapewnić białoruscy informatycy mieszkający w Polsce. Poza tym korporacje potrzebują źródeł taniej energii i surowców[13]. Nie potrzebują za to społeczeństw z ich odmiennościami. Jeśli ten system będzie nadal działał tak sprawnie jak do tej pory, w sytuacji postspołecznej będzie maleć znaczenie do niedawna ważnych grup społecznych: przedsiębiorców, zarządców, wykonawców, którzy są zastępowani przez ich odpowiedniki techniczne w systemie wytwarzania i dystrybucji. Robotyzacja i sztuczna inteligencja będą eliminować kolejne grupy, które decydowały o kształtowaniu się społeczeństw kapitalistycznych z fazy 1.0, opartych na ludzkiej pracy i produkcji.

---

[9] Oprócz przykładów pozalegalnych działań podejmowanych przez Google przy tworzeniu Google Maps najbardziej znana jest historia opisana z pozycji sygnalisty przez Christophera Wylie w książce *Mindf*ck. Cambridge Analytica, czyli jak popsuć demokrację* (2020).

[10] Scott Galloway podziela niepokój towarzyszący temu, co określa jako „niepowstrzymany marsz technologii cyfrowej", o którym pisze: „Wyniszcza klasę średnią, co pociąga za sobą bankructwa miast, jest wodą na młyn gniewnej polityki tych, którzy czują się oszukani, i daje pole do popisu demagogom" (2018: 323).

[11] Do tej listy dopisuje się AliExpress i Netflixa.

[12] W 1967 roku Thomas Luckmann w swojej analizie subiektywnej „religijności" zwracał uwagę na trudność dostrzeżenia społeczeństwa, wynikającą z koncentracji uwagi na ekonomii i polityce: „Wyłonienie się nowej społecznej formy religii jest częściowo zasłonięte przez łatwiej dostrzegalne cechy ekonomiczno-polityczne nowoczesnego społeczeństwa przemysłowego" (2011: 191).

[13] Drugim obszarem, poza zasobami pracy, są zasoby naturalne, o które toczy się wojna gospodarcza prowadzona przez największe koncerny i takie państwa jak Chiny, USA, Rosja czy Indie.

/// Kapitalizm inwigilacji, czyli świat według korpo

Kiedy Jürgen Habermas opisywał, jak „świat życia" jest kolonizowany przez system kapitalistyczny, wygłaszając wykład w Paryżu w 2000 roku, nie mógł przypuszczać, że nawet język naturalny może zostać wyparty przez język maszynowy, a jego klucze znajdą się w rękach prywatnych korporacji.

> Jako istoty historyczne i społeczne zawsze już zastajemy siebie w językowo ustrukturowanym świecie życia (*Lebenswelt*). W formach komunikacyjnych, gdzie porozumiewamy się ze sobą co do czegoś w świecie i co do nas samych, napotykamy na pewną moc transcendującą. Język nie jest bowiem niczyją prywatną własnością. Nikt nie posiada wyłącznego prawa dysponowania wspólnym medium porozumienia. (Habermas 2019: 152)

Shoshana Zuboff odpowiada na pytanie, czym jest utowarowienie zachowań w systemie kapitalizmu inwigilacji:

> Zgodnie z tą nową logiką **ludzkie doświadczenie zostaje podporządkowane mechanizmom rynkowym kapitalizmu inwigilacji, by odrodzić się jako „zachowanie"**. Zachowania te są przekształcane w dane, gotowe do zajęcia swojego miejsca w ogromnym strumieniu zasilającym maszyny do fabrykacji predykcji, towaru kupowanego i sprzedawanego na nowych rynkach przewidywania przyszłych ludzkich zachowań. (Zuboff 2020: 144)

Google pierwszy zagospodarował tak zwaną nadwyżkę behawioralną, która okazała się żyłą złota dla tej firmy, która niemal zmiotła z rynku innych reklamodawców, niebędących w stanie zaoferować tak dużej dokładności (graniczącej z pewnością), jeśli chodzi o zaspokojenie/wykreowanie potrzeb klientów zwabionych reklamą internetową. Google stał się wzorem dla innych firm, które rozpoczęły wyścig, jeśli idzie o sposoby przywłaszczania danych behawioralnych. I to w taki sposób, aby użytkownicy Internetu nie protestowali albo aby nie wejść w konflikt z prawem. Można powiedzieć, że był to punkt zwrotny w historii systemu kapitalistycznego, polegający na postępującym procesie wywłaszczenia jednostek z prawa do decydowania o sobie i własnym życiu.

> Spektakularny sukces Google'a w konstruowaniu mechanizmów i zasad kapitalizmu nadzoru oraz czerpaniu dochodów z inwigilacji rozpalił konkurencję – nastąpiła eskalacja działań ekstrakcyjnych. Google zaczął na dziewiczym terenie, ale już wkrótce miał mierzyć się z innymi firmami zwabionymi dochodami z nadzoru. Facebook był pierwszym, pozostał też najbardziej agresywnym konkurentem w walce o dostawy nadwyżki behawioralnej. (Zuboff 2020: 223)

W niektórych fragmentach książki *Wiek kapitalizmu inwigilacji* można odnaleźć uwagi na temat „nowego społeczeństwa", opisywanego w literaturze w tonie dalekim od alarmistycznego jako społeczeństwo informacyjne lub społeczeństwo wiedzy. Styl wypowiedzi Zuboff jest zupełnie inny, wręcz ostrzegawczy:

> Podział wiedzy w ekonomicznej sferze produkcji i zatrudnienia ma krytyczne znaczenie, ale to dopiero początek nowej walki dotyczącej jeszcze szerszej sfery rozdziału nauki w społeczeństwie. Dylematy wiedzy, autorytetu i władzy nie dotyczą już tylko miejsc pracy – dotknęły naszego codziennego życia. Gdy ludzie, procesy i rzeczy są przekształcani w informację, dostęp do wiedzy staje się podstawową zasadą porządku społecznego naszych czasów. (Zuboff 2020: 255)

Jeden z rozdziałów książki nosi znamienny tytuł *We Are Just Data*. Znajdujemy w nim zapowiedź nowego kapitalizmu i innego społeczeństwa: „Każda z czołowych pięciu firm technologicznych praktykuje kapitalizm, ale nie kapitalizm inwigilacji w czystej postaci, przynajmniej nie teraz" (Zuboff 2020: 39).

Jak może wyglądać społeczeństwo „trzeciej nowoczesności"? Pisząc o Chinach, Shoshana Zuboff użyła zastanawiającego skrótu myślowego „zastępowanie społeczeństwa pewnością" i sięgnęła po – często przywoływany w ostatnich latach – temat chińskiego kredytu społecznego lub ratingu społecznego, będącego produktem „instrumentalnej władzy zasilanej przez publiczne i prywatne źródła danych, kontrolowanej przez państwo autorytarne" (2020: 530).

Może się wydawać, że zachodnie demokracje stanowią skuteczną barierę przed „cyfrowym totalitaryzmem", o który podejrzewa się współczesne Państwo Środka. Niestety cyfrowe dane behawioralne, które tak chętnie bezpłatnie udostępniamy nie-wiadomo-komu za wszelkie udogodnienia, interesują coraz więcej firm i instytucji państwowych.

> Jak dalece wyjątkowy jest chiński system kredytu społecznego? Czy naprawdę różni się od krajowych, miejskich i komercyjnych systemów kredytowych stosowanych w zachodnich społeczeństwach? Jest wiele podobieństw między Chinami i Zachodem: większość systemów kredytowych systematycznie gromadzi dane, różniąc się co do zakresu i sposobów oceniania, co prowadzi do różnych odmian klasyfikacji i punktacji. Większość systemów kredytowych ma na celu kontrolę, zarządzanie i zmianę zachowań, dopuszczając inne. Dążą do tworzenia norm i wartości. W Chinach i na Zachodzie systemy kredytu społecznego bywają dobrowolne (osoba musi się zalogować i może wycofać zgodę, jak w Uberze lub Sesame Credit), a czasami są obowiązkowe, czyli niezależne od udzielenia zgody. Zarówno w Chinach, jak i na Zachodzie systemy kredytowe funkcjonują jako system reputacyjne, wykraczające poza prawo. (Orgad, Reijers 2020: 8)

W trzeciej dekadzie XXI wieku dane gromadzone przez korporacje nie służą tylko inwigilacji i sterowaniu zachowaniami za pomocą kar i nagród, jak w modelu kredytu społecznego. Nowym produktem ich przetwarzania na kolejnym, wyższym etapie postępu technologicznego jest sztuczna inteligencja, a także wszechobecne czujniki.

> Wiele platform mediów społecznościowych nieustannie zbiera ogromne ilości danych od swoich użytkowników, a istnieją również firmy, które wykorzystują dane zebrane z urządzeń do noszenia, aby zapewnić użytkownikom delikatne „pobudzenia", aby dostosowali się do określonego zachowania. Koncepcja nadzoru nie jest obca państwom demokratycznym. (Li Xan Wong, Dobson 2019: 228)

Czy może być inaczej, jeśli to dane są kapitałem, na które popyt rośnie w niebywałym tempie? Są one wszak przedmiotem zainteresowania nie tylko prywatnych firm, czyli „kapitalistów", ale również kluczowych agend państwa, w tym tych, które określimy jako demokratyczne.

Zuboff wskazuje przykłady, kiedy elity władzy ustawiają się w kolejce po nowe technologie nadzoru, wytwarzane i kontrolowane przez firmy *big tech*. Krystalizują się warunki porozumienia na szczytach władzy, którego warunki dyktują jednak nowi kapitaliści, a nie politycy, przy czym jedni i drudzy zapewniają, że kierują się bezpieczeństwem obywateli. To politycy i służby specjalne stają się klientem firm technologicznych, a nie

odwrotnie. W USA dokonuje się dwustronny transfer kadr i wiedzy pomiędzy firmą Google a kadrami rządowymi, czego przykładem był 2016 rok, kiedy „22 urzędników Białego Domu podjęło pracę w Google, zaś 31 dyrektorów strefy Google dołączyło do administracji Białego Domu lub federalnych organów doradczych mających bezpośredni wpływ na działalność Google" (Zuboff 2020: 177). Z kolei rok później, w 2017, powstało Global Internet Forum to Counter Terrorism, zawiązane przez Facebook, Microsoft, Google i Twitter, a także przygotowano raport czterech państw: Australii, Kanady, Nowej Zelandii i Stanów Zjednoczonych, w którym znalazło się zobowiązanie Google'a i Facebooka do wspierania walki z terroryzmem, jak robią to już inne firmy z tej branży (Zuboff 2020: 527).

Prywatni właściciele przejmują najważniejsze funkcje państwa, co staje się znakiem rozpoznawczym kapitalizmu 2.0, który pożera państwo, odpowiedzialne za narodowe bezpieczeństwo. Prywatne armie, takie jak Wagnera, stają się częścią polityki imperialnej Rosji. W USA następuje prywatyzacja przestrzeni kosmicznej, o którą konkurują Bezos z Muskiem, a Donald Trump w przeddzień inauguracji swojej prezydentury emituje własną kryptowalutę, dając przykład skrajnie ryzykownych inwestycji innym celebrytom, w tym swojej żonie. Z tego samego okresu warta uwagi jest gigantyczna inwestycja pod nazwą Stargate, którą ogłosiło OpenAI w Białym Domu tuż po zaprzysiężeniu Trumpa. To giganci. „New Yorker" określił ich jako „techoligarchię", mającą zainwestować do 500 miliardów dolarów w budowę centrów danych i architekturę potrzebną do rozwoju sztucznej inteligencji. Projekt ma doprowadzić do powstania superinteligencji[14].

Charles Brooker, tworząc znakomity futurystyczny serial *Czarne lustro*, którego emisja w Wielkiej Brytanii ruszyła w końcu 2011 roku, w pewnym sensie przewidział, że import z Chin nie dotyczy tylko przedmiotów codziennego użytku i może objąć także rozwiązania podobne do kredytu społecznego oraz innych autonomicznych wynalazków.

/// Zdemobilizowane społeczeństwo kapitalistyczne

Dystopijny scenariusz, a właściwie wysoce prawdopodobna prognoza na temat przyszłości społeczeństwa kapitalistycznego w systemie 2.0, musi

[14] Na liście nazwisk multimiliarderów i top managerów obecnych na tej uroczystości znaleźli się: Elon Musk – założyciel Tesli i SpaceX; Mark Zuckerberg – założyciel i SEO Meta; Tim Cook – SEO Apple; Sundar Pichai – CEO Google; Siergiej Brin – do niedawna prezes Alphabetu; Jeff Bezos – założyciel i właściciel Amazona; Rupert Murdoch – właściciel The News Corp.; Mukesh Ambani – właściciel Reliance Industries; Sam Altman – współzałożyciel i CEO OpenAI; Shou Zi Chow – CEO TikToka; Dara Khosrowshahi – CEO Ubera; Bernard Arnault – założyciel LVMH.

brać pod uwagę postępujące słabnięcie demokracji, która nie była w centrum analizowanych tu teorii. Nowym zjawiskiem z obszaru współczesnej polityki, które zaczyna wyznaczać kierunek „innego społeczeństwa" jako systemu autopojetycznego, jest rosnąca skuteczność tak zwanych spin dyktatorów. W zachodnich społeczeństwach kapitalistycznych takie osoby dochodzą do władzy legalną drogą i potrafią ją utrzymać bez sięgania po rządy jawnie antydemokratyczne ani prewencyjną cenzurę, a tym bardziej represje w duchu stalinowskim. Spin dyktatorzy bywają niestety bardziej popularni od demokratycznych przywódców. Umiejętnie wykorzystują podskórny niepokój, mając do dyspozycji oddane sztaby specjalistów, przekupnych urzędników i menedżerów, lojalnych współpracowników w mediach i w wymiarze sprawiedliwości oraz rozwojowe technologie wspierające tradycyjne psycho- i socjotechniki.

> Internet daje nieznane wcześniej możliwości oczerniania aktywistów i wzbudzania nieufności w ich kręgach. Można ich anonimowo oskarżać o potajemne działanie na szkodę państwa. W sieci zastosowano większość dawnych technik KGB i Stasi. Dawniej nękano dysydentów anonimowymi telefonami. Dziś niezidentyfikowani trolle zasypują ich obelgami i groźbami w mediach społecznościowych, bombardują wrogimi e-mailami albo stosują *doxing* – czyli podżegają w sieci do ich atakowania, podając ich miejsce pobytu. (Guriev, Triesman 2023: 101)

Można wierzyć, że wiedza i dostęp do rzetelnej informacji są w stanie przeważyć szalę i w jakimś zakresie wpłynąć na społeczną świadomość. Socjologia publiczna nie ma monopolu na demaskowanie niesprawiedliwości społecznej i dezinformacji, choć ma w tej kwestii coś do zrobienia. Rozpowszechnianie rzetelnych informacji jest zadaniem niezależnych mediów, dbających o swoją markę, wypracowywaną latami. Warto przywołać fenomen dziennikarstwa społecznego, na które składają się pojedynczy sygnaliści oraz grupy demaskujące oszustwa, korupcję, dezinformację, manipulację na dużą skalę i grę na negatywnych emocjach. To swoisty ruch oporu i przejaw samoobrony społecznej.

Jedną z takich formacji jest Bellingcat – zespół dziennikarzy śledczych, którzy wykorzystują źródła internetowe, aby dokumentować fakty i walczyć z dezinformacją. Członkowie Bellingcat to badacze, określani mianem *open-source investigators*, którzy są na tyle biegli w nowych technologiach, że potrafią wydobyć informacje z różnych warstw przestrzeni internetowej.

Śledząc kryzysy polityczne (jak wojna w Syrii), kierują się zasadami, które Elliot Higgins, założyciel grupy, wyznaczył możliwie najprościej:

> Podczas gdy tradycyjni dziennikarze w ramach konkurencji stawiają na wyłączności, etosem online było publikowanie wszystkiego, co interesujące, i wspólne gromadzenie spostrzeżeń oraz wspólne nadawanie temu sensu. Duch współpracy cechował internetowe śledztwo od samego początku i przenika Bellingcat do dziś. (Higgins 2022: 14)

Niestety współczesne ruchy społeczne, których badaniom Alain Touraine poświęcił całe życie, nie mają siły sprawczej cechującej te tradycyjne, robotnicze, oraz tak zwane nowe ruchy społeczne z lat 60. XX wieku, kiedy pojawiły się ważne nowe mobilizacje zbiorowe, jak polityczne protesty zrewoltowanych studentów, kontrkultura i formacje prowadzące walkę o prawa mniejszości seksualnych. Współczesna, druga fala „nowych ruchów społecznych", podobnie jak pierwsza, stawkę swojej walki umieszcza w obszarze kultury i tożsamości, co pokazuje niesłabnącą społeczną wagę tych zagadnień, ale zarazem też bezradność aktorów społecznych w konfrontacji z kapitalizmem jako systemem gospodarczym. Za autorem książki o radykalizmie można powtórzyć: „Nowe ruchy społeczne budują swój świat wokół wartości, a nie interesów, co sprawia, że upatrują one negatywnych konsekwencji nowoczesnego modelu społecznego w odniesieniu do wszystkich" (Rakusa-Suszczewski 2016: 204). Tę ważną ich cechę można sprecyzować w następujący sposób: nowe ruchy społeczne stawały i nadal stają w obronie różnych grup społecznych, a więc składowych „całego społeczeństwa", które kolonizował i wciąż kolonizuje kapitalizm.

Z perspektywy podmiotowego sprawstwa najwięcej nadziei pokładano i dalej się pokłada w wielowymiarowy ruch społeczny animowany przez kobiety i dla kobiet, mający prowadzić – jak chciałby Touraine – do „odbudowy społeczeństwa".

> Nie powinniśmy mylić feminizmu walczącego o równość z ruchem kobiet, który podkreśla ich różność. Należy przyjąć, że kobiety, które zostały przez męską dominację zredukowane do uległości, są niezbędne w odbudowie społeczeństwa. Ich historyczna rola polega na tym, że jednocześnie stają się i równe mężczyznom, i są podmiotem społecznym, który zmierza do przezwyciężenia sytuacji zależności: są zarazem równe (mężczyznom), jak i różne,

podczas gdy społeczna konstrukcja roli mężczyzny jest jednolita i wyższościowa. (Touraine 2012: 284; tłum. P.K.)

Optymizm Touraine'a nie był udziałem autora *Systemów społecznych*: „Luhmann napisał, że ruchy na rzecz ochrony środowiska naturalnego skazane są na porażkę, nie będą bowiem mogły »przekonać« systemów" (Kaczmarczyk 2012: XLV). Z kolei Zuboff zdaje się zaklinać rzeczywistość, pisząc w zakończeniu swojej książki: „Ofiary podboju przyrody przez kapitalizm przemysłowy były nieme. Ci, którzy próbują dokonać podboju natury ludzkiej, przekonają się, że zamierzone ofiary przemawiają pełnym głosem, gotowe nazwać niebezpieczeństwo i je zwalczyć" (2020: 711). Bardziej wierzy ona w rozwiązania prawne i przypomina o znaczeniu porozumień międzynarodowych, jak *General Data Protection Regulation*, przyjęta w 2018 roku przez państwa Unii Europejskiej.

Dane behawioralne, łącznie z zachowaniami językowymi zasilającymi AI, dają (pytanie: komu?) wiedzę graniczącą z pewnością na temat tego, co robimy, jak to robimy, kiedy i w jakich okolicznościach. Tym razem stawka jest znacznie wyższa niż kilkadziesiąt lat wstecz, albowiem kapitalizm 2.0 nie podlega kontroli za pomocą praw pracowniczych i obywatelskich. Regulacje prawne, nawet te zawiązywane w skali międzynarodowej, nie nadążają za ekspansją „wszystkożernego systemu". W kapitalistycznym społeczeństwie starego typu wypracowaliśmy i wywalczyliśmy prawo do posiadania praw. W jego nowszej wersji jesteśmy przede wszystkim konsumentami. W pogoni za lepszym życiem bezwiednie udzielamy milczącej zgody na przechwytywanie kontroli nad jego kolejnymi obszarami, kiedy funkcjonujemy jako pracownicy, jako użytkownicy urządzeń i aplikacji, jako nabywcy dóbr i usług czy jako wyborcy. Jeśli zgadzamy się na ograniczone prawo własności do dysponowania własnym życiem, to w czyje ręce oddajemy to prawo?

Bibliografia:

/// Baudrillard J. 2005. *Pakt jasności. O inteligencji zła*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!

/// Bendix R. 1975. *Max Weber. Portret uczonego*, tłum. K. Jakubowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Bukraba-Rylska I. 2021. *Socjologia. Pytania podstawowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Burawoy M. 2005. *For Public Sociology*, „American Sociological Review", t. 70, nr 1, s. 4–28.

/// Dahrendorf R. 1972. *Konflikt und Freiheit. Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft*, R. Piper.

/// Derrida J. 2015. *O duchu*, tłum. B. Brzezicka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Fisher M. 2020. *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, tłum. A. Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Fukuyama F. 2018. *Identity: Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*, Profile Books.

/// Galloway S. 2018. *Wielka czwórka. Ukryte DNA: Amazon, Apple, Facebook i Google*, tłum. J. Kubiak, Dom Wydawniczy REBIS.

/// Guriev S., Triesman D. 2023. *Spin dyktatorzy. Nowe oblicze tyranii w XXI wieku*, tłum. A. Żak, Szczeliny.

/// Habermas J. 2019. *Teksty filozoficzno-polityczne*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Agora.

/// Higgins E. 2022. *We Are Bellingcat: An Intelligence Agency for the People*, Bloomsbury Publishing.

/// Iwińska K. 2015. *Być i działać w społeczeństwie. Dyskusje wokół teorii podmiotowego sprawstwa*, Nomos.

/// Kaczmarczyk M. 2012. *Radykalny funkcjonalizm Niklasa Luhmanna na tle współczesnej teorii społecznej*, [w:] N. Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk, Nomos, s. XIX–LVII.

/// Li Xan Wong K., Dobson A.S. 2019. *We're Just Data: Exploring China's Social Credit System in Relation to Digital Platform Ratings Cultures in Westernised Democracies*, „Global Media and China", t. 4, nr 2, s. 220–232.

/// Luckmann T. 2011. *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Nomos.

/// Luhmann N. 2012. *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk, Nomos.

/// Mac Sithigh D., Siems M. 2019. *The Chinese Social Credit System: A Model for Other Countries?*, „Modern Law Review", t. 82, nr 6, s. 1034–1071.

/// Orgad L., Reijers W. 2020. *How to Make the Perfect Citizen? Lessons from China's Model of Social Credit*, European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies.

/// Phillips T., Elledge J. 2021. *Conspiracy: A History of B*llocks Theories, and to Fall for Them*, Wildfire.

/// Rakusa-Suszczewski M. 2016. *Cień radykalizmu. Pojęcie radykalizmu w świetle teorii ruchów społecznych*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR.

/// Skeris P. 1980. *Dahrendorfa teoria konfliktu w społeczeństwie industrialnym*, „Roczniki Nauk Społecznych", t. 8, s. 125–141.

/// Stadler F. 2012. *Manuel Castells. Teoria społeczeństwa sieci*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Szacki J. 1983. *Historia myśli socjologicznej*, cz. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Touraine A. 2010a. *Samotworzenie się społeczeństwa*, tłum. A. Karpowicz, Nomos.

/// Touraine A. 2010b. *O socjologii*, tłum. M. Warchała, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Touraine A. 2012. *La fin des societes*, Edition du Seuil.

/// Walkowski M. 2017. *Chiński model rozwoju społeczno-gospodarczego i jego potencjalna adaptacja w Europie*, „Przegląd Strategiczny", nr 10, s. 335–366.

/// Weber M. 2018. *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Vis-a-Vis Etiuda.

/// Wylie Ch. 2020. *Mindf*ck. Cambridge Analytica, czyli jak popsuć demokrację*, tłum. M. Strąkow, Insignis Media.

/// Zuboff S. 2020. *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, tłum. A. Unterschuetz, Zysk i S-ka.

/// Abstrakt

Artykuł koncentruje się na próbie odpowiedzi na pytanie, czy na naszych oczach wyłania się nowe społeczeństwo kapitalistyczne, którego zarysy już widzimy, choć do końca nie umiemy go opisać. Jakie społeczeństwo towa-

rzyszy globalnemu systemowi gospodarczemu, który nazywany tu umownie kapitalizmem 2.0? W tekście zakłada się, że tak jak dla kapitalizmu 1.0 decydująca była rewolucja przemysłowa, tak dla kapitalizmu 2.0 jest to – wciąż trwająca – rewolucja cyfrowa. Odpowiedź na pytanie o nowe społeczeństwo kapitalistyczne zakłada postępujący proces autonomizacji kapitalizmu jako systemu technologiczno-gospodarczego w sensie malejącej nad nim kontroli, biorąc pod uwagę dotychczasowe wzory działania zbiorowego aktorów społecznych. W fazie kapitalizmu przemysłowego były to przede wszystkim ruchy społeczne i związki zawodowe, który skuteczność obecnie w społeczeństwach Globalnej Północy w sposób widoczny maleje.

Artykuł odwołuje się do trzech koncepcji, które wiele różni, ale które wydają się podzielać pogląd o kapitalizmie jako autonomicznym systemie gospodarczym. Niklas Luhmann odwołuje się do swojej koncepcji samosterowności, autopojezy: kapitalizm reprodukuje się poprzez własne działania, obojętny na ludzkie zamiary i działania, co wyjaśnia zdolność kapitalizmu do ewolucji niezależnie od kontroli politycznej lub społecznej. Alain Touraine operuje pojęciem kapitalizmu finansowego i akcentuje milczenie aktorów społecznych w obliczu kryzysów gospodarczych o zasięgu globalnym. Wiele wskazuje na to, że badane przez niego ruchy społeczne nie uzyskały w XXI wieku wpływu na logikę systemu, który – jak powiedziałby Luhmann – działa „na swoich kodach". Z kolei Shoshana Zuboff pokazuje, jak daleko sięga władza instrumentalną bezosobowych korporacji, które stopniowo wykluczają indywidualną i zbiorową sprawczość podmiotową i czynią to nie z pomocą ideologii czy represji – jak w totalitarnych systemach politycznych – tylko przez antycypacyjną modyfikację zachowań.

Opracowanie poddaje w wątpliwość tezę, że mobilizacje zbiorowe o charakterze emancypacyjnym, wykształcone w okresie kapitalizmu 1.0, będą skuteczne w nowych warunkach kapitalizmu 2.0.

Słowa kluczowe:
kapitalizm finansowy, kapitalizm nadzoru, korpokapitalizm, system autopojetyczny, aktorzy społeczni, ruchy społeczne, spin dyktatorzy

/// Abstract

Omnivorousness, or, Capitalism 2.0
This article focuses on answering the question of whether a new capitalist society is emerging before our eyes, one whose outlines we can already see,

though we cannot fully describe it. What kind of society accompanies the global economic system, conventionally referred to here as capitalism 2.0? The article assumes that, just as the industrial revolution was decisive for capitalism 1.0, the digital revolution – still ongoing – is crucial for capitalism 2.0. The answer to the question of the new capitalist society assumes a progressive process of autonomization of capitalism as a technological and economic system, in the sense of diminishing control over it, taking into account the existing patterns of collective action of social actors. In the phase of industrial capitalism, these were primarily social movements and trade unions, whose effectiveness is now visibly declining in societies of the global North.

The article draws on three concepts that differ significantly but seem to share a common view of capitalism as an autonomous economic system. Niklas Luhmann draws on his concept of self-direction, autopoiesis: capitalism reproduces itself through its own actions, indifferent to human intentions and actions, which explains capitalism's ability to evolve independently of political or social control. Alain Touraine employs the concept of financial capitalism and emphasizes the silence of social actors in the face of global economic crises. Much suggests that the social movements he examines have failed to influence the logic of the system in the 21st century, which – as Luhmann would say – operates "by its own codes." Shoshana Zuboff, in turn, demonstrates the extent of the instrumental power of impersonal corporations, which gradually exclude individual and collective agency, not through ideology or repression, as in totalitarian political systems, but through anticipatory behavioral modification. The article questions the thesis that collective mobilizations of an emancipatory nature, developed during capitalism 1.0, will be effective in the new conditions of capitalism 2.0.

Keywords:
financial capitalism, surveillance capitalism, corporate capitalism, autopoietic system, social actors, social movements, spin dictators

/// **Paweł Kuczyński** – socjolog, pracownik badawczo-dydaktyczny Uniwersytetu Civitas w Warszawie. Specjalizuje się w badaniach ruchów społecznych i procesów radykalizacji. Koordynował polskim fragmentem projektu Komisji Europejskiej DARE („Dialogue about Radicalisation and Equality"), kierowanego przez University of Manchester z udziałem 13 krajów. Absolwent Uniwersytetu Warszawskiego. Uczestnik

polsko-francuskiego badania „Solidarność jako ruch społeczny" w 1981 roku, kierowanego przez Alaina Touraine'a. Stypendysta Centre Nationale de la Recherche Scientifique w Paryżu i Harvard Business School w Bostonie. W ostatnich 25 latach komercyjnie zrealizował kilkanaście projektów konsultacji społecznych związanych z inwestycjami makrostrukturalnymi, takimi jak zbiornik retencyjny, elektrownie wiatrowe, oczyszczalnia ścieków, spalarnia osadów pościekowych, elektrownia jądrowa, rewitalizacja osiedla czy autostrada.

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3819-2346

E-mail: pawel.kuczynski@civitas.edu.pl

https://doi.org/10.51196/srz.27.6

NIESAMOWITOŚĆ FINANSJALIZACJI – W STRONĘ ZROZUMIENIA PROBLEMU*

Andrzej Leder
Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa

> Finansjalizacja oznacza dla nas wzrastającą rolę finansowych motywów, finansowych rynków, finansowych aktantów i finansowych instytucji w działaniach krajowej i międzynarodowej gospodarki.
> Gerald A. Epstein

Duch dzisiejszego kapitalizmu tkwi w finansjalizacji. Od momentu gdy wartość kapitału finansowego wielokrotnie przerosła wartość „realnej gospodarki" – tej, która rodzi się z produkcji i usług niefinansowych – jest jasne, że gospodarka światowa weszła w jakąś nową, trudną do zrozumienia fazę. Jej funkcjonowanie nabrało niesamowitej samoistności. Zrozumieniu tego zjawiska poświęcony jest ten artykuł. Spróbuję w tym celu wykorzystać filozoficzną formułę, którą nazywam „równaniem Simmla" i która odpowiada temu, co w teorii ekonomicznej nazywa się równaniem Fishera.

„Równanie Simmla" próbuje odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób możemy znaleźć ekwiwalencję między jakościową charakterystyką pewnej rzeczy, towaru, a jej wartością pieniężną. Podstawą tej operacji jest porównanie proporcji. Wartość każdej rzeczy może być bowiem wyrażona jako część pewnej całości. Przyjęcie tego założenia umożliwia zamianę jakościowego opisu każdej rzeczy na ilościowe wyrażenie jej wartości – jako części, ułamka całości. Przypomina to sytuację, w której oddziaływanie jednego przedmiotu, powiedzmy: samochodu pewnej marki, na **pragnienie** podmiotu można wyrazić jako jedną siłę odczucia, a oddziaływanie innego jako inną

* Tekst powstał na bazie i z wykorzystaniem fragmentów książki autora *Ekonomia to stan umysłu. Ćwiczenie z semantyki języków ekonomicznych* (2023).

siłę. W ten sposób obiekty (również mentalne) o różnych jakościach można porównywać pod względem ilościowym na zasadzie: większa/mniejsza siła oddziaływania. To jednak jeszcze nie proporcja.

Simmel postuluje możliwość odniesienia do siebie całości sumy wszystkich towarów i całości sumy znaków monetarnych.

> Każdy pojedynczy towar jest określoną częścią dostępnej **ogólnej sumy towarów**, jeśli tą ostatnią określimy jako A, to towar nazwać można 1/M z A. Jego cena jest odpowiednią cząstką **ogólnej ilości pieniądza** i jeśli tę ostatnią nazwiemy B, to wynosić ona będzie 1/M z B. (Simmel 1997: 97; wyr. A.L.)

Zdanie to jest świetne pod względem metafizycznym i pełne tajemnic. Dlaczego uważamy, że proporcja 1/M z A, czyli pojedynczy towar (a właściwie – wrażenie od niego pochodzące) jako cząstka ogólnej sumy towarów, jest dokładnie odwzorowywana w B, czyli w ilości pieniądza? W jaki sposób określona wartość towaru wyraża się jako cena?

Simmel przyjmuje tu, że warunkiem możliwości tej operacji, a więc w ogóle zdolności do społecznego reprezentowania wartości jako pewnej zmiennej ilościowej, jest zrównanie dwóch całości: ogólnej ilości towarów i ogólnej ilości pieniądza. Jest to też warunek możliwości tkwiący u podstaw każdej teorii ekwiwalencji, a zatem również wymiany. W ekonomii owa ekwiwalencja funkcjonuje jako równanie Fischera:

$$PT = MV + M'V'$$[1].

Filozoficzną wagę ma jednak to, że Simmlowskie zrównanie jest założone *a priori*, a nie wywiedzione.

[1] Gdzie: M – ilość pieniądza gotówkowego w obiegu, V – szybkość obiegu pieniądza gotówkowego, M' – ilość pieniądza bezgotówkowego, V' – szybkość obiegu pieniądza bezgotówkowego, P – przeciętny poziom cen, T – ogólna liczba transakcji w obrocie towarowym. Alfred Marshall sformułował inną od omawianej wersję „równania wymiany", która sprowadza się do postaci równania popytu na pieniądz: M/P = kY, gdzie: M – ilość pieniądza w obiegu, P – poziom cen, Y – pieniężna wartość produktu narodowego brutto, k – współczynnik wyrażający, jaką część dochodu Y podmioty gospodarujące chcą przetrzymywać w postaci realnych zasobów pieniężnych. Równanie Marshalla, zwane też „równaniem z Cambridge" lub „równaniem dochodowym" (w odróżnieniu od transakcyjnego), można sprowadzić do tradycyjnego równania, zakładając, że k jest odwrotnością prędkości obiegu pieniądza V. Dodajmy jeszcze, że po wielkim kryzysie gospodarczym lat 1929–1933 ekonomia keynesowska odrzuciła tezę o neutralności pieniądza i ostro krytykowała ilościową teorię pieniądza. Powrót do niej dokonał się w latach 70. XX wieku w postaci monetaryzmu, którego głównym teoretykiem jest Milton Friedman.

> Zestawienie (*Gleichsetzung*) wartości jakiegoś towaru i wartości pewnej sumy pieniędzy nie oznacza równości (*Gleichung*) prostych czynników, lecz pewną proporcję, to jest równość dwóch ułamków, których mianowniki to – z jednej strony – suma towarów, z drugiej – suma pieniądza […] określonego obiegu ekonomicznego. Jako równanie dochodzi ona do skutku przez to, że **obie te sumy ze względów praktycznych zostają *a priori* uznane za równe sobie**. (Simmel 1997: 98; wyr. A.L.)

Wynika z tego, że „ekwiwalencja tych całościowych ilości istnieje jako efektywne, **nawet nieuświadomione** *a priori*" (Simmel 1997: 98; wyr. A.L.). To właśnie będę nazywał równaniem Simmla. I jego zasadę spróbuję przywołać, by wyjaśnić, na czym polega nagłe pomnożenie ilości kapitału finansowego, ilości znaków finansowych, w drugiej połowie XX wieku.

* * *

W swoim pomnikowym dziele na temat faz rozwoju nowożytnego kapitalizmu, *The Long Twentieth Century*, Giovanni Arrighi stawia swoją główną tezę dotyczącą przyczyn finansjalizacji:

> wszystkie dotychczasowe wielkie etapy rozszerzania kapitalistycznej ekonomii świata ujawniały swoją dojrzałość przez osiągnięcie stadium ekspansji finansowej. Za Braudelem utożsamiamy początek ekspansji finansowej z momentem, w którym największe przedsięwzięcia gospodarcze poprzedzającego etapu rozszerzenia **przerzucają energię i środki z towarów na rynki pieniężne**. (Arrighi 1994: 103; wyr. A.L.)[2]

Autor przedstawia to z pomocą Marksowskich formuł kapitału, MCM', gdzie:

> Kapitał pieniężny (M) oznacza **płynność, elastyczność, wolność wyboru** [wyr. A.L.]. Kapitał utowarowiony (C) to kapitał inwestowany w konkretną kombinację wejścia i wyjścia, mającą dać zysk. Oznacza więc konkretność, sztywność, a także zawężanie czy wręcz zamykanie możliwości. M' znaczy **rozszerzoną płynność**, elastyczność i wolność wyboru. (Arrighi 1994: 21)

[2] Jeśli nie wskazano inaczej, tłum. A.L.

Zgodnie z tą koncepcją Arrighi ujmuje kapitał jako pewną relację społeczną: wolność wyboru, elastyczność, płynność. Właśnie **dlatego kapitał jest pieniężny** – z konieczności musi posługiwać się formą językową, jaką jest znak monetarny, tylko ten bowiem reprezentuje płynność, elastyczność, a także intensywność czy gradient; wszystkie oparte na ciągłości.

Człowiek kapitału jest bardziej wolny niż przemysłowiec, nie mówiąc już o robotniku. Paradoksalnie Arrighi zgadza się tu z Friedrichem A. von Hayekiem. Z perspektywy **„traumatycznego spotkania"** elastyczność kapitalizmu w dobie finansjalizacji polega również na tym, że „machina kapitalizmu nie wie, co zrobić z setkami milionów ludzi. Są zbędni. »Nie są proletariatem – trybikami potrzebnymi, żeby machina działała – są odpadkami«" (Caparrós 2016: 692–693).

* * *

Wracając do niesamowitości systemów symbolicznych, wskażmy, że sednem samej finansjalizacji ma być to, że w późnej fazie każdego z etapów rozwoju kapitalizm przechodzi w MM' – kapitał finansowy, który bezpośrednio daje jeszcze więcej kapitału finansowego.

Tak oto genueńscy kupcy przełomu XV i XVI wieku, jeszcze niedawno korzystający z przywilejów w handlu z Bizancjum, mieli porzucić handel jakimikolwiek towarami, by kapitały po prostu pożyczać koronie hiszpańskiej. Hiszpańskie floty, zbudowane za genueński kapitał, przywoziły z Nowego Świata złoto zrabowane przez konkwistadorów – jeszcze więcej kapitału. Wenecjanie w XVII wieku porzucili inwestycje w galery i towary, by swoimi pieniędzmi zasilić rozwijające się centrum kolonialnego handlu w Amsterdamie, odbierając odsetki od kapitału. Holendrzy z Wilhelmem Orańskim na czele, wylądowawszy w listopadzie 1688 roku w Torbay, narzucili Anglikom przez *Glorious Revolution* formę ustrojową promującą gwałtowny rozwój kapitalizmu[3] i w ten sposób „przekazali pałeczkę" (Kalb 2013: 261), wycofując się do działalności bankierskiej (Arrighi 1994: 21–22). Wreszcie, jak pisze Arrighi:

> Zaproponowałem koncepcję długiego XX stulecia jako składającego się z trzech faz: (1) finansowa ekspansja późnego XIX i wczesnego XX stulecia, w trakcie której struktury „dawnego" reżimu

[3] Bank of England został powołany w 1694 roku, sześć lat po koronacji Wilhelma Orańskiego. Jednym z pierwszych jego działań było ustanowienie pieniądza papierowego, pozwalającego na praktycznie nieskończone zwielokrotnianie ilości pieniądza w obiegu; zob. Grela 2021.

> brytyjskiego zostały zniszczone, a stworzone zostały struktury reżimu „nowego" – amerykańskiego; (2) ekspansja „materialna" lat 50. i 60. XX wieku, w czasie której dominacja „nowego" reżimu Stanów Zjednoczonych przełożyła się na rozszerzenie w ogólnoświatowej skali handlu i produkcji; oraz (3) **ostatnia ekspansja finansowa, w trakcie której struktury „starego" reżimu Stanów Zjednoczonych są niszczone**, a „nowy" reżim jest prawdopodobnie w trakcie tworzenia. (Arrighi 1994: XIII; wyr. A.L.)

Problematyczne w koncepcji cyklów Arrighiego pozostaje pytanie, co właściwie oznacza sam moment finansjalizacji, inwestowania pieniądza jako kapitału w pieniądz, czyli MM'? Kiedy pieniądz zamienia się w towar i potem znów w pieniądz, wzrost wartości jest zrozumiały. Atoli, jeżeli zgodnie z założeniem Marksa sama cyrkulacja pieniądza nie miałaby dawać wzrostu kapitału, to jak właściwie miałoby być możliwe to, że w formule MM' pieniądz wyjęty ze spekulacji daje większą sumę niż pieniądz włożony?

Susan Buck-Morss wyraża tę wątpliwość w następujący sposób, komentując Quesney'owskie graficzne przedstawienie obiegu dóbr jako źródła bogactwa:

> Sto lat później [po wydaniu *Tablic ekonomicznych*] Marks uznał w Quesnay tego, który dostrzegł, iż „wartość dodatkowa rodzi się w sferze produkcji, nie zaś cyrkulacji" […]. Jednocześnie **„obraz" zaproponowany przez Quesney pozwalał na stopienie w jednym i tym samym ciele społecznym tych dwóch schematów: cyrkulacji (przepływu okrężnego) i produkcji (schemat płodności)**. (Buck-Morss 1995: 443; wyr. A.L.)

Zresztą sam Marks przy analizie pieniądza jako środka cyrkulacji pisał, że „cyrkulacja wciąż wydziela pieniądz" (1951: 119).

* * *

Ludzki świat społeczny i jego materialne przejawy nie mogą istnieć bez niezmierzonych ilości stale i bez przerwy wykonywanej pracy, tworzącej wszystkie wymiary relacji społecznych, a jednocześnie stale podtrzymującej każdy byt, każdą rzecz w miejscu, które ta zajmuje. Pracę tę nadal rzadko nazywa się pracą, choć dziś coraz częściej wprowadzana jest ona do rachunku ekonomicznego. Jako „praca opiekuńcza", „praca domowa" i inne,

najczęściej wykonywane przez kobiety, reprezentują one nieprawdopodobną wartość finansową – według szacunków „New York Timesa" z 2020 roku są to rzędy wielkości trylionów dolarów (Wezerek, Ghodsee 2020).

Wyprowadzona z Bourdieuwskiej inspiracji koncepcja pracy relacyjnej pozwala połączyć dwie sfery, o których pisze Buck-Morss. Praca relacyjna jest z jednej strony produkcją wymagającą pracy, z drugiej – cyrkulacją, albowiem każda relacja jest przepływem pozwalającym rozprowadzać energię orientującą jej przepływ i lokującą jej **nadmiar** w podmiotach… i wymagającym trudu. Co więcej, każdy materialny produkt, przedmiot, jest „skrzepem" tego przepływu; zawsze też ma więc charakter relacyjny.

Trzeba jednak zauważyć, że część pracy relacyjnej nie ma charakteru podtrzymującego istniejące, zastane, odwieczne relacje – a na tych skupia się omawiający tradycyjną kulturę Maghrebu Pierre Bourdieu – lecz raczej jest pracą zrywania ustalonych związków, przemieszczania ich biegunów i ustanawiania nowych. Jak pokazał Ferdinand de Saussure, dzięki arbitralności związku znaczącego i znaczonego człowiek jako użytkownik języka stale tego dokonuje. W kapitalizmie staje się to szczególnie intensywne; „cyrkulacja obala czasowe, przestrzenne i indywidualne granice wymiany produktów" (Marks 1951: 119), co znaczy, że może zacząć łączyć „indywidua" – podmioty, wspólnoty – poza geograficznymi, historycznymi i psychologicznymi terytorializacjami. Tworzy się „wibrująca membrana" albo „ciało bez organów", na którego powierzchni spotykają się maszyny pragnące.

Nieprawdopodobna, przecinająca granice **ekumen** podróż Marco Polo z Włoch do Chin też była tworzeniem relacji, pracą ustanawiania odniesień, rozprowadzaniem energii.

* * *

Antropolog Kacper Pobłocki proponuje krytyczną dyskusję z tezami Arrighiego, starając się przenieść je z paradygmatu czasowego w przestrzenny. Zamiast opisu linearnej i europocentrycznej historii cyklów zwiększających skalę funkcjonowania kapitalizmu postuluje uwzględnienie nieciągłego i uprzestrzennionego sposobu myślenia o nim (Pobłocki 2017: 451–455). Zwraca uwagę na to, jak w trakcie kolejnych przemieszczeń na kolejne piętra skali wydarzeń ekonomicznych – od Wenecji i Genui do Amsterdamu, od Amsterdamu do Londynu, od Londynu do Nowego Jorku – gospodarka pieniężna za każdym razem podporządkowywała sobie nowy obszar relacji społecznych. Dokonywała więc ekspansji nie tylko w przestrzeni geogra-

ficznej, ale też w ciągle kolonizowanych przez ekonomiczną semantykę nowych wymiarach ludzkiej egzystencji.

Włosi uzbrajali, a pośrednio „wynajmowali", hiszpańskich i portugalskich żołnierzy, by ci rabowali właśnie „odkryte" ziemie. Holendrzy Wilhelma Orańskiego podporządkowali władzy kapitału wojsko bijące Hiszpanów, uwewnętrzniając je w systemie reprezentowania ekonomicznego. Następnie zaś, opierając się na tym, tworzyli na wyspach korzennych faktorie, nie zapuszczając się jednak w głąb tych ziem. Anglicy najpierw objęli swoją władzą także terytoria kolonizowanych krajów, a następnie podporządkowali pieniądzowi pracę i maszyny niosące rewolucję przemysłową. To ostatnie nieprawdopodobnie zwiększyło skalę energii reprezentowanej w systemach ekonomicznych, tworząc warunki dla pierwszej globalizacji końca XIX wieku. Wreszcie Amerykanie uczynili z urbanizacji i komunikacji przestrzeń relacyjną, generującą zysk w absolutnie nowej skali. Pobłocki podsumowuje to następująco:

> Każdą kolejną hegemonię czy fazę rozwoju kapitalizmu można zatem rozumieć jako **osobne urządzenie przestrzenne**, to znaczy materialny sposób organizacji pieniądza… (Pobłocki 2017: 172; wyr. A.L.)

…czyli sposób ujawniania się w jednolitym języku ekonomicznym kolejnych struktur i relacji, wcześniej niepoddanych reprezentowaniu w tym języku.

> Każda z nich opierała się na długiej fazie ekspansji towarowej, kiedy to kapitalizm wciągał do swego wnętrza sfery wcześniej autonomiczne (jak wojskowość czy produkcja) i wytwarzał cały nowy sposób życia. **W chwili, gdy ten model zaczynał szwankować, przerzucano się na spekulację finansową**. (Pobłocki 2017: 172; wyr. A.L.)

W rozumieniu semantyki ekonomicznej najistotniejszy jest tu proces włączania w przestrzeń reprezentowania kolejnych obszarów życia, kolejnych przestrzeni relacyjnych z całą pracą, która je podtrzymuje, a także z warunkiem ich istnienia, społecznie rozumianym zaufaniem, na którym jednak, pamiętajmy, obficie krzewi się wiarołomstwo. Z perspektywy kapitalizmu stają się one wtedy widzialne, reprezentowane, a rozprowadzająca je energia zaczyna płynąć w systemie ekonomicznym. **Utowarowienie oznacza tu więc**

nie tylko zamianę wartości użytkowej na wymienną, ale włączenie relacji dotychczas istniejącej poza semantyką ekonomii w ekonomiczny system reprezentowania. Dziś – w globalną sieć finansową.

Władcy pieniądza, osadzeni w najważniejszych węzłach sieci, mogą używać rozprowadzanej przez znaki finansowe energii do rozszerzania zasięgu tej sieci, czyli, mówiąc w duchu Nicka Landa, rozszerzania sfery „produkcji dla produkcji". Tym, co jest tu produkowane, są nowe możliwości rozprowadzania energii w **dyspozytywach** finansowych.

Właśnie to, że mamy tutaj do czynienia z ruchem w przestrzeniach relacyjnych, operujących zarówno w geograficznych topografiach, jak i w czasie, pozwala przekroczyć osiowy dla książki Pobłockiego dylemat „przestrzeń czy czas", „geografia czy historia" i **mówić o pewnej topologii, wielowymiarowej rozmaitości zawierającej tak czas, jak i przestrzeń**; rozmaitości, w których zachodzi reprezentacja ekonomiczna jako rozprowadzanie. Kolejne hegemonie włączają kolejne potężne wymiary ludzkiej i przyrodniczej rzeczywistości relacyjnej w system reprezentowania, którego prawa decydują o dalszej dystrybucji zmobilizowanych energii tkwiących w relacjach.

Za teoretykiem obrazowego reprezentowania tego, co liczbowe, Edwardem F. Tuftem, Susan Buck-Morss pisze:

> Pieniądz jest miarą gospodarczej aktywności, uniwersalną reprezentacją wszystkich towarów [i tego, co może zostać utowarowione – A.L.] […]. Całkowicie nowe jest to, że w przeciwieństwie do wcześniejszych map konstrukcja graficzna [reprezentująca relacje finansowe – A.L.] nie jest już zależna od bezpośredniej analogii do świata fizycznego. […] Oznaczało to po prostu, ale jednocześnie w dość głęboki sposób, że **dowolną zmienną wielkość można umieścić w stosunku do dowolnej innej wielkości zmiennej**, mierzonej dla tych samych jednostek obserwacji. (Buck-Morss 1995: 455; wyr. A.L.)

Tak określona przestrzeń, w której dowolna wielkość łączy się z inną, staje się przestrzenią formalną, zawierającą w sobie zarówno geografię ekonomicznych związków, jak i historię społecznych przemian. Jednocześnie ta przestrzeń jest zawsze przestrzenią stosunków społecznych z całą ich nadmiarowością, gdy obejmuje relacje, nie tylko takie jak praca produkcyjna, ale też relacje wymiany czy to, co nazywamy kapitałem symbolicznym. Jest nią nawet wtedy, gdy obejmuje przestrzeń natury. Ta bowiem z punktu

widzenia społecznego nie istnieje, jeśli nie jest biegunem relacji, którą nawiązuje z nią człowiek. Nawet posthumanistyczne opisy natury-bez-człowieka pisane są, jak na razie, przez ludzi.

* * *

Można teraz, w duchu proponowanej tu semantyki, głęboko przeformułować tezę Arrighiego. Po pierwsze, finansjalizacja nie jest schyłkowym etapem rozwoju pewnego „przestrzennego urządzenia", powstałego gdy, jak pisze Pobłocki, po „wciągnięciu do swego wnętrza" dotychczas „autonomicznych sfer" „model zaczynał szwankować" i „przerzucano się na spekulację finansową". Nie jest więc konsumowaniem lunchu, na który zapracowano wcześniej (Pobłocki 2017: 172). Kapitał finansowy nie jest też oznaką jałowiejącego końca epoki, kiedy to nagle pieniądz miałby się w jakiś alchemiczny sposób rodzić z pieniądza. I nie jest czymś pustym, cudownym zrobieniem „czegoś z niczego" (Pobłocki 2017: 137).

Finansjalizacja odpowiada fazie, w której już istniejący, przesycony i gotowy do ekspansji system ekonomiczny gwałtownie kolonizuje nowe obszary relacji społecznych, dotychczas pozostające poza jego granicami, dopiero wykształcając ich reprezentację. Wykorzystuje przy tym zakumulowaną w sieciach znaków energię, by rozciągnąć ją na „terytoria", które pozostawały dotąd poza jego zasięgiem. Jak wtedy, gdy praca niewolników na plantacjach bawełny połączona została przez brytyjską flotę z angielskimi centrami przemysłu włókienniczego i rynkiem płótna Indii. Powracające zaś statki – dopóki Anglia tego nie zakazała – mogły przewozić kolejnych porwanych mieszkańców Afryki na amerykańskie plantacje.

Jeszcze w czasach osiemnasto- i dziewiętnastowiecznego kolonializmu te zjawiska – wyludnianie Afryki Zachodniej, trud, przemoc i nędza plantacji Luizjany, tanie płótno zalewające Indie, umierająca kasta hinduskich tkaczy – wyłaniały się jako nagle gromadzące się ogromne sumy pieniędzy, sygnalizujące skok skali obejmowanych obszarów. Kapitał ogarniał zatem nowe terytoria, ale reprezentował je tylko w postaci znaków języka finansowego – gromadzącego się kapitału – i jego zdań – cen. Dopiero z czasem pojawiały się inne formy reprezentowania, operujące językiem naturalnym. Choćby reprezentacja morskiego handlu niewolnikami, która poruszając społeczeństwo Anglii obrazami nędzy ludzi porywanych i sprzedawanych w niewolę, drogą decyzji politycznej doprowadziła w 1807 roku do zakazania przewozu niewolników na brytyjskich statkach.

Istotny jest tu moment, w którym obszary relacji, obejmowane dopiero przez język ekonomiczny, zaczynają być w nim reprezentowane. **„Równanie Simmla" powoduje, że nagłemu wzrostowi włączonych do systemu struktur relacyjnych – również takich jak niewola, przemoc czy wyzysk – odpowiada gwałtowny wzrost ilości znaków monetarnych**. Zwiększanie skali relacji społecznych „wydziela" odpowiednio więcej pieniądza, który płynie ku centrom ekonomicznej grawitacji. Słaba jeszcze reprezentacja powoduje jednak, że znaki mnożą się w najprostszej formie, reprezentującej podstawowy, ilościowy aspekt kolonizowanego obszaru społecznych związków i zmieniającej rozkwitające bogactwo plantatorów i fabrykantów, a także nędzę zniewolonych ciał w zdaniach języka ekonomicznego, których sensem jest cena. Cena niewolnika, cena płótna, cena pracy w fabryce…

Zaczynało się to od zmiany jakości w miary ilościowe:

> W *An American Grammar Book* Hortense Spillers pisze, że Afrykanie wpakowani do luku statku byli oznaczani, zgodnie z eurozachodnimi standardami, nie jako mężczyźni czy kobiety, ale jako własność o różnym rozmiarze i masie. (Sharpe 2016: 73–74)

Marta Olesik dopisuje następny krok w tym procesie: „Na statku dokonuje się, jak pisze Ian Baucom, transformacja ciała w cenę, znak funkcjonujący w obiegu wartości" (2022).

Właśnie to, że owe utowarowione relacje społeczne – na przykład zniewolenie – zaczynają być reprezentowane w języku ekonomii pozwala na zadziałanie „równania Simmla" i natychmiastowe zwiększenie ilości znaków monetarnych. **Traumatyczne spotkanie** – człowieka z prawem własności – znalazło swoją symboliczną, a jednocześnie osobliwą ekspresję – cenę.

Dzięki włączeniu opisanej przez Bourdieu „pracy podtrzymywania" odniesień, zachowywania określonego poziomu złożoności połączeń, znaki monetarne rozprowadzają **nadmiar** energii. Rozprowadzając ją, przekazują jednocześnie jej część ku centrum systemu w postaci wyzysku i akumulacji. Atoli, korzystając ze spływania punktów osobliwych – cen – w nowe miejsca kolonizowanego obszaru, ujawniają się one w postaci wracających sum inwestowanych. Gra tych dwóch procesów to gwałtowne ubożenie się i bogacenie, związane z objęciem nowego obszaru relacji społecznych przez reprezentowanie ekonomiczne.

* * *

Lawinowy skok skali środków, którymi operują banki i rynki finansowe przełomu XX i XXI wieku, wiąże się w tej perspektywie z wykładniczym wzrostem skali reprezentowanych w globalnym systemie relacji po włączeniu do światowej gospodarki społeczeństw Globalnego Południa – przede wszystkim Chin i Indii – oraz przeniesieniem tam ogromnej części produkcji.

Gerald A. Epstein, ekonomista badający finansjalizację, pisze:

> W oczywisty sposób więc, gdzieś w drugiej połowie lat 70., a może na początku 80., w wielu krajach miały miejsce **przesunięcia strukturalne o dramatycznych proporcjach**, które doprowadziły do znaczącego wzrostu transakcji finansowych, odsetków z nieruchomości, zyskowności firm finansowych i części dochodu narodowego przypadających posiadaczom walorów finansowych. (Epstein 2005: 4; wyr. A.L.)

Epstein ma zapewne na myśli przede wszystkim USA i Wielką Brytanię, ale z perspektywy **traumatycznego spotkania** Globalnych Północy i Południa już sam fakt wyłonienia się na Południu ogromnej liczby robotnic i robotników – w 2020 roku liczba ludzi zatrudnionych w przemyśle wynosiła w Chinach 220 milionów, przy sile roboczej wielkości 784 milionów osób; więcej niż kiedykolwiek w Europie (Statista 2017; Tradingeconomics 2022) – wyłonienia się olbrzymiej masy ludzi sprzedających swoją utowarowioną pracę wytwórczą. Fundamentalnie zmienia to skalę tego-co-reprezentowane w globalnym systemie ekonomicznym.

Podobnie wyłonienie się nowej azjatyckiej klasy średniej wielokrotnie zwiększa skalę wszelkich relacji społecznych. To nowe azjatyckie mieszczaństwo to około 30–40% tych społeczeństw; w 2020 roku jego liczebność szacowało się na 700 milionów w Chinach i 293 miliony w Indiach (Consultancy Asia 2019). Pojawiło się więc około trzech razy więcej przedstawicieli klasy średniej, niż było ich w USA i Europie w połowie XX stulecia. W sumie miliard ludzi, którzy wchodzą w skomplikowane relacje społeczne. Zgodnie z „równaniem Simmla" oznacza to kolejne, wykładnicze, zwiększenie sfery relacyjnej, która ponownie, w odpowiednio większej skali, „wydziela" pieniądz.

Przez długi czas proces ten reprezentowany był tylko w sferze języka ekonomicznego. **Nadmiar** generowany przez włączenie pracy – produkcyjnej i relacyjnej – tych milionów ludzi, rozprowadzany jest przez

nadprzewodliwość światowej ekonomii. Jej znaki płyną, akumulują się, kondensują, generując w centrach finansowych nowe, nieprawdopodobne zasoby energii.

Wszelkie bardziej skomplikowane wypowiedzi – reprezentujące ludzki los, cierpienie, radość czy nowo powstające piękno – dopiero się tworzą, ale ich reprezentowanie w **ekumenie** Północy jest słabe, cząstkowe, nie decyduje o kształcie **imaginarium**. Płynące z Południa teksty kultury – powieści Arundhati Roy, ekonomia Amartyi Sena, teoria postkolonialna czy nawet tak skomplikowane „urządzenia" jak dyspozytyw „nowego jedwabnego szlaku" zaproponowany przez Chiny – nadal nie weszły w **pole symboliczne** północnej ekumeny z taką siłą, by je całkowicie przekształcić. Ono się tylko ugina. Na zasadzie bezwładności, związanej z interesami i **pragnieniami** „północnej" klasy średniej, chciałoby wrócić do dawnego kształtu.

Może dopiero dwie wojny początku lat 20. XXI wieku – inwazja Rosji na Ukrainę i wojna Izraela z Gazą – coś tu zmieniają. Pozwalają bowiem Globalnemu Południu odebrać Północy monopol na moralną prawomocność. Pozwalają zatem określić nowe reguły politycznej legitymizacji.

Nowe **znaczące suwerenne** – punkty reorganizujące całe imaginarium – dopiero jednak nadejdą, w coraz bardziej złożony sposób reprezentując – w praktykach materialnych, ruchach społecznych, systemie prawnym, opisie tekstualnym, nowej obyczajowości i nowym **fantazmacie** – nową przestrzeń relacyjną i tworząc nowy **dyspozytyw**, przekształcający i wchłaniający te sposoby myślenia, które nami rządziły.

Ogromne przestrzenie relacyjne, kolonizowane, obejmowane na zasadzie subsumpcji wraz z całą pracą, jakiej wymaga ich Bourdieuwskie utrzymywanie, pomału przebijają się do sfery reprezentowania, a ich skomplikowana sieć ujawnia się jako „nowy sposób życia", nowy dyspozytyw, wreszcie – nowa **ekumena**.

* * *

Podsumujmy ten eksperyment myślowy. Finansjalizacja historycznie pojawiała się, gdy pewien nowy obszar relacji społecznych podlegał „subsumpcji" pod język ekonomiczny. Dotyczy to zarówno zasięgu – nowy obszar geograficzny – jak i głębi, gęstości tych relacji, wreszcie – ich gatunkowej różnorodności. Każdy taki ruch ujawniał się w postaci skokowego wzrostu zasobów pieniężnych w „starych" centrach dystrybucji kapitału.

Tak właśnie opisywane przez Arrighiego włączenie przez Wilhelma Orańskiego wojskowości w obszar szacowania i zarządzania ekonomicznego

„pogłębiało" możliwości kapitalizmu, a jednocześnie „reprezentowało się" w postaci zwiększenia samej masy kapitału. Zresztą, jak twierdzi David Graeber, pojawienie się wojsk najemnych w starożytności było koniecznym warunkiem pojawienia się pieniądza jako gotówki.

Podobną rolę odegrało tak krytycznie oceniane przez Karla Polanyi'ego włączenie w obszar reprezentowania ekonomicznego ziemi i pracy najemnej (a także pieniądza). Przywołuję w związku z tym syntetyczne i trafne, jak sądzę, streszczenie głównego argumentu Polanyi'ego, przedstawione przez Nigela Dodda:

> Polanyi twierdzi, że rozwój gospodarki rynkowej utknął w momencie, gdy próba pełnego urynkowienia „nieprawdziwych" towarów: ziemi, pracy i pieniądza poniosła porażkę. **Te ostatnie są „nieprawdziwe" w tym sensie, że nie produkuje się ich bezpośrednio dla sprzedaży, ale wyabstrahowuje z samego sedna zasad organizujących społeczeństwo**. Praca to nazwa, którą nadajemy ludzkiemu działaniu nierozdzielnie związanemu z życiem. Ziemia to inne określenie natury. A pieniądz jest tylko oznaką społecznej siły nabywczej. Podporządkowanie któregokolwiek z tych „towarów" wyłącznie siłom podaży i popytu – wystawienie ich na sprzedaż na wolnym rynku – doprowadziłoby do „destrukcji społeczeństwa". (Dodd 2015: 279–280; wyr. A.L.)

Zgodnie jednak z argumentacją Simmla – ale też Webera i innych przedstawicieli myślenia o modernizacji jako racjonalizacji – wyosabnianie przez abstrakcję poszczególnych obszarów życia, wcześniej będących tylko momentem pewnej jednolitej i ciągłej materii społecznego egzystowania, jest sednem zmiany świata poddanego ludzkiemu umysłowi. To właśnie w ten sposób buduje się owa formalna rozmaitość, o której pisze Buck-Morss, w której łączyć można dowolnie wybrane momenty, zmieniając przebiegające ją trajektorie, formując jej abstrakcyjny kształt i topologię. W dobie krytyki antropocenu władza ta budzi lęk, lecz jej istnienie nie budzi wątpliwości.

Na podstawie prac wielu autorów Pobłocki (2017: 444–448) pokazuje, że od praw dotyczących obrotu ziemią w Anglii i USA XVIII wieku po „uwolnienie ekonomicznego potencjału drzemiącego w ziemi" w ciągu ostatnich dziesięcioleci w Azji źródłem narastania masy kapitału było reprezentowanie własności ziemi jako relacji społecznej w systemie ekonomicznym. To możliwość zaciągania kredytu na podstawie własności ziemskiej, zbywania jej i nabywania „produkowała" pieniądz. Autor zauważa:

> Aż do 1914 roku europejski kapitalizm zdominowany był przez „własność nieruchomą, a nie mobilną", a „największe fortuny zbijano nie w przemyśle, ale za pomocą handlu, ziemi czy bankowości". (Pobłocki 2017: 448)

Ciekawy aspekt tej tezy wiąże się z przypuszczeniem, że nawet w „wieku imperiów" – po 1870 roku – istotnym elementem akumulacji, zwiększania skali sum pieniężnych, którą operowali właściciele i które krążyły w społeczeństwie, była zmiana sposobu reprezentowania różnych relacji społecznych w języku ekonomii. Nowy charakter praw własności reprezentował się w kapitale. Można te zmiany określić w inny sposób – pojawiał się nowy typ organizacji warunku, jakim jest zaufanie. Coraz szerszy jego okręg był wyłączany z obszaru relacji osobistych i przenoszony na teren przymusu prawnego, obowiązującego tych, którzy nic o sobie nie wiedzą, nie znają swoich twarzy.

Następowało też natychmiastowe przenoszenie każdej zmiany, rozszerzającej zasięg urynkowionego zaufania społecznego, na skok w skali owej ciągłej przestrzeni, którą reprezentuje język ekonomii, zwiększenie więc ilości znaków monetarnych – pieniądza.

* * *

Wbrew przywołanej tezie Polanyi'ego, twierdzącego, że rozwój gospodarki rynkowej utknął w momencie, gdy objął pracę i ziemię, sądzę, iż objęcie językiem ekonomii pracy – wyjęcie jej z obszaru „ludzkiej aktywności tożsamej z życiem" i uczynienie z niej towaru, podlegającego mierzeniu w taki sam sposób jak wszystkie substancje ciągłe – miało zasadnicze znaczenie właśnie dla rozwoju gospodarki rynkowej. To właśnie dzięki temu skoncentrowana praca mogła zacząć być reprezentowana jako kapitał, który zwrotnie zmieniał się w kapitał stały – umaszynowienie. Umaszynowienie zaś w sposób wykładniczy zwiększało intensywność relacji społecznej, jaką jest praca, to natomiast oznaczało odpowiednie, nagłe zwiększanie całości reprezentowanego pieniądza.

Problemem nie jest zatem sam fakt włączenia naturalnych relacji w abstrakcyjne medium. Ta oscylacja między „naturalnością" ziemi i pracy a ich abstrakcyjnym reprezentowaniem rozbija „jedność miejsca i czasu" w dramacie gospodarczym, będąc jednocześnie warunkiem koniecznym nowego połączenia różnych scen tego dramatu. Problemem jest jednak rozziew między skalą i charakterem tej abstrakcji a wymiarem ludzkiego doświadczenia.

Epopeja łącząca rabowaną Afrykę, amerykańskie plantacje bawełny i hinduskie targi płótna, której **symptomem** była maszyna tkacka, wymagała nieodwracalnego utowarowienia, a często unicestwienia milionów ludzkich istnień: angielskich dzierżawców ziemi, wywłaszczanych i przepędzanych do fabryk, Afrykańczyków sprzedawanych na plantacje, umierających z głodu hinduskich tkaczy. Rodził się „wyklęty lud ziemi".

Podobnie było, gdy nastąpiła przemysłowa wojna, której skala przekroczyła w latach 1914–1918 wszystko, co wcześniej ludzie nazywali „wojną". Po jednej stronie księgi bilansowej narastały miliony utraconych ludzkich istnień, po drugiej – milionowe sumy zadłużenia odpowiadające zadawanej śmierci. Zadawanie śmierci także jest bowiem relacją, tym razem jednak pochłaniającą wartość. Nieodwracalność śmierci zmieniona została w to, co zawsze trzeba zwrócić – wartość pieniężną. **Realne** weszło w **symboliczne**. Ironicznie pasuje tu zdanie Marksa:

> W pierwszej połowie swej cyrkulacji towar [utowarowione odbieranie życia] zamienia się z pieniądzem na miejsca. Dzięki temu jego postać użytkowa [żołnierz – A.L.] przechodzi ze sfery cyrkulacji do sfery konsumpcji. Miejsce jego zajmuje postać jego wartości, czyli jego maska pieniężna. (Marks 1951: 121)

Znaczące – a pieniądz to właśnie znaczące, reprezentujące utowarowiony podmiot, człowieka w pewnej relacji – nie podlegają zniszczeniu. Ludzie zaś – owszem. Dlatego europejskie kraje musiały po wojnie zwracać Ameryce zadłużenie, zaciągnięte, by można było nieodwracalnie unicestwić miliony ludzkich istnień. Ale to już sprawa niemieszcząca się w ramach tego tekstu.

Bibliografia:

/// Arrighi G. 1994. *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, Verso.

/// Buck-Morss S. 1995. *Envisioning Capital: Political Economy on Display*, „Critical Inquiry", t. 21, nr 2, s. 434–467.

/// Caparrós M. 2016. *Głód*, tłum. M. Szafrańska-Brandt, Wydawnictwo Literackie.

/// Consultancy Asia. 2019. *Economic Boom Will See 500 million Indians Enter Middle-Class within a Decade*, https://www.consultancy.asia/news/2144/economic-boom-will-see-500-million-indians-enter-middle-class-within-a-decade, dostęp: 1.08.2021.

/// Dodd N. 2015. *Social Life of Money*, Princeton University Press.

/// Drabińska D. *Ilościowa teoria pieniądza*, [w:] *Encyklopedia PWN*, https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/ilosciowa-teoria-pieniadza;3914184.html#:~:text=Fishera%3A%20PT%20%3D%20MV%20%2B%20M,liczba%20transakcji%20w%20obrocie%20towarowym, dostęp: 11.10.2022.

/// Epstein G.A., red. 2005. *Financialization and the World Economy*, Edward Elgar.

/// Grela H. 2021. *The Underexamined Role of Money and How It Undermines Nozick's Case for Rights Libertarianism*, niepublikowany artykuł.

/// Kalb D. 2013. *Financialization and the Capitalist Moment: Marx versus Weber in the Anthropology of Global Systems*, „American Ethnologist", t. 40, nr 2, s. 258–266.

/// Leder A. 2023. *Ekonomia to stan umysłu. Ćwiczenie z semantyki języków ekonomicznych*, Krytyka Polityczna.

/// Marks K. 1951. *Kapitał*, Książka i Wiedza.

/// Olesik M. 2022. *Burzliwa historia – obrazy-mapy Franka Bowlinga a koniunktury gospodarki-świata*, niepublikowany artykuł.

/// Pobłocki K. 2017. *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*, Wydawnictwo Bęc Zmiana.

/// Sharpe Ch. 2016. *In the Wake: On Blackness and Being*, Duke University Press.

/// Simmel G. 1997. *Filozofia pieniądza*, tłum. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

/// Statista. 2017. *Number of The Middle Class Population in China in 2002 and 2020 (in Millions)*, https://www.statista.com/statistics/875874/middle-class-population-in-china/, dostęp: 1.08.2021.

/// Statista. 2025. *Number of Employed People in China from 2012 to 2022*, https://www.statista.com/statistics/251380/number-of-employed-persons-in-china/#:~:text=The%20labor%20force%20of%20China,were%20working%20in%20rural%20areas, dostęp: 17.09.2022.

/// Tradingeconomics. 2022. *China – Employment in Industry (% of Total Employment)*, https://tradingeconomics.com/china/employment-in-industry-percent-of-total-employment-wb-data.html, dostęp: 17.09.2022.

/// Wezerek G., Ghodsee K.R. 2020. *Women's Unpaid Labor is Worth $10,900,000,000,000*, „The New York Times", https://www.nytimes.com/interactive/2020/03/04/opinion/women-unpaid-labor.html, dostęp: 15.09.2022.

/// Andrzej Leder – filozof, członek korespondent PAN. Wydał rozprawę filozoficzną *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit"* (2007), pracę na temat historii Polski *Prześniona rewolucja, ćwiczenie z logiki historycznej* (2014), monografie dotyczące idei filozoficznych w dwudziestowiecznej Europie: *Rysa na tafli. Teoria w polu psychoanalitycznym* (2016) i *Był kiedyś postmodernizm* (2018), książkę podejmującą filozoficzną analizę języków ekonomii *Ekonomia to stan umysłu. Ćwiczenie z semantyki języków ekonomicznych* (2023), a także publikacje w językach obcych: *The Changing Guise of Myths* (2013) i *Polen in Wachtraum. Die Revolution 1939–1956 und Ihre Folge* (2019). Naucza w Szkole Nauk Społecznych (GSSR) IFiS PAN, a także Uniwersytecie Paryskim (Sorbona). Praktykuje też psychoterapię.

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1702-3706

E-mail: andrzej.leder@ifispan.edu.pl

https://doi.org/10.51196/srz.27.7

STŁUC KAPITALISTYCZNE LUSTRO, CZYLI SOCJOLOGICZNA UŻYTECZNOŚĆ MYŚLI MARKA FISHERA NA PRZYKŁADZIE *DZIWACZNEGO I OSOBLIWEGO*

Michał Szewczyk
Uniwersytet Warszawski

> Culture, and the analysis of culture, is valuable insofar as it allows an escape from ourselves.
> (Fisher 2014: 28)

> Czy autor może uzyskać „efekt rzeczywistości", nie uciekając się do literackich odpowiedników technik symulacyjnych?
> (Fisher 2023: 53)[1]

> Te aspekty kontrkultury, które dało się spacyfikować, zostały retroaktywnie przekształcone w prekursorów „nowego ducha kapitalizmu".
> (Fisher 2021: 182)

Jacques Derrida pracą *Widma Marksa* (2016) wprowadził do obiegu naukowego termin „widmologia" (ang. *hauntology*) na opis tego, co (już lub jeszcze) nie istnieje w pełni, ale może oddziaływać na rzeczywistość jako możliwość, wzór zachowania itp. Najważniejszym przykładem widm w tym sensie są wizje przyszłości różnych od kapitalizmu, które zostały z czasem unieważnione (Fisher 2012). W wyniku przemian społecznych drugiej połowy ubiegłego wieku alternatywy te znikły ze zbiorowej wyobraźni, a tym

[1] W dalszych partiach pracy numery stron podane bez nazwiska autora i roku wydania publikacji odnoszą się do *Dziwacznego i osobliwego* (Fisher 2023).

samym z pola tego, co możliwe. Choć fantazja jest niezależna od reżimu zasady rzeczywistości (Marcuse 1998: 32), uległa ona w tym wypadku represji.

Brak alternatyw jest zaś znamienny w skutkach dla ducha obecnego kapitalizmu. Motywacja, czy to do pracy, do inwestycji, czy to innej działalności, jest głęboko zależna od wizji przyszłości internalizowanych przez jednostkę podejmującą te wybory (Beckert 2016). Realizm kapitalistyczny, czyli „powszechne odczucie, że kapitalizm jest nie tylko jedynym względnie funkcjonującym systemem polityczno-ekonomicznym, ale, co więcej, nie można obecnie nawet wyobrazić [sobie] jakiejkolwiek sensownej alternatywy względem niego" (Fisher 2020b: 10), jest w tym sensie „ślepą plamką". Warunkuje postrzeganie obecnego systemu, właśnie przez to, czego nie możemy w nim zobaczyć. W tym świetle istotnym głosem w dyskusji o duchu kapitalizmu jest myśl kultowego już w pewnych kręgach Marka Fishera, twórcy wspomnianego pojęcia realizmu kapitalistycznego.

Fisher, być może nawet bardziej niż ze swojej pracy naukowej, znany był z działalności literacko- i filmowo-krytycznej, którą prowadził pod pseudonimem K-Punk. Jest ona znacząca z perspektywy odbioru jego prac naukowych[2], w których dominujący element stanowi obszerna analiza nie zawsze rozpoznawalnych dla polskiego odbiorcy dzieł kultury. Dopiero w wyniku tej analizy wyłaniają się mniej lub bardziej wprost wyrażone wnioski społeczne. Z powodu tego skupienia na kulturowych przykładach i nie zawsze jasnych wniosków społecznych pojawia się pokusa zaklasyfikowania myśli Fishera jako przeznaczonej dla osób zainteresowanych kulturą, na jakiej opierają się jego analizy. Czytając przykładowo recenzje *Dziwacznego i osobliwego* napisane przez autorów dobrze obytych z popkulturą, takich jak Michał Ochnik (2024) – autor bloga „Mistycyzm Popkulturowy" – czy Roger Luckhurst (2017), można odnieść wrażenie, że do czytania Fishera niezbędna jest niezwykle bogata wiedza o kulturze. Wizja autora jako „nerda" i erudyty brzmi zaś onieśmielająco dla osób mniej zorientowanych w kulturowym kanonie.

Najmniejszy problem w wymiarze interpretacji egzotycznych przykładów stwarza wspomniany już, a zarazem najważniejszy w całym dorobku Fishera *Realizm kapitalistyczny* (2020b), przetłumaczony na polski jako pierwszy. Odwołania do klasyki światowego kina gangsterskiego

[2] Skupiam się na książkach, które Fisher ukończył za życia, czyli *Realizmie kapitalistycznym* (2020b), *Ghosts of My Life* (2014) oraz *Dziwacznym i osobliwym* (2023), ale korzystam także ze szkicu *Kwasowego komunizmu* (2021) jako niezwykle istotnego do wskazania celu całego projektu intelektualnego. Nie odnoszę się do wydanych pośmiertnie *Flatline Constructs* (2025), zbioru wszystkich tekstów „K-Punk" (2018), zapisów ostatniego seminarium *Postcapitalist Desire* (2020a) czy skierowanego do środowisk lewicowych *Wyjścia z Zamku Wampirów* (2017).

i fantastyki naukowej są tu zarówno stosunkowo jasne, jak i oprawione we wnioski wyjątkowo wyrażane wprost. Większe wyzwanie mogą za to stwarzać późniejsze jego prace: *Ghosts of My life* (2014) oraz *Dziwaczne i osobliwe* (2023). Pierwsza z nich dotyczy obecnej widmowej obecności alternatyw w brytyjskiej kulturze lat 70. i 80. To analiza pokazująca „unieważnianie" przeszłości na rozbudowanych ilustracjach, a następnie łącząca ten fenomen ze wzrostem zachorowalności na depresję w ostatnich dekadach, deerotyzacją kultury itp. W toku wywodu dużo obszerniej poruszona jest jednak kwestia muzyki jungle niż kondycji brytyjskiej służby zdrowia. Największych trudności w odbiorze może natomiast przysporzyć *Dziwaczne i osobliwe*, które skupia się na analizie freudowskiego pojęcia niesamowitości (niem. *Unheimliche*, ang. *uncanny*), oznaczającej niepokojące odczucie wywoływane przez połączenia znanego i nieznanego, takie jak na przykład w zbyt antropomorficznych robotach. Szukając tego afektu w przykładach, Fisher zagłębia się między innymi w cykl o Cthulhu, fantastyczne opowiadania sprzed niespełna wieku, angielski robotniczy punk z lat 80. i filmy już nie tak sławnych reżyserów jak Lynch, Tarantino czy Kubrick. Wbrew wyobrażeniom starszych czytelników, znających te produkcje z czasów ich premier i największej popularności, źródła te mogą nie być uniwersalnie znane. Może o tym świadczyć fakt, że wspomnianego Kubricka część młodszych polskich odbiorców mogła poznać dopiero za sprawą piosenek Taco Hemingwaya (zob. Eska 2018).

U podstawy tego artykułu stanęły: (1) niska i z upływem czasu wciąż spadająca czytelność przykładów dla czytelnika niezainteresowanego kulturą popularną z przełomu wieków, (2) brak jasnego wskazania potencjalnych socjologicznych zastosowań i (3) związana z tym pokusa zawężenia istotności myśli niedawno przetłumaczonego *Dziwacznego i osobliwego* do analizy wąsko rozumianych tekstów kultury. Szczególnym wyzwaniem dla polskich odbiorców zainteresowanych naukami społecznymi, zwłaszcza młodszego pokolenia (ale nie tylko), może być hermetyczność tych kulturowych odniesień, wywodzących się z odmiennego kontekstu społeczno-historycznego. Wobec tego chciałbym pokazać, że **możliwe i zasadne jest czytanie prac Fishera z perspektywy czytelnika podzielającego zainteresowania teoretyczne autora, ale o innym horyzoncie zorientowania kulturowego**. Skupiam się zwłaszcza na istotności tej myśli dla dyskusji o społecznym uwarunkowaniu postrzegania siebie i postkapitalizmie. Sam piszę z perspektywy socjologa znającego tylko pojedyncze ze wspominanych w omawianych pracach motywów z popkultury.

Proponuję interpretację, w której **Fisher nie wykorzystuje dzieł, na które się powołuje, a wprowadza nas w dziwaczny i osobliwy ciąg symulakrów**, to jest tego, co zakrywa nieistnienie dzieł kultury, o których mówi (Baudrillard 2005b), w związku z czym znajomość faktycznej treści utworów, do których odwołuje się autor, nie jest konieczna do zrozumienia treści jego prac. Zakładam odczytanie tytułowych terminów „dziwacznego" i „osobliwego" związane ściśle z teorią społeczną, wbrew ich rozumieniu ograniczonemu do roli w opisie wąsko rozumianych tekstów kultury. Dzięki temu uwypuklona zostaje możliwość ich wykorzystania jako markerów niezgodności rzeczy, które je wywołują, ze światem **wewnętrznym** podmiotu je odczuwającego. Wówczas *Dziwaczne i osobliwe* staje się kluczem do zrozumienia niedokończonego projektu Fishera, *Komunizmu kwasowego* (2021), mającego być odpowiedzią na kryzys wyobraźni opisany w *Realizmie kapitalistycznym* (2020b).

Do tego samego wniosku da się dojść również przez analizę osadzoną mocno w związkach kultury z rzeczywistością społeczno-polityczną, to jest sposobem interpretacji odwrotnym do przedstawionego w tym artykule, czego przykładem jest tekst tłumacza *Realizmu kapitalistycznego* i współtłumacza *Dziwacznego i osobliwego*, Andrzeja Karalusa (2021). Wydaje się to jednak rozwiązaniem niepotrzebnie trudnym ze względu na wymagany ogrom wiedzy o kontekście. Lekturę artykułu Karalusa chciałbym tym niemniej polecić osobom czującym potrzebę poznania historii postpunku, jego związków z polityką Margaret Thatcher i innych kontekstów kulturowych, w których rzeczywiście osadzona była analiza Fishera. Sam jednak będę stronił od tej warstwy interpretacyjnej w celu zarysowania interpretacji prostszej, ale dalej wyczerpująco oddającej społeczny sens tej myśli. Taka perspektywa wydaje się uprawniona zwłaszcza dla czytelników spoza kręgu kulturoznawczego, którzy mogą być mniej zainteresowani krytyczno-literackim wymiarem tej myśli.

Na rzecz proponowanej koncepcji traktowania kreślonych przez autora opisów innych dzieł jako symulakrów przemawia wiele powodów. Znacząca i domagająca się wyjaśnienia jest rola pojęcia symulakrum i związanej z nim symulacji w rozdziale *Symulacja i derealizacja*. Załóżmy, że jest to świadoma gra z czytelnikiem na temat natury zastosowanych przykładów. Traktujmy je więc, jakby nie miały swoich rzeczywistych odpowiedników; nigdy nie zaistniały w kulturze i w obliczu ich potrzeby brak ten został zakryty przez Fishera misternie stworzonymi opisami. Zastosowanie symulakrów jest zabiegiem przyszłościowym, zważywszy na to, że z biegiem czasu naturalnie efekt obcości przedstawionych utworów będzie się

z perspektywy czytelnika pogłębiał, a uprawniająca ich użycie struktura kulturowa zacierała.

Proces tracenia swojej kulturowej podstawy przez obiekty (na przykład słynne Stonehenge lub posągi z Wyspy Wielkanocnej), będący główną myślą rozdziału *Coś, gdzie powinno być nic, oraz nic, gdzie powinno być coś*, nie musi być przeszkodą w odbiorze *Dziwacznego i osobliwego*, o ile tylko przyjmiemy charakter zamieszczonych w narracji opisów dzieł kultury jako symulakrów. Przez kulturową podstawę rozumiem tutaj elementy kultury stanowiące bazę dzieła, czyli to, co umożliwiło jego powstanie. Wszystko, co tworzymy, jest wszak umiejscowione w warunkach politycznych, doktrynach religijnych itp., z którymi się stykamy, a nasza twórczość, po zapomnieniu o tych kwestiach, musi utracić ten wymiar interpretacyjny. Tak jak czytając fantastykę, nie oczekujemy wyczerpującego poznania wszystkich cech przedstawionego społeczeństwa, które doprowadziły do sceny, w której zostaje nam zaprezentowana fabuła, tak samo możemy potraktować rzeczywistość ukazywaną w analizie Fishera. Sprawny autor skupia się na tych wątkach, które są istotne, natomiast omija niepotrzebną nadbudowę (którą w tym przypadku okazuje się kulturowa baza[3]). W związku z tym możemy uznać te niekonieczne elementy za nieistniejące, tak jak nie zakładamy, że autor fantastyki ma opisaną historię świata swojego uniwersum od jego zarania, co oczywiście się zdarza, ale nie stanowi warunku koniecznego właściwego odbioru dzieła. Najlepiej pokazuje to możliwość czytania *Hobbita* bez znajomości *Silmarilionu* J.R.R. Tolkiena.

Dla jasności chciałbym jeszcze raz podkreślić definicję **symulakrum jako tego, co zakrywa nieobecność rzeczywistości** (Baudrillard 2005b), przynajmniej takiej, do której odnosi się symulakrum[4]. Bynajmniej jednak nie chcę tu powiedzieć, że w *Dziwacznym i osobliwym* autor idzie tropem choćby Stanisława Lema i jego *Wielkości urojonej* czy *Doskonałej próżni*, które

[3] „Baza kulturowa" jest tu oczywiście znaczącą grą słowną nawiązującą do pojęć bazy i nadbudowy. W teorii Fishera, tak jak wielu innych późniejszych autorów czerpiących z Marksa, warunki materialne, stanowiące bazę w sensie ścisłym, zostają zostawione na dalszym planie. W związku z tym, posuwając się dalej, kultura pozostaje postawiona jako główny obiekt analizy, na którym względnie autonomicznie wyrastają inne zjawiska, o które stawiamy pytanie, czy mogą być odczytywane bez znajomości nowej „bazy kulturowej".

[4] Baudrillard w swoich pracach na przestrzeni lat zmieniał swoje rozumienie określenia „nieistnienie rzeczywistości" (zob. Ziętek 2013), co odpowiada obu poniższym argumentom. Początkowo jego teza wydawała się mieć charakter raczej epistemologiczny (wyrażony między innym w cytowanych *Symulakrach i symulacji* [Baudrillard 2005b]), przechodząc do wywodu ontologicznego o konieczności niszczenia rzeczywistości przez jej zawłaszczenie w opisie (zob. Baudrillard 2005a). Treść rozdziału *Symulacja i derealizacja* Fishera, szczególnie fragment „Świat realistyczny – po tym jak został zdegradowany do roli symulacji – zostaje nie tyle naruszony, ile raczej wymazany" (s. 53), wskazuje na to, że autor skłaniał się raczej ku wykładni ontologicznej.

stanowiły kolejno przedmowy do i recenzje książek nieistniejących. Fisher posługuje się opisami odwołującymi się do dzieł dostępnych dla zdeterminowanych czytelników. Nieobecności rzeczywistości w sensie, jaki tu poruszam, można natomiast dowodzić na dwóch poziomach:

1. Ontologicznym – opis przez samą swoją formę nie może trafnie oddać czy przekazać tego, co istnieje w innej formie, zatem nie istnieje to, co miałby wiernie opisywać. Przekładając to na przykład przedstawiony w recenzowanym utworze, powiedzmy, że opis nie może oddać sztuki wizualnej, jaką stanowi okładka albumu, do której odwołuje się autor, ponieważ wywołuje inne wrażenia u odbiorcy i narzuca mu porządek wynikający z określonych słów, ich konotacji itp., w związku z czym nie istnieje okładka *The Grotesque* odpowiadająca w pełni opisowi z *Dziwacznego i osobliwego*. Inaczej odczuwamy przeczytanie słownego opisu goblina na tle bloków, niż odczulibyśmy zobaczenie tego obrazu, jak mniemam, nie bez powodu nieumieszczonego w książce.
2. Epistemologicznym – mogąc bez utracenia istotnej części wniosków usunąć dowolne założenie wnioskowania, warto je usunąć dla prostoty. Tutaj: jeśli pełne zrozumienie socjologicznych wniosków wywodu Fishera jest możliwe bez zakładania, że istnieją realne odpowiedniki tego, co autor opisuje, wówczas lepiej tego nie zakładać, ponieważ wtedy odbiorca dla pełnego zrozumienia narracji musi zapoznać się tylko z przedstawioną analizą, bez konieczności zetknięcia z dodatkowymi dziełami kultury. Trafnie ten argument można podsumować intuicją wyrażoną w recenzji Karola Kleczki „Sedno w tym, że w zawodach na rozbudzanie wyobraźni nie ma większego znaczenia, czy jakieś zdarzenia zaszły, czy też są ledwie możliwe" (2024: 90). Tak jak czytelników *Zewu Cthulhu* nie musi interesować, czy wydarzenia opisane przez Lovecrafta rozegrały się faktycznie, tak samo gdy czytamy *Dziwaczne i osobliwe*, nie musi nas interesować, czy był jakiś realny Lovecraft i jego książki.

Ujęcie opisów dzieł, jakie tworzy Fisher, jako symulakrów pozycji właściwych jest zatem zasadne na przynajmniej tych dwóch podstawowych płaszczyznach analizy. Opisy zawarte w recenzowanej publikacji są samowystarczalną całością, być może w jakiś sposób realniejszą od tego, co mają opisywać. Nie tylko Lovecraft, ale też Fisher najwidoczniej „rozumiał potęgę cytatu – sytuacji, w której tekst wydaje się bardziej realny, kiedy jest przytaczany we fragmentach, niż kiedy stykamy się z nim w pełnej formie" (s. 29).

Gra z pojęciem symulakrów skłania też do pytania o sens tego, że wszystkie przykłady z książek Fishera odnoszą się do dzieł rzeczywiście obecnych w bibliotekach, na serwisach streamingowych itp. Pewnej odpowiedzi dostarcza sam autor, pisząc, że:

> Wplatanie autentycznych historii do opowiadań o fikcyjnych badaniach naukowych wytwarza anomalie ontologiczne znane z postmodernistycznych utworów […]. Zrównując ontologiczny status istniejących zjawisk oraz wytworów wyobraźni, Lovecraft odrealnia to, co prawdziwe, i urealnia to, co fikcyjne". (s. 28)

Nie robiąc tego, Fisher celowo oddziela od siebie porządki fikcji i realności, wskazując na historyczność pewnych myśli, a zatem ich wyobrażalność; jeśli coś zaszło (na przykład nagranie *The Grotesque*), to znaczy, że jest to możliwe przynajmniej do pomyślenia, a może i wciąż warte ponowienia wysiłków (kontynuując przykład: wyrwanie się z robotniczej szarej rzeczywistości przez jej połączenie z groteskową fantastyką). Co ważne, zauważenie historycznego osadzenia konceptów wynikających z opisów dzieł, które kreśli autor, także nie wymaga odwołania się do dzieł właściwych. Wątki te są sygnalizowane w narracji, natomiast nieobecne w samych dziełach, osadzonych w większości w innej epoce i nieprzywołujących *explicite* swoich strukturalnych uwarunkowań.

Związek historycznego występowania myśli i dzieł dziś niewyobrażalnych jest również tematem przewodnim drugiej książki Fishera, przywoływanego wcześniej *Ghosts of My Life* (2014). Celem tej pozycji było znalezienie tego, co w czasach realizmu kapitalistycznego nie jest już możliwe, ale przez swoje wcześniejsze wystąpienie nie daje się całkowicie usunąć i pozostaje jako widmo w sensie Derridowskiej hauntologii (zob. Derrida 2016; Fisher 2012) – konceptu „nawiedzania", czyli oddziaływania na rzeczywistość przez to, co jeszcze nie istnieje (stanowi jednak jakąś możliwość) lub już nie istnieje (na przykład przeszłe wydarzenie traumatyczne).

Dziwaczne i osobliwe jest wielopłaszczyznowo związane z widmami, czyli tym, co nawiedza. Abstrahując nawet od pewnej powtarzalności wątków między oboma publikacjami (dość wymienić serię filmów o Quatermassie i *Lśnienie*), Fisher w *Ghosts of My Life* wprost pisze: „słowo »nawiedzać« (*haunt*) i jego pochodne mogą być jednymi z najbliższych angielskich odpowiedników niemieckiego *Unheimlich*" (2014: 125; tłum. M.S.). *Dziwaczne i osobliwe* stanowi zaś analizę właśnie tego, co *Unheimlich*, a zatem obejmuje też tematykę wszystkich **widm**, które nawiedzając naszą realność, tworzą

dziwaczne asamblaże (każde widmo jest dziwaczne, natomiast nie wszystko, co dziwaczne lub osobliwe, jest widmem).

Fisher (2014) szuka zewnętrza i działania sił sprzecznych względem realizmu kapitalistycznego w przeszłości. Zostały one wcielone, zreinterpretowane, a przez to unieważnione (zob. Marcuse 1991: 84) przez naturalizującą siłę kapitalizmu, co pozbawiło obecny system społeczny jego alternatywnych wizji. Zostawiło za to widma, które są znakami czasów już nieistniejących, a mających swój niejasny wpływ tu i teraz. Dla *Dziwacznego i osobliwego* autor wybrał natomiast tematykę szerszą, wyznaczaną tytułowymi odczuciami estetycznymi, a nie umiejscowieniem w czasie i tematyką.

Pozostając przy wątku tego, co (już lub jeszcze) nie istnieje, moglibyśmy zapytać, czy skoro zewnętrzne istnienie i możliwość poznania „oryginału" jest bez znaczenia, to może celowe byłoby jednak wykorzystanie tego faktu i umieszczenie przykładów, które nigdy nie zaistniały w naszej kulturze? Jako odpowiedź chciałbym wskazać zabieg **udziwacznienia** samej treści *Dziwacznego i osobliwego*. W celu jego uzasadnienia należy najpierw przedstawić samą **dziwaczność**, definiowaną jako: „montaż; zestawienie elementów, które do siebie nie pasują" (s. 14); „to, co niewłaściwe" (s. 19) czy też „przejście z tego świata ku innym" (s. 23).

Szczególnego namysłu wymaga ostatnia definicja, wskazująca na coś poza „naszym światem", co w książce najczęściej kryje się pod pojęciem **zewnętrzności**. Ta jest definiowana jako „to, co w zwykłych okolicznościach znajduje się poza zasięgiem percepcji, poznania czy doświadczenia" (s. 12) lub „to, czego nie uznajemy za swojskie" (s. 14). Z związku z tym dziwaczne jest to, co przekracza nasze granice (czy to kulturowe, czy poznawcze itp.), wyznaczane przez to, co dotychczas uwewnętrznione. Pojawienie się (a zatem dodanie) „ciała obcego" do otoczenia tego, co jest znane, z konieczności też będzie montażem.

Jednocześnie w wyniku takiego spotkania, o ile będzie ono właściwie przetworzone, nasze granice i percepcja zostają zaktualizowane, „lustro pęka i nagle jestem kimś, kim zawsze byłem" (s. 15). Społecznym sensem **dziwaczności** (tak zresztą jak i **osobliwości**) jest więc zwracanie uwagi na to, co wykracza poza naszą wewnętrzną rzeczywistość, i umożliwienie wyjścia poza to, co wewnętrzne; oba te zjawiska „pozwalają nam zobaczyć to, co w środku, z perspektywy tego, co na zewnątrz" (s. 14). Co ważne, **gdy lustro (wyobrażenia, przez które patrzymy wewnątrz siebie) pęka i nasza wiedza o sobie się zmienia, nie zachodzi zmiana rzeczywista, a jedynie jej uświadomienie – odkrycie tego, kim byliśmy zawsze**.

Wywołując duchy tego, co było możliwe, a już takie nie jest, nie zmieniamy tego, przez co zostaliśmy ukształtowani. Nie zmieniamy warunków, jakie przypadły w udziale poprzednim pokoleniom, które na ich kanwie tworzyły rewolucje (muzyczne, artystyczne czy społeczne) i później je wygaszały. Jedynie poszerzamy swoje perspektywy o to, co potwierdziliśmy jako możliwe przez doświadczenie wcześniejszych lat.

Wbrew Ochnikowi (2024) chcę pokazać, że sens *Dziwacznego i osobliwego* jest możliwy raczej dlatego, że Fisher nie jest „jednym z nas", biorąc pod uwagę odbiorcę typowego, niż dlatego, że może się z nim utożsamić wąska grupa entuzjastów. Omawiana książka swoją formą i przynajmniej kilkoma aluzjami wskazuje na to, że celowo ma stanowić przebłysk z zewnętrza; ma być **dziwacznym asamblażem**, w którym przykłady rzeczywiście popularnych i powszechnych treści, jak twórczość Lovecrafta, mają przypomnieć swojskie, uwewnętrznione obszary kultury w celu ukazania **skali zewnętrzności** innych przykładów względem naszego doświadczenia i percepcji, co ma wywoływać odczucie dziwaczności[5].

Sam autor zresztą wydaje się dyskretnie sugerować czytelnikowi taki zabieg przez opisanie analogicznej techniki Lovecrafta, w której dziwaczność na przykład Azatotha (ślepego Boga-Idioty, grającego na flecie w przestrzeni kosmicznej) jest możliwa do ujęcia dopiero w formie kontrastu względem prawdziwych historii i przyziemnych krajobrazów Anglii. Analogicznie dziwaczność przykładu, jakim jest okładka albumu *The Grotesque* zespołu The Fall, jest zdecydowanie bardziej wyczuwalna po przeczytaniu o, do dziś kulturowo przetwarzanym, uniwersum Cthulhu.

Należy jednak podkreślić, że zestawienie znanego, **wewnętrznego**, na które nachodzi element **zewnętrzny**, wywołuje poczucie dziwaczności niezależnie od realności lub nierealności tego, co obserwujemy, w zasadzie niezależnie od przyjmowanej definicji realnego.

Może chcąc przełamać poczucie swojskości płynące z przeczytania opisu odwołującego się do dzieła lepiej nam znanego (czyli powielanego w popkulturze niemal w nieskończoność Lovecrafta), efektywniejsze mogłoby być wstawienie na jego tło opisu całkowicie nieskrępowanego przedmiotowym odwołaniem (na przykład nieistniejącej płyty *The Eerie* zespołu The Flat, a nie faktycznej płyty *The Grotesque* grupy The Fall)? Wówczas, gdyby do narracji zostało włączone odwołanie do dzieła, którego nie mamy

[5] Nawiązując do treści posłowia (s. 158–159), chciałoby się powiedzieć, że Žižka od Fishera w tym aspekcie odróżnia to, że ten pierwszy w swoich kiczowatych, powszechnych przykładach (jak Coca-Cola) nie decyduje się wyjść do tej warstwy narracji, która przekraczałaby **wewnętrzny** obraz kultury czytelnika.

prawa znać, ponieważ nie istnieje, czytelnicy zostaliby podzieleni na tych, którzy uwierzyliby w istnienie muzycznego odniesienia nieznanego sobie przykładu, i na tych, którzy dzięki swojemu obyciu kulturowemu **poczuliby dziwaczność**. Kierowani tym mogliby odkryć materialną podstawę swojego odczucia, czyli **zewnętrzność** wobec swojej wizji dzieł kultury, której przyczyną jest to, że rzeczywiście nic takiego nie istnieje w dostępnym nam kanonie. Taki zabieg jednoznacznie potwierdzałby charakter *Dziwacznego i osobliwego* jako uwrażliwienia na zewnętrze, nie przejmujące się tym, co faktycznie dokonało się w sferze kultury, o której pisze Fisher, a jedynie szansami, jakie dostrzegamy, patrząc na historię. Udowodniony zostałby cel **udziwnienia** samej książki przez dodanie przykładów, których czytelnik nie zna. Natomiast wtedy, kiedy zabieg opiera się na wywołaniu niejasnego przeczucia, że omawiane dzieła są tak zewnętrzne wobec naszego doświadczenia, że mogłyby nie odnosić się do dzieł realnych, podnoszone jest pytanie o granice naszych wyobrażeń o tym, co istniało (a nawet co mogło istnieć), w tym wychodzących poza margines realizmu kapitalistycznego.

The Grotesque wydaje się nierealne, dziwaczne na tle naszej uwewnętrznionej wizji kultury, ale gdy uwierzymy, że jest osadzone historycznie w wydarzeniach lat 60. i 70., możemy się zastanowić, czemu nie można pójść dalej. Przykładem takiego „pójścia dalej" w kwestii interpretacji i twórczego opisu minionych wydarzeń jest także, niedokończony przez tragiczną śmierć autora, koncept *Komunizmu kwasowego* (Fisher 2021). Postawione jest tam pytanie: „A co, jeśli kontrkultura [lat 60. i 70. – M.S.] była tylko nieśmiałym początkiem czegoś większego raczej niż najlepszym, na co mogliśmy mieć nadzieję?" (Fisher 2021: 182), na które odpowiedzią jest właśnie **komunizm kwasowy** – alternatywa kapitalizmu, wizja świata, będąca

> kontr-egzorcyzmem widma świata, który mógłby być wolny […] zbieżność świadomości klasowej, socjalistyczno-feministycznego podnoszenia świadomości i świadomości psychodelicznej, fuzję nowych ruchów społecznych z projektem komunistycznym, bezprecedensową estetyzację życia codziennego. (Fisher 2021: 183)

Mimo że „Komunizm kwasowy odnosi się naraz do faktycznych historycznych procesów oraz do wirtualnej łączności, która nie zaistniała w rzeczywistości" (Fisher 2021: 183), odwołanie do przykładu niezaistniałego realnie może być w tym świetle zbyt łatwo zbyte jako najwyraźniej przekraczające historyczną możliwość. Stanowiłoby zatem mniejszą zachętę do potencjalnego szukania jeszcze głębiej czy bardziej na zewnątrz.

Trudniejsze wydaje się wskazanie **osobliwości** *Dziwacznego i osobliwego*, której poświęcona jest druga część książki. O ile stosunkowo łatwo można było wyszczególnić istniejące dziwaczne połączenie omawianych utworów, ponieważ ono namacalnie znajduje się w narracji, tak istotę osobliwego stanowi „deficyt obecności lub deficyt nieobecności" (s. 65). Osobliwość pociąga za sobą jakieś przypuszczenie lub wahanie, w związku z czym jest trudniejsza do uchwycenia przy przyjęciu perspektywy czytelnika niezorientowanego w kulturze, do jakiej nawiązywał Fisher. Trafnym tropem interpretacyjnym wydaje się jednak połączenie osobliwego z rozpadem pewnych struktur kulturowych, których nieobecność nie pozwala nam wyjaśnić motywacji i sensu postrzeganych rzeczy (s. 67). Tak jak same przykłady są dziwaczne, tak ich połączenie jest zatem osobliwe – tym bardziej, im bardziej nie rozumiemy tego, co skłoniło autora do takiego kształtu narracji. Sensem osobliwości są luki, niewyjaśnienia i brak sprawczości, powstające, gdy nie znamy sił stojących za takim wyglądem „wnętrza", jaki dostrzegamy.

Kluczem do odkrycia potencjalnej osobliwości *Dziwacznego i osobliwego* jest więc pytanie o strukturę kulturową, która tłumaczy przyczyny stojące za tą książką, i jej niewskazany wprost w narracji sens. Patrząc na wcześniejsze dzieła Fishera, czyli przetłumaczony na polski *Realizm kapitalistyczny* i nieprzetłumaczone dotychczas *Ghosts of My Life*, możemy zasadnie się zastanowić, czemu w *Dziwacznym i osobliwym* jest tak mało o **kapitalizmie**, który stanowi przecież wszechobejmujące tło wszystkich opisanych przykładów. Zaledwie parę akapitów na przestrzeni około 130 stron tekstu bezpośrednio mówi o związkach kategorii dziwacznego i osobliwego z rzeczywistością, w jakiej żyjemy, a nie tylko egzemplifikuje i pośrednio je wyjaśnia przez opisy odwołujące się do mniej lub bardziej niszowych dzieł kultury. Jednym z nielicznych wspomnień kapitalizmu jest zauważenie, że

> to, co osobliwe, łączy się z problemem sprawczości, dotyczy sił, które rządzą naszym światem oraz naszym życiem. W połączonym globalną siecią telekomunikacyjną świecie kapitalistycznym powinno być dla nas szczególnie jasne, że siły te nie są dostępne naszym zmysłom. (s. 68)

Zastanawiając się, czemu kształt *Dziwacznego i osobliwego* jest lub nie jest dla nas **osobliwy**, możemy się skierować właśnie ku refleksji nad tym, jakie siły, jaki porządek społeczny i ekonomiczny ugruntowały tę strukturę. Dopiero wtedy możliwe staje się odczytanie tego, co z tyłu książki opisane

jest jako „powiązanie obu postaci tytułowego doświadczenia estetycznego z mechanizmami zglobalizowanego kapitalizmu". Ile kapitalizmu powinno być *explicite* w dyskusji o emocjach wywoływanych przez to, co nieznane, żeby pasowało to do naszej wewnętrznej wizji świata? Patrząc z perspektywy tradycji marksistowskiej, osobliwe jest mówienie o niemal każdym wymiarze obcości, w tym tej przynależnej kosmitom i żywym planetom, mówiąc jednocześnie tak mało o alienacji pracowników.

Tak jak **dziwaczne** było to, co wkracza do naszego doświadczenia z rejonów niezakładanych przez naszą percepcję, tak **osobliwe** jest to, czego nie potrafimy odnaleźć, choć jest zakładane przez naszą percepcję. Kluczem do społecznego wykorzystania obu terminów jest zatem wskazanie na to, co warunkuje naszą percepcję. Wówczas opisane afekty staną się papierkiem lakmusowym niezgodności z tym uwarunkowaniem. W tym kontekście oczywiste wydaje się nawiązanie do *Realizmu kapitalistycznego*, traktującego o zawładnięciu nie tylko rzeczywistością społeczną, ale i sferą wyobrażeniową przez gospodarkę kapitalistyczną.

Oczywiście karkołomne byłoby dowodzenie, że całość naszego doświadczenia życiowego jest uwarunkowana przez myślenie rynkowe. Cthulhu czy Azatoth są tak samo nieobejmowalni wyobraźnią w komunizmie i neoliberalnym kapitalizmie, ponieważ ich niepojmowalność wynika nie ze standardów życia społecznego, a między innymi ze sprzeczności z przyjętymi prawami natury. Jednak osobliwość pustego portu przeładunkowego (s. 80–81) jest już ściśle związana z przejściem z kapitalizmu przemysłowego do finansowego, które jeszcze nie wszyscy odnotowaliśmy w swojej percepcji na tyle, żeby odbierać je jako właściwy, przewidziany stan rzeczy. Takie wykorzystanie nie wydaje się natomiast ograniczone do kategorii kapitalizmu jako siły naturalizującej przedmioty postrzegania. Możliwe jest też mówienie o dziwaczności wywołanej niezgodnością z habitusem klasowym, wykroczeniem poza doświadczenie płciowe czy rasowe, instytucje czy jakąkolwiek teorię chcielibyśmy wykorzystać do wyjaśniania wewnętrznego życia człowieka.

Wskazanie granic i przekroczeń systemu obecnego naturalnie kieruje w stronę pytania o jego alternatywy; o to, co po kapitalizmie. Fisher w kategoriach dziwaczności i osobliwości widzi nie tylko treść negatywną wskazywania niezgodności z przyjętymi wyobrażeniami, ale i treść pozytywną związaną z psychodelicznością. Kwasowe doświadczenie graniczne, które przemienia poczucie miejsca i czasu, pokazuje plastyczność także innych aspektów rzeczywistości (Fisher 2021: 190). Świadomość odmieniona przez te przekroczenia zapewniała zaś o wysokim prawdopodobieństwie sojuszy dziś nie do pomyślenia:

> zbieżność świadomości klasowej, socjalistyczno-feministycznego podnoszenia świadomości i świadomości psychodelicznej, fuzję nowych ruchów społecznych z projektem komunistycznym, bezprecedensową estetyzację życia codziennego. (Fisher 2021: 183)

To wizja postkapitalizmu osiągniętego oddolnie, przez robotników i robotnice połączonych awangardową kulturą i przejmujących dla siebie owoce postępującej automatyzacji. Nie poprzez rewolucję, a konsekwentne kontynuowanie procesów, które wcześniej zaowocowały państwem dobrobytu lat 60. i 70. oraz rozpuszczaniem granic tego, co przedstawiane jako naturalne i konieczne. W tym kontekście „sztuka była alienacją pozytywną, »racjonalną negacją« istniejącego porządku rzeczy" (Fisher 2021: 180) i może być nią ponownie.

Choć, jak przyznaje sam Fisher, „[b]ardzo trudno jest – w naszych skromniejszych czasach – odtworzyć ową kontrkulturową pewność, że taka »społeczna i psychiczna rewolucja« nie tylko może się wydarzyć, ale już się rozpoczęła" (2021: 184), taki właśnie wydaje się długoterminowy cel namysłu nad prowokacyjnym projektem komunizmu kwasowego. Wytknięcie błędu lewicy z lat 60., jakim było odrzucenie ówczesnej kontrkultury i pozwolenie na przejęcie jej przez prawicę (Fisher 2021: 182), nie wydaje się ogólnym krytykanctwem ani niezaangażowanym spostrzeżeniem historycznym, a sugestią bieżącej strategii. Chcąc zagospodarować dla celów społecznych to, co wymyka się i przeczy obecnym ograniczeniom, konieczne jest trafne rozpoznanie tych przekroczeń. Co więcej, choć jest ono możliwe do chłodnego zrozumienia intelektualnego, wychodzi przecież z „»wymiaru estetycznego« radykalnie niekompatybilnego z życiem codziennym w kapitalizmie" (Fisher 2021: 180). Naturalnie zatem narzędziem namierzania określonego zjawiska w wymiarze estetycznym są afekty (dziwaczność i osobliwość), co w dalszej kolejności może potwierdzić namysł, z którego wyłączone są emocje.

Fisher (2021: 180) pisze o tym, jak włączenie w kapitalistyczny obieg awangardowej sztuki ukrywa jej niezgodność z kapitalistyczną kulturą, czym zapobiega twórczej syntezie. Każe to wciąż ponawiać pytanie o prawdziwą dziwaczność lub osobliwość, niezależnie od nazywania siebie samego dziwakiem[6]. Wymogiem w tej kwestii wydaje się pozostawanie na zewnątrz dominującego porządku kulturowego, poza jego centrum. Słusznie odsyła nas to do teorii intersekcjonalnej, pojęcia marginesów i myślenia o opresji

[6] Sam Fisher pisał o subkulturach określających się jako „freakowie". Uderzającym pytaniem jest, czy termin parasolowy *queer*, w swoim wyjściowym sensie mu bliski, podzielił jego los.

przejawiającej się w rozmaitych formach i nakładającej się na siebie w sytuacjach osób wypchniętych „na zewnątrz" z wielu pól jednocześnie.

Terminologiczne narzędzia oferowane przez *Dziwaczne i osobliwe* pozwalają lepiej zrozumieć podstawy wrażenia niesamowitości (ang. *uncanny*) w kontekście spotkania z tym, co zmarginalizowane w społeczeństwie, dzięki czemu możliwe jest głębsze zbadanie propozycji formułowanych przez grupy wciąż niezneutralizowane przez kapitalizm. W konsekwencji narzędzia te można wykorzystać do wzmacniania lub osadzania alternatywnych narracji w istniejących ruchach, zapobiegając ich przejęciu przez prawicowe dyskursy.

Pokazanie uprawnienia interpretacji ignorującej zamierzone punkty odniesienia (to jest zakładającej przykłady jako symulakry) *Dziwacznego i osobliwego* i *Ghosts of My Life* ma na celu najłatwiejsze otworzenie przestrzeni do czerpania z obecnych tam propozycji teoretycznych. Przybliżałoby to obie pozycje do już popularnego i łatwiejszego w odbiorze *Realizmu kapitalistycznego*. Taka perspektywa wydaje się tym bardziej potrzebna, że – jak dowodzi chociażby wystawa „Nostalgia. Poszukiwacze gasnących gwiazd" w krakowskim MOCAK-u (2025) – poczucie destabilizacji, depresyjny realizm i tęsknota za utraconymi wizjami znajdują dziś odzwierciedlenie w estetyce. Potrzeba rozmowy o tych stanach, o poczuciu braku, niemożności odnalezienia sensu przeszłości i szukaniu dla siebie nowej drogi jest dziś wyjątkowo paląca. To uprawnia badaczy i badaczki socjologii (i nie tylko) do szukania nowych, bardziej dostępnych języków opisu.

Oceniając *Dziwaczne i osobliwe* jako propozycję teoretyzacji odczuć budzonych przez zetknięcie z zewnętrzem, koniecznie musimy też zapytać o intelektualną płodność tego ujęcia w 2025 roku, to jest osiem lat po premierze oryginału. Tak jak w 2009 roku *Realizm kapitalistyczny* nie był propozycją nowatorską, a raczej krótko i przystępnie przetwarzającą wcześniejsze zauważenia teorii krytycznej (choćby pojęcia hegemonii Antonia Gramsciego lub jednowymiarowości Herberta Marcusego [1991]), tak złośliwi mogliby powiedzieć, że potrzeba podkreślania i analizy tego, co wykracza poza logikę kapitalistyczną, nie były w 2017 roku rewolucją, a obecnie w kręgach lewicowych wydają się modnym banałem. W końcu obok licznych publikacji, szczególnie z gruntu ekonomii heterodoksyjnej i nurtu realnych utopii (zob. Gümüsay, Reinecke 2022), mieliśmy już nawet Festiwal Myśli Abstrakcyjnej (2023), poświęcony przezwyciężeniu kryzysu wyobraźni obwieszczonemu w *Realizmie kapitalistycznym*.

W mojej opinii byłoby to jednak zbyt surowe spojrzenie; perspektywy emocji, przeczuć i bacznej analizy tego, co niszowe, wciąż zdają się niewystarczająco uwzględniane wobec potrzeby zmian. Tym bardziej że

antyhermeneutyczne, dziwaczne i osobliwe, odległe od przyjemnego podejście Fishera dalej jest propozycją niewykorzystaną w szerokim dyskursie mimo przedstawienia go w nielicznych publikacjach, między innymi 40 tomie „Praktyki Teoretycznej" (2021). Wciąż rzadko bowiem trafiamy na ujęcie niemające skrupułów wobec obrazu, jaki dotychczas zbudowaliśmy, i tego, na ile wpisze się on w nasze postrzeganie siebie. Zasadna wydaje się potrzeba częstszego patrzenia na świat poza kapitalizmem bardziej jak na Cthulhu, groteskowy, zapomniany punk lub obcego w naszej skórze niż jak na eko-Eden z elektrycznym sportowym autem dla każdego. Być może to właśnie przywoływanie duchów tego, co było możliwe kiedyś, a dziś jest trudne nawet do wyobrażenia, okaże się drogą do zbicia kapitalistycznego lustra…

/// Podziękowania

Dziękuję prof. UW Renacie Włoch, dr hab. za uwagi i sugestie na każdym etapie prac oraz Szymonowi Chlebowiczowi i Mateuszowi Mojsiejukowi za opinie dotyczące wstępnej wersji tekstu.

Bibliografia:

/// Baudrillard J. 2005a. *Pakt jasności: o inteligencji zła*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!

/// Baudrillard J. 2005b. *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!

/// Beckert J. 2016. *Imagined Futures: Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*, Harvard University Press.

/// Derrida J. 2016. *Widma Marksa: stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Eska. 2018. *Kim jest Kubrick z nowej piosenki Taco Hemingwaya?*, https://www.eska.pl/news/kim-jest-kubrick-z-nowej-piosenki-taco-hemingwaya-aa-BdzH-FAAj-eXw6.html, dostęp: 3.04.2024.

/// Festiwal Myśli Abstrakcyjnej. 2023. *Program*, https://fma.waw.pl/program/, dostęp: 3.04.2024.

/// Fisher M. 2012. *What Is Hauntology?*, „Film Quarterly", t. 66, nr 1, s. 16–24, https://doi.org/10.1525/fq.2012.66.1.16.

/// Fisher M. 2014. *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, John Hunt Publishing.

/// Fisher M. 2017. *Wyjście z Zamku Wampirów*, tłum. K. Zubala, Nowy Obywatel, https://nowyobywatel.pl/2017/12/19/wyjscie-z-zamku-wampirow/, dostęp: 3.04.2024.

/// Fisher M. 2018. *K-Punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher*, Watkins Media Limited.

/// Fisher M. 2020a. *Postcapitalist Desire: The Final Lectures*, Watkins Media Limited.

/// Fisher M. 2020b. *Realizm kapitalistyczny: czy nie ma alternatywy?*, tłum. A. Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Fisher M. 2021. *Kwasowy komunizm. Nieukończone wprowadzenie*, tłum. P. Kaczmarski, „Praktyka Teoretyczna", t. 40, nr 2, art. 2, s. 177–200, https://doi.org/10.14746/prt.2021.2.7.

/// Fisher M. 2023. *Dziwaczne i osobliwe*, tłum. i posłowie A. Karalus, T. Adamczewski, słowo/obraz terytoria.

/// Fisher M. 2025. *Flatline Constructs: Gothic Materialism and Cybernetic Theory--Fiction*, John Hunt Publishing.

/// Gümüsay A.A., Reinecke J. 2022. *Researching for Desirable Futures: From Real Utopias to Imagining Alternatives*, „Journal of Management Studies", t. 59, nr 1, s. 236–242, https://doi.org/10.1111/joms.12709.

/// Kaczmarski P., Koronkiewicz M., red. 2021. *Tom 40, Nr 2 (2021): KOMUNIZM KWASOWY | Praktyka Teoretyczna*, https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/issue/view/2024, dostęp: 10.04.2024.

/// Karalus A. 2021. Acid Rider. *Idea „komunizmu kwasowego" Marka Fishera a doświadczenie zewnętrzności*, „Praktyka Teoretyczna", t. 40, nr 2, s. 37–57, https://doi.org/10.14746/prt.2021.2.3.

/// Kleczka K. 2024. *Mark Fisher po drugiej stronie lustra*, „Miesięcznik Znak", nr 825, s. 90–100.

/// Kozioł M., Potocka M.A., Ozerkov D. 2025. *Nostalgia. Poszukiwacze gasnących gwiazd / Nostalgia. Seekers of Fading Stars* [wystawa], Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie MOCAK, https://www.mocak.pl/nostalgia-poszukiwacze-gasnacych-gwiazd-nostalgia-seekers-of-fading-stars1, dostęp: 3.04.2024.

/// Luckhurst R. 2017. *Making Sense of "The Weird and the Eerie"*, „Los Angeles Review of Books", https://lareviewofbooks.org/article/making-sense-of-the-weird-and-the-eerie, dostęp: 3.04.2024.

/// Marcuse H. 1991. *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Marcuse H. 1998. *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Muza.

/// Ochnik M. 2024. *Mark Fisher: jeden z nas*, Krytyka Polityczna https://krytykapolityczna.pl/kultura/mark-fisher-jeden-z-nas/, dostęp: 3.04.2024.

/// Ziętek A. 2013. *Jean Baudrillard wobec współczesności: polityka, media, społeczeństwo*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

/// Abstrakt

Artykuł ukazuje społeczno-polityczny wymiar myśli Marka Fishera na przykładzie pojęć dziwaczności i osobliwości. Koncepcje te zostają osadzone w szerszym projekcie teoretycznym Fishera, obejmującym między innymi analizę granic wyobraźni społecznej. Motywem, który stał się przyczynkiem do wskazania ustaleń *Dziwacznego i osobliwego* oraz ich socjologicznej użyteczności, jest argumentacja na rzecz tego, że znajomość dzieł kultury, do których odwołuje się Fisher, nie jest konieczna, aby zrozumieć i wykorzystać główne idee książki. Autor sugeruje w tym celu potraktowanie przywoływanych przykładów jako symulakrów.

Tekst łączy omawiane pojęcia z innymi pracami Fishera, wskazując na rolę *Dziwacznego i osobliwego* w krytyce neoliberalnego porządku. To, co „dziwaczne" i „osobliwe", może ujawniać słabe punkty obecnego systemu społecznego i otwierać drzwi do nowego wyobrażenia postkapitalistycznych przyszłości. Kategorie te pomagają identyfikować współczesne ruchy alternatywne i ich społeczne propozycje oraz chronić je przed przejęciem przez prawicowe narracje.

Słowa kluczowe:
postkapitalizm, Mark Fisher, *Dziwaczne i osobliwe*, symulakry, hauntologia

/// **Abstract**

Breaking the Capitalist Mirror, or, The Sociological Utility of Mark Fisher's Thought on the Example of *The Weird and the Eerie*

The article highlights the socio-political dimension of Mark Fisher's thought through the example of the concepts of "weirdness" and "eeriness." These concepts are embedded in Fisher's broader theoretical project, including the analysis of the limits of the social imagination. The theme that led to the identification of the key findings of *The Weird and the Eerie* and their sociological usefulness is the argument that familiarity with the cultural works referenced by Fisher is not necessary to understand and make use of the book's main ideas. To this end, the author suggests treating the cited examples as simulacra. The article connects the concepts discussed to Fisher's other works, pointing to the role of *The Weird and the Eerie* in critique of the neoliberal order. The "weird" and "eerie" can reveal weaknesses in the current social system and open the door to a new imagining of post-capitalist futures. These categories help to identify contemporary alternative movements and their social proposals and protect them from being taken over by right-wing narratives.

Keywords:
post-capitalism, Mark Fisher, *The Weird and the Eerie*, simulacrum, critical theory, hauntology

/// **Michał Szewczyk** – absolwent socjologii, student bioetyki i filozofii w Kolegium Międzydziedzinowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowany głównie krytycznymi aspektami socjologii cyfrowej i ekonomicznej oraz etyką i technologią. Autor artykułu *New Dimensions of Emotional Labour – A Case Study of the "Smile Counter"* opublikowanego w czasopiśmie „Miscellanea Anthropologica et Sociologica" (2023).

ORCID: https://orcid.org/0009-0001-1252-3277

E-mail: mj.szewczyk7@student.uw.edu.pl

DUCH W DZIAŁANIU

https://doi.org/10.51196/srz.27.8

JOB CRAFTING JAKO PRZYKŁAD IDEOLOGII NOWEGO ZARZĄDZANIA – KRYTYCZNA ANALIZA W OPTYCE NOWEGO DUCHA KAPITALIZMU BOLTANSKIEGO I CHIAPELLO

Magdalena Strupiechowska
Uniwersytet Warszawski

/// Wstęp

Po wyodrębnieniu się zarządzania jako odrębnej dyscypliny naukowej jego celem było rozwiązywanie problemów pojawiających się w przedsiębiorstwach. Obszar problemowy obejmował zarówno strukturę organizacyjną, jak i indywidualną pracę robotników najemnych. Mimo historycznych przemian teorii cel nauk o zarządzaniu pozostaje zasadniczo ten sam i sprowadza się do „efektywnego sposobu wykorzystania siły roboczej, koncentrując się na sposobach poprawy wyników pojedynczych robotników" (Komańda, Kwiecień 2012: 134). Chociaż Anna Komańda i Marcin Kwiecień użyli przywołanego zdania do opisu nurtu naukowego zarządzania z początku XX wieku, pozostaje ono aktualne także w odniesieniu do zarządzania współczesnego, które często zdecydowanie odcina się od swojego taylorowskiego rodowodu. W tym kontekście uwagę badaczy biorących za przedmiot swych dociekań przemiany nauk o zarządzaniu często przyciągają transformacje, jakie dokonały się w obliczu przejścia gospodarek od fordyzmu do postfordyzmu, politycznie skorelowanego z triumfem postulatów neoliberalnych. Transformacje te były związane nie tylko z reorganizacją w obszarze teorii – są one pochodną przemian, które zaszły w obrębie powojennych gospoda-

rek państw Zachodu, i przeważających w nich form organizacji pracy. Próbę uchwycenia istoty tego przesunięcia podjął Andrzej Szahaj:

> W fordyzmie dominuje praca fizyczna. Jej paradygmatycznym przykładem jest trud robotnika fabrycznego. Wiąże się to z filarem gospodarki nowoczesnej, której fordyzm jest najbardziej widomym znakiem, a mianowicie z przemysłem, głównie tzw. przemysłem brudnym (wydobycie węgla i innych minerałów naturalnych, produkcja stali, włókiennictwo). W postfordyzmie mamy do czynienia z dominacją pracy intelektualnej oraz emocjonalnej, co wiąże się z przejściem od gospodarki przemysłu do gospodarki usług. (Szahaj 2020: 15)

Mimo że dychotomia fordyzm–postfordyzm nie jest niekwestionowalna, w mojej ocenie dobrze opisuje ona zasadniczy charakter przesunięcia, które dokonało się w zakresie głównych form pracy.

Opis przemian w samym dyskursie dotyczącym zarządzania można znaleźć w pracy *Nowy duch kapitalizmu*. Według jej autorów, Ève Chiapello i Luca Boltanskiego, lata 90. XX wieku były momentem wyodrębnienia się ideologii nowego zarządzania, która wprowadziła nową jakość w zakresie poglądów na znaczenie ludzkiej indywidualności w miejscu pracy (Chiapello, Fairclough 2008). W tym okresie spłaszczanie struktur organizacyjnych, rozwój organizacji sieciowych i uelastycznianie zarówno charakteru wykonywania obowiązków zawodowych, jak i samego stosunku pracy (między innymi przez zwrot ku pozapracowniczym formom zatrudnienia) było dokonywane w imię wolności jednostki i walki z hierarchiami.

W przeciwieństwie do poprzedniej formy kapitalizmu i związanych z nią paradygmatów w zarządzaniu, które afirmowały posłuszeństwo i pełne oddanie wykonywaniu zadań, w ideologii nowego zarządzania wartościami centralnymi stały się rozwój osobisty, wolność i samoświadomość: „Nowy model ma proponować prawdziwą autonomię opartą na poznaniu siebie" (Boltanski, Chiapello 2022: 144). Najważniejszym punktem odniesienia została jednostka, której powierzona została odpowiedzialność za kształtowanie siebie i swojej kariery. Wizja ta, choć – jak pokażę w dalszych akapitach tej pracy – ma dwojaki wpływ na dobrostan i społeczne funkcjonowanie człowieka, dla wielu ludzi pozostaje niezwykle atrakcyjna. Dlaczego?

Według Boltanskiego i Chiapello nieodłączną częścią historycznych form systemu kapitalistycznego są oferowane przez niego moralne „usprawiedliwienia", które dostarczają ludziom uzasadnień ich działań. Konieczność

zabezpieczenia materialnego bytu zdaniem autorów nie wystarcza bowiem, by ludzie dobrowolnie i entuzjastycznie każdego dnia angażowali się w pracę, gdyż „płaca motywuje człowieka bardziej do pozostania w danej pracy niż do tego, żeby się w nią zaangażować" (Boltanski, Chiapello 2022: 32).

Tytuł omawianej książki w oczywisty sposób nawiązuje także do tradycji Weberowskiej. Najważniejszym punktem wspólnym z tezami autora *Etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu* jest stwierdzenie, że „ludzie potrzebują potężnych racji moralnych, żeby przyłączyć się do kapitalizmu" (Boltanski, Chiapello 2022: 34).

W publikacji *On Justification: Economies of Worth* Luc Boltanski we współpracy z Laurentem Thévenotem zauważają, że „ludzie na ogół nie próbują po fakcie wymyślać fałszywych pretekstów, by ukryć jakiś tajny motyw – tak jak wymyśla się alibi – lecz starają się działać w taki sposób, by ich postępowanie mogło znieść próbę uzasadnienia" (2006: 37)[1]. Ich metodologia analizy uzasadnień jest mi bliska. Argumentów do konstruowania tych wyjaśnień dostarcza między innymi duch kapitalizmu. Przez oferowanie ludziom pewnych wartości moralnych duch kapitalizmu zapobiega bowiem ujawnieniu się w najbardziej jasny i oczywisty sposób leżących u źródeł systemu wewnętrznych sprzeczności i jego szkodliwości dla ludzi.

Ważną różnicą w stosunku do klasycznych ujęć tego zagadnienia jest pogląd o egzogeniczności ducha kapitalizmu: „Duch podtrzymujący proces akumulacji w danym momencie historycznym jest więc przesiąknięty wytworami kultury, które są mu współczesne i których celem w większości przypadków nie jest usprawiedliwianie kapitalizmu" (Boltanski, Chiapello 2022: 51). Jest to związane z mechanizmem rekuperacji, czyli umiejętnością kapitalizmu do przechwytywania wymierzonych w niego głosów krytycznych, które neutralizują niezadowolenie będące ich przyczyną. Przepracowanie krytyki prowadzi do tworzenia nowych usprawiedliwień, które częściowo zawierają w sobie zrealizowane postulaty kontestatorów poprzedniej fazy kapitalizmu. Według Boltanskiego i Chiapello tak właśnie stało się z krytyką artystyczną podnoszoną przez antykapitalistycznych intelektualistów w latach 60. Główne antysystemowe idee tamtego czasu zostały w epoce neoliberalnej zaprzęgnięte w ideologię nowego zarządzania lat 90., która rzucała nowe światło na tematy podnoszone przez kontestatorów kapitalizmu poprzednich dekad, „czyli na opresyjność codzienności i wyjałowienie mocy twórczych jednostki, cechujące życie w burżuazyjnym społeczeństwie przemysłowym. Transformacja sposobów pracy dokonała się zatem w dużej części po to, by odpowiedzieć na ich aspiracje"

[1] Jeśli nie wskazano inaczej, tłum. M.S.

(Boltanski, Chiapello 2022: 292). Nowe idee w zakresie zarządzania miały być odpowiedzią na ten wymiar opresyjności kapitalizmu. Przegląd współczesnych nurtów w zarządzaniu wskazuje na potwierdzenie tej tezy.

W niniejszym artykule zajmę się krytyczną analizą job craftingu – metody zarządzania personelem, która w ostatnich latach zyskuje coraz większą popularność. W literaturze przedmiotu definiuje się ją jako

> specyficzną formę zachowań organizacyjnych, w ramach których pracownicy proaktywnie przekształcają różne elementy pracy. Są one podejmowane z własnej inicjatywy i polegają na modyfikowaniu granic pracy, wyrażonych jako dokonywanie zmian w zadaniach zawodowych i relacjach, a także poznawczym kreowaniu obrazu pracy. (Wojtczuk-Turek 2020: 56)

Wśród osób promujących to podejście daje się zauważyć identyfikowanie braku zaangażowania w pracę jako jednego z największych deficytów w postawie współczesnego pracownika. *Job crafting* ma w założeniu stanowić innowacyjne remedium na ten problem. W mojej opinii ta metoda nie tylko doskonale wpisuje się w atmosferę intelektualną skonstruowaną wokół dyskursu nowej ideologii zarządzania, lecz w pewnym wymiarze jest również próbą reakcji na symptomy jej malejącej atrakcyjności, czego przejawem jest rosnące niezadowolenie szeroko pojętych pracowników.

Ten stan rzeczy znajduje odzwierciedlenie w fakcie, iż w ostatnich latach jednym z największych wyzwań stojących przed naukami o zarządzaniu jest konieczność reakcji na głosy podnoszące problem dewastujących skutków współczesnych warunków pracy na kondycję psychiczną pracowników. Wypalenie zawodowe, opisane w klasyfikacji ICD-11 jako syndrom zawodowy, jest jednym z najbardziej oczywistych objawów tego zjawiska. W związku z tym skupię się przede wszystkim na tym wymiarze job craftingu, który łączy się z profilaktyką wypalenia zawodowego – stanu, w którym „praca przestaje dawać satysfakcję, pracownik przestaje się rozwijać zawodowo, czuje się przepracowany i niezadowolony z wykonywanego zajęcia, które niegdyś sprawiało mu przyjemność" (Znańska-Kozłowska 2013: 106). Ten stan jest nieodłącznie związany z psychicznym i fizycznym przeciążeniem, którego źródłem jest praca. Propagatorzy job craftingu widzą w nim próbę odpowiedzi na to zjawisko: „*job crafting* wkracza jako działanie, które nie tylko prowadzi do zaangażowania, ale także niweluje ryzyko wypalenia zawodowego" (Puchalska-Kamińska, Łądka-Barańska 2022: 81).

Kontekstu wypalenia zawodowego nie powinno się jednak rozpatrywać w odseparowaniu od jednego ważnego wymiaru związanego z wykonywaniem pracy, czyli jej sensu. Oprócz przeciążenia związanego z nadmiernymi wymaganiami niezadowolenie z pracy ma bowiem jeszcze jedną, nie mniej istotną twarz – jest nią wyrażany przez pracowników pogląd, że ich praca nie ma znaczenia. Stawiam tezę, zgodnie z którą nawet jeśli przekształcanie pracy prowadzi do subiektywnego poczucia wzrostu zadowolenia z niej, to nie sięga ono politycznych źródeł alienacji pracy (definiowanej za Robertem Blaunerem [1964: 15] jako konstrukt czterech wymiarów funkcjonowania w pracy: bezsilności, braku poczucia sensu, wyobcowania od siebie oraz izolacji), a jest jedynie doraźnym środkiem zaradczym minimalizującym jej skutki.

Poza oczywistymi inspiracjami teoretycznymi praca *Nowy duch kapitalizmu* jest mi także bliska w obszarze metodologicznym, ponieważ jej autorzy próbowali wyodrębnić istotę „ducha kapitalizmu" z dyskursu menedżerskiego. W artykule podjęłam się analizy publikacji z zakresu job craftingu skierowanych zarówno do kadr zarządzających, jak i samych pracowników. Według Boltanskiego i Chiapello głównym zadaniem teoretyków zarządzania jest odpowiedź na pytanie „Jak nadać sens pracy w przedsiębiorstwie?" (2022: 97). *Job crafting* również podejmuje się tego wyzwania.

Współcześnie stawką staje się zaprzęgnięcie osobowości pracownika do procesu pracy i wytworzenie u niego określonego światopoglądu, który przełoży się na jego zaangażowanie w proces produkcji. Cennych ram interpretacyjnych dla tego zjawiska dostarcza aktualna włoska filozofia polityczna. W przypadku analizy job craftingu szczególnie przydaje się perspektywa (post)operaistyczna, koncentrująca uwagę na zjawisku pracy niematerialnej, biopolitycznej i afektywnej, dokonującej się w i na ludzkiej subiektywności. Jak zauważa Mikołaj Ratajczak w książce *Forma życia i dobro wspólne. Geneza i aktualność współczesnej włoskiej myśli politycznej*: „biowładza jako realna subsumpcja społeczeństwa pod kapitał nie zatrzymuje się przy tym na ciałach, jak miało to miejsce w reżimie produkcji spod znaku Forda i Taylora. Oznacza również kapitalizację tego, co niecielesne – uczuć, emocji czy wreszcie duszy" (2020: 419).

/// Ideologia nowego zarządzania – nowa fala rekuperacji

Według Boltanskiego i Chiapello ukonstytuowanie się ideologii nowego zarządzania było możliwe dzięki krytyce kapitalizmu przemysłowego z lat 1940–1970. Zgodnie z interpretacją Jerzego Stachowiaka dokonywała się

wówczas demokratyzacja kultury kapitalizmu, ukierunkowana na spłaszczanie relacji wertykalnych w różnych sferach życia. Trudno się z tym nie zgodzić, jeśli skieruje się uwagę na aspekt bezpieczeństwa socjalnego mas ludności. Powojenne projekty państw dobrobytu uczyniły zabezpieczenie materialnego bytu robotników jedną z ważniejszych wartości polityk publicznych. Takie podejście umożliwił historyczny kompromis między kapitałem i pracą, wypracowany dzięki naciskom związków zawodowych oraz realnie istniejącej alternatywie gospodarczej w postaci państw bloku wschodniego. W obawie przed rewolucją analogiczną do tej przeprowadzonej w państwach „komunistycznych" świat kapitału zmuszony był do ustępstw względem postulatów proletariatu. Miały one zapobiec radykalizacji klasy robotniczej i zminimalizować groźbę radykalnej zmiany porządku ekonomicznego (Boltanski, Chiapello 2022: XXII).

Na co mogli liczyć pracownicy? W tym okresie ceniono takie wartości jak merytokracja, objawiająca się możliwością awansu zawodowego osób wyróżniających się największą efektywnością oraz stabilność karier. Usprawiedliwienie zaangażowania w kapitalizm obejmowało wiarę w obietnicę

> nieograniczonego rozrostu firmy, zdobycia władzy zarządczej w ramach wielkoprzemysłowych struktur organizacyjnych oraz zwiększania mocy produkcyjnych przez wykorzystanie efektu skali. Bezpieczeństwo widziano w planowaniu długoterminowym oraz racjonalnej rozbudowie środowiska organizacyjnego dającego schronienie dla ekspansywnie postępujących karier kierowniczych. (Stachowiak 2014: 29)

Wielkie przedsiębiorstwa – oferujące liczne benefity pracownicze, z perspektywą wieloletniej kariery – dawały robotnikom poczucie zabezpieczenia ich sytuacji na przyszłość.

Sama specyfika pracy fabrycznej w dużych przedsiębiorstwach nie uległa jednak zasadniczym zmianom – żmudny, repetytywny, schematyczny charakter uczestnictwa w procesie masowej produkcji przekładał się na niski poziom zadowolenia z wykonywanych zadań. W takich warunkach rozwijała się krytyka społeczeństwa przemysłowego, ze szczególnym uwzględnieniem tych jej rodzajów, które Boltanski i Chiapello określają mianem krytyki artystycznej i społecznej. Kryterium pozwalającym wyodrębnić poszczególne typy działalności krytycznej jest dla autorów źródło oburzenia, które motywuje krytyków do ich aktywności. Krytyka

społeczna zbudowana jest na sprzeciwie wobec wyzysku kapitalistycznego, pauperyzacji klasy robotniczej i niesprawiedliwego podziału wypracowanej przez nich wartości dodatkowej. Problematyzuje zatem głównie ekonomiczny aspekt kondycji ludzi żyjących w kapitalizmie. Krytyka artystyczna natomiast wypływa z opozycji wobec takich zjawisk jak „odczarowanie, nieautentyczność, ubóstwo życia codziennego, dehumanizacja świata opanowanego przez technicyzację i technokratyzację, a z drugiej strony utrata autonomii, brak kreatywności i rozmaite formy ucisku nowoczesnego świata" (Boltanski, Chiapello 2022: 246).

Najważniejszymi przedstawicielami teorii będącej w jawnej opozycji wobec przemysłowego kapitalizmu byli myśliciele związani ze szkołą frankfurcką. Praca *Krytyka instrumentalnego rozumu* Maxa Horkheimera w systematyczny sposób wskazuje na niejednoznaczności postępującego procesu racjonalizacji świata, którego apologetami byli myśliciele oświeceniowi, ale też na przykład Karl Marx czy Max Weber. Według założyciela szkoły frankfurckiej rozpowszechniony i postulowany w nowoczesności sposób myślenia, nastawiony głównie na realizację wcześniej postawionych, technicznych celów, prowadzi do kształtowania się w społeczeństwie postawy konformizmu. Cegiełkę do tego stanu rzeczy dokładał także przemysł kulturalny (Iwasiński 2015: 203). W takich warunkach powstawał człowiek jednowymiarowy, typ charakterologiczny wyróżniający się podporządkowaniem swojego rytmu życia z jednej strony pracy, a z drugiej prostym przyjemnościom, które oferuje kultura masowa.

W podobnych tonach da się odczytać prace krytyków społecznych utożsamianych z myślami sytuacjonistyczną i anarchistyczną, takich jak Guy Debord czy Raoul Vaneigem. Centralnym punktem ich argumentacji było wykroczenie z postulatami emancypacji poza zakład pracy. Walka z uciskiem i wyzyskiem powinna bowiem obejmować także inne sfery ludzkiego życia, by – jak możemy przeczytać we wstępie Mateusza Kwaterki do najsłynniejszej pracy Deborda *Społeczeństwo spektaklu* – „ludzie wyzuci z rzeczywistego wpływu na swoje życie mogli tworzyć własną historię w sposób świadomy" (2006: 11). Stawką w grze o wyzwolenie społeczne w mniemaniu filozofa było odzyskanie przez ludzi sprawczości w całym życiu, nie tylko miejscu pracy, stąd postulat rewolucji życia codziennego. Z kolei Vaneigem w swoich analizach zwracał uwagę na problemy, które z pełnym uzasadnieniem można uznać za bolączki współczesnego kapitalizmu, czyli zjawiska „wycieńczenia albo chorób wywołanych przez stres, to znaczy przez osłabienie ciała z powodu konfliktów, szoku, napięć nerwowych, frustracji, nieludzkiego

rytmu życia" (2004: 23). Podporządkowanie ludzkiego życia racjonalności burżuazyjnej pozbawia wszak ludzi wolności i wykorzenia z nich takie właściwości jak bezinteresowność czy twórcze podejście do własnego życia.

Wpływ tez zawartych w przywoływanych pracach nie ograniczył się jedynie do świata intelektualnego. Wystąpienia Maja 1968 roku we Francji nadal są interpretowane w kategoriach najważniejszych protestów społecznych, które miały miejsce w minionym stuleciu.

Jako odpowiedź na tak sformułowaną krytykę społeczeństwa przemysłowego uformował się „trzeci duch kapitalizmu", zgodnie z ramami wytyczonymi przez Boltanskiego i Chiapello nieodłącznie związany ze zmianami politycznymi lat 80., swoje lata świetności przeżywający zaś w latach 90., również za sprawą popularności ideologii nowego zarządzania. Najbardziej cenionym rodzajem ludzkiej działalności stała się wówczas przedsiębiorczość w warunkach relacji wolnorynkowych, a najważniejsze były własna inicjatywa i aktywne branie odpowiedzialności za swoje życie. W sferze gospodarczej sprzyjały temu deregulacja i wycofanie się „opresyjnego", „nieefektywnego" państwa z wielu sfer życia obywateli. Kultura neoliberalna w radykalny sposób odcinała się od sposobu organizacji gospodarczej właściwego poprzednim kilku dekadom, co dobrze ujął Stachowiak w słowach: „i guru zarządzania, i przeciętni menedżerowie obwieszczali nastanie nowej – lepszej – ery etycznego kapitalizmu, mającego rzekomo zastąpić dehumanizujące biurokracje epoki przemysłowej" (2014: 12).

Skostniałe hierarchiczne struktury ustąpiły miejsca organizacjom kierującym się imperatywami elastyczności, kreatywności, innowacyjności i autonomii. Do pracy w postindustrialnych przedsiębiorstwach, wraz z obwieszczanym powszechnie nadejściem gospodarki opartej na wiedzy, zaprzęgnięte zostały wyjątkowo ludzkie właściwości:

> nowa era tchnęła w kapitalizm nowego, pełnego „ludzkich" cech ducha – emocji (pozytywnych i negatywnych), pasji i poczucia twórczej wolności. Menedżerowie zostali zdefiniowani jako przeciwieństwo dawnych administratorów biznesu oraz objęci zobowiązaniem do doskonalenia „kompetencji miękkich" i rozwijania „inteligencji społecznej". „Działy HR" i „zarządzający personelem" nie eksponują swoich intelektualnych źródeł sięgających inżynierii mechanicznej, a kariery „coacha" lub „trenera" utożsamione zostały z sukcesem życiowym w profesjonalnym pomaganiu innym w drodze na szczyty. (Stachowiak 2014: 20)

Zgodnie z definicją Marcina Kłaka w postfordowskiej gospodarce najważniejsze są „zasoby niematerialne, w tym przede wszystkim wiedza pozostająca w dyspozycji nieprzeciętnych jednostek: wysoko wykwalifikowanych, ogarniętych pasją działania, energicznych i ambitnych, postępujących według profesjonalnych standardów i zasad" (2010: 25).

Emancypacyjne postulaty przybrały przewrotną formę, radykalnie odmienną od intencji, które motywowały ich twórców do teoretycznej działalności. Jak pisze Jakub Barszczewski: „zamiast całkowicie podważyć jego sensowność, stały się elementem nowej ideologii kapitalizmu, która głosiła, że rzeczywiste spełnienie i poczucie niezależności wymagają bezinteresownego zaangażowania w pracę" (2016: 18).

Dyskurs nowego zarządzania wprost odwołuje się do osobistych pragnień i aspiracji pracowników. Miejsce pracy należy postrzegać jako przestrzeń nieograniczonego, autotelicznego rozwoju, będącego drogą do aktywnego kreowania własnej osobowości i pozycji w układzie relacji społecznych, na przykład przez osiąganie określonego statusu związanego z zajmowaną pozycją zawodową. Życie staje się serią projektów, których realizacja ma być źródłem satysfakcji. Barszczewski dobrze ujmuje charakter tych przemian:

> W obliczu braku poczucia kontroli wzrosła autokontrola w obliczu danej grupy pracowników. Praca zaczęła przenikać życie codzienne i wymagać zaangażowania ich prywatności. W odpowiedzi na krytykę zdepersonalizowanych relacji międzyludzkich w fabryce stworzono warunki dla rozwoju bliskich więzi między pracownikami i zaangażowania własnych sieci znajomości co pracy, co zwiększało jej efektywność i autentyczność. (Barszczewski 2016: 23)

W tak zarysowaną charakterystykę zarządzania ludzką pracą w warunkach postfordowskiego kapitalizmu wpisuje się *job crafting*.

/// *Job crafting* jako przykład ideologii nowego zarządzania

W literaturze uznaje się, że pierwsze usystematyzowane sformułowanie idei przekształcania pracy zostało dokonane przez badaczki, których instytucjonalnym zapleczem był Uniwersytet Yale – Amy Wrzesniewski i Jane Dutton (2001). Ze względu na ograniczone możliwości w mojej pracy ograniczę się do rozpatrywania job craftingu, biorąc za punkt odniesienia głównie ujęcie Wrzesniewskiej i Dutton.

Praca badawcza autorek *Crafting a Job: Revisioning Employees as Active Crafters of Their Work* polegała na przeprowadzeniu obserwacji i analizy porównawczej poziomu zadowolenia z pracy wśród dwóch grup wyodrębnionych spośród personelu sprzątającego szpitala – osób, które były przekonane o tym, że ich praca nie jest wymagająca i nie potrzeba do niej wysokich kwalifikacji, oraz takich, które były przekonane o tym, że ich praca ma istotne znaczenie społeczne i do jej wykonywania potrzebne są pewne umiejętności, takie jak umiejętność dostrzegania potrzeb chorych i empatia. Druga grupa wykazywała większe zadowolenie ze swojej profesji. Skąd jednak tak różna percepcja własnej pozycji wśród osób reprezentujących ten sam zawód, w dodatku w tym samym miejscu pracy? Łukasz Baka, Łukasz Kamica i Andrzej Najmiec rekonstruują ustalenia Wrzesniewskiej i Dutton w następujący sposób:

> Badaczki zauważyły, że pracownicy z tej grupy w swojej pracy zajmują się nie tylko sprzątaniem sal pacjentów i innych części szpitala, ale z własnej inicjatywy podejmują się także takich zadań jak: obserwowanie, którzy pacjenci potrzebują wsparcia emocjonalnego, prowadzenie rozmów z pacjentami, wspieranie ich, wysłuchiwanie czy odprowadzanie starszych osób do samochodu, by nie zgubiły się po drodze w dużym szpitalu. Jedna z osób pracujących w tym zespole podczas sprzątania sal, w których leżeli pacjenci w śpiączce, zamieniała miejscami wiszące na ścianach obrazy, twierdząc, że być może wpłynie to na świadomość chorych i pomoże im wyzdrowieć. (Baka, Kamica, Najmiec 2022: 8)

Te kilka zdań doskonale oddaje istotę job craftingu. Pewne subtelne, pozornie nieznaczące transformacje w wykonywaniu codziennej pracy pozwoliły personelowi sprzątającemu na radykalną zmianę postrzegania ich stanowiska. Pracownicy ci z własnej woli zmienili – zgodnie z własnymi zdolnościami, możliwościami i potrzebami – swoją codzienność w miejscu pracy, co zwiększyło w ich percepcji jej sensowność. Należy przy tym wskazać, że w przekształcaniu pracy istotne są trzy wymiary funkcjonowania: **behawioralny, kognitywny i relacyjny**.

W kontekście przekształcania pracy w wymiarze behawioralnym trzeba zwrócić uwagę na jeden znaczący aspekt. Na stanowiskach, które wymagają stosowania job craftingu jako strategii zwiększającej zadowolenie z pracy, sprostanie oficjalnie stawianym danemu stanowisku wymaganiom nie wystarczy już, by praca była satysfakcjonująca. Niezbędny jest w tym

celu dodatkowy wysiłek, który – chociaż może i jak pokazują badania dotyczące praktycznych zastosowań job craftingu, często przekłada się na większą satysfakcję z pracy – nie wiąże się z żadną gratyfikacją finansową. Tak definiowany *task crafting* zachęca pracowników do wykonywania dodatkowych, niepłatnych zadań.

Ciekawe jest w tym kontekście badanie „*Job crafting* wśród polskich pracowników" przeprowadzone przez Grażynę Bartkowiak i Agnieszkę Krugiełkę. Wśród ważnych konkluzji wynikających z badania przeprowadzonego wśród wyżej wykształconych osób pracujących w małych i średnich firmach można zaobserwować, że dla części z nich chociaż wykonywanie dodatkowych zadań w istocie zwiększało ich satysfakcję, to „wymagało dodatkowego czasu, który trzeba było uzupełnić kosztem wolnego czasu" (Bartkowiak, Krugiełka 2018: 194).

Kwestii wartych rozważenia w kontekście przekształcania pracy w wymiarze behawioralnym jest jednak więcej. Abstrahując już od polskich warunków i przechodząc na bardziej ogólny poziom, wrócę teraz do przypadku pracowników personelu sprzątającego opisywanego przez Wrzesniewską i Dutton, by usytuować *job crafting* na mapie interpretacji istoty pracy w postfordyzmie. Moim zdaniem przykład ten jest bowiem symptomatyczny dla wielu ważnych zjawisk konstytuujących kulturę współczesnego kapitalizmu.

Przekształcanie zadań pracowników szpitala opierało się na podejmowaniu się pracy emocjonalnej czy też, jak nazywa ją Michael Hardt, pracy afektywnej. Rozmowy z pacjentami i – jak określili to sami pracownicy – wspieranie ich w procesie zdrowienia, dają się ująć w kategoriach pracy niematerialnej:

> Do określenia tego rodzaju pracy używa się często kategorii, takich jak usługi „osobiste" (*in-person*) czy usługi oparte na bliskości. To, co w tym wypadku kluczowe, kryje się właśnie w aspekcie interpersonalnym, chodzi tu bowiem o rzeczywiste tworzenie afektów i manipulowanie nimi. Taka afektywna produkcja, wymiana i komunikacja jest ogólnie powiązana z kontaktem międzyludzkim, z realną obecnością kogoś innego. (Hardt 2012: 89)

Praca niematerialna to praca, której efektem, jak sama nazwa wskazuje, nie jest żaden materialny, namacalny produkt, przez co jej wytwory nie dają się łatwo ująć w kategorie ekonomicznej wartości. Jej znaczenie dla współczesnego kapitalizmu jest jednak zasadnicze. Dla postoperaizmu

kluczowa jest obserwacja, zgodnie z którą obecnie „pojęcie siły roboczej nie ogranicza się do jakichkolwiek praktyk czy zdolności, lecz do całości żywego i mówiącego podmiotu (nawet więcej, »żywej osobowości człowieka«)" (Ratajczak 2020: 144).

W tym kontekście warto przywołać sformułowane przez Arlie R. Hochschild rozróżnienie płytkiej i głębokiej pracy emocjonalnej. Płytki wymiar odnosi się do sytuacji, kiedy pracownik okazuje emocje, których w rzeczywistości nie odczuwa. Natomiast „głęboka praca emocjonalna oznacza wymóg zmiany treści przeżywanych emocji, a więc polega na celowym wprowadzeniu się w stan emocjonalny pożądany w danej sytuacji" (Barabasz 2017: 15). Ten drugi rodzaj objawia się w kognitywnym wymiarze job craftingu.

Same autorki omawianego badania swoją perspektywę lokują w tradycji socjologicznego konstruktywizmu, który za Kennethem Gergenem definiują jako pogląd kładący „szczególny nacisk na psychologiczną konstrukcję świata doświadczanego przez jednostkę" (Dutton, Wrzesniewski 2001: 179). Jednostka, poprzez własną percepcję i ocenę świata, w pewnym wymiarze dokonuje kreacji własnej rzeczywistości. W kontekście job craftingu traktowane jest to jako postulat: aby jednostki mogły odczuwać satysfakcję z pracy, **powinny** przekształcać jej własne postrzeganie. Przekształcanie to opiera się na zamianie sposobu myślenia o swojej roli czy konkretnym zadaniu; to na przykład „sytuacja, w której pracownik księgowości uważa, że jego rolą jest stanie na straży bezpieczeństwa finansowego firmy i zatrudnionych w niej osób, co robi, dbając o porządek w rozliczeniach" (Puchalska-Kamińska, Łądka-Barańska 2022: 38). Fundamentalne dla job craftingu jest przekonanie, że „zadania i relacje interpersonalne, które składają się na pracę, stanowią elastyczny zestaw elementów, które można reorganizować, restrukturyzować i przekształcać, aby stworzyć dostosowane do indywidualnych potrzeb stanowisko pracy" (Berg, Wrzesniewski, Dutton 2007: 5).

Wymiar relacyjny job craftingu „skupia się na kontaktach interpersonalnych, pozwalając na budowanie satysfakcjonujących więzi: »Przykładem przekształcania relacji będzie sytuacja, w której starszy stażem kolega pomaga młodszemu wdrożyć się w nowe zadania, dzieląc się z nim swoim doświadczeniem«" (Puchalska-Kamińska, Łądka-Barańska 2022: 38). Sednem tej idei jest waloryzowanie aktów komunikacji nastawionych na poznawanie współpracowników oraz tworzenie pozytywnej atmosfery przez przekraczanie ram interakcji wyznaczonych przez formalne zależności między pracownikami.

Nadawanie ludzkiej życzliwości statusu intencjonalnie wykonywanej działalności ukierunkowanej na polepszenie własnego samopoczucia i zwiększenie sensu pracy na pierwszy rzut oka może się wydawać abstrakcyjną ideą. Jednakże rozpatrywana w szerszym filozoficznym i społecznym kontekście zyskuje więcej sensu. Odpowiedzi na tę konfuzję dostarczają myśliciele postoperaistyczni, którzy w swoich pracach podkreślają, jak duże znaczenie dla pracy w warunkach kapitalizmu kognitywnego ma język. Jak pisze Ratajczak, powstałe w ostatnich trzech dekadach formy pracy często

> wykorzystują nie tyle siłę mięśni siły roboczej, ile raczej zdolność posługiwania się językiem, manipulowania emocjami, operowania informacjami, danymi, obrazami, regułami realizowania zadań itd. W skrócie najważniejszymi formami pracy we współczesnym kapitalizmie są te, które opierają się wprost na kooperacji. (Ratajczak 2020: 179)

Istotę job craftingu – chociaż przywoływany cytat nie odnosi się bezpośrednio do tej metody, lecz do kultury korporacyjnej współczesnego kapitalizmu w ogólności – dobrze ujął Artur Szarecki. W porównaniu z poprzednimi formami relacji w obrębie środowiska pracy obecnie:

> Ideałem nie jest posłuszna siła robocza, jak w epoce kapitalizmu przemysłowego, ale raczej zaangażowana grupa „współpracowników", zdolna do samodzielnego podejmowania inicjatywy oraz ciągłego udoskonalania siebie i swej pracy. (Szarecki 2012: 95)

Opis ten jest spójny z zaczerpniętym z marksizmu, a rozwijanym przez postoperaizm pojęciem żywej pracy, która „jest tutaj określana przede wszystkim jako ogólna potencjalność i kreatywność (Hardt, Negri), źródło wszelkiego bogactwa, w tym także zasad i reguł społecznej koegzystencji" (Ratajczak 2020: 178). Kreatywność ta ulega tutaj przechwyceniu i wprzęgnięciu do logiki pomnażania zysków przedsiębiorstwa.

/// Elastyczność w job craftingu

W kontekście przemian w zakresie preferowanych postaw u pracowników, które swoją artykulację znalazły w ideologii nowego zarządzania, na uwagę zasługuje zyskujące w latach 90. na popularności pojęcie elastyczno-

ści. Postfordowską gospodarkę i świat pracy cechuje bowiem nieustanna zmienność, która wymaga od działających w nim aktorów wykształcenia u siebie zdolności adaptacji do nowych warunków. Jak celnie podsumowuje to Bartłomiej Błesznowski:

> Współczesny człowiek nie czuje się jednak zobligowany do robienia czegokolwiek poza wsłuchiwaniem się w „odgłosy rynku", w ciągle zmienne trendy i możliwości „samorealizacji", które stawia przed nim globalna struktura. (Błesznowski 2009: 129)

W jednej z publikacji poświęconych job craftingowi możemy przeczytać: „Jedną ze słusznych strategii przygotowywania się do zmian jest rozwijanie elastyczności zasobów ludzkich" (Puchalska-Kamińska, Łądka-Barańska 2022: 77). Elastyczność przekłada się na proaktywną postawę i poszukiwanie kreatywnych strategii. Po raz kolejny unaocznia się tu dwoistość współczesnego zarządzania. Elastyczność, chociaż ma być przede wszystkim korzystna dla pracownika i pomagać mu budować karierę w warunkach niestabilnej i konkurencyjnej gospodarki, „przynosi również namacalne efekty związane z zyskami firmy" (Puchalska-Kamińska, Łądka-Barańska 2022: 89). Działalność operacyjna pracownika, który w twórczy sposób konfrontuje się z pojawiającymi się na jego drodze zadaniami, jest bardziej rentowna. Taka postawa zmniejsza też prawdopodobieństwo, że pracownik będzie zgłaszał napotykające problemy i trudności przełożonym, gdyż będzie je interpretował jako wyzwania, którym musi stawić czoła z pomocą posiadanych zasobów.

Ujawnia się tutaj przywiązanie do idei kształtowania warunków w firmie zgodnie z ideą *bottom-top*, będące konsekwencją przekonania, że: „Każdy jest inny i dla organizacji trudno jest stworzyć optymalne projekty warunków i stanowiska pracy dla każdego indywidualnego pracownika" (Berg, Wrzesniewski, Dutton 2007: 5). Można to interpretować w kategoriach przerzucania na pracowników odpowiedzialności za tworzenie przyjaznych, satysfakcjonujących miejsc pracy. Pożądane jest zachęcanie osób zatrudnionych do eksploracji, poszukiwania na własną rękę kreatywnych rozwiązań, które wzbogacą ich codzienne zadania.

/// Wolność w job craftingu

Gospodarki postfordowskiej nie da się opisywać w odseparowaniu od realiów neoliberalizmu. Idea wolności manifestuje się tu w specyficzny sposób – w porównaniu do przednowoczesnych ujęć wolności, zostaje ona

pozbawiona wymiaru politycznego. Wolność w wyniku postępującej indywidualizacji stała się atrybutem jednostki. Dokonuje się ona przez dokonywanie wyborów w życiu prywatnym i zawodowym, bez dociekania, do jakiego stopnia ramy tych wyborów podyktowane są przez system. Jak pisze Andrzej Walicki: „dla podmiotu woli (jednostki) ważne jest to, czy działa zgodnie z własną wolą, a nie to, czy i w jakim zakresie treść jego woli zdeterminowana jest przez społeczeństwo i historię" (1996: 37). W świecie ukształtowanym na podstawie neoliberalnej aksjologii obszarami samorealizacji stały się osobista kariera i konsumpcja, działanie polityczne zaś uległo znacznej dewaluacji.

Taka optyka wydaje się adekwatna przy próbie wyodrębnienia z publikacji dotyczących job craftingu wizji ludzkiej wolności. Niejednokrotnie poruszana jest tam kwestia autonomii, rozumiana w kategoriach „wolności w decydowaniu o sobie i swoich działaniach" czy też jako „swoboda pracowników w podejmowaniu decyzji, organizowaniu pracy i wybieraniu środków, za pomocą których realizowane są przez nich cele" (Puchalska-Kamińska, Łądka-Barańska 2022: 155–156). W jaki sposób powinien być realizowany ten postulat?

Chociaż tak definiowana autonomia w miejscu pracy może na pierwszy rzut oka wyglądać jak postulat wprowadzenia mechanizmów partycypacji pracowniczej lub elementów demokratycznego zarządzania miejscem pracy, propagatorzy job craftingu reprezentują podejście, które przenosi te ideały na poziom mikro, ograniczający przestrzeń interwencji do drobnych modyfikacji w organizacji codziennej pracy. Takie podejście ma być korzystne nie tylko dla samego pracownika, lecz także dla firmy.

Jedną z postulowanych metod kreowania środowiska pracy tak, aby sprzyjało ono job craftingowi, jest wydzielenie pracownikom czasu na realizowanie własnych pomysłów, które „oprócz dawania pracownikom swobody w realizowaniu projektów sprzyja pobudzaniu ich kreatywności i wytwarzaniu konkretnych innowacyjnych rozwiązań" (Puchalska-Kamińska, Łądka-Barańska 2022: 159). W tym miejscu ponownie unaocznia się stopień, w jakim współczesne zarządzanie przechwyciło wątki właściwe dla krytyki społeczeństwa przemysłowego, która była charakterystyczna dla klimatu intelektualnego końca lat 60. XX wieku.

Zgodnie z interpretacją Bartkowiak i Krugiełki *job crafting* jest reakcją na

> nadmierne wystandaryzowanie zadań realizowanych w trakcie pracy zawodowej, niedające szansy na jakąkolwiek dowolność działania, zmierzające do całkowitej alienacji jednostki od wykonywanej pracy,

pozbawiające ją możliwości decydowania, a raczej egzekwujące wypełnianie konkretnych instrukcji. (Bartkowiak, Krugiełka 2018: 22)

Występujące w organizacjach sieciowych rozproszenie bezpośrednich stosunków nadrzędności i podrzędności przekłada się na większą swobodę pracowników w zakresie wyboru podejmowanych w danym momencie czynności, włączając w to realizację własnych inicjatyw, przekraczających wykaz obowiązków przewidzianych w momencie nawiązywania współpracy z daną firmą.

Wolność jest nieodłącznie związana z kontrolą. Zdjęcie z pracownika zewnętrznych ograniczeń w postaci ścisłych, sprecyzowanych wytycznych oraz poluzowanie „panoptycznej" kontroli ze strony przełożonych nie jest jednak równoznaczne z pełną wolnością i zanikiem kontroli wykonywania pracy. Tradycyjnie rozumianą kontrolę zastępuje autokontrola: jednostki internalizują przekonanie, zgodnie z którym ich rezultaty w pracy i – co z tym związane – konwencjonalnie rozumiany sukces zawodowy są uzależnione od ich starań i wysiłków, w związku z czym powinni (jeśli nikt z zewnątrz nie narzuca na nich takich wymagań) sami dążyć do osiągania jak najlepszych rezultatów. *Job crafting*, który także satysfakcję z pracy i dobrostan opisuje w kategoriach odpowiedzialności jednostkowej, jest dobrym przykładem tego procesu. W jednej z publikacji autorzy określają *job crafting* jako: „wartościową formę autoregulacji" (Dollard i in. 2020: 776), co uwydatnia aspekt tego, że w interesie jednostki są autoregulacja i monitorowanie swoich działań.

Zjawisko to zostało szczegółowo opracowane konceptualnie przez brytyjskiego socjologa Nikolasa Rose'a. Jego teoria dobrze oddaje istotę przesunięcia, które w ostatnich dekadach dokonało się w obszarze kontroli nad podmiotem. Według niego: „Ekspertyza subiektywności stała się podstawą naszych współczesnych sposobów bycia rządzonymi i rządzenia sobą" (Rose 1999: 10). Postulat poznania własnych potrzeb i preferencji oraz działania na tej podstawie wpisuje się w ten schemat. Samodyscyplina, rozumiana jako nakładanie na siebie wymagań i samonadzór ich późniejszego egzekwowania, jest nieodłącznie związana z ideą rozwoju osobistego.

/// Rozwój osobisty w job craftingu

Tradycyjnie wśród zarzutów względem kapitalizmu, głównie w jego przemysłowej formie, przeważało podkreślanie faktu, iż nie stwarza on warunków do rozwoju osobowości jednostki, a wręcz ją deprawuje. Przepro-

wadzona przez Stachowiaka analiza „cywilizowania uprzedmiotowienia" pokazuje, że we współczesnym dyskursie zarządzania „afirmacja bytu ludzkiego" jest jednym z najważniejszych imperatywów konstruowania teorii i praktycznych zaleceń, których celem jest wydobycie maksimum potencjału czynnika ludzkiego w organizacjach. Z tego względu dużo uwagi poświęca się idei rozwoju osobistego.

By pozostać konkurencyjnymi, pracownicy muszą się kształcić przez całe życie. Zaaplikowanie we własnym życiu idei *life-long learning* jest nie tylko strategią mającą poprawić pozycję jednostki na kompetytywnym i zmiennym rynku pracy, ale także sposobem na wzbogacenie swojej osobowości. W praktyce job craftingu postulowana jest postawa refleksyjna, ukierunkowana na analizę własnego wnętrza i odnoszenie tych obserwacji do kategorii wypracowanych na przykład przez systemy eksperckie w postaci doradców kariery lub obecnych w mediach głosicieli psychologii popularnej, której dokonania są ważnym punktem odniesienia dla osób chcących „być na bieżąco" z trendami z zakresu rozwoju osobistego i wymaganiami rynku, które manifestują się przez oczekiwane przez pracodawców w danym momencie kompetencje:

> Dla każdego, bez względu na to, jak długo pracuje w firmie i na jakim poziomie lokuje się w jej strukturze, zawsze istnieje kolejny horyzont uczenia się. *Job crafting* doskonale wpisuje się w ten trend, gdyż wymaga od pracownika aktywnego projektowania swojego rozwoju – zbierania wiedzy na temat swoich preferencji, mocnych stron i wartości. (Puchalska-Kamińska, Łądka-Barańska 2022: 15–16)

Uzasadnione jest w tym kontekście przywołanie pojęcia kultury indywidualizmu opisywanego przez Małgorzatę Jacyno. Jest to bowiem analiza dobrze oddająca istotę przemian, które dokonały się w rozumieniu kategorii rozwoju przez pracę zawodową w kapitalistycznej gospodarce na przestrzeni ostatnich stuleci. Socjolożka w swojej pracy wskazuje na fundamentalne przesunięcie, które dokonało się w ramach protestanckiego etosu pracy. Ten zaś według Maxa Webera miał konstytutywne znaczenie w formowaniu się nowoczesnego kapitalizmu. Nieodłączna dla luterańskiego etosu pracy wizja zbawienia będącego formą nagrody za podporządkowanie się wymogom pomnażania kapitału współcześnie przestała się jawić jako cel dostępny jedynie pośmiertnie. Obecnie dokonuje się ona w ramach projektu, jakim jest ludzkie życie, oraz pomniejszych zadań, które wykonuje się w pracy zawodowej. To właśnie praca stała się przestrzenią realizacji

własnego potencjału, nieograniczonego niczym samorozwoju i czerpania satysfakcji z życia. Jak konkluduje Jacyno: „Modyfikacje, jakie nastąpiły w etosie purytańskim, zdaje się wyrażać przede wszystkim zmiana obiektu inwestycji: w nowym indywidualizmie »ja« staje się przedmiotem niezmordowanej pracy" (2007: 10). Postulat nieograniczonego rozwoju może relatywnie szybko doprowadzić do zatarcia się granicy między życiem osobistym a zawodowym. Próba uczynienia z pracy realizacji własnych pasji i zainteresowań stwarza przestrzeń do podporządkowywania sfery wypoczynku rozwijaniu umiejętności i podejmowaniu aktywności dających się później zastosować do przekształcania pracy.

Przywołane wcześniej pojęcie stwarzania siebie jest nieodłącznie związane z przekształcaniem pracy, które – ze względu na to, że ma konstytutywne znaczenie nie tylko w transformowaniu środowiska pracy, ale też tworzeniu tożsamości zawodowej – wymaga od pracowników zaangażowania i przekonania o sensowności podejmowanych działań.

/// *Job crafting* jako narzędzie zwiększające zaangażowanie w pracę

Według Boltanskiego i Chiapello stawką reprodukcji systemu kapitalistycznego jest wykształcenie u uczestników życia społecznego postawy zaangażowania w aktywności, które postrzegane są jako wartościowe z perspektywy celu, jakim jest akumulacja kapitału. Ten punkt widzenia podzielany jest również przez praktyków pracujących w obszarze zarządzania zasobami ludzkimi. Jedna z osób cytowanych we wstępie do publikacji poświęconej job craftingowi dzieli się swoim doświadczeniem z pracy z ludźmi:

> Pracując jako trenerka i coachyca kariery od kilkunastu lat, wiem, że świat biznesu potrzebuje pracowników świadomych siebie, zaangażowanych, a nie tylko zorganizowanych i efektywnych. Takich pracowników, którzy czują sens swojej pracy i ją po prostu lubią. (Puchalska-Kamińska, Łądka-Barańska 2022: 9)

Uzasadnienia, jakie oferuje pracownikom obecny duch kapitalizmu, są określane przez francuskich badaczy mianem „*cité* przez projekty". We fragmencie poświęconym elastyczności zostało już wskazane, że specyfika współczesnej pracy jest nieodłącznie związana z kategorią zmienności. Afirmowaną w modelu projektowym postawą jest

> [u]miejętność zaangażowania, pełnego włączenia się w projekt […]. Żeby się zaangażować, trzeba być zdolnym do entuzjazmu. […] Nawet w sytuacji najbardziej zaangażowanego i entuzjastycznego uczestnictwa w jakimś projekcie osoba swobodnie czująca się w świecie sieciowym zawsze jest reaktywna i mobilna fizycznie i intelektualnie. (Boltanski, Chiapello 2022: 173)

W opinii autorów analizowanych przeze mnie publikacji *job crafting* to skuteczna metoda zwiększania zaangażowania w pracę: „wysokiego poziomu zaangażowania oraz niskiego poziomu nudy w pracy doświadczają pracownicy, którzy zwiększają samodzielnie wyzwania" (Puchalska-Kamińska, Łądka-Barańska 2022: 68). Od pracowników oczekiwana jest proaktywna postawa, ukierunkowana na dostosowywanie swojego środowiska pracy do własnych oczekiwań. By się to dokonało, wymagane jest jednak podjęcie wysiłku ze strony jednostki, polegające właśnie na przekształcaniu swojej sytuacji na trzech poziomach: poznawczym, zadaniowym i relacyjnym.

Wpisuje się to w opisany przez Barszczewskiego „przymus kreatywności" – tendencję we współczesnym zarządzaniu ludźmi, która waloryzuje wykorzystanie potencjału twórczego jednostki w kształtowaniu siebie i swojej pracy. Zaprzęgnięcie kreatywności w proces pracy wymaga ze strony pracowników większego zaangażowania. W próbach interpretacji tego zjawiska w szerszej optyce przydatne są analizy przeprowadzone przez Franca „Bifa" Berardiego. Współczesny kapitalizm jego zdaniem wymaga od funkcjonujących w nim ludzi „zaangażowania duszy". Jak zauważa autor:

> Depresja jest głęboko związana z ideologią samorealizacji i imperatywem szczęścia. Z drugiej strony, depresja jest definiowana za pomocą języka psychologii jako zachowanie, które z pewnością nie było uważane za patologiczne poza kontekstami konkurencyjnymi, produktywnymi i indywidualistycznymi. (Berardi 2007: 99)

Obserwacja ta jest dobrym wstępem do zajęcia się problemem zdrowia psychicznego we współczesnym kapitalizmie.

/// Zdrowie psychiczne i sens pracy

W drugim, poprawionym wydaniu jednej z publikacji poświęconej job craftingowi autorki sygnalizują we wstępie, że zostało ono uzupełnione o wąt-

ki związane z potencjalną skutecznością stosowania job craftingu w profilaktyce wypalenia zawodowego i dążeniach do zwiększania ogólnego dobrostanu ludzi w miejscu pracy i poza nim. Metoda ta jest ugruntowana na dokonaniach psychologii pozytywnej. U teoretyków reprezentujących ten nurt daje się zauważyć przekonanie o jego wyjątkowości podyktowanej zasadniczym odcięciem się od paradygmatu, który w opozycji do nowego podejścia określa się mianem psychologii negatywnej. Charakteryzuje się ona tym, że skupia się na dysfunkcjach i odstępstwach od różnie definiowanej historycznie normy. W centrum uwagi znajdują się tu różnorodne zaburzenia, takie jak depresja lub lęki. Psychologia pozytywna przenosi natomiast punkt zainteresowania na poszukiwanie warunków, które muszą zostać spełnione, by człowiek odczuwał szczęście i satysfakcję z życia.

Najważniejszym osiągnięciem psychologii pozytywnej jest wprowadzenie dystynkcji na eudajmonistyczną i hedonistyczną koncepcję szczęścia. Obie nazwy odnoszą się do terminologii wypracowanej przez starożytną filozofię grecką. „Eudajmonia", pojęcie zaczerpnięte z myśli Arystotelesa, odnosi się do szczęścia rozumianego jako spełnienie, podczas gdy „hedonia" oznacza szczęście rozpatrywane w kategoriach przyjemności. Psychologia pozytywna, a zatem również *job crafting*, ceni wyżej wizję eudajmonistyczną, ukierunkowaną na podejmowanie wartościowych, często wymagających wysiłku aktywności w opozycji do zmysłowych, krótkotrwałych doznań. Zwięzłe podsumowanie tej idei zawarła w swojej pracy Grażyna Bartkowiak:

> Koncepcja psychologii pozytywnej jako gałąź psychologii, która koncentruje się na mocnych stronach funkcjonowania człowieka, zakłada, że poczucie satysfakcji osiąga on w pracy, która pozwala mu zrozumieć sens własnego w nią zaangażowania. Właśnie kontakt z drugim człowiekiem jest jedną z takich możliwości doświadczenia satysfakcji. (Bartkowiak 2021: 58)

Podstawowym założeniem przekształcania pracy, które zostało zaczerpnięte bezpośrednio z tez psychologii pozytywnej, jest przekonanie, że dobrostan jest „stanem subiektywnym – poczuciem związanym z emocjami i zachowaniem pracownika. Bez zaangażowania pracownika w dbanie o jego poziom żadne odgórne inicjatywy nie wpłyną na trwały wzrost dobrostanu", a „bez aktywnego udziału samego pracownika, w tym również mierzenia się z trudnościami i doceniania pozytywów, nie da się go osiągnąć" (Puchalska-Kamińska, Łądka-Barańska 2022: 16, 26).

Przekształcanie pracy jest w ocenie autorów skuteczną formą zapobiegania wypaleniu, ponieważ uczenie się nowych rzeczy, stawianie sobie ambitnych wyzwań i poszukiwanie wartościowych relacji w miejscu pracy są skorelowane z mniejszym napięciem emocjonalnym wynikającym z obecnych w pracy trudności. Wymiar kognitywny modelowania pracy także ma tu swoje zastosowanie: „przekonania o własnej skuteczności i optymizm mogą chronić pracownika przed wypaleniem" (Puchalska-Kamińska, Łądka-Barańska 2022: 83). Dopasowanie do siebie swojego stanowiska pracy i interpretowanie pojawiających się w pracy wyzwań jako okazji do rozwoju są w tym kontekście kluczowe, gdyż:

> Niemożność sprostania wymaganiom może generować reakcję stresu i prowadzić do wypalenia zawodowego. Natomiast gdy jednostka dobrze radzi sobie z wymaganiami i potrzebuje wyzwań lub kompensuje skutki nadmiernych oczekiwań zawodowych, nie muszą być one odbierane jako stresory i wówczas stanowią wyzwanie. (Wojtczuk-Turek 2020: 45)

Takie podejście jest ciekawą próbą skonfrontowania się z zarzutami, jakie kierowane są w stronę obecnych stosunków pracy. Wśród współczesnych krytyk kapitalizmu formułowanych z pozycji propracowniczych obok kwestii związanych z prekaryzacją na pierwszy plan wysuwają się głosy problematyzujące wpływ postfordowskiego kapitalizmu na kondycję psychiczną pracowników. Jako źródła tego stanu rzeczy najczęściej wskazuje się kilka zjawisk i procesów. Jednym z nich jest postępujący procesy prywatyzacji i medykalizacji zdrowia psychicznego, które źródeł problemów ze społecznym funkcjonowaniem jednostki dopatrują się w jej osobistych dysfunkcjach na tle psychicznym, czyniąc tym samym jej wnętrze polem do przeprowadzania interwencji w postaci farmakologii i terapii. Takie ujęcie zdrowia psychicznego marginalizuje wpływ społeczno-gospodarczego otoczenia na dobrostan człowieka i skutkuje jego zasadniczym odpolitycznieniem. Teoretykiem, który w najbardziej kompletny sposób uchwycił ten mechanizm, jest Mark Fisher.

W ramach powstałego w postfordowskim kapitalizmie reżimu usprawiedliwienia kategorie stresu i przemęczenia zostały zidentyfikowane jako przejawy słabości osobowości jednostki. Obecne w psychologii pozytywnej przekonanie, że szczęście wynika głównie z ludzkiego wnętrza i daje się je każdorazowo wypracować, obarcza winą osoby, którym się to nie udało.

Panująca ideologia kształtuje konstrukcję epistemologiczną pracowników w kierunku internalizacji przekonania o wewnętrznym źródle ich psychicznych problemów. Jak pisze Fisher, w odpolitycznionych realiach realizmu kapitalistycznego „udało się przekonać tak wielu pracowników do uznania tych wyniszczających warunków za naturalne oraz do tego, aby skupili się na swoim wnętrzu – chemii mózgu lub osobistych przeżyciach – jako na źródle stresu, którego doświadczają" (2020: 252).

Głosów przemawiających w takim tonie jest więcej. Liczne publikacje z ostatnich lat ukazujące szkodliwość kultu produktywności wskazują na wyczerpanie się tego paradygmatu. Teoretycy job craftingu, odnosząc się do podejmowanych przez takie prace problemów, podejmują próbę jego obrony. W mojej ocenie jednak oferowane przez nich remedium omija zasadnicze źródło problemu, jakim są wyniszczające dla ludzkiej psychiki warunki pracy oraz kwestie związane z trudnościami w zapewnieniu sobie bezpieczeństwa socjalnego i stabilnej pozycji na rynku pracy. To próba przeniesienia odpowiedzialności za samopoczucie i zadowolenie z pracy z obiektywnych warunków ją kształtujących na jednostkę i jej osobistą percepcję własnej sytuacji.

W rozumieniu, jakim przedstawia go Bartłomiej Brach, *job crafting* jest podejściem afirmującym subiektywistyczny pogląd: „Perspektywa przekształcania pracy pokazuje, że niezależnie od obiektywnych warunków zatrudnienia i cech pracy pracownik ma pewną swobodę, pozwalającą na dopasowanie zadań do własnych oczekiwań, kompetencji, potrzeb czy wartości" (2023: 47). To niewątpliwie model, który waloryzuje indywidualne determinanty sensu pracy. Autorów najczęściej cytowanej publikacji dotyczącej tego zjawiska cechuje przekonanie, że „poczucie sensu pracy, czyli to, czego potrzebują pracownicy i pracodawcy, wyrasta z autonomicznego działania" (Puchalska-Kamińska, Łądka-Barańska 2022: 20).

/// Uwagi końcowe

W artykule podjęłam się analizy metody zarządzania określanej jako *job crafting* lub przekształcanie pracy. To jedna z ciekawszych idei w zarządzaniu w XXI wieku, ponieważ stara się odpowiadać na istotne problemy związane z realiami pracy w późnym kapitalizmie, głównie związane z pogarszającym się stanem zdrowia psychicznego pracowników. Kontekst wypalenia zawodowego i rozpowszechniające się poczucie braku sensu pracy oraz próby wypracowania rozwiązania tych problemów wydały mi się niezwykle intrygujące z perspektywy idei społecznej emancypacji pracowników. Główną konkluzją płynącą z przeprowadzonej analizy jest stwierdzenie, że

job crafting nie tylko się do takiej emancypacji (rozumianej jako wyzwolenie kolektywne) nie przyczynia, ale wręcz ją hamuje.

Job crafting, jako „metoda budowania zaangażowania i poczucia sensu pracy", opiera się bowiem na przeniesieniu na pracowników odpowiedzialności za ich dobrostan w miejscu pracy. Nacisk na indywidualne strategie radzenia sobie, „samodzielnie podejmowane przez pracowników działania na dopasowanie pracy do ich własnych potrzeb i preferencji" (Puchalska-Kamińska, Łądka-Barańska 2022: 20), przenosi punkt ciężkości w dyskusji o wartości pracy z obiektywnych warunków pracy i płacy na kwestie subiektywnego podejścia, nastawienia do wykonywanych zadań i roli w organizacji. Niewypowiedzianym wprost efektem job craftingu jest określony typ podmiotu-pracownika, który będzie zaangażowany w pracę bez względu na jej faktyczny „sens" lub jakość. To, co ilustruje się jako działania mające na celu zwiększenie dobrostanu pracownika, tak naprawdę czyni go bardziej podporządkowanym wymogom organizacji – pod maską well-beingu kryje się dążenie do wzrostu produktywności i wydajności.

Paradoks ten został moim zdaniem dobrze uchwycony przez Jakuba Barszczewskiego, który zauważył, że

> przewrotność współczesnego dyskursu zarządzania polega na tym, że nie posługuje się już represyjnym językiem […]. Przyjmuje za to rozumiejące i humanistyczne podejście, które w procesie zarządzania widzi przede wszystkim dobro pracownika oraz pełnię możliwości, jakimi może się on wykazać w swojej pracy. (Barszczewski 2016: 144)

Bibliografia:

/// Baka Ł., Kamica A., Najmiec A. 2022. Job crafting *jako metoda budowania zasobów i pozytywnych postaw młodych pracowników wobec pracy. Poradnik dla pracowników i pracodawców*, Centralny Instytut Ochrony Pracy – Państwowy Instytut Badawczy.

/// Barabasz A. 2017. *Praca emocjonalna w organizacji – ujęcie psychodynamiczne*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu", nr 496, s. 10–19.

/// Barszczewski J. 2016. *Przymus kreatywności jako źródło cierpień. Życie i praca w obliczu neoliberalnej polityki zarządzania*, Wydawnictwo Naukowe KATEDRA.

/// Bartkowiak G. 2021. Job crafting. *Kształtowanie podmiotowości pracy – perspektywa pedagogiki pracy i psychologii organizacji*, Akademia Marynarki Wojennej.

/// Bartkowiak G., Krugiełka A. 2018. Job crafting *wśród polskich pracowników*, „Studia i Prace WNEiZ US", t. 52, nr 3, s. 19–34.

/// Berardi F. 2007. *Soul at Work*, Semiotext(e).

/// Berg J.M., Wrzesniewski A. Dutton J.E. 2007. *What Is Job Crafting and Why Does It Matter?*, Centre for Positive Organizational Scholarship–Michigan Ross School of Business.

/// Blauner R. 1964. *Alienation and Freedom: The Factory Worker and His Industry*, The University of Chicago Press.

/// Błesznowski B. 2009. *Batalia o człowieka. Genealogia władzy Michela Foucaulta jako próba wyzwolenia podmiotu*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Boltanski L., Chiapello È. 2022. *Nowy duch kapitalizmu*, tłum. F. Rogalski, Oficyna Naukowa.

/// Boltanski L., Thévenot L. 2006. *On Justification: Economies of Worth*, Princeton University Press.

/// Brach B. 2023. *Pomiędzy sensem a bezsensem pracy. Rola zachowań przywódczych w kształtowaniu przekonania o sensie pracy*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.

/// Chiapello È., Fairclough N. 2008. *Nowa ideologia zarządzania. Podejście transdyscyplinarne krytycznej analizy dyskursu i nowej socjologii kapitalizmu*, [w:] *Krytyczna analiza dyskursu: interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*, red. A. Duszak, N. Fairclough, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas", s. 373–404.

/// Dauvé G., *Critique of the Situationist International*, Libcom, 27.07.2005, https://libcom.org/article/critique-situationist-international, dostęp: 15.05.2024.

/// Davies W. 2023. *Przemysł szczęścia. Jak politycy i biznesmeni sprzedali nam* well-being, tłum. B. Kaniewski, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Debord G. 2006. *Społeczeństwo spektaklu oraz rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Dollard M., Hiu Q., Schaufeli W., Taris T. 2020. *An Exploration of the Component Validity of Job Crafting*, „European Journal of Work and Organizational Psychology", nr 5, s. 776–793.

/// Dutton J., Wrzesniewski A. 2001. *Crafting a Job: Revisioning Employees as Active Crafters of Their Work*, „Academy of Management Review", nr 2, s. 179–201.

/// Fisher M. 2020. *Realizm kapitalistyczny: czy nie ma alternatywy?*, tłum. A. Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Graeber D. 2019. *Praca bez sensu*, tłum. M. Denderski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Hardt M. 2012. *Praca afektywna*, „Kultura Współczesna", nr 3, s. 8–25.

/// ICD-11. *ICD-11 for Mortality and Morbidity Statistics*, https://icd.who.int/browse/2024-01/mms/en#129180281, dostęp: 15.06.2024.

/// Jacyno M. 2007. *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Jawłowska A. 1975. *Drogi kontrkultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Kłak M. 2010. *Zarządzanie wiedzą we współczesnym przedsiębiorstwie*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Ekonomii i Prawa im. prof. Edwarda Lipińskiego.

/// Komańda M., Kwiecień A. 2012. *Organizacja pracy biurowej w teorii zarządzania dwudziestolecia międzywojennego*, [w:] *Nauki o zarządzaniu – u początków i współcześnie*, red. A. Nalepka, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach, s. 115–130.

/// Puchalska-Kamińska M., Łądka-Barańska A. 2022. Job crafting. *Nowa metoda budowania zaangażowania i poczucia sensu pracy*, Wolters Kluwer Polska.

/// Ratajczak M. 2020. *Forma życia i dobro wspólne. Geneza i aktualność współczesnej filozofii politycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Rose N. 1999. *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*, Free Association Books.

/// Stachowiak J. 2014. *O koncepcji nowego ducha kapitalizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

/// Stachowiak J. 2020. *Czynnik ludzki. O cywilizowaniu uprzedmiotowienia*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Szahaj A. 2020. *Kapitalizm drobnego druku*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Szarecki A. 2012. *Zaangażowany pracownik: kontrola emocjonalna i kolonizacja ciała pracującego w kulturze korporacyjnej*, „Kultura Współczesna", nr 3, s. 94–107.

/// Walicki A. 1996. *Marksizm i skok do królestwa wolności*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Wojtczuk-Turek A. 2020. *Przekształcanie pracy. Perspektywa pracownika i organizacji*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Vaneigem R. 2004. *Rewolucja życia codziennego*, tłum. M. Kwaterko, Wydawnictwo Anarchistyczne.

/// Znańska-Kozłowska K. 2013. *Wypalenie zawodowe – pojęcie, przyczyny i objawy*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanitas. Zarządzanie", nr 1, s. 109–119.

/// Abstrakt

Artykuł jest poświęcony krytycznej analizie współczesnego dyskursu zarządzania, ze szczególnym uwzględnieniem publikacji z zakresu job craftingu, czyli przekształcania pracy. Celem analizy jest ukazanie szerszego kontekstu kulturowego i politycznego, w którym powołana została idea przekształcania pracy, i wykazanie, że doskonale wpisuje się ona w ideologię nowego zarządzania opisaną przez Luca Boltanskiego i Ève Chiapello w *Nowym duchu kapitalizmu*. Sam *job crafting* badany jest przede wszystkim przez pryzmat (nie)skuteczności tej metody w kontekście zjawisk wypalenia zawodowego i bezsensu pracy, które można uznać za symptomy powolnego wyczerpywania się paradygmatu nowego zarządzania, o czym świadczy już sama potrzeba powołania do życia teorii job craftingu.

Wykorzystaną metodologią była, wzorem Boltanskiego i Chiapello, analiza dyskursu współczesnego zarządzania, ograniczona zasięgiem do wybranych publikacji z zakresu job craftingu, zwłaszcza do prac skierowanych do praktyków i osób odpowiedzialnych za organizację pracy w przedsiębiorstwach. Analizowane w tekście pojęcia, zjawiska i procesy zostały zinterpretowane w kategoriach współczesnej filozofii społecznej. Stały się one punktem wyjścia do pogłębionej refleksji nad statusem i kondycją pracowników we współczesnym kapitalizmie, które za współczesnymi

postoperaistami zostały ujęte głównie w kategoriach kapitalizmu kognitywnego oraz pracy niematerialnej.

Autorka artykułu stawia hipotezę, zgodnie z którą *job crafting* może być narzędziem służącym do sprywatyzowania i odpolitycznienia problemów świata pracy. Przegląd historii nauk o zarządzaniu skłania do przyjęcia tezy, że ich najważniejszym celem jest wypracowanie schematów funkcjonowania w organizacji, które utrzymają postępowanie pracowników jako spójne z imperatywem efektywności, nawet jeśli na poziomie deklaratywnym celem teorii jest „humanizowanie" środowiska pracy.

Przydatnych ram interpretacyjnych dla tego zjawiska dostarczyła teoria „cywilizowania uprzedmiotowienia", ukazująca rozwój nauk o zarządzaniu w perspektywie starań tej dziedziny ukierunkowanych na włączenie dorobku nauk humanistycznych w proces podporządkowywania pracowniczej podmiotowości do paradygmatu produktywności i maksymalizacji zysków.

Słowa kluczowe:
nowa ideologia zarządzania, nowy duch kapitalizmu, *job crafting*

/// Abstract

Job Crafting as an Example of the Ideology of New Management: A Critical Analysis from the Perspective of Boltanski and Chiapello's New Spirit of Capitalism

The article offers a critical analysis of contemporary management discourse, with particular emphasis on publications on job crafting, that is, the reshaping of work. Its aim is to situate the idea of job crafting within a broader cultural and political context and to demonstrate that it fits seamlessly into the ideology of the new management paradigm described by Luc Boltanski and Ève Chiapello in *The New Spirit of Capitalism*. Job crafting itself is examined primarily through the lens of the (in)effectiveness of this method in addressing burnout and the experience of meaningless work – phenomena that may be interpreted as symptoms of the gradual exhaustion of the new management paradigm, a fact already signalled by the very need to develop job-crafting theory.

Following Boltanski and Chiapello, the methodology applied in the article is a discourse analysis of contemporary management, limited to selected publications on job crafting, especially those aimed at practitioners and individuals responsible for work organization in companies. The concepts,

phenomena and processes discussed in the text are interpreted through frameworks drawn from contemporary social philosophy. They serve as a point of departure for an in-depth reflection on the status and condition of workers in contemporary capitalism, which – in line with post-operaismo thinkers – are framed primarily in terms of cognitive capitalism and immaterial labour.

The author proposes a hypothesis that job crafting may serve as a tool for privatising and depoliticising problems of the world of work. A review of the history of management studies suggests that their primary goal has long been to produce organisational patterns that keep employees' conduct aligned with the imperative of efficiency, even when management theories officially claim to "humanise" the work environment.

A useful interpretive framework for this phenomenon is provided by the theory of the "civilising of objectification," which presents the development of management studies as a continuous effort to integrate the humanities into the process of subordinating worker subjectivity to the paradigm of productivity and profit maximisation.

Keywords:
new management ideology, new spirit of capitalism, job crafting

/// **Magdalena Strupiechowska** – studentka studiów II stopnia Kolegium Międzydziedzinowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, absolwentka studiów licencjackich w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW. Jej zainteresowania naukowe krążą wokół zagadnień związanych z socjologią pracy i współczesną włoską filozofią polityczną.

ORCID: https://orcid.org/0009-0002-0980-6038

E-mail: m.strupiech2@student.uw.edu.pl

https://doi.org/10.51196/srz.27.9

THE DIGITAL HINDU SPIRIT OF CAPITALISM: THE JUSTIFICATION STRATEGIES OF SADHGURU AND SRI SRI RAVI SHANKAR

Vatsal Tewari
Indian School of Business, Hyderabad

Arpita Mishra
Jawaharlal Nehru University, New Delhi

Ritika Choudhary
Jawaharlal Nehru University, New Delhi

/// Introduction

Contemporary global spirituality is a complex nexus where ancient religious traditions intersect with the pervasive forces of global capitalism and the transformative influence of digital technologies. The present article investigates this intersection through the concept of the "Digital Hindu Spirit of Capitalism" (DHSC), with a focus on two highly influential global figures whose teachings draw significantly from Hindu traditions: Sadhguru (founder of the Isha Foundation) and Sri Sri Ravi Shankar (founder of the Art of Living). To understand their emergence and appeal, it is first crucial to recognise Hinduism not as a monolithic entity but rather as a diverse and ancient "family of religious cultures" (Flood 2014; Frazier 2014) originating from the Indian subcontinent. Within this vast family, streams that are particularly relevant to these figures include Vedānta, especially its modern Neo-Vedānta interpretations, which emphasise universalism and

experiential knowledge (Hatcher 2016); yoga, which has evolved into globally prominent modern forms focusing on well-being, technique, and stress reduction (De Michelis 2004; Jacobsen 2014); and Shaivism, with its rich mythology, symbolism, and transformative practices (Flood 2004), which figures such as Sadhguru explicitly draw upon.

Sadhguru and Sri Sri Ravi Shankar operate within a lineage of modern guru (Warrier 2005) movements that gained prominence in the nineteenth century (Dobe, as cited in Hatcher 2016). These movements typically adapt traditional concepts derived from Hindu streams for a globalised world shaped by modernity, including phenomena such as the "turn to the self" (Taylor 2007) and the rise of a competitive "spiritual marketplace" (Heelas & Woodhead 2005). Spiritual teachings, practices, and experiences often undergo commodification within this marketplace and are packaged, marketed, and sold. The process is significantly amplified and shaped by the dynamics of "digital religion" (Campbell 2012; see also Zeiler 2018), where the architecture of "platform capitalism" (Srnicek 2017) and the norms of influencer culture (Abidin 2016) enable unprecedented global reach and community building, but also enmesh spiritual activities in commercial logics and necessitate ongoing justification.

The concept of DHSC builds upon the foundational works on the spirit of capitalism (Weber 1930 [1904–1905]; Boltanski & Chiapello 2005) and draws specific inspiration from contemporary analyses. We have particularly drawn on Huberman's (2022) articulation of the "spirit of digital capitalism," incorporating its insights on techno-solutionist certainty, inherent Janus-faced contradictions (e.g., competition/collaboration, liberation/surveillance), the strategic framing of "community," and the pervasive ideology of "convenience." Furthermore, we engage more broadly with critiques of technological "solutionism" (Nachtwey & Seidl 2023) and consider findings from literature examining the fusion of Hindu-adjacent concepts with the "new spirit of capitalism" in spiritual self-improvement contexts. Within this theoretical landscape, DHSC is conceptualised not as a radically distinct framework but as a specific *contextual manifestation*. It refers to the particular constellation of values, justifications, and ideological tensions arising when the general dynamics of digital platform capitalism (including datafication, algorithmic visibility, influencer norms, techno-*seva* (monetisation as spiritual service through technology), and the emphasis on measurable impact (Boltanski & Chiapello 2005; Campbell 2012; Zeiler 2021) intersect with, and are legitimised through, adapted concepts, narratives, and authority structures drawn explicitly from the diverse family of Hindu traditions.

These adapted elements prominently include notions of *seva* (selfless service), karma, guru authority, and the packaging of yogic or meditative techniques as potent "spiritual technologies." DHSC thus highlights a reciprocal shaping process: how specific Hindu elements are selectively employed to morally ground and energise digital capitalist ventures, and conversely, how the affordances and logics of digital platforms reshape the understanding and practice of these traditions. Consequently, empirically delineating the operational features and legitimating mechanisms of this emergent DHSC requires a precise analysis of the justificatory strategies these figures employ to navigate the tensions between spiritual tradition and digital capitalism.

Building upon Max Weber's (1930 [1904–1905]) seminal work on the relationship between religious ethics and capitalism, and drawing insights from Boltanski and Chiapello's (2005) analysis of the "spirit of capitalism," which requires moral justifications drawn from the surrounding culture to maintain legitimacy, the present study employs Boltanski and Thévenot's (2006) Orders of Worth framework. This framework allows for systematic analysis of the multiple, potentially conflicting logics (e.g., market, inspired, civic, projective) that actors mobilise to justify their actions, particularly when navigating the tensions inherent in the DHSC: the complex intertwining of spiritual aspirations with commercial enterprise, digital mediation, and global influence.

By applying a qualitative analysis methodology to the primary websites of Sadhguru and Sri Sri Ravi Shankar (https://isha.sadhguru.org/in/en, https://artofliving.org/in-en, https://gurudev.artofliving.org) and selected, publicly available video content (including interviews and responses to controversy), this article seeks to address two primary research questions concerning the large-scale, digitally mediated, politically aligned, and commercially engaged spiritual enterprises of these individuals:

RQ1: What are the key capitalistic practices embedded in the digital presence and organisational activities of Sadhguru and Sri Sri Ravi Shankar?

RQ2: How do Sadhguru and Sri Sri Ravi Shankar mobilise distinct justificatory strategies and Orders of Worth (Boltanski & Thévenot 2006) to legitimise these capitalistic practices and navigate the characteristic tensions of the DHSC?

By comparing the justificatory discourses of these two prominent figures through the lens of Orders of Worth, this study aims to illuminate the

specific ways in which contemporary spiritual leaders rooted in Hindu traditions operate within and legitimise their engagement with global capitalism and digital media, and thereby to contribute to a deeper understanding of the DHSC phenomenon.

/// Literature Review: Hinduism and Its Contemporary Forms

Scholars have long grappled with a definition of Hinduism, moving from attempts at unification towards acknowledging its inherent diversity and complexity, which is often characterised by shared concepts, ritual grammars, texts, and practices that create an interconnected religious landscape rather than a single bounded religion (Stietencron 1997; Frazier 2014; Hatcher 2016). Such complexity makes simplistic definitions difficult and necessitates understanding the structure of Hinduism through metaphors such as that of a "banyan tree" (Frazier 2014) or "network" (Prasad 2016: 16). Understanding contemporary global spiritual movements requires navigating this diversity, recognising recurring thematic structures, such as shared Indic cosmology (karma, reincarnation), diverse textual traditions (Vedas, Epics, Purāṇas, etc.), specific spiritual techniques (yoga, meditation, Tantra), common ritual patterns (*pūjā*, *saṃskāra*), concepts of divine embodiment (*mūrti*, *avatāra*), and intellectual habits integrating plurality and internal questioning (Frazier 2014).

Within this broad family, several streams are particularly pertinent to the modern spiritual figures examined in this study: Sri Sri Ravi Shankar (SSR) and Sadhguru. Vedānta, particularly the non-dualist school of Advaita Vedānta attributed to Śaṅkara, represents a major philosophical tradition (Jnana Yoga) focused on the identity of the individual soul (*ātman*) and ultimate reality (*brahman*) (Lawrence 2011: 146; Prasad 2016: 27). Its modern interpretation as Neo-Vedānta, which became prominent from the nineteenth century onwards through figures such as Swami Vivekananda (Frazier 2014; Sen 2016: 72; Dobe 2016: 163), often emphasises universal values, experiential knowledge, synthesis with science, and social engagement (Halbfass 1988). This resonates conceptually with SSR's adaptation of Vedāntic ideas for a global audience through a reported emphasis on knowledge, oneness, and universal values (Sen 2016). While Yoga encompasses diverse paths within Hindu traditions – including classical Pātañjala Yoga – focused on mind-cessation (Malinar 2011: 61; Williamson 2016: 202), it has gained global prominence in a modern form that often emphasises

physical postures (*asana*), breathing techniques (*pranayama*), meditation (*dhyana*), and methods, such as Kriya Yoga, aimed at personal well-being, stress reduction, and experiential transformation (Williamson 2016: 201, 210). This "Modern Yoga" (De Michelis 2004, as cited in Williamson 2016: 181) exists in a complex relationship with traditional goals, such as liberation (*kaivalya* or *mokṣa*), versus modern therapeutic or self-improvement aims (Williamson 2016: 210). Yoga's roots also intertwine with ascetic traditions (Khandelwal 2016) and potentially Tantric influences emphasising the subtle body (*kuṇḍalinī*, *chakras*) (Williamson 2016: 182). Shaivism, a major devotional and philosophical stream centred on the deity Shiva, encompasses a vast range of traditions, from pan-Indian temple worship and pilgrimage (Prasad 2016) to sophisticated philosophical schools (Kashmir Shaivism) and esoteric Tantric iconography (Goodall & Isaacson 2011: 129; Lawrence 2011). Its rich mythology (e.g., Śiva as Adiyogi or original yogi), symbolism (*liṅga*, Naṭarāja), and emphasis on transformative experience provide a deep wellspring for contemporary interpretations (Flood 2004). Sadhguru, for instance, explicitly draws upon Shaivite narratives (Adiyogi) and symbolism, integrating elements potentially linked to devotional (*bhakti*), yogic, and Tantric currents within Shaivism.

/// The Rise of Modern Gurus

Figures such as SSR and Sadhguru, who often emerge from the aforementioned Hindu streams, frequently blend traditional teachings (Vedānta, Yoga, Tantra) with modern concerns, such as psychology, science, personal development, social reform, environmentalism, and universalism, to create large, often transnational organisations (Warrier 2005: 1; Lucia 2014; Kim 2016; Williamson 2016: 188; Copeman et al. 2023). Figures such as Rammohan Roy, Swami Vivekananda, and Paramahansa Yogananda pioneered aspects of this model, adapting Hindu ideas for both Indian and global audiences in response to colonialism and modernity (Dobe 2016: 163; Williamson 2016: 189–191). SSR and Sadhguru represent contemporary manifestations of this lineage, operating as influential global spiritual leaders whose authority and appeal are built on interpretations of Indic traditions tailored for modern seekers (Dobe 2016: 165; Pennington 2016: 42).

The space in which modern gurus act has been veritably shaped by key facets of modernity. Globalisation has interconnected cultures and economies, while trends like reflexive individualism, the "turn to the self," and the rise of a "therapeutic culture" have shifted focus towards

personal experience, well-being, and self-improvement (Taylor 2007; Heelas & Woodhead 2005). Debates around secularisation, disenchantment, and re-enchantment highlight how traditional religious authority has waned in some areas, creating space for new forms of spirituality that are often detached from institutional religion (Hatcher 2016). Furthermore, the irreversible integration of digital technology into nearly every aspect of life fundamentally alters human existence, social structures, and potentially even cognitive processes and empathy (Bingaman 2023: 2, 8–9). These modern conditions create fertile ground for spiritualities such as those offered by SSR and Sadhguru, which emphasise personal experience, tangible improvements in health, stress reduction (Bingaman 2023: 6), practical techniques, and universal applicability, while often leveraging technology and media to reach global audiences (DeNapoli 2017; Hatcher, 2016).

These socio-cultural shifts, coupled with economic liberalisation, particularly in a context such as that of India, contribute to the formation of a "spiritual marketplace," where diverse spiritual options compete for adherents and often resemble commodities (Heelas & Woodhead 2005). This leads to the commodification of spirituality, where teachings (yoga classes, meditation courses), practices (initiation into techniques), experiences (retreats), and even enlightenment are packaged, branded, marketed, and sold through sometimes sophisticated organisational structures and entrepreneurial strategies (Pennington 2016; Williamson 2016: 190) that are increasingly shaped by state ideologies and specific political-economic conditions. The phenomenon contrasts sharply with idealised traditional models, such as the non-commercial guru-*shishya* relationship, which is focused primarily on liberation (*mokṣa*) and detachment (*vairāgya*) rather than worldly success or packaged well-being (Hausner 2007: 119; Khandelwal 2016: 198). While traditional renunciants (*sādhus*) also navigate complex social and economic relationships involving patronage and exchange (DeNapoli 2017; Hausner 2007: 78; Khandelwal 2016: 198), the scale, logic, and explicit marketing of commodification in the contemporary spiritual marketplace exemplified by the global yoga industry (Williamson 2016: 191) and pilgrimage tourism (Pennington 2016: 36) represent a significant shift.

/// The Political Economy of Spirituality: Hindutva and Crony Capitalism

The emergence and extraordinary success of the large-scale enterprises led by Sadhguru and SSR cannot be fully understood by analysing the "spir-

itual marketplace" (Heelas & Woodhead 2005) in isolation. This market should be conceptualised not as an impartial arena for competition but rather as a field of practice that is deeply structured by and integrated with the dominant politico-economic order of contemporary India. The formation is increasingly defined by two interconnected forces: the ideological hegemony of Hindutva and the structural dynamics of crony capitalism.

The transition of Hindu nationalist movements from the cultural fringe to the centre of political power has reshaped India's patron–client dynamics, creating a political and economic environment conducive to ideologically aligned enterprises. The shift was the result of a long-term strategy of constructing a parallel public sphere, an endeavour Hansen identifies as the core of the Sangh Parivar's project to remould Indian public culture (Hansen 1999: 4). The strategy was institutionalised through organisations such as the Vishva Hindu Parishad (VHP), which was explicitly designed to bring diverse Hindu sects and gurus into the Sangh's fold, creating an interdependent alliance of political patronage and spiritual legitimacy (Kanungo 2019: 121). Such long-term organisational work has, in the contemporary era, accelerated into a system of "national-populist" crony capitalism, where commercial success is deeply intertwined with political patronage (Jaffrelot 2021). Within this formation, the networks through which patronage and legitimacy flow are not abstract but material and technological. As Brian Larkin argues, infrastructures are the built networks that facilitate and shape the circulation of goods, people, and ideas, thereby forming the very architecture of political life (Larkin 2013: 328). The large-scale spiritual and commercial organisations led by figures such as Sadhguru and SSR operate and thrive within this ecosystem by building and controlling their own vast infrastructures, both digital (apps, social media networks, websites) and physical (ashrams, global events). These infrastructures serve as modern conduits for a patron–client relationship in which privileged access and the appearance of legitimacy are exchanged and rapid expansion under political protection is made possible. Such organisations demonstrate a potent fusion of spiritual authority, infrastructural power, and commercial enterprise (Hansen 1999; Jaffrelot 2021).

A symbiotic relationship has thus emerged between the Hindutva-led state and certain spiritual and commercial enterprises. In this unspoken pact, the state offers patronage, legitimacy, and protection from regulatory scrutiny to ideologically aligned figures. In return, these gurus lend their immense public platforms, mass appeal, and global reach to the Hindutva project of redefining India as a Hindu nation, thereby granting it a veneer of spiritual and cultural legitimacy that transcends partisan politics.

Hindutva, as a modern political ideology, must be distinguished from the diverse theological and philosophical traditions of Hinduism itself. The primary goal of the former is the "ethnoreligious mobilization" (Jaffrelot 2017: 52) of the Hindu majority to establish a Hindu Rashtra. This political project often works in tandem with an economic system described as crony capitalism, in which commercial success is contingent not on market efficiency but on "close relationships between business people and government officials" (Rubin 2016: 105). This manifests in "favoritism in the distribution of legal permits, government grants, and special tax breaks" (Rubin 2016: 105) and creates a politicised market where ideological alignment becomes a significant asset. The DHSC, therefore, thrives at this intersection where spiritual authority is leveraged for commercial success, which is in turn enabled and protected by political patronage.

/// Justifying Spirituality in the Age of Digital Capitalism

The intersection of spirituality and commerce (Balog et al. 2014) necessitates examining the broader sociology of capitalism. While Max Weber (1930 [1904–1905]) explored the historical connection between Protestant ethics and the rise of capitalism, Boltanski and Chiapello (2005) argue in *The New Spirit of Capitalism* that capitalism requires ongoing justifications – moral and ethical rationales drawn from surrounding culture – to maintain legitimacy, motivate participants, and neutralise critiques (e.g., regarding alienation, inequality, or environmental impact). These justifications evolve over time, forming different "spirits" of capitalism. Understanding how contemporary spiritual organisations operate within capitalist structures and how they utilise them requires analysing the specific justifications the organisations employ to reconcile potentially conflicting values, such as spiritual detachment and commercial enterprise, or service (*seva*) and profit.

The internet and social media have dramatically reshaped the religious and spiritual landscape, giving rise to the field of Digital Religion studies (Campbell 2012: 1; Zeiler 2018). Digital technologies are not merely neutral tools. They actively shape communication, community formation, visibility, economic models, and potentially even theological conceptions (Bingaman 2023: 6–7; DeNapoli 2017). The dominance of large digital platforms (YouTube, Instagram, Facebook, X, etc.) constitutes a form of "Platform Capitalism" (Srnicek 2017; van Dijck et al. 2018) where platforms structure interactions, algorithmically curate visibility, commodify user data and attention, and create new economies (Gillespie 2010; Athique & Parthasarathi 2020).

For figures such as SSR and Sadhguru, these platforms enable unprecedented global reach, direct communication with followers while bypassing traditional intermediaries, personalised content delivery, online community building (e.g., through apps and forums), and new avenues for disseminating teachings and practices, albeit within the algorithmic and commercial logic of the platforms (Bingaman 2023: 6; Prasad 2016: 15). Even traditional figures such as North Indian *sādhus* are increasingly integrating digital tools into their activities – sometimes framing them theologically as extensions of *dharm* or divine networks (DeNapoli 2017: 11).

The rise of digital platforms coincides with the emergence of influencer culture, which is characterised by practices such as self-branding (Senft 2013), the performance of authenticity, monetisation strategies (sponsorships, merchandise, direct appeals), reliance on metrics (likes, followers), and constant "visibility labour" (Abidin 2016; Duffy et al. 2021). Modern gurus increasingly adopt or adapt these influencer tactics, blurring the lines between spiritual leader, media personality, and digital content creator/brand (Copeman et al. 2023b). Modern gurus need to carefully manage their online persona, use platforms for teaching, outreach, and mobilisation, and leverage their charisma within the attention economy. The phenomenon builds upon earlier instances of media-savvy monks using photography and print to manage their image and disseminate their message globally (Dobe 2016: 165). The concept of "Guru–Media Imbrications" or "Guru, Inc." captures this fusion of spiritual authority with media and market logics (Copeman et al. 2023a: 5).

The inherent tensions in blending spirituality with commerce, celebrity, and digital platforms make justification a crucial activity for modern spiritual organisations and leaders. To analyse such justifications systematically, this paper will primarily employ Boltanski and Thévenot's (2006) Orders of Worth (also known as Economies of Worth or Justification Theory) framework. This framework posits that actors in society draw upon multiple, potentially conflicting logics or "orders" of value to justify their actions and resolve disputes, especially when facing criticism or navigating contradictory demands. Key orders relevant to this study may include the Market order (emphasising competition, price, profit, efficiency), the Inspired order (valuing creativity, grace, intuition, spiritual experience, charisma), the Domestic order (prioritising tradition, hierarchy, trust, personal relationships, lineage), the Civic order (appealing to the collective good, equality, solidarity), the Fame order (based on public opinion, recognition, visibility), the Industrial order (focused on efficiency, planning, technical

competence), the Projective order (valuing networks, flexibility, adaptability, projects), and potentially newer logics, such as a Solutionist order (emphasising technological fixes and measurable results). Actors mobilise these different logics in specific situations or "tests" (*épreuves*) to make their actions appear legitimate and worthy.

While the existing literature explores these elements, there remains a need for in-depth, comparative analyses of how leading contemporary global figures such as SSR and Sadhguru, who represent distinct yet overlapping modern interpretations drawing from Neo-Vedānta/Kriya Yoga and Shaivite/Yogic/Tantric streams respectively, specifically mobilise diverse justificatory logics (Orders of Worth) to navigate the inherent tensions within their globalised, commercialised, and digitally mediated spiritual enterprises. The existing works often focus on one figure or one aspect (e.g., digital presence, commodification), or use different theoretical frameworks. This article addresses the gap by systematically employing Boltanski and Thévenot's Orders of Worth framework to compare the justificatory strategies used by SSR and Sadhguru across various domains (e.g., commercial activities, social projects, environmental initiatives, responses to criticism) within the context of the DHSC.

The DHSC framework, which emerges from the interconnected types of literature discussed above, conceptualises the contemporary phenomenon where spiritual leaders rooted in Hindu traditions leverage digital platforms and market logics to build global influence, commodify practices, and engage in large-scale projects, while simultaneously needing to justify these activities through various moral and spiritual logics.

/// Methodology

We will first outline the methodological approach we employed to investigate the DHSC as manifested in the digital presence of Sadhguru (the Isha Foundation) and Sri Sri Ravi Shankar (the Art of Living) (Tøllefsen 2011; Jacobs 2015; Pandya 2015). We adopted a qualitative comparative research design and applied thematic analysis techniques to the primary websites and selected video content associated with these two spiritual influencers. Thematic Analysis (TA) is a widely used qualitative method for identifying, analysing, and reporting on patterns of meaning within qualitative data (Braun & Clarke 2006: 79). It is particularly suited for research that involves a large and varied data corpus, including the contents of websites,

videos, and news articles, and that integrates multiple theoretical frameworks, as this paper does. We specifically designed our methodology so that we could systematically gather and analyse data for the purpose of understanding how each influencer utilises digital platforms within the context of modern globalised spirituality, engages in capitalistic practices, employs justification strategies based on Orders of Worth, and embodies distinct forms of DHSC. Our methodology thereby addressed our core research objectives.

Our study focused on two prominent global spiritual figures who draw from Hindu traditions: Sadhguru (Jaggi Vasudev) and Sri Sri Ravi Shankar. These influencers were selected due to their significant global reach, their prominent online presence, their operation of large-scale organisations with commercial aspects, their acknowledged roots in Hindu traditions yet simultaneous appeal to a universal audience, and their representation as key figures within contemporary, digitally-mediated spirituality, which makes them relevant examples for investigating DHSC.

The primary data sources included the official primary websites for each influencer's main organisation: the Isha Foundation website for Sadhguru (specifically https://isha.sadhguru.org/in/en) and the Art of Living website for SSR (specifically https://www.artofliving.org/in-en). Additionally, the personal website for SSR (https://gurudev.artofliving.org/) was analysed to capture strategies related to the persona construction of the founder. These websites were selected as they represent the official, central digital nodes through which the organisations and influencers present themselves and conduct activities relevant to DHSC.

To supplement the website data with dynamic examples of public discourse, the articulation of justifications (especially in response to challenges), and persona performance, a selection of publicly available YouTube videos featuring these two influencers was considered. For each influencer, we analysed newspaper articles, four exposé-style or controversy-addressing videos, and five in-depth interview videos. This specific composition was chosen purposefully: the exposé/controversy videos offered crucial insights into public scrutiny, and into how influencers manage challenges or *épreuves* and defend themselves when facing criticism regarding their practices, finances, or legitimacy. Conversely, the interview videos provided a key site for examining the influencers' proactive construction of justificatory frameworks, self-presentation strategies, and articulation of the rationale behind their organisational activities and commercial elements in

a more controlled conversational setting, shedding light on their preferred narratives and justifications (RQ2). Both video types also provided data on how capitalistic practices are presented or referenced (RQ1).

Data analysis was guided by a theoretical framework integrating concepts from the Digital Spirit of Capitalism (Huberman 2022); Boltanski and Thévenot's Orders of Worth (specifically Market, Industrial, Civic, Domestic, Inspired, Fame/Opinion, and Projective logics); and relevant concepts for analysing tensions in contemporary spirituality, such as Doublespeak, Hybrid Spirit, Techno-Solutionist Certainty, and Ideological Battleground (Habermas 1970). To ensure systematic analysis, two distinct analytical instruments were utilised. For video analysis, a "Content Identification Checklist" was employed. This checklist facilitated the systematic coding of video transcripts for capitalistic elements (RQ1), explicit justification strategies and defensive tactics (RQ2), language/discourse features, authority indicators, Projective City indicators, preliminary Orders of Worth identification, and specific conceptual tensions (Doublespeak, Hybrid Spirit, Crony Capitalism, etc.). For website analysis, the "Website Analysis" framework guided a phased analysis (Initial Exploration, Deep Dive, Synthesis) focusing on website structure, design, content, user journey, spirituality/commerce balance, authority building, capitalistic practices (courses, shop, donations), justification strategies, dominant Orders of Worth across different pages, and the management of ideological tensions as manifested within the website artifact itself.

The analysis systematically examined several key dimensions across both the website and video data, as guided by the theoretical framework and facilitated by the analytical instruments detailed above and summarised in Table 1.

Table 1. Summary of analytical dimensions and key indicators

Analytical dimension	**Key indicators/concepts examined**	**Primary data source(s)**
Overall context & framing	Target audience; website structure, aesthetics & tone; spirituality/commerce balance; elements of modern globalised spirituality	Website, video
Capitalistic practices (RQ1)	Paid courses/programmes (descriptions, call to action, value framing); donations (appeals, framing); e-commerce/merchandise (products, links); Techno-*Seva* (digital delivery/fundraising); lifestyle association; partnerships	Website, video

Analytical dimension	Key indicators/concepts examined	Primary data source(s)
Justification strategies (RQ2)	Explicit justifications for costs/activities (e.g., *Seva*/service, mission necessity, value provided, follower demand); defensive tactics (e.g., attacking critics, whataboutism); link between practice & justification	Video, website
Authority & persona construction	Displays of knowledge/wisdom; textual & visual persona construction; addressing spirituality/commerce tension; founder-centrism	Website, video
Theoretical concepts & tensions	Orders of Worth (Market, Industrial, Civic, Inspired, Fame, Projective, etc. – identification & dominance); DHSC concepts (Cosmic Capitalism, Karmic Algorithms); tension management (integration/segregation); hybrid spirit; techno-solutionism; doublespeak; ideological battleground ("us vs them" framing)	Website, video
Political alignment & patronage	References to national pride/history; statements on other religions; mentions of government projects/awards (e.g., Padma Vibhushan); framing of criticism as "anti-national"	Video, website (news/press sections)
Comparative elements	Structural differences (websites); integration vs segregation (commerce/spirituality); dominant logics/justifications; branding/persona differences; differential manifestation of DHSC/tensions	Website & video synthesis

Source: collation of literature.

Our analytical process followed the phases outlined in the Website Analysis framework and utilised the Content Identification Checklist for videos. It began with an initial holistic review of each website, followed by a detailed, section-by-section analysis of key website pages and of the selected video transcripts, using the respective instruments. Specific data points (quotes, structural observations, design elements, discursive strategies) were recorded and coded against the theoretical concepts and research questions. Finally, findings for each influencer were synthesised before a comparative analysis was conducted to identify convergences and divergences in their digital strategies and DSC manifestations.

Within the broader field of TA, this study explicitly adopts a reflexive thematic analysis approach (Braun & Clarke 2019), which is distinct

from more positivistic "coding reliability" approaches. The latter may view themes as pre-existing entities to be discovered in the data. Instead, reflexive TA posits that themes are not discovered but are actively developed by the researcher through a deep, subjective engagement with the data. Themes are understood as "creative and interpretive stories about the data, produced at the intersection of the researcher's theoretical assumptions, their analytic resources and skill, and the data themselves" (Braun & Clarke 2019: 594). This approach was chosen because it acknowledges and embraces researcher subjectivity as a central part of the analytical process, which is essential for interpreting the complex, ideologically-laden discourses of power and justification central to this study.

The analytical process therefore involved a hybrid inductive and deductive theme-development strategy, consistent with a reflexive methodology (Boyatzis 1998). With Boltanski and Thévenot's (2006) Orders of Worth as an a priori theoretical framework, a deductive lens was systematically applied to identify and categorise the justificatory logics used to legitimise capitalistic practices (RQ2). This theory-driven coding was complemented by an inductive, data-driven process that allowed for the emergence of unanticipated themes such as "Techno-*Seva*" and "Hybrid Discourse" that characterise the DHSC (RQ1). The dual approach allowed for a robust, systematic, and nuanced comparative analysis, encompassing both theoretical grounding and sensitivity to the unique characteristics of the data.

/// Findings and Discussion: Comparative Analysis of Digital Hindu Justification Strategies

Here we delineate the justification strategies employed by two prominent figures: SSR, with his Art of Living (AoL) NGO, and Sadhguru, with his Isha Foundation. Drawing upon extensive video content and digital platform analysis (interviews, talks, organisational websites, debates, promotional materials, and news articles), this study utilises Boltanski & Thévenot's (2006) Orders of Worth framework to understand how these influential figures legitimise their diverse practices (RQ1) through specific justifications (RQ2). Both figures operate sophisticatedly within the DHSC. They adeptly leverage modern communication technologies and adapt traditional concepts for a global audience. Our engagement aligns with the scholarly focus on "Digital Hinduism," which examines how digital media shapes and is shaped by Hindu practices and emphasises the agency of Hindu actors within this transformation (Zeiler 2018; Lövheim 2011). The

DHSC concept itself reflects the complex intertwining of contemporary spirituality with the demands and logic of the "new spirit of capitalism" (Boltanski & Chiapello 2005), which is characterised by a fusion of personal growth narratives and neoliberal market values. Within this context, nuanced differences emerge in SSR's and Sadhguru's dominant justificatory logics, particularly concerning their integration of commercial activities. While both demonstrate remarkable adaptability, the analysis reveals that SSR's justifications frequently rest upon a foundational Projective Order of Worth, whereas Sadhguru more characteristically foregrounds a tightly integrated blend of Market, Industrial, Projective, Inspired, and Fame logics. Their activities highlight the relevance of studying "digital religion," the mutually constitutive relationship between digital media and religious practice (Campbell 2012).

/// Symbiosis of Power: Legitimising the Guru, Sanctifying the State

The spiritual enterprises of Sadhguru and SSR do not operate in a political vacuum but are deeply embedded in the symbiotic framework of patronage and legitimacy characteristic of India's contemporary political economy. While both figures benefit from this benevolent climate, they exemplify the symbiosis in distinct yet complementary ways: Sadhguru through overt ideological alignment, and SSR through the strategic deployment of spiritual soft power.

Sadhguru's Isha Foundation stands as a clear example of political-spiritual synergy. The relationship is signalled through high-profile state honours, such as his receipt of the Padma Vibhushan award from the BJP-led government in 2017 (Isha Foundation 2017), and through his widely publicised access to the highest levels of government, including Prime Minister Narendra Modi. This alignment is not merely symbolic but is actively ideological. Sadhguru has consistently used his platform to support controversial government policies. For instance, the video he released in support of the Citizenship (Amendment) Act (CAA) was endorsed by Prime Minister Modi as a "lucid" explanation (Kumar 2020).

Patronage includes the active participation of top cabinet ministers in his projects, framing his campaigns as being aligned with the national agenda. For instance, Union Home Minister Amit Shah's public endorsement of the "Save Soil" campaign explicitly linked the guru's initiative to the government's own environmental policies, lending state legitimacy to

a foundation-led project (Pathak 2025). Such ideological work is further solidified by Sadhguru's own discourse. When questioned about his political leanings, he strategically reframes the "left-wing vs right-wing" binary as a false choice, arguing the only real distinction is between those who are for the nation's good and those who are against it (Isha Foundation 2019). This rhetorical move allows him to position his Hindu nationalist viewpoints as simple patriotism, while implicitly branding dissent as anti-national. The alignment provides a crucial shield of legitimacy for his large-scale, and sometimes legally contentious, land-based projects, which, despite facing accusations of illegal construction in ecologically sensitive zones, have been effectively protected from regulatory and judicial scrutiny (PTI 2025).

While adopting a more moderate and "above politics" public persona, SSR's Art of Living also functions within the same symbiotic framework. His alignment is less overtly ideological and more functional, positioning him as a powerful agent of cultural nationalism and spiritual soft power for the Indian state. This strategy was evident during the 2014 general election, where he maintained a veneer of political neutrality while simultaneously offering high praise for then-candidate Narendra Modi and sharply criticising a key political rival (ET Bureau 2014).

The state's support becomes most visible during his large-scale international events. The 2016 World Culture Festival, for example, faced significant legal and environmental challenges for damaging the Yamuna floodplains. However, the event was not only inaugurated by Prime Minister Modi but also received a direct grant from the Union culture ministry and logistical support from the Indian Army (Sardesai 2016). This top-level state endorsement effectively neutralised the controversy, demonstrating how state patronage can override regulatory processes for politically aligned cultural projects. Furthermore, SSR's role as a court-appointed mediator in the Ayodhya Ram Mandir dispute saw him publicly advocate for a resolution that strongly favoured the Hindu nationalist stance (FE News Desk 2019). His subsequent high-profile attendance at the temple's foundation and consecration ceremonies meant that he contributed his immense global and spiritual legitimacy to one of the most significant political projects of the Hindutva movement. Thus, even without the explicit ideological rhetoric of hardline figures, his enterprise serves as a valuable asset to a state seeking to project a particular vision of Indian culture onto the world stage.

In both instances, the ability to operate vast, commercially successful enterprises is inseparable from a benevolent political climate. A central

feature of the DHSC is thus that its success is contingent not just on market appeal but on successfully navigating and leveraging the prevailing political currents.

/// Shared Strategies in the Digital Hindu Spirit of Capitalism

Despite their differing foundational logics, both SSR and Sadhguru exhibit significant commonalities characteristic of successful figures navigating the DHSC. A primary shared trait is their adaptive deployment of justification strategies. They skilfully navigate diverse contexts and invoke different orders of worth as circumstances demand, often in response to challenges or *épreuves* (Boltanski & Thévenot 2006). This reflects the "strategic arbitration" that religious leaders often employ in mediated environments to maintain authority across varied situations (Cheong et al. 2011; Cheong 2016). For instance, when confronted with criticisms about commercialism (an *épreuve*), both figures deploy Market logic. SSR, in debate with Javed Akhtar, a famous Indian celebrity, explicitly justified his organisation's fees by arguing it ensures participant commitment ("sometime we had to charge people so that they learn properly," a justification echoed in a dedicated explanatory video where the Market logic (value, earning) is linked directly to Mission Necessity and Civic goals. Similarly, Sadhguru, when questioned about fees, justifies them by citing follower demand for comfort ("people want air-conditioned rooms […] somebody has to pay for it," and the necessity of funding extensive free services (*Seva*/Civic logic). This justification strategy, which links market activity to civic good, resonates within the expanding spiritual marketplace (Arli et al. 2023).

Both figures strongly appeal to Civic worth when justifying large-scale social service projects or environmental campaigns, such as Sadhguru's Cauvery Calling or SSR's various river rejuvenation projects. SSR, for example, defended the controversial location of the World Culture Festival (WCF) by framing it as essential for highlighting Yamuna pollution and catalysing cleanup efforts – a justification that uses Civic ends to legitimise a potentially problematic action. The expansion of traditional *seva* into highly visible, large-scale humanitarianism is characteristic of contemporary global guru movements (Lucia 2014; Beckerlegge 2000). At the solid core of their teachings is Inspired logic, which appeals to inner transformation, unique insights, and visionary goals, and thus grounds the charismatic authority of the religious leader (Weber et al. 1947). Furthermore, these leaders

leverage their global recognition through Fame/Opinion logic, especially in a defensive sense when facing *épreuves* (Boltanski & Thévenot 2006). SSR dismisses criticism of the WCF as ignorance, while Sadhguru attacks critics of Isha's activities or temple stances by calling them "activists" or by saying they lack cultural understanding. SSR and Sadhguru thus demonstrate a kind of reputation management that is crucial in the digital sphere.

/// Hybrid Discourse and Techno-Solutionism

Both figures also embody a pervasive Hybrid Spirit in their communication. They seamlessly interweave traditional Hindu-derived concepts (yoga, dharma, karma, *seva*, guru) with modern language from science (neuroscience, research validation, technology (Sudarshan Kriya/Inner Engineering as "technology"), business, and psychology (stress, well-being). This strategic hybridisation makes ancient wisdom appear relevant and palatable to contemporary global audiences and is a common feature of digital religion adaptations (Campbell 2012). Complementing the feature is a strong tendency towards Techno-Solutionist Certainty (Huberman 2022). Their core techniques (SSR's SKY Breathwork, Sadhguru's Inner Engineering) are presented not just as spiritual practices but as effective "technologies" or "tools" that offer tangible solutions to modern problems such as stress, anxiety, or lack of focus. SSR cites NIMHANS research validating SKY's effect on depression, while Sadhguru references studies on Shambhavi Mahamudra's neurological impact. This framing minimises ambiguity and emphasises efficacy; it aligns with an Industrial logic of results and standardisation, and resonates with modern reinterpretations of tradition as "technology" (DeNapoli 2017).

/// Digital Platform Reliance (Techno-*Seva*)

Finally, both SSR and Sadhguru exhibit a deep reliance on digital platforms, engaging in Techno-*Seva*. Their sophisticated websites (AoL/Isha sites), active social media, and extensive video content (numerous interviews, talks) are central hubs. These platforms disseminate teachings, build global "networked communities" (Campbell 2012: 64), manage organisational networks, mobilise significant financial resources via online donations (Mannila & Zeiler 2019) and course registrations (AoL/Isha sites), and project charismatic authority globally. The very interviews analysed

here, which were distributed digitally to millions, exemplify this Techno-*Seva*; they use digital means to serve the mission of outreach and authority building. They thus reflect the broader landscape of mediatised religion (Hjarvard 2011; Lundby et al. 2018).

While sharing these characteristics of the DHSC, a key distinction emerges in the foundational emphasis of their respective justificatory frameworks, particularly concerning the integration of commercial activities and responses to specific *épreuves* (Boltanski & Thévenot 2006).

/// Sri Sri Ravi Shankar: The Primacy of Projective Worth

For SSR, analysis strongly suggests that justifications for the Art of Living's diverse activities consistently rely on the Projective Order of Worth as the most common foundational logic. Although specific justifications are adapted situationally, the underlying capacity to operate effectively through dynamic networks on a global scale emerges as a persistent legitimising theme. SSR frequently offers justifications for his actions, particularly when facing *épreuves*, and this Projective capacity – the ability to initiate, connect, and mobilise networks – consistently underpins these justifications. His approach goes beyond merely using digital tools; it involves (Techno-*Seva*) framing the very *ability* to build and leverage extensive networks as a primary source of worth and legitimacy.

Evidence for this Projective foundation is amplified when examining responses to criticism. Facing environmental critique for the WCF, the justification pivoted strongly towards the Projective capacity to mobilise and execute large-scale action for a claimed Civic good (highlighting pollution). The scale and network reach were presented as justifying the controversial means. Similarly, when justifying involvement in complex peace mediations, SSR's emphasis is less on guaranteed outcomes (Inspired/Solutionist) and more on a Projective ability – enabled by his global network and fame – to act as a "bridge" connecting diverse actors across political and social divides. The justification for AoL's associated business activities also incorporates Projective logic, framing them as contributing to national progress by leveraging the organisation's reach and capacity. The sheer scale of AoL's claimed presence in 180 countries (AoL website) and impact (200 million people) are frequently invoked, demonstrating Projective power as direct evidence of worth. This use of large-scale projects and networks for legitimacy echoes strategies seen in other transnational movements

(Lucia 2014; Dobe 2015). Furthermore, SSR's defence of adapting ancient yoga for modern times explicitly values the Projective quality of flexibility and adaptation itself as a justification.

/// Sadhguru: An Integrated Blend of Market, Industrial, and Charismatic Logics

In contrast, while Sadhguru also operates within a highly Projective framework, as evidenced by large initiatives such as Cauvery Calling, global Isha centres, and extensive Techno-*Seva*, his most characteristic justification strategy appears to be the consistent foregrounding of a specific, tightly integrated blend of Market, Industrial, Projective, Inspired, and Fame logics. This blend becomes particularly visible when he defends the seamless integration of commercial and non-commercial activities, often in response to direct challenges (*épreuves*). Such integration reflects the broader trend of commodifying spirituality (Sinha 2019). However, Sadhguru's justification frames it not merely as a necessity but as an intrinsically valuable part of the mission, legitimised by the specific combination of logics.

When justifying paid programmes like Inner Engineering or the foundation's e-commerce activities, Sadhguru simultaneously invokes multiple logics: Market (the value proposition of a unique "technology," meeting follower demand for comfort/access), Industrial (emphasis on methods that "work," efficiency, sometimes citing scientific validation, e.g., neuronal rejuvenation, scale of delivery), Projective (global network reach, large projects funded by commerce), Inspired (grounded in his unique vision, experiential authority, offering transformation), and Fame/Opinion (leveraging his global influence, a large dedicated following as proof of value). For instance, the justification "I'm just robbing you [affluent attendees] to keep that 70% [free rural work] active" explicitly links Market transactions to Civic purpose, supported by the requisite Projective scale. This justification strategy successfully integrates branding and mission (Arli 2017).

Crucially, unlike SSR's tendency to justify commerce primarily via Civic ends, Sadhguru's blend often presents the commercial elements as inherently valuable and efficient components *within* the spiritual mission. Facing *épreuves* often triggers a forceful reassertion of this blend. When challenged by a law student about e-commerce and temple entry, Sadhguru defended commerce via the Civic/Mission-necessity justification (funding schools/

food) but defended the temple restrictions by appealing strongly to unique cultural knowledge (Domestic/Inspired logic), while aggressively dismissing an equality-based civic/legal challenge as "activism" and cultural ignorance. The strategy is one where an integrated blend (including Market/Industrial efficiency and Inspired/Domestic authority) is deployed to protect the entire operational model, even when certain traditional aspects clash with modern civic values. A Newslaundry report, though critical, describes an operation embodying this blend – extensive commerce (Market), large projects (Projective), influential networks (Fame/Projective), and a powerful central figure (Inspired/Fame) – and alleges that Civic/Inspired justifications mask these other logics.

/// Conclusion: Delineating the Digital Hindu Spirit of Capitalism

This paper introduced and investigated the concept of the DHSC, a framework for understanding the intersection of contemporary Hindu-derived spirituality, global capitalism, and digital technologies. Through a qualitative comparative analysis of two of DHSC's most prominent exponents, Sadhguru and Sri Sri Ravi Shankar, this study sought to identify the capitalistic practices embedded in their digital enterprises and the distinct justificatory strategies they mobilise to legitimise them. The findings reveal that while both figures operate within and are beneficiaries of a political ecosystem characterised by a symbiotic relationship with the state and the dynamics of crony capitalism (Rubin 2016), they employ distinct logics to navigate the inherent tensions of their commercial and spiritual ventures.

Our evaluation of the findings confirms that the DHSC is not a monolithic phenomenon but is characterised by both shared strategies and divergent logics. Both Sadhguru and Sri Sri Ravi Shankar exhibit certain core features, which we can consider foundational in the DHSC, including the adaptive deployment of justifications from multiple Orders of Worth (Boltanski & Thévenot 2006), the use of a hybrid discourse blending spiritual and scientific-managerial language, a techno-solutionist framing (Huberman 2022) of their practices as "spiritual technologies," and a deep reliance on digital platforms for what we term "Techno-*Seva*," the leveraging of technology for outreach, fundraising, and community building. However, our comparative analysis highlights a crucial distinction in their primary legitimating frameworks, which becomes most apparent during moments of public challenge, or *épreuves*. Sri Sri Ravi Shankar's justifications are

found to rest predominantly on a foundation of Projective Worth, where legitimacy is derived from the sheer scale, network capacity, and project-based mobilisation of his Art of Living organisation. In contrast, Sadhguru employs a more seamlessly integrated blend of Market, Industrial, Projective, Inspired, and Fame logics – a strategy that frames commercial activity not merely as a necessary means to a civic end, but as an intrinsic, efficient, and vital component of his spiritual mission.

The implications of the above evaluation for the study of contemporary religion are significant. First, for the discipline of Digital Hinduism, this study moves beyond describing the use of digital media to analysing the underlying economic, political, and ideological logics that shape these religious expressions. The DHSC framework provides an analytical tool to dissect how traditional concepts such as *seva* and guru authority are strategically repurposed to energise and morally ground ventures that are deeply enmeshed in platform capitalism (Srnicek 2017; van Dijck et al. 2018) and influencer culture (Abidin 2016). Second, for the broader sociology of religion and capitalism, this research extends the theoretical lineage of Weber, Boltanski, and Chiapello by offering a detailed, non-Protestant case study of how a "spirit of capitalism" is forged in real time. It demonstrates how justifications are drawn from the cultural repertoire of Hindu traditions to meet the demands of a globalised, networked, and increasingly politicised marketplace. The analysis shows that the success of these enterprises cannot be understood apart from the prevailing political economy of national-populism, where ideological alignment and state patronage provide a crucial shield of legitimacy that facilitates expansion and neutralises critique.

This study is subject to several limitations. Its reliance on publicly available digital content within a specific time frame, from March 2025 to May 2025, necessarily constrains the scope of the findings. Another significant limitation is the exclusion of the followers' perspective. Consequently, the crucial role that followers play in supporting and accepting the justifications offered by influencers remains unexamined in this study. A deeper analysis of the relations between the state and spirituality is needed; it could be achieved by further examining media coverage and legal documents concerning these organisations. To sharpen claims about historical shifts, a critical genealogy tracing their justification logics from the pre-digital to the digital era is necessary. Furthermore, an intersectional approach is required to explore how these digital platforms engage with, and impact, structures of gender, caste, and class. Finally,

a comparative study across different religions would reveal whether this "spirit of capitalism" is a uniquely Hindu phenomenon or a universal logic adaptable to various faiths.

/// Appendix

An appendix has been prepared to accompany this article and is available online as a Google Docs file at https://docs.google.com/document/d/1O501UD14eWCa1hiSxqximS92La-ylQZ_qb3lTPH-_LA/edit?tab=t.0, accessed 2.12.2025.

/// Acknowledgements

We acknowledge the limited use of AI tools for literature summarisation, data processing, and manuscript refinement, while manual oversight was maintained to ensure scholarly rigour. During the literature review, AI tools were employed to summarise key academic works and to help identify relevant scholarship efficiently. However, in order to ensure accuracy and contextual understanding, the researchers read and analysed all the literature deemed important.

For transcription, TurboScribe AI was used to refine transcripts and assist with translation. Manual supervision remained integral, and any inconsistencies or errors were resolved by the researchers. Additionally, data coding was conducted manually using collaborative Google Docs to preserve methodological rigour and interpretative accuracy.

After we drafted the manuscript, we employed AI tools, namely ChatGPT-4o and Gemini 2.0 Pro Experimental 02–05, to enhance readability, refine sentence structures, and improve coherence without altering substantive content. These AI models were used as editorial aids rather than as generative authors. We thus ensured that the intellectual contributions in the manuscript remained entirely our own.

In accordance with COPE (Committee on Publication Ethics) guidelines (2023), AI tools cannot be credited as authors as they do not take responsibility for the work. The authors bear full responsibility for all content, including sections where AI assisted refinement was applied. Ultimately, all the theoretical insights, analyses, and substantive arguments remain the result of our own rigorous research and academic engagement.

We are grateful to the anonymous peer reviewers for their insightful comments and constructive feedback. Their suggestions were invaluable in strengthening our arguments and improving the clarity of the manuscript.

Additionally, we acknowledge the role of our colleagues – Barsha Mandal, Regina Gurumayum and Dorothy Kalita – who provided crucial support during the project.

Bibliography:

/// Abidin C. 2016. "Visibility Labour: Engaging with Influencers' Fashion Brands and #OOTD Advertorial Campaigns on Instagram," *Media International Australia*, vol. 161(1), pp. 86–100.

/// Arli D. 2017. "Does Ethics Need Religion? Evaluating the Importance of Religiosity in Consumer Ethics," *Marketing Intelligence & Planning*, vol. 35(2), pp. 205–221, https://doi.org/10.1108/MIP-06-2016-0096.

/// Arli D., Gupta N., Sardana D., Sharma P. 2023. "Demystifying the Evaluation of Brands Endorsed by Religious Leaders in the Emerging Markets," *International Marketing Review*, vol. 40(1), pp. 155–175, https://doi.org/10.1108/IMR-01-2022-0008.

/// Athique A., Parthasarathi V., eds. 2020. *Platform Capitalism in India*, Palgrave Macmillan.

/// Balog A., Baker L., Walker A. 2014. "Religiosity and Spirituality in Entrepreneurship: A Review and Research Agenda," *Journal of Management, Spirituality & Religion*, vol. 11(2), pp. 107–129, https://doi.org/10.1080/14766086.2013.836127.

/// Beckerlegge G. 2000. "Swami Akhandananda's Sevavrata (Vow of Service) and the Earliest Expressions of Service to Humanity in the Ramakrishna Math and Mission," [in:] *Gurus and Their Followers*, ed. A. Copley, Oxford University Press, pp. 59–82.

/// Bingaman K.A. 2023. "Religion in the Digital Age: An Irreversible Process," *Religions*, vol. 14(1), 108, https://doi.org/10.3390/rel14010108.

/// Boltanski L., Chiapello E. 2005. "The New Spirit of Capitalism," *International Journal of Politics, Culture, and Society*, vol. 18, pp. 161–188.

/// Boltanski L., Thévenot L. 2006. *On Justification: Economies of Worth*, Princeton University Press.

/// Boyatzis R.E. 1998. *Transforming Qualitative Information: Thematic Analysis and Code Development*, Sage Publications.

/// Braun V., Clarke V. 2006. "Using Thematic Analysis in Psychology," *Qualitative Research in Psychology*, vol. 3(2), pp. 77–101, https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa.

/// Braun V., Clarke V. 2019. "Reflecting on Reflexive Thematic Analysis," *Qualitative Research in Sport, Exercise and Health*, vol. 11(4), pp. 589–597, https://doi.org/10.1080/2159676X.2019.1628806.

/// Campbell H.A. 2012. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*, Routledge.

/// Cheong P.H. 2016. "Religious Authority and Social Media Branding in a Culture of Religious Celebrification," [in:] *The Media and Religious Authority*, ed. S. Hoover, Penn State University Press, pp. 63–80, https://doi.org/10.5325/j.ctv14gp1zt.8.

/// Cheong P.H., Huang S., Poon J.P.H. 2011. "Religious Communication and Epistemic Authority of Leaders in Wired Faith Organizations," *Journal of Communication*, vol. 61(5), pp. 938–958, https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2011.01579.x.

/// Copeman J., Longkumer A., Duggal K. 2023a. "Gurus and Media: An Introduction," [in:] *Gurus and Media: Sound, Image, Machine, Text and the Digital*, eds. J. Copeman, A. Longkumer, K. Duggal, UCL Press, pp. 1–60.

/// Copeman J., Longkumer A., Duggal K., eds. 2023b. *Gurus and Media: Sound, Image, Machine, Text and the Digital*, UCL Press.

/// De Michelis E. 2004. *A History of Modern Yoga: Patañjali and Western Esotericism*, Continuum.

/// DeNapoli A.E. 2017. "*Dharm* Is Technology: The Theologizing of Technology in the Experimental Hinduism of Renouncers in Contemporary North India," *International Journal of Dharma Studies*, vol. 5, 18, https://doi.org/10.1186/s40613-017-0053-0.

/// Dobe T. 2015. *Hindu Christian Faqir: Modern Monks, Global Christianity, and Indian Sainthood*, Oxford University Press.

/// Dobe T.S. 2016. "Modern Monks and Global Hinduism," [in:] *Hinduism in the Modern World*, ed. B.A. Hatcher, Routledge, pp. 161–179.

/// Duffy B.E., Pinch A., Sawey M. 2021. "The Nested Precarities of Creative Labor on Social Media," *Social Media + Society*, vol. 7(2), https://doi.org/10.1177/20563051211021368.

/// ET Bureau. 2014. "I Never Said I Support BJP: Sri Sri Ravi Shankar," *The Economic Times*, 10.04.2014, https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/i-never-said-i-support-bjp-sri-sri-ravi-shankar/articleshow/33531872.cms, accessed: 2.12.2025.

/// FE News Desk. 2019. "Ayodhya Ram Mandir Case Mediation: Know All about Justice FM Kalifulla, Sri Sri Ravi Shankar and Sriram Panchu," *Financial Express*, 8.03.2019, https://www.financialexpress.com/india-news/ayodhya-ram-mandir-case-mediation-supreme-court-justice-fm-kalifulla-sri-sri-ravi-shankar-sriram-panchu-all-you-need-to-know/1509169/, accessed: 2.12.2025.

/// Flood G. 2004. *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition*, Cambridge University Press.

/// Flood G. 2014. "Foreword," [in:] *The Bloomsbury Companion to Hindu Studies*, ed. J. Frazier, Bloomsbury, xi–xii.

/// Frazier J., ed. 2014. *The Bloomsbury Companion to Hindu Studies*, Bloomsbury.

/// Gillespie T. 2010. "The Politics of 'Platforms,'" *New Media & Society*, vol. 12(3), pp. 347–364, https://doi.org/10.1177/1461444809342738.

/// Goodall D., Isaacson H. 2011. "Tantric Traditions," [in:] *The Continuum Companion to Hindu Studies*, eds. J. Frazier, G. Flood, Continuum International Publishing Group, pp. 122–137.

/// Habermas J. 1970. *Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, MIT Press.

/// Halbfass W. 1988. "Philosophy in Modern Hinduism," [in:] *India and Europe: An Essay in Understanding*, State University of New York Press, pp. 287–309.

/// Hansen T.B. 1999. *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton University Press.

/// Hatcher B.A., ed. 2016. *Hinduism in the Modern World*, Routledge, https://doi.org/10.4324/9780203362037.

/// Hausner S.L. 2007. *Wandering with Sadhus: Ascetics in the Hindu Himalayas*, Indiana University Press.

/// Heelas P., Woodhead L. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Blackwell.

/// Hjarvard S. 2011. "The Mediatisation of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change," *Culture and Religion*, vol. 12(2), pp. 119–135, https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579719.

/// Huberman J. 2022. *The Spirit of Digital Capitalism*, Polity Press.

/// Isha Foundation. 2017. "Sadhguru Receiving the Padma Vibhushan Award," 13.04.2017, https://isha.sadhguru.org/en/wisdom/video/sadhguru-receiving-padma-vibhushan, accessed: 2.12.2025.

/// Isha Foundation. 2019. "Sadhguru, Are You Right-Wing?," https://isha.sadhguru.org/en/wisdom/video/sadhguru-right-wing, accessed: 2.12.2025.

/// Jacobs S. 2015. *The Art of Living Foundation: Spirituality and Wellbeing in the Global Context*, Routledge, https://doi.org/10.4324/9781315612621.

/// Jacobsen K.A., ed. 2011. *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained through Meditation and Concentration*, Brill.

/// Jacobsen K.A. 2014. "Sāmkhya-Yoga Traditions," [in:] *The Bloomsbury Companion to Hindu Studies*, ed. J. Frazier, Bloomsbury Academic, pp. 95–110.

/// Jaffrelot C. 2017. "India's Democracy at 70: Toward a Hindu State?" *Journal of Democracy* vol. 28(3), pp. 52–63, https://doi.org/10.1353/jod.2017.0044.

/// Jaffrelot C. 2021. *Modi's India: Hindu Nationalism and the Rise of Ethnic Democracy*, Princeton University Press.

/// Kanungo P. 2019. "Gurus and the Hindu Nationalist Politics: The Baba Ramdev–BJP Partnership in the 2014 Elections," [in:] *The Algebra of Warfare-Welfare: A Long View of India's 2014 Election*, eds. I. Ahmad, P. Kanungo, Oxford University Press, pp. 119–142, https://doi.org/10.1093/oso/9780199489626.003.0004.

/// Khandelwal M. 2016. "Renunciation and Domesticity," [in:] *Hinduism in the Modern World*, ed. B.A. Hatcher, Routledge, pp. 196–211.

/// Kim H.H. 2016. "Thinking through Akshardham and the Making of the Swaminarayan Self," [in:] *Swaminarayan Hinduism: Tradition, Adaptation, and Identity*, eds. R.B. Williams, Y. Trivedi, Oxford University Press, pp. 383–401.

/// Kumar S. 2020. "Sadhguru: BJP's Spiritual Henchman," *The Express Tribune*, 2.04.2020, https://tribune.com.pk/article/93511/sadhguru-bjps--spiritual-henchman, accessed: 2.12.2025.

/// Larkin B. 2013. "The Politics and Poetics of Infrastructure," [in:] *Annual Review of Anthropology*, vol. 42, pp. 327–343, https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155522.

/// Lawrence D.P. 2011. "Hindu Philosophical Traditions," [in:] *The Continuum Companion to Hindu Studies*, ed. J. Frazier, Continuum, pp. 137–151.

/// Lövheim M. 2011. "Mediatisation of Religion: A Critical Appraisal," *Culture and Religion*, vol. 12(2), pp. 153–166.

/// Lucia A. 2014. "Innovative Gurus: Tradition and Change in Contemporary Hinduism," *International Journal of Hindu Studies*, vol. 18(2), pp. 221–263, https://doi.org/10.1007/s11407-014-9159-5.

/// Lundby K., Christensen H.R., Gresaker A.K., Lövheim M., Niemelä K., Sjö S., Daníelsson Á.S. 2018. "Religion and the Media: Continuity, Complexity, and Mediatization," [in:] *Religious Complexity in the Public Sphere: Comparing Nordic Countries*, eds. H.R. Christensen, K. Stjerna, N.K. Squires, Palgrave Macmillan, pp. 193–249.

/// Malinar A. 2011. "Hindu Cosmologies," [in:] *The Continuum Companion to Hindu Studies*, ed. J. Frazier, Continuum, pp. 60–74.

/// Mannila H., Zeiler X. 2019. "Mediatized Gurus: Hindu Religious and Artistic Authority and Digital Culture," [in:] *Digital Hinduism*, ed. X. Zeiler, Routledge, pp. 145–161.

/// Nachtwey O., Seidl T. 2023. "The Solutionist Ethic and the Spirit of Digital Capitalism," *Theory, Culture & Society*, vol. 41(2), pp. 91–112, https://doi.org/10.1177/02632764231196829.

/// Pandya S.P. 2015. "New Strategies of New Religious Movements: The Case of Art of Living Foundation," *Sociological Bulletin*, vol. 64(3), pp. 287–304.

/// Pathak A. 2025. "The Guru and the Politician: The Broken Spirit behind the Spiritualism Industry," *The Indian Express*, 10.01.2025, https://indianexpress.com/article/opinion/columns/the-guru-and-the-politician-the-broken-spirit-behind-the-spiritualism-industry-9766857/, accessed: 2.12.2025.

/// Pennington B.K. 2016. "Hinduism in North India," [in:] *Hinduism in the Modern World*, ed. B.A. Hatcher, Routledge, pp. 31–47.

/// Prasad L. 2016. "Hinduism in South India," [in:] *Hinduism in the Modern World*, ed. B.A. Hatcher, Routledge, pp. 15–30.

/// PTI. 2025. "SC Pulls Up TNPCB for Filing Plea after Two Years against Order Quashing Notice to Isha Foundation," *The Hindu*, 14.02.2025, https://www.thehindu.com/news/national/tamil-nadu/sc-pulls-up-tnpcb-for-filing-plea-after-two-years-against-order-quashing-notice-to-isha-foundation/article69218592.ece, accessed: 2.12.2025.

/// Rubin P.H. 2016. "Crony Capitalism," *Supreme Court Economic Review*, vol. 23(1), pp. 105–120.

/// Sardesai R. 2016. "Art of Living and Politicians: When Loyalty Trumps Propriety," *Hindustan Times*, 17.03.2016, https://www.hindustantimes.com/columns/art-of-living-and-politicians-when-loyalty-trumps-propriety/story-61YMQoub6EGFVWdiz8ffrJ.html, accessed: 2.12.2025.

/// Sen A.P. 2016. "Debates within Colonial Hinduism," [in:] *Hinduism in the Modern World*, ed. B.A. Hatcher, Routledge, pp. 67–79.

/// Senft T.M. 2013. "Microcelebrity and the Branded Self," [in:] *A Companion to New Media Dynamics*, eds. J. Hartley, J. Burgess, A. Bruns, Wiley-Blackwell, pp. 346–354, https://doi.org/10.1002/9781118321607.ch22.

/// Sinha V. 2019. "The Internet: A New Marketplace for Transacting Pūjā Items," [in:] *Digital Hinduism*, ed. X. Zeiler, Routledge, pp. 163–185.

/// Srnicek N. 2017. *Platform Capitalism*, Polity Press.

/// Stietencron H. von. 1997. *Hindu Religious Traditions and the Concept of Religion*, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences.

/// Taylor C. 2007. *A Secular Age*, Harvard University Press, https://doi.org/10.4159/9780674044289.

/// Tøllefsen I. 2011. "Art of Living: Religious Entrepreneurship and Legitimation Strategies," *International Journal for the Study of New Religions*, vol. 2(2), pp. 255–279. https://doi.org/10.1558/ijsnr.v2i2.255.

/// van Dijck J., Poell T., de Waal, M. 2018. *The Platform Society*, Oxford University Press, https://doi.org/10.1093/oso/9780190889760.001.0001.

/// Warrier M. 2005. *Hindu Selves in a Modern World: Guru Faith in the Mata Amritanandamayi*, Routledge Curzon.

/// Weber M. 1930 (1904–1905). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. T. Parsons, George Allen & Unwin.

/// Weber M., Henderson A.M., Parsons T. 1947. *The Theory of Social and Economic Organization*, Oxford University Press.

/// Williamson L. 2016. "Modern Yoga and Tantra," [in:] *Hinduism in the Modern World*, ed. B.A. Hatcher, Routledge, pp. 180–195.

/// Zeiler X. 2018. "Mediatized Religion in Asia: Interrelations of Media, Culture and Society beyond the 'West,'" [in:] *Mediatized Religion in Asia*, eds. K. Radde-Antweiler, X. Zeiler, Routledge, pp. 1–15.

/// Zeiler X., ed. 2021. *Digital Hinduism*, Routledge.

/// Abstract

This paper introduces and investigates the concept of the Digital Hindu Spirit of Capitalism (DHSC). It explores the nexus where contemporary spirituality, rooted in diverse Hindu traditions, intersects with global capitalism and digital technologies. Focusing on two influential global figures, Sadhguru (the Isha Foundation) and Sri Sri Ravi Shankar (the Art of Living), this article examines how they navigate and legitimise their digital mediation, political alignment, and large-scale, commercially engaged spiritual enterprises. Building on Weber's and Boltanski and Chiapello's work on the spirit of capitalism, and Huberman's analysis of digital capitalism, DHSC denotes the specific constellation of values and justifications arising when digital platform logics intersect with adapted Hindu concepts (e.g., *seva*, guru authority, spiritual technologies). Applying qualitative thematic

analysis to Sadhguru's and Shankar's primary websites, selected video content, and newspaper articles, the paper addresses two questions: (1) What capitalistic practices are embedded in the digital presence and organisations of these individuals? (2) How, when analysed through Boltanski & Thévenot's Orders of Worth framework, do they appear to mobilise justificatory strategies to legitimise these practices and manage inherent tensions? The findings reveal shared DHSC characteristics, including adaptive justifications, hybrid discourses, techno-solutionist framings, and reliance on digital platforms (Techno-*Seva*). However, a comparative analysis highlights distinct foundational logics, which are particularly visible during challenges (*épreuves*): Sri Sri Ravi Shankar predominantly relies on Projective worth (network capacity, scale), while Sadhguru employs a tightly integrated blend of Market, Industrial, Projective, Inspired, and Fame logics, and often frames commercial aspects as intrinsic to the mission. By delineating these strategies, the study contributes to understanding the operational features and legitimating mechanisms of the DHSC, offering insights into contemporary Digital Hinduism and the relationship between religion, the media, and capitalism.

Keywords:
spirit of capitalism, Sadhguru, Sri Sri Ravi Shankar, digital religion, Digital Hinduism, Hindutva, justification strategies

/// **Vatsal Tewari** – a sociologist who recently completed his MA at Jawaharlal Nehru University (JNU), India. His research focuses on digital capitalism, social media, and religious influencers. He has secured All India Rank 1 in UGC NET (2024) and has interned at the Indian School of Business (ISB) Hyderabad, India's top business school. He has presented his work at international conferences, including the ISA 2025 Conference in Morocco.

ORCID: https://orcid.org/0009-0004-6796-213X

E-mail: vatsal0147@gmail.com

/// **Arpita Mishra** – a sociologist who completed her MA degree at Jawaharlal Nehru University, New Delhi. Her research disciplines encompass digital sociology, gender studies, emotional geographies, and development studies, with a particular focus on the impact of technology on society and the emotions of border staff. She qualified for the UGC-NET-JRF in

Sociology and achieved Rank 4 in the JNU MA Sociology Entrance. She has been selected for the prestigious Gandhi Fellowship Program (2025–2027). She has presented her work at international conferences, including the ISA 2025 Conference in Morocco.

ORCID: https://orcid.org/0009-0001-9795-8164

E-mail: arpi5114mish@gmail.com

/// **Ritika Choudhary** – an MA student in Sociology at Jawaharlal Nehru University (graduation expected in 2026). Her research interests encompass digital sociology, migration and identity studies, and the sociological study of religion, with a particular focus on the interplay between religious institutions and society. Her work has appeared in *Vantage*: *Journal of Thematic Analysis* ("Farmers' Lives in the Wake of Sustainable Development"). She is also actively involved in social empowerment as a Learning-Circle leader and teacher with U&I Trust.

ORCID: https://orcid.org/0009-0006-8319-581X

E-mail: choudharyritika8258@gmail.com

https://doi.org/10.51196/srz.27.10

ISLAM I KAPITALIZM*

Maxime Rodinson

Jedno jest już dziś jasne dla wszystkich: problem krajów słabo rozwiniętych, kwestia rosnącego kontrastu między sytymi i zamożnymi społeczeństwami przemysłowymi a przymierającym głodem światem, w którym miota się reszta ludzkości, jest jednym z dwóch czy trzech zasadniczych problemów naszej epoki. Zajęcie się nim oznacza, że staje przed nami bardzo wiele powiązanych ze sobą podstawowych kwestii. Cały tak zwany Trzeci Świat przenika pragnienie jak najszybszego dołączenia, przynajmniej pod pewnymi względami, do świata przemysłowego w jednym z jego aspektów albo i w każdym z nich. Co z tego tak naprawdę wynika? Na ile mocno trzeba się przystosować, aby osiągnąć ten wymarzony dobrobyt? Czy trzeba posunąć się aż do odrzucenia wartości szczególnie cennych, które dotąd przesądzały o specyficznym charakterze, indywidualności i tożsamości ludów, o których mowa? A jeśli to właśnie te wartości, albo przynajmniej niektóre z nich, spowodowały tak oczywiste już dziś zapóźnienie?

O tym dyskutuje się wszędzie z zapałem i pasją, jaką wzbudzają tylko sprawy żywotnie ważne dla wszystkich. Dzieje się tak zwłaszcza w owej bardzo istotniej części krajów słabo rozwiniętych, jaką stanowi świat muzułmański, a dokładniej świat, gdzie w ciągu kilku ostatnich stuleci dominowała religia muzułmańska. Precyzji w tym zakresie nigdy za wiele, bo właśnie jedność tego świata na wszystkich poziomach jest dziś sprawą dyskusyjną. We wszystkich tych krajach spór toczy się wokół kilku kluczowych pojęć, takich jak: rozwój ekonomiczny, socjalizm, kapitalizm,

* Podstawa tłumaczenia: Maxime Rodinson (2014): *Islam et capitalisme*, Demopolis, Paris, s. 19–44. Tekst obejmuje dwa pierwsze rozdziały książki, wydanej po raz pierwszy w 1966 roku. W przekładzie pominięto pewne partie przypisów. Wszystkie cytaty z Koranu podawane są wedle polskiego wydania w tłumaczeniu Józefa Bielawskiego (1986) i zgodnie z przyjętym tam zapisem: numer sury cyfrą rzymską, następnie numer wersetu cyfrą arabską.

naród, islam. Jak te pojęcia powinny się ze sobą łączyć? Najbardziej praktyczna, bezpośrednia, codzienna polityka wymaga wyjaśnień i rozwiązań. Rządzący działają, a ideolodzy i politycy przedstawiają programy mające dostarczyć odpowiedzi na zadawane pytania – odpowiedzi dosłownej albo domyślnej, starannie przemyślanej albo emocjonalnej, teoretycznej albo pragmatycznej.

Szybko zresztą dochodzimy tu do problemów wykraczających poza obecny czas, wywołujących spory bardziej teoretyczne i fundamentalne. Jakie więzi i relacje łączą działalność gospodarczą i polityczną, ideologię (religijną bądź nie) oraz tradycję kulturową? Naprzeciw siebie stają teorie, a do gry wchodzą filozofowie, socjologowie i inni badacze przedstawiający swoje tezy, po części zainspirowane z pewnością faktami, które badają (albo mają badać), lecz także namiętnościami, interesami, niekiedy aspiracjami własnego środowiska, myślowymi formami przekazanymi przez poprzedników albo – częściej, niż można by sądzić – zwykłym pragnieniem zabłyśnięcia w jakimś salonie, na sali wykładowej lub zebraniu. Można w tym wszystkim jednak odnaleźć te same ogólne orientacje, które zawsze stawały naprzeciw siebie, gdy chodziło o zrozumienie zjawisk ludzkiego społeczeństwa.

Niniejsza książka jest przyczynkiem do objaśnienia tych problemów, zorientowanym zarazem na aktualne zjawiska i kwestie fundamentalne. Potraktowałem je pod pewnym szczególnym kątem, ale w trakcie pracy nad publikacją zdałem sobie sprawę, że mimo to poruszone i w jakiś sposób zakwestionowane zostało tu właściwie wszystko.

Kapitalizm i islam – to zagadnienie omawiali zarówno muzułmanie, jak i orientaliści, europejscy historycy i ekonomiści. Niewiele jest w ich sporach bezinteresownej obiektywności. Muzułmanom z racji pobożności bądź nacjonalizmu (albo jednego i drugiego naraz) zawsze niezmiernie zależało na pokazaniu, że nic w ich własnej tradycji religijnej nie sprzeciwia się przyjęciu nowoczesnych i postępowych metod gospodarowania[1] albo że tradycja ta wprost zmierzała do wprowadzenia ekonomicznej i społecznej sprawiedliwości[2]. Niektórzy europejscy badacze przyjaźnie nastawieni do

[1] Por. opinie modernistycznych reformatorów Muhammada Abduha i Raszida Ridy przywoływane przez [Jacques'a] Jomiera (1954: 226 i n.); gdy chodzi o Turcję por. Nazmi 1921–1923, cyt. za: Björkman 1929.

[2] Twierdzi tak na przykład Muhammad Hamidullah (1936; por. też inne jego prace); podobnie cała literatura z kręgu Bractwa Muzułmańskiego, w tym broszura jego założyciela Hasana al-Banny (por. przekład francuski *Vers la lumière*; 1957: 61 i n.), a także apologetyka modernistycznego reformizmu (Jomier 1954: 217 i n.) i oficjalna literatura pakistańska, na przykład raport komisji do spraw zakatu, cytowany obszernie w Rodinson 1957. Wszystko to jest powtarzane do znudzenia w dziesiątkach książek, artykułów i broszur.

islamu także podtrzymują jedną bądź drugą z tych tez[3]. Inni, nastawieni wobec niego raczej wrogo, chcą natomiast pokazać (a towarzyszy im w tym dziele cała masa pozbawionych wszelkiej wiedzy publicystów), że islam, zabraniając swoim adeptom podejmowania jakiejkolwiek postępowej inicjatywy ekonomicznej, skazuje ich na stagnację[4], o ile wręcz nie predysponuje (ta wersja powstała niedawno) do zawarcia diabelskiego paktu z wewnętrznie spaczonym komunizmem (por. np. Tütsch 1958; Faris 1958; Charles 1960; w sposób bardziej ostrożny: Lewis 1954).

Można z tego wysnuć wniosek, że z tymi ludami należy walczyć w imię ogólnego postępu cywilizacji. Wszystkie te tezy, jakkolwiek sprzeczne ze sobą, opierają się, zauważmy, na tym samym milcząco przyjmowanym założeniu. Zakładają mianowicie, że ludzie bądź społeczeństwa danej epoki czy regionu pozostają całkowicie posłuszne wcześniej przyjętej doktrynie,

---

[3] Na przykład Louis Massignon, który przeszedł od sformułowań bardzo wątpliwych, ale wciąż dość ostrożnych (1939: „ze społecznego punktu widzenia islam odznacza się bardzo egalitarnym podejściem do kwestii oddawania przez każdego z członków wspólnoty dziesiątej części dochodów na rzecz tejże; jest wrogo nastawiony wobec spekulacji giełdowej, kapitału bankowego, pożyczek państwowych, podatków pośrednich na towary pierwszej potrzeby […], zajmuje, słowem, pozycję pośrednią między doktrynami burżuazyjnego kapitalizmu i bolszewickiego komunizmu") do zdecydowanie przesadnych myślowych skrótów (1954: „Islam nie korzy się przed żadnym bożkiem ani przed potęgą złota, ani przed okrucieństwem policyjnych technik"). Jednak w artykule *Archaïsme et Modernisme en Islam: à propos d'une nouvelle structure du travail humain* (1961), przedstawiając pewne idee po części sprzeczne z pokazanymi wyżej, przypisuje on gospodarczą dekadencję islamu grzechowi popełnionemu w średniowieczu przez kalifów abbasydzkich, którzy zorganizowali „nowoczesną gospodarkę międzynarodową", dość analogiczną do kapitalizmu, opartą na „kolonialnym" wyzysku przy pomocy żydowskich bankierów, na których przerzucono ciężar grzechu lichwy. Pogląd zasadniczo dyskusyjny i oparty na wątłych podstawach mimo erudycji tego zadziwiającego znawcy islamu, jego inteligencji, niezrównanej wiedzy i znakomitej świadomości moralnej, które jednak nie uchroniły go od coraz wyraźniejszego zbaczania na manowce za sprawą mistycznej koncepcji historycznych faktów. Z kolei J[acques] Austruy w książce *L'Islam face au développement économique* pokazuje, że „tradycyjna umysłowość islamska nie sprzyjała rozwojowi kapitalizmu" (1961: 60), aczkolwiek ocenia, iż „głębsza koncepcja własności" jest w nim „szczególnie dopasowana do tej nowej funkcji", jaką przyznaje jej nowoczesny wzrost gospodarczy, przeciwstawiający się w tym względzie „liberalnej grze ekonomicznej" (1961: 95 i n.) – w ten sposób „szczególny sens zbiorowości charakterystyczny dla islamu może się dziś stać motorem gospodarczego postępu" (1961: 98), mającego swoisty sens – ani kapitalistyczny, ani socjalistyczny. Będziemy jeszcze mieli wielokrotnie okazję powrócić do idei tego autora, która stanowi dość dobry kontrapunkt dla tez głoszonych w niniejszej książce. Trzeba jednak przede wszystkim zauważyć, że idee te są rozwijane na podstawie dalece niekompletnej znajomości faktów, której bazą jest zbiór dość kiepskich opracowań napisanych przez pseudouczonych, znanych w dodatku jedynie z drugiej albo i trzeciej ręki. Dość podobne wnioski, oparte jednak na dużo solidniejszym materiale źródłowym, przedstawia J[osef] Hans (1952: 71 i n.).

[4] Teza głoszona, w ślad za wieloma innymi autorami, przez urzędnika i słabo poinformowanego badacza amatora R[aymonda] Charlesa: „Fatalistyczna postawa islamska miała, jak wiemy, wiele niezwykle poważnych konsekwencji; postawiła zaporę duchowi swobodnej inicjatywy, sparaliżowała materialną aktywność i pogrążyła kraje w letargu (1958: 71). Bardziej ogólnie [Ernest] Renan pisał o „ogłupiających" konsekwencjach brutalnego panowania muzułmańskiego dogmatu (1883). Por. moją krytykę podobnych poglądów w Rodinson 1961.

powstałej bez ich udziału, której nakazów przestrzegają i której ducha przyjmują bez dokonywania żadnych zmian, bez dopasowania jej do własnych warunków życia czy sposobów myślenia, które owo życie podpowiada. Założenie to, którego głosiciele podobnych tez nie są nawet świadomi, wydaje mi się zafałszowywać całą problematykę omawianego sporu. Przeanalizuję mimo to ich idee, nie biorąc pod uwagę tego zasadniczego zarzutu, nie wszyscy bowiem są skłonni go uznać.

Jedynie kilku poważnych autorów, zasadniczo inspirujących się marksizmem[5], stawiało wspomniane pytanie w sposób bezstronny i jednocześnie zgodny z rozsądniejszą socjologiczną wizją relacji między ideologicznymi doktrynami a społeczną rzeczywistością[6]. Dlaczego tak naprawdę kapitalizm zatriumfował w epoce nowożytnej w Europie, a nie (między innymi) w krajach muzułmańskich? Ale też dlaczego europejski kapitalizm tak łatwo podporządkował sobie świat muzułmański? Czy w przeszłości i obecnie islam – albo przynajmniej kulturowa tradycja krajów muzułmańskich – sprzyjały bądź nadal sprzyjają kapitalizmowi, socjalizmowi albo zacofanej gospodarce typu „feudalnego", czy może raczej kierują te kraje na zupełnie inną drogę, w stronę jakiegoś nowego systemu ekonomicznego, który byłby właściwy tylko im?

/// Czym jest kapitalizm?

Może się wydać dziwne, że większość ludzi zajmujących się tym zagadnieniem (a jest ich zaiste legion) nie zatrzymała się dłużej nad definicją używanego przez siebie pojęcia, czyli kapitalizmu. Nie dziwi to, po prawdzie, jedynie tych, którzy mają bardzo naiwną koncepcję nauki i uczonych. Jedną z naczelnych metod działania współczesnego obskurantyzmu jest operowanie niejasnością, w której celowo toną stosowane pojęcia. Chcąc przeciwstawić się tej tendencji, trzeba powrócić do osiemnastowiecznego wymogu dotyczącego tak naprawdę wszelkiej pracy naukowej godnej swego miana.

[5] Zwłaszcza wielki badacz islamu C[arl] [Heinrich] Becker w swoim zbyt krótkim przedstawieniu problemu *Islam und Wirtschaft* (1924) oraz W[alther] Björkman (1929) – obie prace są solidne z punktu widzenia islamistycznego, ale obciążone wadą w postaci braku precyzji zastosowanych w nich pojęć ekonomicznych. Niewielka książka Alfreda Rühla *Vom Wirtschaftsgeist im Orient* (1925) poświęcona Algierii sporo z kolei traci z powodu pewnych z góry przyjętych założeń naukowych, ale przynajmniej pozostaje wolna od bezpośrednich politycznych uprzedzeń. Warto zapoznać się także z bardzo inteligentnym i uczciwym artykułem G. Destance de Bernis (1960), odwołującym się do znajomości wiejskiego środowiska w Tunezji i działań, które w nim podejmowano. Niestety zawarta w tekście wiedza o historycznym podłożu zjawisk i o innych muzułmańskich regionach pochodzi jedynie z drugiej ręki.

[6] Tu przede wszystkim Claude Cahen 1957: 195–207; zob. też zapis dyskusji na konferencji w Bordeaux, której materiały zawiera książka.

Głosi on, że zawsze należy definiować słowa, których się używa, oraz nie posługiwać się nimi w znaczeniu innym od uprzednio zdefiniowanego.

Warto pamiętać, że termin „kapitalizm" bywał stosowany w dwóch różnych sensach. Dokładniej mówiąc, sensów było wiele, ale można je umieścić na dwóch odmiennych semantycznych obszarach. Duża część dyskusji zmierzających do ustalenia, czy kapitalizm istniał na przykład w starożytności klasycznej, może prowadzić do pomieszania ze sobą tych dwóch grup znaczeń.

Z jednej strony zatem używano tego terminu, by opisać pojedyncze instytucje gospodarcze, połączenia niektórych spośród nich albo też stan ducha, który może towarzyszyć działaniom podejmowanym w ramach instytucji bądź owe działania inspirować. We wszystkich tych przypadkach autorzy używający omawianego słowa w tym znaczeniu nie uważali, że odnosi się ono z konieczności do całego społeczeństwa. Kapitalistyczne instytucje czy kapitalistyczna umysłowość mogą współistnieć z instytucjami bądź umysłowością innego typu w ramach tego samego społeczeństwa. Mogą stanowić w nim mniejszość. Do tych instytucji i cech umysłowości, mających po części choćby kapitalistyczny charakter, zaliczano prywatną własność środków produkcji, wolne przedsiębiorstwa, poszukiwanie zysku jako podstawowy motor działalności gospodarczej, produkcję na rynek, gospodarkę pieniężną, mechanizm konkurencji, racjonalne kierowanie przedsiębiorstwem itp.

Z drugiej strony pod szyldem kapitalizmu umieszczano całe społeczeństwa, w których przeważają instytucje określane jako kapitalistyczne bądź kapitalistyczna umysłowość. Określano więc w ten sposób szczególnie społeczeństwo zachodnioeuropejskie (wraz z jego amerykańskim przedłużeniem), począwszy od rozmaitych dziejowych momentów: początku XIX stulecia, wieku XVI itd. Niekiedy też obdarzano tym mianem inne społeczeństwa, choćby Cesarstwo Rzymskie na pewnym etapie rozwoju[7].

Trudno rozważać tego rodzaju zagadnienie w sytuacji, gdy pojęcie, o które przede wszystkim chodzi, definiowano na tak różne sposoby – o ile naturalnie chcemy brać pod uwagę wszystkie definicje. Zbyt łatwe natomiast byłoby przyjęcie tylko jednej z nich – jak robiło to wielu dogmatycznych marksistów – i rozstrzyganie kwestii na jej podstawie. Dowiodłoby się

[7] Dobre omówienie rozmaitych definicji zawiera książka M[aurice'a] Dobba (1946: 1–10); omówienie znaczenia różnych „instytucji gospodarczych" znajdziemy z kolei w podręczniku R[alpha] H. Blodgetta (1944: 24–42), a bardziej dogłębną analizę u F[rançois] Perroux (1962: 9–29). Max Weber łączy oba rodzaje definicji: „O ile kapitalizm w swych rozmaitych formach ukazuje nam się we wszystkich historycznych okresach, to zaspokojenie codziennych potrzeb na sposób kapitalistyczny właściwe jest Zachodowi i nawet tam ma miejsce dopiero od drugiej połowu XIX wieku" (1923: 239).

wtedy na przykład, że to konkretne społeczeństwo nie jest kapitalistyczne **w tym sensie**. Nie przekonałoby to jednak w żaden sposób tych, którzy trzymają się innej definicji kapitalizmu. Zarazem jednak trzeba zrozumieć, że żadna definicja nie jest (czego ewidentnie nie rozumieli wspomniani dogmatyczni marksiści) **sama w sobie** bardziej „naukowa" od innych. W każdej naukowej dyskusji każdy jej uczestnik może swobodnie wybrać definicję, pod warunkiem że będzie ona logicznie spójna i że będziemy się jej konsekwentnie trzymać w trakcie całej dyskusji. Wybór między definicjami jest raczej kwestią pedagogiczną albo kwestią mniejszej lub większej wygody, jaką są one w stanie zapewnić z punktu widzenia argumentacji i prowadzenia badań. Należy dawać pierwszeństwo takim definicjom, które zakreślają granice pojęć użytecznych dla głębszej analizy zjawisk.

Trzeba zatem dokonać wyboru. Sam wybrałem definicje, które mieszczą się w ramach ekonomicznego i socjologicznego myślenia marksistowskiego. Tu warto jednak przeprowadzić kolejne rozróżnienie. Marks i marksiści używali wprawdzie terminów „kapitalizm" i „kapitalistyczny" w sposób bardziej spójny od autorów niemarksistowskich, lecz stosowali je bądź w odniesieniu do poszczególnych instytucji gospodarczych, bądź całego nowożytnego społeczeństwa europejskiego, w którym instytucje te są szczególnie rozwinięte. W marksistowskiej literaturze możemy więc napotkać różne (choć blisko ze sobą powiązane) znaczenia tych terminów. Rozróżnienia między pojęciami, do których znaczenia te się odnosiły, były przyjmowane domyślnie, jednak w tego rodzaju dyskusjach dość istotne jest, by jasno zakreślać pojęciowe granice[8]. Gwoli jasnego odróżnienia pojęć przyjąłem terminologię polskiego socjologa Juliana Hochfelda, który wyprzedza innych autorów pod względem precyzji (1963: 168). Oto zatem przyjęte przeze mnie pojęciowe rozróżnienia.

Z jednej strony kapitalizm jest „sposobem produkcji" w najwęższym sensie tego terminu, czyli modelem ekonomicznym, zgodnie z którym może przebiegać proces produkcji w „przedsiębiorstwie" (traktowanym z kolei możliwie szeroko). Posiadacz środków produkcji przekazuje płacę wolnym robotnikom, aby ci przy użyciu owych środków produkcji

[8] To właśnie pomieszanie różnych pojęć, do których stosuje się termin „kapitalizm" w dziele Marksa, wyjaśnia krytyczną reakcję na przykład wielkiego historyka Georges'a Lefebvre'a, skądinąd pełnego dobrej woli, gdy chodzi o marksizm. Marks wyraźnie mówi o kapitale kupieckim i lichwiarskim jako „przedpotopowych" formach kapitału obecnych w starożytności i średniowieczu (por. *Kapitał*, t. 3, rozdz. 20 i 36). W pierwszym tomie *Kapitału* autor kpi jednak z Mommsena i jego kolejnych *quid pro quo*, a w *Zarysie krytyki ekonomii politycznej* (1986) – z „nonsensów" filologów, którzy piszą o „kapitale" w starożytności.

wytwarzali towary, które on następnie sprzeda z zyskiem dla siebie. To „kapitalista przemysłowy"[9].

Z drugiej – można mówić o „sektorze" kapitalistycznym wewnątrz systemu ekonomicznego danego społeczeństwa, określając w ten sposób przedsiębiorstwa, w których – w ramach tegoż społeczeństwa – funkcjonuje kapitalistyczny sposób produkcji. Coś takiego miało miejsce na przykład w Rosji w epoce NEP-u [Nowej Ekonomicznej Polityki – przyp. red.].

Istnieje wreszcie kapitalistyczna „formacja społeczno-ekonomiczna". To o niej myślimy najczęściej, mówiąc o kapitalizmie, i to w niej żyjemy. Cechuje ją obecność szczególnego „systemu ekonomicznego", w którym kapitalistyczny sektor zajmuje pozycję dominującą, oraz odpowiadającej mu nadbudowy ideologicznej i instytucjonalnej.

Definicje te nie rozstrzygają jednak pewnej istotnej kwestii w jednym z obszarów, który będzie tu omawiany. W trzecim tomie *Kapitału* Marks wskazuje, że „nie tylko handel, lecz także kapitał handlowy jest starszy niż kapitalistyczny sposób produkcji [czyli, zgodnie z przyjętą tu terminologią: kapitalistyczna formacja społeczno-ekonomiczna – M.R.], jest w rzeczywistości historycznie najstarszą swobodną formą istnienia kapitału (*die historisch älteste freie Existenzweise des Kapitals*)" (1983: 496). „We wszystkich wcześniejszych sposobach produkcji [to znaczy we wszystkich formacjach społeczno-ekonomicznych poprzedzających formację kapitalistyczną – M.R.] kapitał kupiecki występuje jako funkcja kapitału *par excellence*" (Marks 1983: 499). Dalej Marks dodaje do tego kapitał lichwiarski czy finansowy:

> Kapitał przynoszący procent albo – jak go możemy nazwać według jego starodawnej formy – kapitał lichwiarski należy łącznie ze swym bliźniaczym bratem, kapitałem kupieckim, do przedpotopowych form kapitału, których istnienie znacznie poprzedzało kapitalistyczny system produkcji [kapitalistyczną formację społeczno-ekonomiczną – M.R.] i które spotyka się w najróżniejszych formacjach społeczno-ekonomicznych (*in den verschiedensten ökonomischen Gesellschaftsformationen*). (Marks 1959: 153)

Te przynajmniej formy kapitału finansowego oraz prekapitalistycznego kapitału lichwiarskiego teoretycy w rodzaju Maxa Webera uznawali za „różnorakie postaci kapitalizmu". Marks, podobnie jak Weber i Sombart,

[9] To także definicja W[ernera] Sombarta. Zarazem jednak Marks, jak zaraz zobaczymy, używał terminu „sposób produkcji" nie tylko w tym sensie, ale też w znaczeniu tego, co nazywamy tu „formacją społeczno-ekonomiczną".

uważa, że społeczno-ekonomiczna formacja kapitalistyczna, by użyć jego własnego określenia, bądź też nowożytny kapitalizm, by z kolei posłużyć się pojęciem pozostałych dwóch badaczy, narodził się z późnośredniowiecznych form kapitału handlowego i finansowego.

Na pierwszy rzut oka podobne formy kapitału możemy odnaleźć w średniowiecznym świecie muzułmańskim. Ważne dla nas będzie przede wszystkim to, czy naprawdę formy te są zasadniczo podobne do tych znanych nam z europejskiego średniowiecza, bo jeśli tak rzeczywiście jest, to będzie to dowodem, że islam sam w sobie nie stanowi przeszkody dla pierwszych etapów rozwoju, które w Europie doprowadziły do powstania społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej albo, jak kto woli, do nowożytnego kapitalizmu.

Naturalnie w przypadku odpowiedzi pozytywnej powstaje pytanie: dlaczego za tymi pierwszymi etapami nie poszedł ten sam rozwój co w Europie i czy odpowiedzialność za to ponosi islam? W celu ułatwienia dyskusji proponuję nazywać „kapitałowym" [*capitalistique*] cały sektor, który tworzą kapitał kupiecki i finansowy w społeczeństwach prekapitalistycznych. Nie chodzi zatem o sektor kapitalistyczny w znaczeniu, jakie miał on w Rosji w epoce NEP-u. Tam obejmował znaczącą liczbę małych i średnich przedsiębiorstw przemysłowych, w których funkcjonował kapitalistyczny sposób produkcji w ścisłym sensie tego słowa i w których zyski przynosił „kapitał produkcyjny"[10], wykorzystujący siłę roboczą wolnych robotników. Jedynie siłowe środki zastosowane przez państwo radzieckie nie pozwoliły temu sektorowi rozwinąć się do tego stopnia, by mógł kontrolować całą produkcję przemysłową. Kapitał handlowy i finansowy w żadnym razie go nie zdominowały, gdy tymczasem w średniowieczu pełniły one taką właśnie dominującą funkcję, a kapitał produkcyjny był mocno ograniczony.

Istnienie podobnego „kapitałowego" sektora, zwłaszcza „istnienie i pewien poziom rozwoju" kapitału handlowego są wedle Marksa koniecznym (choć w żadnym razie niewystarczającym – Marks mocno przy tym obstaje) warunkiem rozwoju kapitalistycznej formacji społeczno-ekonomicznej (por. 1983: 496). Zgodziliby się z tym prawdopodobnie wszyscy ekonomiści, bez względu na rozbieżności terminologiczne, przede wszystkim bez względu na rozbieżność względem stanowiska Marksa co do natury dodatkowych warunków, jakie umożliwiły Europie przejście do kapitalistycznej formacji społeczno-ekonomicznej. Konieczne jest zatem zweryfikowanie, czy podobny sektor istniał w średniowiecznym świecie muzułmańskim,

[10] Określenie to zapożyczam od J[eana] Bénarda (1952: 244).

czy miał tam zakres i strukturę analogiczne do tych, które umożliwiły w Europie rozwój społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej.

Tu pojawia się jeden z najważniejszych problemów. Czy przed powstaniem społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej pożyczki na procent i wszelki handel (w najszerszym możliwym sensie wszelkiej wymiany dóbr) można uznać za coś, co składa się na sektor „kapitałowy", to znaczy sektor, na fundamencie którego w końcu, pod warunkiem zaistnienia pewnych okoliczności, mogłaby powstać tego rodzaju formacja społeczno-ekonomiczna? Marks powiada, że istnienie i pewien poziom rozwoju kapitału kupieckiego to koniecznie przesłanki jej powstania:

> 1. jako niezbędny warunek koncentracji majątku pieniężnego i 2. dlatego, że przesłanką kapitalistycznego sposobu produkcji [czyli kapitalistycznej formacji społeczno-ekonomicznej – M.R.] jest wytwarzanie na handel, zbyt na wielką skalę, a nie sprzedawanie poszczególnemu klientowi, przesłanką jest więc także kupiec, który nie kupuje gwoli zaspokojenia swoich osobistych potrzeb, lecz w jednym akcie kupna łączy akty kupna wielu osób. Z drugiej strony, wszelki rozwój kapitału kupieckiego coraz bardziej nadaje produkcji charakter czynności mającej na celu wartość wymienną, coraz bardziej przekształca produkty w towary. (Marks 1983: 499)

W ten sposób zatem handel „kapitałowy" powinien być przynajmniej handlem hurtowym i wykorzystywać pieniądz w celu rozwijania produkcji przeznaczonej na rynek.

Max Weber również definiuje specyficzny typ działalności gospodarczej, nazywany przez niego kapitalistycznym, który stanowi podstawę nowoczesnego kapitalizmu (czyli w naszym rozumieniu społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej) i przygotowuje jego nadejście, ale nie jest bynajmniej z nim tożsamy. To właśnie działalność sektora nazwanego tu „kapitałowym". Chodzi o działanie polegające na „oczekiwaniu zysku wynikającego z wykorzystania szans **wymiany**, a więc (formalnie) szans **pokojowego** zarobku" (Weber 2015: 53). Powinno ono być przynajmniej w pewnej mierze racjonalne[11], inaczej mówiąc: „zorientowane na rachunek kapitałowy […] – zawsze decydujące jest to, że **rachunku** kapitałowego dokonuje się w pieniądzach, już to w nowoczesny, buchalteryjny sposób, już to prymitywny i powierzchowny" (Weber 2015: 54). Weber dodaje też, że

[11] W innym miejscu Weber pisze w istocie o rozmaitych formach *nichtrationalen Kapitalismus* – kapitalizmu niemającego racjonalnej postaci, rozwijających się poza nowożytną Europą (por. 1923: 286).

w tym sensie „kapitalizm" i „kapitalistyczne" przedsięwzięcia, także cechujące się jakąś racjonalizacją rachunku kapitałowego, „istniały we **wszystkich** krajach o rozwiniętej kulturze […]. Zarówno w Chinach, Indiach, Babilonie, Egipcie, śródziemnomorskiej starożytności, w średniowieczu, jak i w czasach nowożytnych" (2015: 54).

Nowożytny kapitalizm zachodni wyróżniałby się zwłaszcza tym, że w jego ramach obok dawnych form powstaje również „kapitalistyczna organizacja (formalnie) wolnej pracy", połączona z prawnym oddzieleniem działalności ekonomicznej i aktywności domowych, a także z racjonalną księgowością (Weber 2015: 56–57).

Na podstawie tego widać wyraźnie, że zarówno Marks, jak i Weber z pomocą zastosowanych przez siebie i wzajemnie zbieżnych kryteriów biorą na cel sektor gospodarczy, który poprzedza nadejście nowoczesnego kapitalizmu czy społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej. Z pomocą tych kryteriów będziemy oceniać, czy podobny „kapitałowy" sektor istnieje w świecie muzułmańskim. Jasne jest w każdym razie, że od działalności branej tu pod uwagę trzeba przynajmniej oddzielić te formy handlu, które nie przedstawiają podobnych cech, przede wszystkim wymianę barterową oraz wszelkie opisywane w literaturze etnologicznej postaci wymiany ceremonialnej bądź przyjmującej postać daru, z którą zasadniczo wiążą się wartości prestiżowe (por. Herskovits 1952: 181, także 155–179). Podobnie, gdy chodzi o kredyt, trzeba oddzielić wszystkie niepieniężne formy pożyczki (Herskovits 1952: 255 i n.), które nie prowadzą do „koncentracji wielkich kapitałów pieniężnych" ani do „powstania majątku pieniężnego, który niezależny jest od własności ziemskiej" (Marks 1959: 155 i 158). To właśnie – i tu wszyscy zgadzają się z Marksem – konieczny, nawet jeśli niewystarczający, warunek rozwoju kapitalistycznej formacji społeczno-ekonomicznej.

Wreszcie widać wyraźnie, że z definicji sektora „kapitałowego" trzeba wyłączyć wszystkie gospodarcze struktury, w których rolę odgrywałby jedynie kapitał określony jako całość przedmiotów i zasobów – będących produktami wcześniejszej pracy albo darem natury – którymi dysponuje jednostka bądź społeczeństwo i które mogą pomóc czy to w wytwarzaniu, czy po prostu w pozyskiwaniu innych zasobów. W takim sensie kij do kopania, czyli najprymitywniejsze narzędzie rolnicze, jest kapitałem służącym wytwarzaniu, podobnie jak łuk, sieć rybacka, a nawet prosta żerdź są kapitałem służącym do zbierania i pozyskiwania naturalnych produktów. W istocie podobne „kapitały" istnieją w każdym społeczeństwie,

nawet najprostszym (Herskovits 1952: 299 i n.)[12]. Ich istnienie, a nawet znaczenie mają nader odległy związek z rozwojem społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej.

Oczywiście, żeby można było w ogóle mówić o rozwoju „kapitału" w sensie Marksowskim albo Weberowskim, społeczeństwo powinno już dysponować sporym zasobem zakumulowanego kapitału rozumianego w taki sposób. To właśnie przypadek społeczeństw, o których będzie tu mowa (z wyjątkiem być może pewnych sektorów preislamskiego społeczeństwa arabskiego), a kwestia ta pojawi się ponownie na wyższym poziomie.

Podobnie nie możemy mówić o sektorze „kapitałowym" w żadnym sensie, kiedy społeczeństwo pasterzy ma nadzieję na rozrost swoich stad albo nawet oczekuje od swoich kobiet wzrostu liczby własnej ludności – pomimo twierdzeń R[icharda] Thurnwalda, który nawet w tym kontekście dostrzega kapitalizm (por. 1932: 205 i n.). Wedle trafnego określenia Melville'a J. Herskovitsa „ewidentnie stosuje on pojęcia do sytuacji, w której nie ma żadnych możliwości ich zastosowania w kategoriach omawianej kultury" (1952: 304). Nawet jeżeli rozrost stada mógłby przyczynić się do rozwoju pojęcia odsetek, jak sugerują niektóre terminologie (zwłaszcza grecka), to stąd daleko jeszcze nie tylko do społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej, ale nawet do cech umysłowości kapitalistycznej w sensie, jaki nadaje im na przykład Weber.

Przyjmuję zatem gwoli jasności wywodu podane wcześniej definicje kapitalistycznego sposobu produkcji, sektora, systemu ekonomicznego oraz kapitalistycznej formacji społeczno-ekonomicznej. Niemniej, aby uniknąć zasygnalizowanych już mankamentów, które można napotkać u dogmatycznych marksistów, biorę też w moich konkluzjach pod uwagę inne definicje, wybrane spośród tych, jakie przyjmowali najważniejsi autorzy niemarksistowscy. Warto zresztą zauważyć, że zbliżają się one do definicji marksistowskich. Większość z owych autorów pozostaje dziś zgodna o tyle, że określa jako „kapitalistyczne" społeczeństwo europejskie widziane przez pryzmat gospodarki, począwszy od XVI, a najdalej od XVIII wieku. Zarazem większość sądzi jednak, że przykładowo republiki włoskie już od XIII wieku „ukazują nam typy kapitalizmu zarówno handlowego, jak i finansowego" (Perroux 1962: 35). Jako że w owej epoce nie sposób

[12] W tym właśnie sensie Marks, wymieniając ogólne czynniki determinujące wszelką produkcję, powiada, że „kapitałem jest m.in. również narzędzie produkcji, również miniona zobiektywizowana praca. Zatem kapitał jest powszechnym, wiecznym stosunkiem przyrodniczym; tzn., że dochodzę do pojęcia kapitału, gdy pomijam właśnie to specyficzne, co dopiero czyni »narzędzie produkcji«, nagromadzoną pracę, kapitałem" (1986: 41).

określić ani całości europejskiej gospodarki, ani nawet gospodarki włoskiej jako kapitalistycznej, a jednocześnie nikt nie neguje istotnych różnic w stosunku do tego, co Weber, Sombart i inni nazywają nowożytnym kapitalizmem, oznacza to, że uznaje się tu istnienie czegoś, co nazywam sektorem „kapitałowym". Wreszcie wszyscy definiują zasadniczo tak samo pewien sposób funkcjonowania przedsiębiorstwa, kładąc jedynie nacisk na tę bądź inną jego cechę. Odpowiada on temu, co nazywamy tu w sensie ścisłym kapitalistycznym sposobem produkcji. Wydaje się, że wszystkie definicje wykluczają możliwość przedsiębiorstwa funkcjonującego w radykalnej izolacji. Kapitalistyczny sposób produkcji może funkcjonować jedynie w ramach względnie rozwiniętego kapitalistycznego „sektora".

* * *

Najpowszechniejszym sposobem traktowania poruszonego tu zagadnienia islamu i kapitalizmu jest namysł nad tym, czy religijne przepisy muzułmańskie sprzyjają praktykom tworzącym kapitalistyczny sposób produkcji, czy też stawiają im przeszkody, hamują ich rozwój albo wprost ich zakazują. W moim przekonaniu nie jest to jednak, jak zobaczymy, pytanie najważniejsze. Ponieważ stawia się je mimo to i pozostaje ono w jakiś sposób interesujące w kontekście całości naszego problemu, zajmę się nim tu pokrótce.

/// Koran i sunna

Przepisy religii muzułmańskiej zostały skodyfikowane w zwartym i precyzyjnie zakreślonym dokumencie, jakim jest Koran, czyli słowo Boga przekazane prorokowi Muhammadowi[13], a także w bardzo obszernym zbiorze tekstów o dość rozmytej strukturze, czyli w sunnie. Ta ostatnia jest całością „tradycji" przekazujących to, co – jak się uważa – powiedział bądź uczynił Prorok. Tym słowom i czynom przyznaje się walor normatywny z punktu widzenia muzułmanów – trzeba naśladować Muhammada i postępować zgodnie z jego dyrektywami.

Warto wyraźnie podkreślić, że historyk może uznać te tradycje za reprezentację prawdziwej myśli Proroka jedynie w pewnym, bardzo ograniczonym, zakresie. Autorzy muzułmańscy jeszcze dziś – nawet jeśli są już muzułmanami tylko z nazwy albo z racji mniej lub bardziej wymuszonego

[13] W starszej polskiej tradycji nazywanemu oczywiście Mahometem. Decydując się na formę „Muhammad", idę za sugestią J. Bielawskiego z jego wprowadzenia i komentarzy do polskiej edycji Koranu (por. 1986) [przyp. tłum.].

konformizmu; nawet jeśli mamy do czynienia z ludźmi, którzy przyjęli postawę jawnie ateistyczną, wręcz antyreligijną – mimo wszystko często cytują owe przekazy jako autentyczne dokumenty historyczne[14]. Wiemy jednak, że zostały one spisane dwa czy trzy stulecia po śmierci proroka Muhammada i przez pewien okres w historii islamu nie interesowano się nimi specjalnie ani nie przywiązywano do nich większej wagi[15]. Próbuje się co prawda uzasadnić ich walor dokumentalny, wskazując cały łańcuch (arab. *isnâd*) potwierdzeń, które zawsze im towarzyszą. Ten, kto przywołuje je jako ostatni, deklaruje, że otrzymał opowieść od kogoś innego, kto z kolei przez szereg pośredników (wymienionych co do jednego) otrzymał je ostatecznie od osoby współczesnej Muhammadowi – świadka, który widział jego czyny bądź słyszał jego słowa. Nie sposób jednak zaufać tym łańcuchom pośredników, których autentyczności nic nie jest w stanie zagwarantować. Wiele tradycji pozostaje ze sobą w sprzeczności, co już muzułmańskich autorów okresu średniowiecza skłaniało do odrzucenia niektórych z nich jako wymysłów i do zaklasyfikowania innych jako podejrzanych bądź wątpliwych zgodnie z różnymi kryteriami.

Nowoczesna metoda historyczna jest jednak dużo bardziej radykalna w swych (słusznych) wymaganiach. Nie można uznać tradycji za autentyczną, o ile nie przemawiają za nią bardzo mocne argumenty. Tak jest w przypadku niewielkiej części omawianych tradycji, przynajmniej gdy chodzi o tradycje normatywne[16]. Pozostają one jednak dokumentami zarówno dla epoki, w której mogły powstać, jak i dla epok późniejszych. Wskazują, co myśleli pewni ludzie i co w ramach pewnych tradycji chciano uznać za normę. W tej mierze, w jakiej podąża się za nimi, stanowią kodeks postępowania muzułmanów. Trzeba jednak zawsze pamiętać, że sprzeczności w nich zawarte pozostawiają szerokie pole dla praktyki. Tym bardziej że

[14] Spontaniczna bądź zorganizowana społeczna presja sprawia, że nie sposób opublikować po arabsku, turecku czy persku jakiegokolwiek prawdziwie krytycznego opracowania (naukowego bądź popularnego) na temat islamu. Krytyczne studia orientalistów obciążone są podejrzeniami wyrażanymi nawet przez żywioły liberalne i postępowe, wydają się bowiem w ich oczach nacechowane rasistowskim i kolonialnym pragnieniem oczernienia narodowej religii. Co zresztą często jest prawdą. Po części dlatego właśnie, z racji owego sztucznego chronienia własnej religijnej tradycji przed wszelką krytyką, muzułmańscy teologowie nie zdołali wypracować żadnej doktryny pozwalającej uznawać owe opowieści za częściowo przynajmniej legendarne. W ten sposób mogliby jednak również ocalić zasadniczą część muzułmańskiej dogmatyki, tak jak uczynili to teologowie katoliccy dzięki swojej teorii gatunków literackich. Zgadzam się w tym aspekcie z J. Poirierem (1961: 218 i n.), który jednak wydaje się nie dostrzegać wszystkich społecznych przyczyn obecnej postawy muzułmanów i w konsekwencji bagatelizuje trudności z jej przezwyciężeniem.

[15] Pokazał to dobrze zwłaszcza J[oseph] Schacht w *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950).

[16] Tradycje dotyczące faktów historycznych jako takich, genealogii itp. są – przynajmniej jeśli chodzi o zawarty w nich schemat owych faktów – bardziej godne uwagi. Por. moje omówienie tej kwestii w „Revue historique" (Rodinson 1963: 197 i n.).

nie istniała żadna autorytatywna instancja (jak miało to miejsce w Kościele katolickim), która mogłaby wydać prawomocny osąd na temat wartości tej lub innej tradycji albo jej interpretacji.

Przyjrzyjmy się najpierw Koranowi, słowu Boga, którego autorytet co do zasady (i tylko co do zasady) pozostaje nienaruszalny. Nie jest to oczywiście systematyczny traktat z ekonomii politycznej i próżno byłoby tam szukać aprobaty dla kapitalizmu jako takiego albo jego potępienia. Czy znajdziemy tam przynajmniej jakąś ocenę instytucji gospodarczych uznawanych za z natury kapitalistyczne albo stanowiące podstawy bądź elementy społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej? Jasne jest przede wszystkim to, że Koran nie ma nic przeciwko własności prywatnej, reguluje bowiem na przykład kwestię dziedziczenia. Zaleca nawet, by nie podważać związanych z nim nierówności[17], i zadowala się stygmatyzacją zwyczajnej bezbożności bogaczy (Koran 1986: XXXIV, 33/34[18]), podkreślaniem bezużyteczności majątku w obliczu Bożego osądu, a także pokusy zaniedbywania pobożności, która się z nim wiąże (VIII, 28; XIII, 9). Czy uczyniłby w tym miejscu wyjątek dla własności środków produkcji? Najwyraźniej podobna myśl nigdy nie postała w głowie autora. Praca najemna jest naturalną instytucją, wobec której nie warto zgłaszać obiekcji. Bardzo wiele razy w Koranie wspomina się o wynagrodzeniu człowieka u Boga. Raz pojawia się Midianita Jetro, który jest gotów nająć Mojżesza jako pasterza (VIII, 26 i n.). Naprawiając mur, który się kruszy, mamy prawo do wynagrodzenia (XVIII, 76/77); podobnej zapłaty mogliby się też domagać prorocy, w tym sam Muhammad, który jednak głosi kazania za darmo (XXXVI, 20/21; LII, 40 i inne miejsca).

Istnieją religie, których święte teksty zasadniczo zniechęcają do działalności gospodarczej, radząc, by zdać się na bóstwo, które każdego dnia może nam dostarczyć tego, czego potrzebujemy, i krzywo patrząc na dążenie do zysku. Koran z pewnością nie jest tym przypadkiem; patrzy się w nim łaskawym okiem na działalność handlową, zadowalając się potępieniem praktyk jawnie oszukańczych i żądając zaprzestania handlu w trakcie pewnych czynności kultowych. Jak podsumowuje to uczciwie pewien współczesny muzułmański apologeta, Koran „głosi nie tylko, że nie należy zapominać o części ziemskiej (XXVIII, 77), ale też, że można w wartościowy sposób łączyć kult z życiem materialnym i uprawiać handel nawet

[17] Koran 1986: IV, 32: „Nie pragnijcie tego, czym wyróżnił Bóg jednych z was, dając im wyższość nad innymi". Zgodnie z kontekstem chodzi tu o różnicę posiadanego bogactwa; por. także XVI, 71. Te same określenia używane są też w innych miejscach w odniesieniu do innych nierówności; por. np. XVII, 21; IV, 38.

[18] Por. też listę tekstów zebranych przez D[avida] Santillanę (1926–1938, t. 2: 62, przyp. 256).

w trakcie pielgrzymki. Idzie nawet tak daleko, że zyski z handlu określa mianem »łaski Bożej«" (Hamidullah 1936: 226 i n.; por. Koran 1986: II, 197–198; LXII, 9–10).

Przede wszystkim jednak Koran zawiera kilka ustępów, które – jak zobaczymy dalej – były wykorzystywane nader często i które potępiają praktykę nazywaną po arabsku *ribâ*. Nie wiemy na pewno, czym owa praktyka była. Słowo to oznacza „wzrastanie". Nie wydaje się, by chodziło o zwykłe odsetki w tym sensie, w jakim zazwyczaj używamy tego określenia. Chodzi raczej o podwojenie sumy, którą jest się winnym (kapitał i odsetki, w pieniądzu lub w naturze), w sytuacji gdy nie jest się w stanie jej spłacić we właściwym terminie. Podobnie jak większość przepisów Koranu (i, dodajmy, większość przepisów innych religii) potępienie *ribâ* może być regułą okazjonalną, przyjętą po to, by radzić sobie w tymczasowej sytuacji. Później jednak nadano jest walor uniwersalny, nie śmiano bowiem zakładać, że Bóg mógłby tworzyć prawo tak ograniczone w czasie i przestrzeni. Różne ustępy z Koranu zakazujące *ribâ* zdają się skierowane tyleż do muzułmanów, co do pogan (miałoby tu chodzić o praktykę stosowaną w Mekce) czy żydów i chrześcijan. Żydom zarzuca się ponadto, że gwałcą własne prawa zakazujące lichwy. Możliwe, że – jak sądzono – chodziło tu o stygmatyzowanie w epoce, gdy mała wspólnota muzułmańska, biedna i otoczona wrogami w Medynie, usiłowała zbierać fundusze od swoich „sympatyków", ludzi, którzy odmawiali jej pożyczek na rozsądnych warunkach. Chodzi jednak także – zgodnie ze zmodyfikowanym sensem tekstu – o to, by zmusić muzułmanów do wyboru *zakat*, jałmużny dla potrzebujących, udzielanej za pośrednictwem kasy dobroczynności prowadzonej przez samego Proroka (którą posługiwał się on także do innych celów), zamiast bardziej świeckiego i zyskownego inwestowania posiadanych funduszy w pożyczki na procent[19].

Sunna, podobnie jak Koran, nie wypowiada się rzecz jasna na temat kapitalizmu. Co do własności prywatnej, to nie podaje jej w wątpliwość. Oczywiście wszelką własność dóbr uznaje się tu ogólnie za zależną w mniejszym stopniu od swobodnej działalności człowieka, a bardziej od woli Bożej. Oczywiście też użytek czyniony z dóbr nabytych pozostaje ograniczony zakazem lichwy i zobowiązaniem do legalnej jałmużny. Wreszcie własność może oczywiście pozostać niepodzielna w ramach rodziny oraz

[19] Por. zwł. artykuł na temat *ribâ* autorstwa J. Schachta w *Encyclopédie de l'Islam* (1936: 1227–1230), a także znakomite rozprawy F[élixa] Arina (1909: zwł. 13–22) i Benaliego Fekara (1908). Por. też Gaudefroy-Demombynes 1957: 609–611 oraz Watt 1956: 296–298. Teza tego ostatniego, zgodnie z którą polemika Koranu z *ribâ* skierowana jest wyłącznie przeciw żydom, pozostaje nie do utrzymania nawet w świetle samych tylko tekstów koranicznych. Na temat wszystkich instytucji fiskalnych Proroka por. zwł. obszerną monografię L[eone] Caetaniego w *Annali dell' Islam* (1912: 287–319).

ściśle prywatna – ta bardzo rozpowszechniona zasada niepodzielności jest pod pewnymi względami chroniona prawem. Podobnie istnieją w krajach islamskich na mocy zwyczaju wspólne ziemie należące do plemienia bądź wioski, nieuznawane za takowe przez prawo religijne, ale mimo wszystko chronione. Pewnych rodzajów dóbr podstawowych, takich jak ziemia czy trawa, nie można nabywać na własność. Państwo muzułmańskie ma w pewnych aspektach „najwyższe prawo" do ziemi (por. Gardet 1954: 79–90). Prawo własności ograniczają również pewne względy, takie jak choćby prawo każdego człowieka do życia. Człowiek umierający z głodu może zagarnąć (także siłą, jeśli nie da się inaczej) kosztem „prawowitego" właściciela minimum żywności, która ma utrzymać go przy życiu[20]. Podobne ograniczenia przewidują jednak teologowie chrześcijańscy, są one też zawarte w rozmaitych systemach prawa religijnego i świeckiego.

Nie przeszkadza to w żadnym razie temu, by w praktyce muzułmański prywatny właściciel mógł w jak najbardziej zgodny z prawem sposób doprowadzić do tego, że jego dobra będą przynosiły dochód na sposób kapitalistyczny – nie natyka się w tym zakresie na większą liczbę restrykcji prawnych, religijnych, moralnych czy zwyczajowych niż prywatny właściciel chrześcijański. Nie ma też naturalnie z punktu widzenia prawa religijnego żadnego specjalnego ograniczenia własności środków produkcji.

Podobnie praca najemna postrzegana jest jako coś całkowicie normalnego. To szczególny przypadek najmu – wynajmuje się siłę roboczą człowieka, tak jak wynajmuje się dom czy statek. Obowiązują tu zwyczajowe ograniczenia wynikające z zasad moralnych, religijnych bądź innych reguł typu prawnego[21]. Często podkreślano w tym kontekście specjalne ograniczenie, które wykracza zresztą poza kwestię najmu i wiąże się z ryzykiem czy niepewnością (*gharar*). W tradycji rozwinął się, osiągając niebywały zasięg, sformułowany w Koranie zakaz pewnej gry hazardowej (*maysir*). Wszelki zysk mogący wynikać z hazardu, z przypadku i nieokreśloności jest tam zakazany. Nielegalne byłoby zatem zlecenie robotnikowi oskórowania zwierzęcia za obietnicę połowy skóry albo zlecenie mu dokonania przemiału ziarna w zamian za otręby oddzielone w przemiale itp. Nie można

[20] Wedle szkoły hanbalickiej powinien jedynie starać się dostarczyć zapłatę za nią, kiedy tylko będzie mógł. Jeśli zabije właściciela broniącego swych dóbr, jest zwolniony z wszelkiej odpowiedzialności karnej; jeśli zaś sam zostanie zabity, jego śmierć uznaje się za męczeńską (a on sam zyskuje status *sahida*); por. Laoust 1950: 231. Podobnie według szyitów odmowa podzielenia się żywnością z głodnym oznacza współudział w zabójstwie muzułmanina; por. Abû l-Qasim Ja'far ibn Mohammad al-Hilli 1871–1872, t. 2: 244.

[21] Jeśli chodzi o przykłady potraktowania w prawie religijnym instytucji najmu, zwłaszcza pracy najemnej, por. Khalîl ben Ish'âq 1961: 128–131 oraz przede wszystkim Santillana 1926–1938, t. 2: 154–275 i Sachau 1897: 539–560.

bowiem wiedzieć na pewno, czy skóra nie zostanie naruszona i nie straci swojej wartości w trakcie pracy ani ile pozostanie otrębów (por. Santillana 1926–1938, t. 2: 56, 259 i n., 270).

Na działalność gospodarczą, poszukiwanie zysku, handel i w konsekwencji produkcję rynkową patrzy się przychylnie zarówno w sunnie, jak i w Koranie. Znaleźć tam można nawet elementy hymnów pochwalnych na cześć kupca. Przywoływane są słowa Proroka, który miał jakoby stwierdzić, iż „uczciwy i zaufany kupiec znajdzie się (w dniu Sądu) pośród proroków, sprawiedliwych i męczenników"[22] albo też, że „zaufany kupiec zasiądzie w cieniu tronu Boga w dniu Sądu" i jeszcze: „kupcy są wysłannikami na tym świecie i wiernymi opiekunami Boskich spraw na ziemi" (Lewis 1995: 91 i n.). Wedle świętej tradycji handel jest uprzywilejowanym sposobem zarabiania na życie.

> Jeśli ciągniesz zysk z tego, co dozwolone, twoje działanie jest dżihadem (to znaczy: jest podobne do świętej wojny albo do wszelkiego energicznego wysiłku na rzecz sprawy Bożej), jeśli zaś spożytkowujesz go dla swojej rodziny i bliskich, stanowi ono *çadaqa* (to znaczy: pobożne dzieło dobroczynne); tak naprawdę jedna uczciwa *dirham* (drachma, moneta) pochodząca z handlu warta jest więcej niż dziesięć dirhamów zarobionych inaczej. (Zaid ibn 'Alî 1919: par. 539)

Z rozczuleniem wspomina się zmysł do interesów, jaki cechował Proroka i świętych kalifów, jego pierwszych następców. Omar miał powiedzieć: „W żadnym innym miejscu śmierć nie byłaby dla mnie tak przyjemna jak tam, gdzie zajmuję się interesami dla swojej rodziny, kupując i sprzedając". Te dostojne postaci miały ponoć odczuwać nostalgię godną amerykańskich ludzi interesu, myśląc o tamtym świecie. „Gdyby Bóg pozwolił mieszkańcom raju handlować, miał powiedzieć Prorok, handlowaliby tkaninami i przyprawami". I jeszcze: „Gdyby w raju istniał handel, wybrałbym handel płótnami, ponieważ Abu Bakr zwany Uczciwym też nimi handlował". Cytowany wcześniej współczesny muzułmański apologeta M. Hamidullah podsumowuje postawę zawartą w sunnie językiem godnym Guizota: „Prorok rozpływa się w pochwałach nad tymi, którzy nie będąc pasożytami, bogacą się, aby móc w ten sposób przychodzić z pomocą pozbawionym dziedzictwa" (1961: 27).

Jak zawsze odnajdziemy teksty stojące w sprzeczności z przytoczonymi, ale poza kilkoma izolowanymi przypadkami, które mogą odzwierciedlać

[22] Dârimî, *Sonan*, XVIII, 8, a także w lekko zmienionej wersji w innych zbiorach; por. Wensinck 1927.

nurt ascetyczny, krytykuje się wyłącznie kupców nieuczciwych, a nie kupców czy handel po prostu.

Niektóre praktyki handlowe są jednak przez tradycję zakazane. Naturalnie chodzi przede wszystkim o działania w taki czy inny sposób oszukańcze, jak również o handel rzeczami uznawanymi przez religię za nieczyste: winem, wieprzowiną, zwierzętami zabitymi w sposób nierytualny albo przedmiotami postrzeganymi za wspólne dla wszystkich, takimi jak woda, trawa czy ogień (Santillana 1926–1938, t. 1: 318 i n.). Zakazy dotyczące różnych praktyk mogły być uznawane za przeszkody dla swobodnej gry liberalnej gospodarki – dotyczy to na przykład wszelkiej spekulacji produktami żywnościowymi, zwłaszcza ich spekulacyjnego skupywania. Głównie chodzi jednak o zakaz wszelkiej sprzedaży aukcyjnej, kiedy sprzedawca nie wie, jaką cenę uzyska; sprzedaży, w której towar nie jest dokładnie określony pod względem ilościowym (na przykład owoce palmy wiszące na drzewie), gdy tymczasem cena wyrażona jest w sposób ściśle określony. Nacisk kładzie się na zakaz umów obarczonych ryzykiem, czyli takich, wśród których mogą się znaleźć przykłady wymienione przed chwilą.

Niektóre tradycje zdają się czynić z ryzyka (*ghazar*) przypadek szczególny – to chociażby sprzedaż zbiegłego niewolnika czy zwierzęcia albo też zwierzęcia znajdującego się w brzuchu matki. Między uczonymi pojawia się tu zwykle sporo rozbieżności, gdy chodzi o szczegóły, jednak ogólna zasada przyjmowana jest przez wszystkich. Trzeba zaznaczyć, że koraniczna podstawa tego zakazu jest dość wątła – można powiązać go jedynie z zakazem *ribâ* i zakazem gry hazardowej *maysir*, co stanowi zresztą uzasadnienie sztuczne, dokonane z pewnością *a posteriori*. Jako że podstawa tego zakazu w opiniach samego Proroka jest bardzo wątpliwa, późniejsze teorie i praktyki, których źródło pozostaje sporne, zostały powiązane z tymi wersetami i „kanonizowane" za sprawą bardziej dosłownych tradycji.

Inaczej było w przypadku zakazu *ribâ*, który – jak widzieliśmy – znajdował się już w Koranie i który późniejsi uczeni starali się zinterpretować i zdefiniować przez egzegezę. Nie wiedziano, czym tak naprawdę jest *ribâ*. Jedna z tradycji głosiła nawet, że koraniczny werset jej dotyczący został ujawniony jako ostatni i Prorok nie zdążył przed śmiercią go wyjaśnić. Interpretacje samego słowa, a także przepisu były przez to wyjątkowo zróżnicowane. Z początku, jak się wydaje, przez *ribâ* rozumiano każdy procent od pożyczki pieniężnej bądź pożyczonych produktów żywnościowych. Później definicja została doprecyzowana i nabrała subtelności za sprawą złożonego procesu logicznych dedukcji i zewnętrznych wpływów, którego przebieg i motywacje wciąż słabo rozumiemy. W każdym razie końcowe rezultaty nie

dają się uzasadnić, ściśle rzecz biorąc, na podstawie samego tekstu koranicznego. Mogły zostać uprawomocnione jedynie dzięki rzekomym sentencjom Proroka, których autentyczności nie jesteśmy w stanie potwierdzić.

Ogólnie przez *ribâ* rozumiemy wszelką korzyść przypadającą jednej ze stron umowy w trakcie sprzedaży albo barterowej wymiany metali szlachetnych bądź produktów żywnościowych. W tego rodzaju operacjach dozwolona jest jedynie ścisła ekwiwalentność tego, co przekazuje każda ze stron. Jedni juryści cyzelowali definicję owej ekwiwalencji, podając niekiedy wymagania całkiem utopijne, zawsze oparte na tak zwanych tradycjach towarzyszy Proroka. Inni, przeciwnie – mnożyli wymagania jedynie w aspekcie czasu, zakazując czegoś, co nie było zakupem za gotówkę. Różnorodność punktów widzenia wyrażających się w tradycjach jest w sumie dość duża i pozostawia spory obszar wątpliwości, zwłaszcza gdy kwestia nie dotyczy żywności, złota czy pieniądza (por. Schacht 1936; Arin 1909: 22 i n.; Fakar 1908: 29, 33 i n.; Santillana 1926–1938, t. 1: 60 i n., 177 i n.; Schacht 1950: 67, 108, 313 i zwł. 251).

Z kolei ograniczenia i przeszkody dla konkurencji można odnaleźć w niektórych, rzadkich skądinąd, tradycjach, które nawołując do absolutnej uczciwości w handlu, zalecały, aby nie zachwalać towaru, pokazywać jego wady itd. (Ghazâlî 1933, t. 2: 68 i n.).

/// Ideał sprawiedliwości społecznej?

Całe zagadnienie omówione przed chwilą ze szczegółami możemy też ująć raz jeszcze w sposób bardziej ogólny i globalny. Współcześni apologeci islamu organizują bowiem wspomniane wcześniej przepisy, a także kilka innych, w system, co do którego twierdzą, że reprezentuje on sprawiedliwość w kwestiach społecznych[23]. Takie stwierdzenie jest w pewien sposób uzasadnione. Każde społeczeństwo jako całość posiadało w istocie swoją globalną koncepcję społecznej sprawiedliwości, której niekiedy towarzyszyły koncepcje odmienne, wyrażające opinie różnych warstw, grup czy nawet jednostek. Nie ma sensu wątpić, że społeczne przepisy Koranu reprezentowały społeczny ideał Muhammada i przynajmniej pewnych warstw społeczeństwa Mekki i Medyny. Ideał ten okazał się przynajmniej możliwy do zaakceptowania w Arabii tamtej epoki, ponieważ większość Arabów przyjęła go bez specjalnego przymusu.

[23] Na ten temat istnieje bogata literatura, z której przywołam tu jedynie najbardziej erudycyjnego jej przedstawiciela, M. Hamidullaha, którego dodatkową zaletą jest to, że pisze w jednym z języków europejskich (por. 1959, t. 2: 611–625).

Ideał ten nie podaje w wątpliwość prawa własności – czy chodzi o własność dóbr konsumpcyjnych, przedmiotów mogących służyć wytwarzaniu, ziemi czy ludzi. Własność ziemi została zakwestionowana przez Nasira Achmada Szeiha, pakistańskiego przedsiębiorcę, który snuje własne teorie na temat muzułmańskiej ekonomii, w opozycji zresztą do innych Pakistańczyków (1961: 139–229). Poza argumentami dotyczącymi przeszkód dla rozwoju, jakie tworzy wielka własność ziemska, stara się on dowieść przy pomocy tekstów – i wbrew opinii wpływowego Abul Ala Maududiego, przewodniczącego potężnej organizacji Dżamal al-Islam (Stowarzyszenie Muzułmańskie), i wedle słów W.C. Smitha „najbardziej systematycznego myśliciela nowoczesnego islamu" – że zarówno Muhammad, jak i sam Koran przeciwstawiali się owej prywatnej własności ziemskiej, przynajmniej w tej mierze, w jakiej wykraczała ona poza kawałek ziemi uprawiany osobiście przez właściciela. Ziemia powinna zostać w całości znacjonalizowana, a jej kawałki przekazywane na pewien czas samym osobom, które na niej pracują.

Dwaj wspomniani pakistańscy muzułmanie odsyłają do tradycji w znaczeniach na pierwszy rzut oka sprzecznych. To zresztą gra bez większego znaczenia, ponieważ owe tradycje nie mają żadnej wartości historycznej, przynajmniej w odniesieniu do epoki Proroka, jak już zostało wskazane. Co więcej, jasne jest, że rację ma tu (niestety) Maududi. Tradycje zakazujące takiej czy innej dzierżawy ziem nie oznaczają bynajmniej niezgody na wielką własność ziemską jako taką. Przedmiotem zakazu jest element niepewności, ryzyka, które zawiera w sobie dzierżawa w zamian za pewną część plonów w tych wielu przypadkach, gdy nie wiemy z góry, ile dokładnie ziemia przyniesie plonów.

Wiążą się one zatem z rozbudowywanym przez jurystów zakazem *ribâ* (por. wcześniej). Niektórzy, wiedzeni duchem systemu, mogli rozciągać zakazy znacznie dalej, jednak rozsądni prawnicy ograniczali się do zakazu pewnych tylko form, w których element *ribâ* wydawał im się szczególnie wyraźnie obecny. Dobrze wiedzieli, że sam Prorok, jego następcy i najbardziej szanowani towarzysze oddawali w dzierżawę swoją ziemię za opłatą i nie myśleli bynajmniej o ukróceniu tej praktyki. Tak zwana nacjonalizacja odnosi się do pierwotnego braku rozróżnienia między osobistymi dobrami wodza wspólnoty muzułmańskiej a ogólnymi zasobami tejże wspólnoty. Jednak to, co praktykowano na ziemiach wodza, było z pewnością też codziennością na ziemiach znaczniejszych członków wspólnoty.

Ostatnim bastionem zwolennika podziału ziem jest Koran, który jako jedyny w istocie mógłby stanowić poważne źródło historyczne opisujące

praktyki z czasów Proroka. Teksty koraniczne, do których ów zwolennik mógłby się odwołać, są jednak dalece niewystarczające i nie dowiedzie on swego. W Koranie Mojżesz mówi swojemu ludowi, by zachęcić go do stawienia oporu Egipcjanom: „Zaprawdę, ziemia należy do Boga! On daje ją w dziedzictwie, komu chce spośród swoich sług" (VII, 128). W innym miejscu Bóg, przypominając swoją potęgę, mówi Posłańcowi, by ogłosił wszem i wobec: „On umieścił na niej solidnie stojące [góry], wznoszące się nad nią, i pobłogosławił ją. Porozdzielał na niej środki żywności w ciągu czterech dni, równo dla wszystkich proszących" (XLI, 10). To ostatnie zdanie komentatorzy, których śladem podąża Nasir Ahmad Szeih, rozumieją następująco: „Porozdzielał środki żywności w ciągu czterech dni, po równo tym, którzy się (ich) domagali". Nawet przyjmując taki sens, trudno znaleźć w tych tekstach coś innego niż potwierdzenia Boskiej potęgi.

Jest zatem oczywiste, że koraniczny ideał nie podawał w wątpliwość żadnej formy własności prywatnej, nawet jeśli – jak można mniemać – z niektórych jego zasad dałoby się wydedukować ograniczenie jej używania i nadużywania w pewnych przypadkach. Podobnie jest w każdym systemie prawa. Prawo własności nie wydawało się w żaden sposób sprzeczne ze sprawiedliwością. Sprawiedliwość w kwestiach gospodarczych polega w optyce Koranu na zakazywaniu szczególnie przesadnej formy zysku, czyli *ribâ*, i na przekazywaniu części podatków czy darów otrzymywanych przez wodza wspólnoty na pomoc ubogim albo pożyczki dla ofiar katastrof czy zawirowań wojennych. W sumie chodzi tu o pomoc wzajemną organizowaną w obrębie wspólnoty, do udziału w której zmusza się ludzi bogatych proporcjonalnie do ich dochodów. Nie dotyczy ona zróżnicowania społecznych pozycji, które pojmuje się jako coś zamierzonego przez Boga, naturalnego i coś, co znajdzie swoje przedłużenie, pod innymi bez wątpienia warunkami, na tamtym świecie: „Spójrz, jak daliśmy pierwszeństwo jednym nad drugimi! A życie ostateczne z pewnością ma więcej stopni i więcej wyróżnienia" (XVII, 21).

Zgadza się to z ideałem sprawiedliwości uznawanym za zadowalający przez długie stulecia przez większość ludzkości, także tych, którzy cierpieli z powodu niedostatku. Historia etyki społecznej polega jednak na pojawianiu się wciąż nowych wymagań. Zawsze można było znaleźć społeczeństwa, w których część ludności walczyła z przywilejami pozostałych. Począwszy najprawdopodobniej od XVIII wieku, ten protest przeciw przywilejom zaczął przybierać zorganizowaną formę w skali europejskiej, a potem światowej. Najpierw zakwestionowano przywileje bądź prawne upośledzenia wynikające z przynależności do konkretnego „stanu", dzięki

której miało się od urodzenia specyficzny status, na przykład szlachcica albo niewolnika. Na sile przybierał też stale obecny protest przeciw przywilejom związanym z przynależnością do dominującej grupy etnicznej. Wreszcie myśl socjalistyczna przedstawiła ideał, który na pierwszym planie stawiał walkę z przywilejami wynikającymi z posiadania pewnych dóbr, dających kontrolę nad całym życiem społecznym: środków produkcji czy źródeł surowców używanych do produkcji. Nie jest w żadnym razie powiedziane, że ten rozwój form protestu osiągnął już swój kres.

W Arabii czasów Muhammada, jak i na całym świecie przed powstaniem nowożytnego kapitalizmu i wielkiego przemysłu, własność środków produkcji, rozpowszechniona na poziomie zakładu czy warsztatu prowadzonego przez jednostkę (czasem korzystającą z pracy niewielkiej liczby robotników), nie dawała szczególnej władzy w społeczeństwie i nie mogła wzbudzać protestów. Inaczej było w przypadku własności wielkich połaci ziemi i dóbr ruchomych – ta dawała istotną władzę przynajmniej w pewnych typach społeczeństw.

Dwa wieki przed Muhammadem pojawili się też w Iranie teoretycy, którzy odwołując się do pewnego systemu metafizycznego, nawoływali do zniesienia tego przywileju przez kolektywizację wszelkich dóbr. Wśród dóbr dających niemożliwe do zaakceptowania przywileje irańskiej szlachcie były także kobiety przypisane do ich haremów. Doktryna ta przeszła nawet w części sprawdzian władzy, została bowiem przyjęta przez perskiego władcę Kawada I (448–531). Ten jednak z pewnością stosował zasady komunistycznego przywódcy Mazdaka jedynie w złagodzonej formie (Christensen 1944: 335 i n., 364 i n.; Klima 1957). Przywrócenie w pełni prawa własności było dziełem syna i następcy Kawada, Husrawa I, zwanego Anoszirwanem (531–579). Muhammad musiał się urodzić pod koniec jego rządów i w Arabii z pewnością sporo dyskutowano ówcześnie o komunistycznym eksperymencie, który miał miejsce w sąsiednim imperium.

Sam Muhammad, zwłaszcza u początków swego nauczania w Mekce, protestuje przeciw bogactwu i bogaczom. Pojawia się przede wszystkim zarzut, że majątek wzbudza pychę i powoduje odwrócenie się od Boga. Przepisy Muhammada nie podważają jednak – tak jak nauki Mazdaka i jego mistrza Zaraduszta – instytucji własności jako takiej. Lekarstwo na zło spowodowane przez nierówności majątkowe, którym jest opodatkowanie bogatych po części na potrzeby działań dobroczynnych prowadzonych przez wodza wspólnoty, ma charakter „reformistyczny" nawet jak na realia epoki. Nie idzie nawet tak daleko jak zasady przyjęte przez Kawada, które same już oznaczały krok w tył w porównaniu z komunizmem Mazdaka.

Jako że Muhammad nie mógł nie znać owych zasad i ideologii, nie jest to w tym kontekście bez znaczenia. W dziele wielkiego poety muzułmańskiego z Indii Ikbala Dżawid Nama adwersarze Muhammada całkiem opacznie oskarżają go o to, że jest adeptem „niearabskiej" nauki Mazdaka.

Sprawiedliwość głoszona przez ideologię Koranu nie jest więc sprawiedliwością, którą myśl socjalistyczna narzuciła jako ideał dużej części nowoczesnych społeczeństw naszej epoki. Muhammad nie był socjalistą, jak sądził [Hubert] Grimme, mając na myśli, co prawda, socjalizm mało radykalny (1892–1895, t. 1: 14 i n.). Nic w tym dziwnego. Koran nie jest objawieniem przez istotę najwyższą zasad, które można by zastosować w każdym możliwym społeczeństwie, lecz dziełem człowieka zainspirowanego pewnymi ideałami właściwymi jego epoce. Człowiek ten nie przewidział rzecz jasna mocy, jaką w przyszłości nada pewnym ludziom własność środków produkcji. Nikt nie wie, jaka byłaby jego postawa, gdyby mógł to przewidzieć.

Gdy chodzi o ideał sprawiedliwości średniowiecznego społeczeństwa muzułmańskiego, jaki możemy odnaleźć w sunnie, stanowi on raczej krok w tył w stosunku do ideału koranicznego. Najpierw należy w tym kontekście rozróżnić ideały pozostające ze sobą w sprzeczności. Społeczeństwo muzułmańskie obejmowało bowiem różne warstwy społeczne i etniczne; szkoły i sekty powiązane mniej lub bardziej z rzeczywistymi ugrupowaniami głosiły sprzeczne teorie, wsparte za każdym razem autorytetem „tradycji", przekazujących słowa bądź czyny Proroka i mających w ogromnej większości charakter apokryficzny. Nie możemy w tym miejscu choćby powierzchownie zbadać owych systemów. Wystarczy, jeśli przyjrzymy się kilku głównym liniom rozwojowym, które nie wydają się dyskusyjne.

Niektóre nurty islamu przewidywały drastyczne ograniczenia prawa własności pod postacią ograniczeń w gromadzeniu bogactw. Źródło tych koncepcji (które możemy odnaleźć także poza islamem, zwłaszcza w chrześcijaństwie) bywało zarówno religijne, jak i świeckie. Religijna idea głosząca, że dobra tego świata odwodzą od Boga, że wystawiają na pokusę grzechu, a w konsekwencji, że wielcy i bogaci są (przynajmniej bardzo często) grzesznikami, nieodmiennie łączy się ze świecką ideą, że bogaci i sławni są niesprawiedliwi i stosują opresję. Wiemy, że podobne koncepcje, znane już prorokom Izraela, zostały rozwinięte w sławnych formułach Jezusa, a później także przez niektórych ideologów chrześcijańskich i chrześcijańskie sekty w pierwszych wiekach istnienia tej religii (por. Leipoldt 1952: 168 i n.; Bigo 1965: 27–34). Odnajdujemy je w najstarszych ustępach Koranu. Wyrażają się one w postawie mniej lub bardziej intensywnej wrogości

wobec bogactw, która każe dawać bogatym rady, by czynili dobry użytek ze swoich dóbr, ale uwidacznia się również w grożeniu im karą Bożą.

Wszystko to jednak może wystąpić w formie prostej albo bardziej złożonej i mniej lub bardziej radykalnej. Wersja skrajna wzywa bogatych do wyzbycia się wszelkich dóbr na rzecz biednych, tak jak Jezus żądał tego od młodzieńca w Judei; bogaci są tu nieuchronnie skazani na grzech, grozi się im też bezlitosnym sądem Bożym – łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogaczowi wejść do królestwa niebieskiego. Wersja umiarkowana zadowala się żądaniem od bogatych racjonalnej jałmużny, ostrzeganiem ich przed niebezpieczeństwami ich stanu z punktu widzenia zbawienia duszy, nie zabiera się im też nadziei na Bożą pobłażliwość.

Widać jasno, że to właśnie w stronę takiego umiarkowania skłaniają się najbardziej nowoczesne warstwy koranicznego tekstu. Taka umiarkowana postawa sprowadza problemy społeczne do równości w obliczu Boga, kładąc nacisk na nagrody w niebie i nieuchronną niesprawiedliwość ludzkiego społeczeństwa. Ekstremizm z kolei zmierza zwykle w stronę egalitarnej wizji idealnego społeczeństwa ludzkiego. Może się w nim zrodzić pokusa realizacji tego projektu środkami czysto ludzkimi i przekonanie, że chodzi tu o zwykłe spełnienie woli Bożej. W takim wypadku trudno nie zauważyć w tej orientacji śladów frustracji, uraz czy społecznych aspiracji jednostek i grup. Trudno trzymać się tradycyjnych interpretacji religijnych i idealistycznych, które widzą w niej jedynie efekt pewnego podejścia intelektualnego, nie demaskując leżących u jej podstaw przewrotnych emocji. Marksiści, których śladem podążają teraz niemal wszyscy historycy, mieli – jak mi się wydaje – rację, rozpoznając w tych orientacjach objaw wiecznej walki grup społecznych o korzyści i władzę.

Dla orientacji skrajnej udało się w średniowieczu znaleźć uzasadnienie w postaci Abu Darr-al-Gifariego, jednego z towarzyszy Proroka. Przypisywano mu sentencje, zgodnie z którymi każdy powinien na przykład wydać w służbie Boga lub na cele dobroczynne tę część swojego majątku lub dochodów, która wykracza poza minimum niezbędne do życia. Gifari miał spowodować skandal mniej więcej dziesięć lat po śmierci Proroka, twierdząc, że wersety Koranu zawierające groźby wobec bogatych niesklonnych do dawania jałmużny mają zastosowanie do muzułmańskich przywódców tak samo jak do duchownych chrześcijańskich czy żydowskich, o których mowa w wersecie poprzedzającym (por. IX, 34 i n.). Jako zagrożenie dla społeczeństwa Gifari miał zostać wydalony do odległej miejscowości (Ibn Saad 1906: 166; Goldziher 1925: 137 i n.; Massignon 1954: 145, 157).

W tym portrecie Abu Darra znów nie jesteśmy w stanie oddzielić w sposób pewny tego, co historyczne, od mitu. Prawdopodobnie jednak ma on pewne umocowanie w rzeczywistości. Tak czy owak Abu Darr zyskał nieoczekiwanie ogromną popularność w świecie muzułmańskim w XX wieku. Socjalizująca i komunizująca lewica widziała w nim swojego prekursora albo w każdym razie posługiwała się nim do uzasadnienia tego, że bliskie socjalizmowi idee nie są obce muzułmańskiej tradycji. Niektórzy autorzy wywodzili wręcz z jego przykładu wniosek, że komunizm odpowiada na fundamentalne wymaganie islamu.

Również islamizująca prawica wykorzystywała Abu Darra, by pokazać, że od początku zajmował się on kwestią socjalną i zaproponował dla niej rozwiązanie wykraczające poza to, co przewidują nowoczesne systemy nazywane kapitalizmem, socjalizmem i komunizmem. Wystarczy tylko wrócić do przypuszczalnych idei Abu Darra, czyli do redystrybucji bogactw przy pomocy dobrowolnej jałmużny, do zakatu itd. Tezę tę omówimy dalej.

Należy z niej zachować to, że na wpół mityczny Abu Darr z sunny i średniowiecznej historiografii dobrze wyraża, poza wymaganiami religijnymi, protest biedaków wywołany frustracją, jaką odczuwają w obliczu bogactwa i opresji ze strony zamożnych oraz potężnych. Nurt ten występował zarówno w formach spokojniejszych, niegroźnych dla porządku społecznego, jak i w postaci aktywistycznej czy rewolucyjnej. Nie miał jednak decydującego znaczenia. Był także sprzeczny z tendencją widoczną pod koniec życia u samego Muhammada. Słusznie zatem uczeni z al-Azhar sprzeciwili się pewnemu zwolennikowi immanentnej obecności komunizmu w islamie, opierającemu się na ideach Abu Darra, zwracając uwagę na wyraźne wskazówki w Koranie. Ten ostatni rzeczywiście zaleca umiarkowaną hojność, bez skąpstwa i rozrzutności (XVII, 31; XXV, 67). Na przykład koraniczne prawodawstwo dotyczące dziedziczenia zakłada stabilność nabytych majątków, które dopuszcza i reglamentuje sam Bóg. W pewnym sensie zatem *fatwa* (opinia prawna) wielkiego uniwersytetu muzułmańskiego słusznie stwierdza stanowczo, że „nie ma komunizmu w islamie".

Niektóre sekty średniowieczne przejęły wrogość wobec bogactwa, ujętą w sposób mniej lub bardziej ascetyczny i religijny oraz mniej albo bardziej aktywistyczny i rewolucyjny – z nieskończoną liczbą pośrednich stopni. Miały one jedynie ograniczony wpływ albo też porzuciły w drodze po władzę istotne elementy swojego programu w tym zakresie. O ile zatem na przykład sekta ismailicka, rządząca przez lata w różnych krajach, u swoich początków atakowała w gwałtowny sposób nabyte majątki, o tyle kiedy doszła do władzy w Tunezji, a później w Egipcie, nie dokonała żadnego

zamachu na dotyczące ich prawo. Jedynie coś, co wydaje się jej odłamem, czyli ruch karmatów, który zdobył władzę w Bahrajnie w zachodniej części obszaru arabskiego, ustanowił system kooperacji wolnych ludzi (karmacka republika dysponowała jednocześnie dużą liczbą czarnych niewolników). Zakładał on dodatkowo solidne opodatkowanie bogatych, aby móc finansować państwową dobroczynność na rzecz ubogich. W sumie było to coś w rodzaju państwa dobrobytu, odlegle przypominającego *mutatis mutandis* współczesne państwa o rozbudowanych systemach socjalnych, takie jak Wielka Brytania.

Ostatecznie zatem maksymalna wersja społecznej sprawiedliwości, jaką starali się ustanowić muzułmanie, którym najbardziej zależało na wierności koranicznemu ideałowi, miała wymienione już cechy: państwo kierowane zgodnie z zasadami objawionymi przez Boga, traktujące wszystkich wierzących na równi w obliczu Bożego prawa, praktykujące w obrębie muzułmańskiej wspólnoty pomoc wzajemną na koszt bardziej majętnych, a z korzyścią dla najuboższych. Ten właśnie ideał pragnęły wielokrotnie zrealizować ruchy reformatorskie i rewolucyjne, których w historii islamu było całkiem sporo. Określano go jako ideał społeczeństwa bezklasowego (Gibb 1961: 119).

Sformułowanie to mogłoby być słuszne, o ile pominiemy obiektywną definicję słowa „klasa" na rzecz definicji subiektywnej, biorącej pod uwagę wyłącznie odczuwaną odrębność „horyzontalnych warstw", sprawiającą, że jedni dysponują przywilejami, których inni są pozbawieni. Francuscy rewolucjoniści sądzili na przykład, że tworzą społeczeństwo bezklasowe w tym sensie, że trzy „klasy", czyli dawne „stany" (szlachta, duchowieństwo i stan trzeci), zostają zniesione, a wszyscy Francuzi są odtąd równi wobec prawa. Istniejące nadal różnice między na przykład bogatymi a biednymi uważane były przez większość za nieusuwalną pozostałość nierówności, równie naturalną jak różnice między wysokimi i niskimi, silnymi i słabym, które w żadnym razie nie mogą być podstawą podziału na klasy.

Podobnie dla większości muzułmanów w średniowieczu ideałem była równość wobec prawa Bożego stosowanego poprawnie przez funkcjonariuszy i sędziów obdarzonych swoją funkcją na tym świecie. Różnice między ludźmi wolnymi i niewolnikami, między właścicielami ziemskimi i dzierżawcami, między bogatymi i biednymi jako nieusuwalne rezyduum nierówności były nieuchronne i nie stanowiły zamachu – pomijając przypadki rozmaitych „nadużyć" – na jedyną równość, którą państwo mogło osiągnąć tu i teraz.

Nie ma sensu oskarżać ludzi z przeszłości o to, że nie osiągnęli ideału, który nie odpowiadał warunkom panującym w ich epoce. Równie absurdalne jest jednak przenoszenie naszego ideału w tamtą epokę i sztuczna próba wykrycia tam jego obecności. Podobnie pragnienie zredukowania roszczeń dzisiejszej świadomości do wymagań epoki minionej jest operacją w ścisłym sensie tego słowa reakcyjną. Ani sprawiedliwość, tak jak pojmuje ją Koran, ani jej wersja stworzona pod jego wpływem przez muzułmanów w średniowieczu nie są czymś, co współczesny ideał określa tym mianem. Warto mieć tego świadomość.

Z języka francuskiego
przetłumaczył Michał Warchala

Bibliografia:

/// Abû l-Qasim Ja'far ibn Mohammad al-Hilli. 1871–1872. *Droit musulman*, tłum. A. Querry, Imprimerie Nationale, Paris.

/// Al-Banna H. 1957. *Vers la lumière*, tłum. J. Marel, „Orient", nr 4, s. 37–62.

/// Arin F. 1909. *Recherches historiques sur les opérations usuraires et aléatoires en droit musulman*, Pedone, Paris.

/// Austruy J. 1961. *L'Islam face au développement économique*, Ed. Ouvrières, Paris.

/// Becker C.H. 1924. *Islam und Wirtschaft*, [w:] tegoż, *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, t. 1, Quelle u. Meyer, Leipzig, s. 54–66.

/// Bénard J. 1952. *La conception marxiste du capital*, Société d'editions d'enseignement superieur, Paris.

/// Bigo P. 1965. *La Doctrine sociale de l'Eglise*, PUF, Paris.

/// Björkman W. 1929. *Kapitalentstehung und -anlage im Islam*, „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen", nr 32, s. 80–98.

/// Blodgett R.H. 1944. *Comparative Economic Systems*, Macmillan, New York.

/// Caetani L. 1912. *Annali dell' Islam*, t. 5, Hoepli, Milano.

/// Cahen C. 1957. *Les Facteurs économiques et sociaux dans l'ankylosé culturelle de l'Islam*, [w:] *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Bessonet Chantemerle, Paris, s. 195–207.

/// Charles R. 1958. *L'Ame musulmane*, Flammarion, Paris.

/// Charles R. 1960. *L'Evolution de l'Islam*, Calmann-Lévy, Paris.

/// Christensen A. 1944. *L'Iran sous les Sassanides*, E. Munksgaard & Geuthner, Copenhague–Paris.

/// Destanne de Bernis G. 1960. *Islam et développement économique*, „Cahiers de l'I.S.E.A.", nr 106, s. 105–150.

/// Dobb M. 1946. *Studies in the Development of Capitalism*, Routledge, London.

/// Faris B. 1958. *The Islamic Community and Communism*, [w:] *The Middle East in Transition*, red. W. Laqueur, Routledge–Kegan Paul, London, s. 351–359.

/// Fekar B. 1908. *L'Usure en droit musulman* [*et ses conséquences pratiques*], A. Rousseau, Paris.

/// Gardet L. 1954. *La Cité musulmane, vie sociale et politique*, Vrin, Paris.

/// Gaudefroy-Demombynes M. 1957. *Mahomet*, Albin Michel, Paris.

/// Ghazâlî. 1933. *Ihyâ' 'oloûm ad-din*, [b.wyd.], Kair.

/// Gibb H.A.R. 1961. *Government and Islam under the Early Abbasids*, [w:] *L'Elaboration de l'Islam*, PUF, Paris, s. 115–127.

/// Goldziher I. 1925. *Vorlesungen über den Islam*, C. Winter, Heidelberg.

/// Grimme H. 1892–1895. *Mohammed*, t. 1–2, Aschendorff, Munster.

/// Hamidullah M. 1936. *Islam's Solution of the Basic Economic Problems, the Position of Labour*, „Islamic Culture", nr 10, s. 213–233.

/// Hamidullah M. 1959. *Le Prophète de l'Islam*, t. 1–2, Vrin, Paris.

/// Hamidullah M. 1961. *Le Monde musulman devant l'économie moderne*, „Cahiers de l'I.S.E.A.", nr 120, s. 23–41.

/// Hans J. 1952. *Homo oeconomicus islamicus*, J.L. Sen, Klagenfurt.

/// Herskovits M. 1952. *Economic Anthropology*, A. Knopf, New York.

/// Hochfeld J. 1963. *Studia o marksowskiej teorii społeczeństwa*, PWN, Warszawa.

/// Ibn Saad M. 1906. *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams*, Brill, Leiden.

/// Jomier J. 1954. *Le Commentaire coranique du Manâr*, G.P. Masonneuve, Paris.

/// Khalîl ben Ish'âq. 1961. *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imâm Mâlek*, tłum. G.H. Bousquet, t. 3: *Le Patrimoine*, A. Maisonneuve, Alger–Paris.

/// Klima O. 1957. *Mazdak, Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*, Ceskoslovenske Akademie Verl., Praha.

/// Koran. 1986. tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa.

/// Leipoldt J. 1952. *Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche*, Koehler u. Amelang, Leipzig.

/// Lewis B. 1954. *The Middle East in Transition*, [w:] *The Middle East in Transition*, red. W. Laqueur, Routledge–Kegan Paul, London, s. 311–324.

/// Lewis B. 1995. *Arabowie w historii*, tłum. J. Danecki, PIW, Warszawa.

/// Laoust H. 1950. *Le précis de droit d'Ibn Qudâma*, Institut français de Damas, Beyrouth.

/// Marks K. 1959. *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 3, cz. 2, tłum. E. Lipiński, J. Maliniak, Książka i Wiedza, Warszawa.

/// Marks K. 1983. *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 3, cz. 1, tłum. E. Lipiński, Książka i Wiedza, Warszawa.

/// Marks K. 1986. *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Z.J. Wyrozembski, Książka i Wiedza, Warszawa.

/// Massignon L. 1939. *Situation de l'Islam*, Geuthner, Paris.

/// Massignon L. 1954. *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, Paris.

/// Massignon L. 1961. *Archaïsme et Modernisme en Islam: à propos d'une nouvelle structure du travail humain*, „Cahiers de l'I.S.E.A.", nr 120, s. 7–22.

/// Nazmi A. 1921–1923. *Nazer-i Islâmda zenglnlighin mewqi'i*, [b.wyd.], Istanbul.

/// Perroux F. 1962. *Le capitalisme*, PUF, Paris.

/// Poirier J. 1961. *Droit musulman et développement économique, la tradition et la théorie juridique devant l'innovation*, „Cahiers de l'I.S.E.A.", nr 120, s. 191–224.

/// Renan E. 1883. *L'islamisme et la science*, Calmann-Lévy, Paris.

/// Rodinson M. 1957. *La vie de Mahomet et le problème sociologique des origines de l'Islam*, „Diogène", nr 20, s. 37–64.

/// Rodinson M. 1961. *L'Islam, doctrine de progrès ou de réaction?*, Union rationaliste, [b.m.w.].

/// Rodinson M. 1963. *Bilan des études mohammadiennes*, „Revue historique", nr 229, s. 169–220.

/// Rühl A. 1925. *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*, Quelle u. Meyer, Leipzig.

/// Sachau M. 1897. *Muhammedanisches Recht nach schafiitischer Lehre*, W. Spemann, Stuttgart.

/// Santillana D. 1926–1938. *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, t. 1–2, Instituto per l'Oriente, Roma.

/// Schacht J. 1936. *Ribâ*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam*, Brill–Klingsieck, Leiden–Paris, s. 1227–1230.

/// Schacht J. 1950. *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford.

/// Szeih N.A. 1961. *Some Aspects of the Constitution and Economies of Islam*, The Woking Muslim Literary Trust, Woking.

/// Thurnwald R. 1932. *Economies in Primitive Communities*, Oxford University Press, Oxford.

/// Tütsch E. 1958. *Arab Unity and Arab Dissensions*, [w:] *The Middle East in Transition*, red. W. Laqueur, Routledge–Kegan Paul, London, s. 12–32.

/// Watt W.M. 1956. *Muhammad at Médina*, Clarendon Press, Oxford.

/// Weber M. 1923. *Wirtschaftsgeschichte*, Duncker und Humblot, München.

/// Weber M. 2015. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

/// Wensinck H. 1927. *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Brill, Leiden.

/// Zaid ibn 'Alî. 1919. *Corpus iuris…*, Hoepli, Milano.

/// **Michał Warchala** – historyk idei, socjolog, tłumacz; pracuje w Instytucie Socjologii, Kognitywistyki i Filozofii Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Zajmuje się przede wszystkim filozofią, socjologią i psychologią religii. Ostatnio wydał (wraz z Emilią Wrocławską-Warchalą) książkę *Praktyczna teodycea. Jak ludzie religijni radzą sobie ze złem* (2025). Stale współpracuje z „Przeglądem Politycznym".

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1550-8187

E-mail: michal.warchala@uken.krakow.pl

ROZMOWY O KSIĄŻCE

https://doi.org/10.51196/srz.27.11

ŻYDZI, NOWI CHRZEŚCIJANIE, KAPITALIZM I SOCJALDEMOKRACJA. NAJNOWSZE KSIĄŻKI HENRYKA SZLAJFERA A SOCJOLOGIA

Jarosław Kilias
Uniwersytet Warszawski

Przed 20 laty Anna Sosnowska (2004) opublikowała ważną książkę *Zrozumieć zacofanie. Spory historyków o Europę Wschodnią (1947–1994)*. Jej praca stanowiła przegląd i dyskusję wokół oferowanych przez powojenną, inspirowaną marksizmem, polską historię gospodarczą wyjaśnień gospodarczego zacofania Europy Środkowo-Wschodniej. Ambicje autorki wykraczały poza historię idei, jako że badaczka nie zamierzała jedynie przypomnieć ważnej debat z przeszłości, ale też chciała przejąć tradycję naukową dyscypliny, by uczynić z niej punkt wyjścia do marginalnej dotąd w Polsce socjologii historycznej. Rzecz jasna chodziło o jeden z wielu w socjologii projektów założenia na nowo dyscypliny (tutaj: subdyscypliny), za której istnieniem przemawiała nie tylko potrzeba badawcza, lecz na rzecz której miała przemawiać użyteczna i ceniona, może nawet bardziej za granicą niż w kraju, spuścizna naukowa.

Tematyka i charakter badań polskich historyków rzeczywiście nie był odległy od dociekań zachodnich socjologów historycznych, takich jak choćby Immanuel Wallerstein (który zresztą przyznawał się do korzystania z dorobku Mariana Małowista; zob. Sosnowska 2004: 45–51). Tematycznie nie są one odległe od dociekań, które uchodzą za początek współczesnej socjologii historycznej. W opowieści o jej narodzinach szczególna rola przypisywana bywa Maxowi Weberowi jako historycznemu badaczowi

nowoczesnego państwa i polityki z jednej strony, a historycznemu socjologowi ekonomicznemu z drugiej. Ukazuje się go jako badacza źródeł nowoczesnego kapitalizmu, twórcę idei „ducha kapitalizmu", akcentującego znaczenie etyki religijnej i krytycznego wobec marksowskiego ekonomizmu.

Trudno uznać, by ideę Sosnowskiej udało się wcielić w życie, chociażby dlatego że sama autorka zmieniła zainteresowania i program uprawiania historii gospodarczej jako socjologii historycznej zawisł niejako w próżni. Dobrego powodu, aby do niej powrócić, dostarczają najnowsze publikacje Henryka Szlajfera. W ostatnich latach badacz ten jest bardzo aktywny, publikując ważne prace odnoszące się do problematyki spomiędzy historii gospodarczej, historii idei i socjologii historycznej. W 2024 roku angielskiego wydania doczekała się opublikowana przed kilku laty książka *Współtwórcy atlantyckiego świata* (Szlajfer 2019, 2024). W maju tego roku ukazała się jego kolejna praca: *Werner Sombart i kapitalizm, czyli* Hassliebe, poświęcona twórczości niemieckiego ekonomisty i socjologa Wernera Sombarta (Szlajfer 2025b). Co godne uwagi, na wydanie oczekuje także jej wersja angielska (Szlajfer 2025a).

Jak już wspomniałem, jeśli chodzi o podejmowaną problematykę, badania Henryka Szlajfera lokują się w przestrzeni między historią gospodarczą, historią idei a socjologią. Są one świadectwem tyleż spójności zainteresowań, ile systematycznego rozwoju naukowego i rozszerzania podejmowanej tematyki. Jego pierwsza książka *Modernizacja zależności: kapitalizm i rozwój w Ameryce Łacińskiej* (Szlajfer 1985) tematycznie lokowała się między historią idei ekonomicznych i praktyczną polityką gospodarczą. Do podobnej problematyki odnosiła się kolejna: *Droga na skróty. Nacjonalizm gospodarczy w Ameryce Łacińskiej i Europie Środkowo-Wschodniej w epoce pierwszej globalizacji* (Szlajfer 2005), poświęcona jednak wcześniejszemu okresowi historycznemu – początkom nacjonalizmu gospodarczego w Ameryce Łacińskiej oraz Europie Środkowo-Wschodniej. Z kolei publikacja *Współtwórcy atlantyckiego świata* stanowi świadectwo nie do końca konsekwentnego – o naturze tej niekonsekwencji wypadnie mi jeszcze napisać – przesunięcia w stronę historycznych badań nad zbiorowościami wyznaczanymi przez kategorie polityczne i kulturowe, takimi jak grupy religijne i etniczne. Historyk socjologii za szczególnie ważne może z kolei uznać jego najnowsze dzieło (Szlajfer 2025b), odnoszące się do twórczości słynnego niegdyś niemieckiego ekonomisty i socjologa, przynależne zasadniczo do historii ekonomii, socjologii i idei politycznych.

W niniejszym tekście zamierzam się skupić na dwóch najnowszych pracach Szlajfera, nie pomijając jednak całkowicie jego starszych książek.

Tematykę *Współtwórców atlantyckiego świata* ujawnia tytuł, a zwłaszcza podtytuł pracy: *Nowi chrześcijanie i Żydzi w gospodarce kolonialnej Ameryki Łacińskiej XVI–XVII wieku*. Nie stanowi jej bynajmniej historia gospodarcza imperiów kolonialnych Półwyspu Iberyjskiego ani narodziny transatlantyckich więzi gospodarczych. Zagadnienia te – i szerzej pojmowane narodziny gospodarki nowoczesnego Zachodu oraz kapitalizmu – to zasadniczo tło opowieści. Tym niemniej praca odnosi się do kwestii obecnej w wielu klasycznych publikacjach na temat genezy ostatniego z wymienionych zjawisk.

Wedle najbardziej popularnej w socjologii interpretacji, zaproponowanej przez Maxa Webera, kluczowe znaczenie w rozwoju kapitalizmu odegrali protestanci, szczególnie zaś purytanie, jako nosiciele domniemanego ducha kapitalizmu. Mało kto jednak pamięta, że sama koncepcja kapitalistycznego ducha pochodzi od Sombarta, a Weberowska koncepcja rodziła się w dialogu (i dyskusji) z dociekaniami jego sławniejszego naonczas kolegi. Ten w odpowiedzi na pracę Webera napisał zresztą książkę *Żydzi a życie gospodarcze* (dostępną po polsku; zob. Sombart 2010), w której uznał, że rzeczywistymi nosicielami ducha kapitalizmu byli Żydzi. Ich roli wiele uwagi poświęcił także jeden z czytelników Sombarta, Fernand Braudel – i wielu innych autorów.

Istotne pytanie brzmi jednak: kogo właściwie mieli na myśli wskazani autorzy, gdy pisali o Żydach? Na pewno składnej odpowiedzi na to pytanie nie znajdziemy u nieodwołującego się do żadnej spójnej koncepcji tożsamości, *de facto* odnoszącego się do kryterium pochodzenia, choć równocześnie odrzucającego teorie rasowe, Sombarta.

Niełatwo skrótowo opowiedzieć o zawartości *Współtwórców atlantyckiego świata*, nie tylko dlatego że poruszana problematyka jest skomplikowana, lecz także ze względu na nieco impresjonistyczny charakter i meandrujący tok opowieści. Jednoznacznie Szlajfer określa jednak jej głównych bohaterów – kilka kategorii ludzi, którzy odegrali ważną, choć niedecydującą rolę w stworzeniu tytułowego „atlantyckiego świata".

Chodzi przede wszystkim o Żydów Sefardyjskich z Półwyspu Iberyjskiego, którzy przechodzili na chrześcijaństwo dobrowolnie lub pod naciskiem, zostali wygnani z Hiszpanii, a w Portugalii przymusowo, niejako „hurtowo", ochrzczeni. Byli półformalnie określani mianem nowych chrześcijan, w Hiszpanii zaś nazywano ich Marrones ('świnie' – termin nadany z powodu jedzenia zabronionego przez judaizm świńskiego mięsa). Reszta katolików traktowała ich zazwyczaj z rezerwą, podejrzewając o skryte pozostawanie przy dawnej religii bądź o judaizowanie – herezję polegającą na przemycaniu do katolicyzmu pierwiastków religii żydowskiej.

W praktyce rodzaj wiary religijnej definiowany był nie tylko przez nominalne wyznanie, ale również przez obyczaj i styl życia, w związku z czym wierność choćby niektórym z dawnych rytuałów nierzadko skutkowała oskarżeniem o herezję.

Nieprzechrzczeni Żydzi iberyjscy emigrowali w głąb basenu Morza Śródziemnego, w tym do Imperium Osmańskiego, nowi chrześcijanie zaś do (hiszpańskich) Niderlandów. Tam przenosili się zresztą także Żydzi, wśród których z czasem zaczęli się pojawiać ponownie nawróceni na judaizm „nowi Żydzi". Dzieje ich obecności w protestanckich Niderlandach to z kolei historia powolnej emancypacji. Co ważne, świadomość wspólnego pochodzenia, funkcjonująca ponad religijnymi podziałami i odnosząca się zarówno do Żydów, jak i chrześcijan, czyniła z nich różniący się stylem życia „naród portugalski". Choć poczucie wspólnoty ułatwiało tworzenie więzów handlowych, było też źródłem podejrzliwości inkwizycji – najpotężniejszego wroga, który ostatecznie zniszczył wspólnotę „Portugalczyków".

Kwestie terminologiczne i wstępne określenie opisywanych zbiorowości wypełniają wprowadzenie i dwa pierwsze rozdziały, trzeci zaś to ekskurs o poświęconych Żydom rozważaniach Sombarta. Jak pokazuje Szlajfer, w *Żydach i życiu gospodarczym*[1] autor zawarł w istocie fantazję, po części opartą na antysemickim stereotypie, wielce wyolbrzymiającą znaczenie tej grupy dla rozwoju handlu międzynarodowego. Dalsze rozdziały książki opowiadają o kolejnych aspektach udziału w hiszpańskiej i portugalskiej gospodarce kolonialnej. Rozdział czwarty traktuje o specyfice nowych chrześcijan, ich pozycji między katolikami a żydami, jako do pewnego stopnia pionierach indywidualizmu religijnego oraz w społeczeństwach kolonialnych. Następna część pracy dotyczy charakteru i sposobu funkcjonowania transatlantyckich imperiów Hiszpanii i Portugalii. Dalej mowa jest o rozległych sieciach handlowych, opartych na nieformalnych kontaktach, więzach rodzinnych i towarzyskich między „Portugalczykami", często niezależnie od wyznania, stanowiących podstawę transkontynentalnych sieci wymiany handlowej – i do pewnego stopnia unikalne *know-how* umożliwiające im odegranie znaczącej roli gospodarczej. Dwa następne rozdziały poświęcono narodzinom i rozwojowi handlu brazylijskim cukrem, w tym roli nowych chrześcijan w organizacji, a także finansowaniu produkcji i handlu. Dwa kolejne rozdziały traktują o handlu niewolnikami, będącymi zasadniczą siłą roboczą w południowoamerykańskich posiadłościach

[1] Jak z kolei pisze w *Werner Sombart i kapitalizm, czyli* Hassliebe, obraz ten został wyjaskrawiony na użytek polemiki z Weberem, a rola Żydów zarysowana w wielowątkowym *Der moderne Kapitalismus* była o wiele mniej znacząca (Szlajfer 2025b: 180–181).

kolonialnych. Był on prowadzony nieco bardziej dyskretnie, omijając europejskie porty, ale na masową skalę. Najważniejszymi jego uczestnikami byli Portugalczycy, w tym nowi chrześcijanie, odrywający rolę licencjonowanych pośredników między afrykańskimi sprzedawcami a południowoamerykańskimi kupcami. Rozdział kończący publikację opowiada o zmierzchu nowych chrześcijan w hiszpańskim imperium kolonialnym, spowodowanym przede wszystkim przez represje inkwizycji.

Tymczasem książka *Werner Sombart i kapitalizm, czyli* Hassliebe. *Sześć szkiców ze wstępem*, z którą miałem przyjemność zapoznać się na etapie recenzji wydawniczej, odnosi się do życia i twórczości ważnego, choć pomijanego w zdecydowanej większości opowieści o dziejach socjologii współzałożyciela niemieckiej socjologii. Wspólnie ze swym mniej wówczas znanym przyjacielem Maxem Weberem dał on początek określonej (umownie mówiąc: „weberowskiej") tradycji badań historyczno-socjologicznych. O potencjalnym znaczeniu publikacji dla historii socjologii i socjologii samej stanowi także to, że sam Szlajfer (2025b: 26–29) za dyscyplinarny punkt odniesienia opowieści o dziejach recepcji Sombarta przyjął właśnie tę subdyscyplinę.

Wbrew podtytułowi, sugerującemu zbiór luźno powiązanych studiów, praca *Werner Sombart i kapitalizm, czyli* Hassliebe jest bardziej spójna od niejednej monografii. Tym niemniej nie jest ona jego kompletną biografią intelektualną, jako że skupia się na wybranych aspektach jego twórczości, a do pewnego stopnia również aktywności publicznej. Wprowadzenie zawiera refleksję nad znaczeniem uczonego, niegdyś sławnego, choć niekoniecznie bezkrytycznie podziwianego, który obecnie jest już tylko incydentalnie przywoływanym „mieszkańcem przypisów", i to raczej w pracach historyków gospodarczych niż socjologów. Większa część opowieści odnosi się do związków Sombarta z marksizmem jako teorią społeczną i ekonomiczną – i z socjaldemokracją. Początkowo były one bliskie, a badacz był jednym z pierwszych akademickich (czy „burżuazyjnych") uczonych, który potraktował marksizm poważnie, czyniąc z dzieła Marksa inspirację teoretyczną, jego prace zaś były wysoko cenione przez Engelsa. Bliski Niemieckiej Partii Socjaldemokratycznej z czasem rozszedł się zarówno z partią, jak i z samym marksizmem, zostając radykalnym nacjonalistą, reakcyjnym konserwatystą… i antysemitą.

O znaczeniu i Sombartowskiej interpretacji marksizmu traktują trzy pierwsze eseje publikacji, podczas gdy ostatni odnosi się do obrazu Żydów Sombarta, u samego Marksa, a także u socjaldemokratów. Szkice czwarty i piąty to natomiast opowieści o zaprezentowanej przez badacza wizji źródeł i natury kapitalizmu, naszkicowanej na tle i w jej powiązaniu do debaty intelektualnej epoki, w tym dyskusji z Weberem na temat charakteru ducha kapitalizmu.

Jak widać, obie książki Szlajfera są świadectwem stopniowego rozszerzania zainteresowań badawczych autora i częściowego – jedynie częściowego – odchodzenia od historii gospodarczej z elementami historii idei ekonomicznych. Rzecz nie tylko w tym, że w przypadku pierwszej z nich chodzi o kategorię osób opisywaną w kontekście roli odgrywanej przez nią w gospodarce transatlantyckiej, druga zaś w większej części odnosi się do dziejów historii ekonomicznej. Niezależnie od tego nadreprezentowana wśród wykorzystanych źródeł jest literatura z tego zakresu. Wydaje się to bardziej merytorycznie uzasadnione w wypadku drugiej z prac, choć po prawdzie sam chętnie dowiedziałbym się więcej o filozoficznych i metodologicznych założeniach dociekań Sombarta. W przypadku wcześniejszej publikacji skutkiem owego ekonomicznego odchylenia jest przyjęcie ekstensywnej strategii badawczej i w efekcie przedstawienie panoramicznego, ale stosunkowo mało pogłębionego opisu Żydów i nowych chrześcijan uczestniczących w gospodarce kolonialnej i handlu transatlantyckim. Z punktu widzenia socjologa ciekawsze mogłoby być bardziej zdecydowane skupienie na tożsamości badanej grupy, prezentacja i analiza jej kultur i sposobów życia, a w miarę możliwości także wniknięcie w jej sposoby postrzegania samej siebie.

Rzecz jasna realizacja podobnego zadania wymagałaby skorzystania z materiału zgromadzonego przez badaczy historii społecznej i historyków kultury oraz odwołania się do ściślej socjologicznego instrumentarium, przeznaczonego do badania tożsamości zbiorowych. Odwołując się jedynie do danych już opracowanych w literaturze przedmiotu, autor poświęcił natomiast wiele uwagi analizie i krytyce źródeł, z których częstokroć najważniejsze były dokumenty inkwizycji, tendencyjne z powodu celów wytwarzającej je instytucji, mającej interes w uzasadnieniu swych działań.

Jeśli chodzi o tożsamość bohaterów opowieści, Szlajfer pisze o niej ostrożnie, raczej przywołując informacje, niż je interpretując, z perspektywy socjologa robiąc to nieco „po omacku". Pytanie, na ile uczynienie z niej głównego obiektu badania byłoby w ogóle możliwe. Być może konieczne byłoby wówczas ograniczenie zakresu analizy, a pełna realizacja celów badawczych byłaby bez porównania trudniejsza. Lektura rozważań Szlajfera na temat indywidualistycznej religijności nowych chrześcijan każe jednak żałować, że taka próba nie została podjęta.

Nowy, a wspólny dla dwóch najnowszych książek Henryka Szlajfera temat to los Żydów (czy też ludzi uznawanych za takowych przez większościowe społeczeństwo), a także społeczne wyobrażenia o nich. To centralna kwestia poruszana w pierwszej z prac, opowiadającej o ich gospodarczej

roli, w dużo mniejszym stopniu zajmującej się wyobrażeniami na temat żydowskiej czy nowochrześcijańskiej tożsamości. Co prawda również te dwie rzeczy są w niej obecne; szczególnie ciekawy jest opis przemian sposobów identyfikacji domniemanych Żydów: od niejednoznacznego kryterium kulturowo-religijnego ku kryterium opartemu na dziedzictwie krwi. Choć nie stanowi to centralnego tematu, kwestie te są obecne i w drugiej z publikacji. W niej z kolei na uwagę zasługuje staranne wpisanie w intelektualny kontekst miejsca i epoki przedstawień Żydów chociażby w pracach Marksa – i oczywiście u Sombarta. Niczego nie usprawiedliwiając ani nie tłumacząc, autor znakomicie pokazał, w jakiej mierze antysemityzm tego ostatniego wynikał z wyobrażeń obiegowych dla ludzi jego czasu i miejsca i jak różnił się od rasistowskiego antysemityzmu hitlerowców.

Obie najnowsze książki Szlajfera są udane, a *Werner Sombart i kapitalizm, czyli* Hassliebe to dzieło wręcz wybitne, niemające odpowiednika nie tylko w polskiej, ale też w anglosaskiej literaturze przedmiotu. Tym, co uderza w dwóch ostatnich – a prawdę mówiąc, w bodaj wszystkich pracach tego autora – są jego nieprzeciętna erudycja i rozległość wykorzystanych źródeł. Ich charakter pozwolił mu wykroczyć poza dyscyplinarne poletko (czy też poletka), i to dostatecznie kompetentnie (jak pisałem, nie zawsze w szczególnie analityczny sposób, ale to głównie kwestia przyjętej strategii badawczej).

To dodatkowy powód, by wrócić do idei Anny Sosnowskiej i zastanowić się, co z dorobku Henryka Szlajfera socjologia historyczna w Polsce mogłaby przejąć i uznać za składnik własnej tradycji badawczej? Zamierzam jednak potraktować jej ideę z pewną swobodą. Jak się wydaje, sugerowana przez badaczkę historyczna socjologia nigdy (a może jeszcze?) się nie pojawiła. Odwołujące się do teorii Wallersteina prace Tomasza Zaryckiego (por. Zarycki 2009; Warczok, Zarycki 2016) są niezwykle wartościowe w warstwie opisowej i analitycznej, ale traktują peryferyjność Europy Środkowo-Wschodniej (w jej Wallersteinowskiej interpretacji) jako główne założenie i zarazem instrument wyjaśniający, nie próbując opisać jej charakteru i mechanizmów.

Zanim przejdę do kwestii potencjalnej recepcji prac Szlajfera, wypada skrótowo zająć się sprawą natury granic między dyscyplinami humanistyki i nauk społecznych. Zdefiniowanie dyscypliny takiej jak socjologia było ważne dla jej założycieli, którzy musieli jakoś obronić projekt nowej dziedziny nauki, wkraczającej na terytoria opanowane już przez inne gałęzie humanistyki. Dlatego próbowali ją określić przez odrębną problematykę albo chociaż metodę. Dziś podobne podejście może zajmować laików (i biurokratycznych

zagorzalców spośród administratorów nauki), a z socjologicznego punktu widzenia wystarczającego kryterium rozgraniczenia dyscyplin dostarcza ich instytucjonalny charakter (zob. np. Barnes, Bloor, Henry 1996).

Odrębne dyscypliny musi cechować zdolność do samodzielnego odtwarzania i posiadanie własnej, dyscyplinarnej publiczności. Oczywiście ich istnienie może następnie skutkować zarówno stosowaniem metod i odkrywaniem na nowo tematów dobrze już zbadanych przez innych, jak i (na szczęście częściej) powstawaniem czasem drobnych, czasem zaś istotnych różnic dyscyplinarnego stylu. Jako że nikt nie jest w stanie czytać wszystkiego, a oczywistą granicę czytelniczych zainteresowań wyznacza horyzont dyscypliny, rolę nosicieli cudzej wiedzy częstokroć odgrywają postacie z dyscyplinarnego pogranicza. Wśród warszawskich socjologów są nimi chociażby Marcin Kula, sama Anna Sosnowska czy Adam Leszczyński. Mimo pewnego podobieństwa tematyki *Modernizacji zależności* Henryka Szlajfera (1985) i *Skoku w nowoczesność* Adama Leszczyńskiego (2013) pierwsza ze wspomnianych książek przeszła więc bez echa wśród socjologów, podczas gdy druga, pomimo jej nieco popularyzatorskiego charakteru, stała się jednym z symptomów zwrotu ku historii w polskiej socjologii. Inna rzecz, że to właśnie ów popularyzatorski charakter mógł ułatwić jej recepcję wśród laików (a zatem też wśród socjologów).

Z tego punktu widzenia szczególnie ciekawa wydaje się starsza publikacja Szlajfera: *Droga na skróty* (2005). Jej przynależność do historii gospodarczej nie budzi wątpliwości, ale nie sposób autorowi odmówić kompetencji w dziedzinie badań nad narodem i nacjonalizmem. Te z kolei są o tyle interesujące, że uprawiają je uczeni z różnych dyscyplin – historycy, antropologowie, politologowie czy socjologowie – a czytając prace z tej dziedziny, mało kto na ogół zwraca uwagę na ich przynależność dyscyplinarną. Nie jestem zresztą pewien, czy taka nieokreśloność rzeczywiście wychodzi im na dobre i czy nie byłoby lepiej świadomie i konsekwentnie korzystać z narzędzi badawczych oraz teoretycznych poszczególnych dyscyplin naukowych.

Praca Henryka Szlajfera nieco szkicowo, lecz w interesujący sposób porusza pewne podstawowe kwestie odnoszące się do tej problematyki. Jego analiza dotyczy relacji między państwem, tworzeniem się ogólnonarodowego rynku i industrializacją. W gruncie rzeczy autor podważa w niej marksistowską (ale nie tylko) tezę o zasadniczym znaczeniu, jakie miałoby mieć istnienie mniej więcej jednolitego, narodowego rynku dla kształtowania się zbiorowości narodowej. Pokazuje, że w większości krajów pojawił się on z opóźnieniem jako efekt (z czasem nacjonalistycznej) polityki władz państwowych

i jako wyraz interesów zbiorowych, które owe władze reprezentowały. Teoretycznie jego spostrzeżenia dotyczące porządku czasowego i zależności przyczynowych między polityką, gospodarką a identyfikacją narodową powinny były stać się przedmiotem ożywionej debaty badaczy narodu.

Choć problematyka zbliżona do poruszanej przez Szlajfera nie stanowi zupełnej *terra incognita* badań nad narodem i nacjonalizmem (zob. np. Greenfeld 2001), nie doszło jednak do żadnej zasadniczej dyskusji. Trudno oczywiście powiedzieć, na ile jest to efekt względnej izolacji historii gospodarczej, ograniczonego znaczenia pojedynczej książki znakomitego, ale peryferyjnego autora, a na ile skutek tego, że sam Szlajfer mógł nie widzieć powodu, by wykraczać poza horyzonty własnej dziedziny badań. Tak czy inaczej strata poniesiona przez badania nad narodem jest oczywista.

Szanse na socjologiczną recepcję dwóch ostatnich publikacji Szlajfera wydają się zróżnicowane. Nie wróżę pod tym względem wielkiego powodzenia *Współtwórcom atlantyckiego świata* ani w Polsce, ani na świecie. Powód jest prosty – praca ta z zamierzenia nie jest ani wielką, socjologiczną historią gospodarczą, ani analitycznym studium tożsamości siedemnastowiecznych Żydów czy nowych chrześcijan. Tam gdzie dyscyplinę takową się uprawia, książka Szlajfera ma szansę stać się – używając jego własnego określenia, zastosowanego w odniesieniu do dzieła Sombarta – lokatorką przypisów raczej niż główną inspiracją. W Polsce zainteresuje najpewniej przede wszystkim socjologicznych badaczy historii i tożsamości Żydów, również raczej będąc tematem dygresji, niż pozostając w zasadniczym nurcie opowieści.

Inaczej rzecz się ma z *Wernerem Sombartem i kapitalizmem*. Na istnienie adresatów pracy wskazuje choćby to, że w Polsce publikacja ukazała się w serii wydawnictwa Scholar poświęconej historii socjologii. Jak już wspominałem, socjologia historyczna jest punktem odniesienia samego autora. Pionierski charakter i wartość naukowa książki zdają się gwarantować, że stanie się ona ważną lekturą i cennym źródłem, choć może bardziej dla osób piszących o socjologii historycznej niż ją uprawiających.

Recepcję najnowszej pracy Szlajfera przez socjologów utrudnią najpewniej dwa czynniki. Pierwszy jest poniekąd oczywisty – socjologowie nie interesują się specjalnie historią uprawianej przez siebie nauki. Zamiast niej uczeni są, a czasem sami uprawiają klasyczną socjologię jako z jednej strony szczególną gałąź teorii społecznej, z drugiej zaś mitologię własnej dyscypliny (por. Kilias 2012: 234–249). Najważniejszą rolę w klasycznej socjologii odgrywa Max Weber – znacząca, ale niecentralna postać niemieckiej ekonomii politycznej przełomu XIX i XX wieku, który światową karierę zrobił za

pośrednictwem Stanów Zjednoczonych – dzięki niemieckim emigrantom, a zwłaszcza dzięki jego wielbicielowi, zresztą interpretującemu jego prace w dość szczególny sposób, Talcottowi Parsonsowi (Derman 2012: 35–45).

W książce o Sombarcie polski, a może i międzynarodowy czytelnik przeczyta więc, najpewniej po raz pierwszy, o rzeczach niestanowiących żadnej nowiny dla znawców dziejów historii gospodarczej. Dowie się zatem, że dzieło Webera było kontynuacją dawniejszej, niemieckiej tradycji naukowej ekonomii politycznej i że zostało stworzone w dialogu i dyskusji z Sombartem – sławniejszym, nieco rozbrykanym kolegą, cenionym przez marksistów, który swego czasu sam uważał się za marksistę. Można tu zresztą dodać, że ową niemiecką tradycję bez powodzenia próbował przyswoić amerykańskiej socjologii już współczesny obu Niemcom nestor chicagowskiej socjologii Albion Small (1924). Problem w tym, że wiedza o tym wyda się obca socjologom, którzy czasem lubią „wiedzieć lepiej" niż profesjonalni badacze dziejów dyscypliny. Co gorsza, dla większości z nich wiedza ta okaże się zwyczajnie zbędna.

Jest jeszcze jeden powód, dla którego prace Henryka Szlajfera będą trudną lekturą dla socjologów – styl jego pisarstwa. Jak wcześniej wspominałem, jego opowieści są słabo ustrukturyzowane i wypełnione wielką ilością bardzo szczegółowych informacji. Wśród nich niespiesznie, często meandrując w dygresjach, snuje się zorganizowana chronologicznie, względnie tematycznie opowieść. Autor rzadko wygłasza wyraziste tezy i systematycznie argumentuje na ich rzecz. Z kolei rewers wzmiankowanej już, nieprzeciętnej erudycji Szlajfera to zwyczaj wchodzenia w dialog z przywoływanymi autorami, przez co jego tekst czasem robi wrażenie niekończącego się eseju recenzyjnego. Nawet gdy badacz nie unika jednoznacznych twierdzeń o bardziej ogólnym charakterze, są one zanurzone w odbierającej im wyrazistość, opisowej i dygresyjnej narracji. Jako że socjologowie lubią schematy (by nie powiedzieć „schematyzm"), podobny rodzaj opowieści może im się wydać obcy i skrajnie niesocjologiczny, niezależnie od rzeczywistej zawartości narracji. Choć podobny sposób opowiadania bywa spotykany w pracach licznych historyków, nie potrafię rozstrzygnąć, czy wypada go uznać za osobliwość dyscypliny, czy raczej cechę twórczości konkretnego autora.

Tak czy inaczej czytelnikami prac Szlajfera mieli być raczej eksperci niż potencjalnie zainteresowani tematem nieprofesjonaliści. Wszystko to powoduje, że lektura jego publikacji bywa niełatwa, przypominając nurkowanie bez maski: co rusz trzeba się wynurzać, by zaczerpnąć tchu. Zupełnie

inaczej czyta się je wtedy, gdy posiada się określony, nawet niekoniecznie wielki zasób wiedzy, pozwalający orientować się w relacjonowanej materii. W takiej sytuacji, jeśli opisywana problematyka jest dla czytelnika choć trochę ciekawa, lektura stanie się fascynującą przygodą intelektualną. Tak było w moim przypadku z *Wernerem Sombartem i kapitalizmem*, od której to książki trudno było mi się oderwać, ale już nie ze *Współtwórcami atlantyckiego świata*.

Przykrą konsekwencją podobnego stylu pisarstwa jest to, że niezależnie od ich merytorycznych zalet prace Henryka Szlajfera, w tym fundamentalna *Werner Sombart i kapitalizm, czyli* Hassliebe, mogą się okazać zbyt trudne dla czytelników nie dość przygotowanych do ich odbioru. Niełatwo też je będzie wykorzystać jako materiał dydaktyczny.

Bibliografia:

/// Barnes B., Bloor D., Henry J. 1996. *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*, Athlone.

/// Derman J. 2012. *Max Weber in Politics and Social Though: From Charisma to Canonization*, Cambridge University Press.

/// Greenfeld L. 2001. *The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth*, Harvard University Press.

/// Kilias J. 2012. *Jak socjologowie opowiadali o socjologii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Leszczyński A. 2013. *Skok w nowoczesność. Polityka wzrostu w krajach peryferyjnych 1943–1980*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Small A.W. 1924. *Origins of Sociology*, The University of Chicago Press.

/// Sombart W. 2010. *Żydzi a życie gospodarcze*, Wydawnictwo IFiS PAN.

/// Sosnowska A. 2004. *Zrozumieć zacofanie. Spory historyków o Europę Wschodnią (1947–1994)*, Trio.

/// Szlajfer H. 1985. *Modernizacja zależności: kapitalizm i rozwój w Ameryce Łacińskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

/// Szlajfer H. 2005. *Droga na skróty. Nacjonalizm gospodarczy w Ameryce Łacińskiej i Europie Środkowo-Wschodniej w epoce pierwszej globalizacji*, Wydawnictwo ISP PAN.

/// Szlajfer H. 2019. *Współtwórcy atlantyckiego świata. Nowi chrześcijanie i Żydzi w gospodarce kolonialnej Ameryki Łacińskiej XVI–XVII wieku*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Szlajfer H. 2024. *Jews and New Christians in the Making of the Atlantic World in the 16th–17th Centuries: A Survey*, Brill.

/// Szlajfer H. 2025a. *Capitalism As Hassliebe: Werner Sombart 1863–1941: Six Essays With an Introduction*, Brill.

/// Szlajfer H. 2025b. *Werner Sombart i kapitalizm, czyli* Hassliebe. *Sześć szkiców ze wstępem*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Warczok T., Zarycki T. 2016. *Gra peryferyjna. Polska politologia w globalnym polu nauk społecznych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Zarycki T. 2009. *Peryferie. Nowe ujęcia zależności centro-peryferyjnych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Jarosław Kilias – pracuje na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Jego praca badawcza dotyczy socjologii narodu oraz historii socjologii w Polsce i Czechosłowacji; był współzałożycielem i współorganizatorem seminarium „Czwartki z Socjologią Historyczną" (2019–2024). Jego zainteresowania naukowe obejmują także socjologię historyczną polityki, wojska i wojny. Wśród jego publikacji znajduje się między innymi książka *Goście ze Wschodu. Socjologia polska lat 60. XX wieku a nauka światowa* (2017) oraz artykuły i teksty w pracach zbiorowych, takie jak *Socjalizmy Wernera Sombarta* („Roczniki Historii Socjologii" 2020) czy *Państwo, władza ideologiczna i nacjonalistyczna rewolucja* (w: *O mocy i niemocy współczesnego państwa polskiego*, red. J. Raciborski, P. Sadura, 2024).

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2436-5843

E-mail: j.kilias@uw.edu.pl

https://doi.org/10.51196/srz.27.12

HAMULCE I MOTORY ROZWOJU GOSPODARCZEGO POLSKI

DYSKUSJA O KSIĄŻCE PIOTRA KORYSIA *POŻEGNANIE Z PAŃSZCZYZNĄ. HISTORIA GOSPODARCZA POLSKI OD ROZBIORÓW DO DZIŚ**

Piotr Koryś: Książka *Pożegnanie z pańszczyzną* (2024) podsumowuje pewien etap badań, co wydawało mi się o tyle istotne, że od lat 80. XX wieku polska historia gospodarcza przeżywa, jak mi się zdaje, dość głęboki kryzys. Po pokoleniu Kuli, Małowista, potem ich uczniów… Mi najbliższy był Jacek Kochanowicz jako mój promotor, przyjaciel pewnie pod koniec życia. Zasadniczo można powiedzieć, że historia gospodarcza – w przeciwieństwie do tego, co się obecnie dzieje na Zachodzie – w Polsce przeżywa głęboki kryzys. Na Zachodzie rola historii gospodarczej jest wyraźnie widoczna, chociażby przez to, że ludzie, którzy się historią gospodarczą zajmują, dostają Nagrody Nobla, tak jak ostatnio.

W przeciwieństwie do angielskiego[1] polskie wydanie ma nadtytuł *Pożegnanie z pańszczyzną*, który nie jest bez znaczenia. Po pierwsze odwołuje się on do ważnej książki Gregory'ego Clarka, która po angielsku nazywała się *A Farewell to Alms*, a po polsku *Pożegnanie z jałmużną*, a jałmużna jest tu symbolem instytucji starego, zastałego świata. Koniec jałmużny, zwłaszcza w Anglii – związany z epidemią dżumy, stał się symbolem kształtowania się nowoczesnego społeczeństwa w tym kraju, ale też metaforą

* Rozmowa jest skróconym i przejrzanym zapisem głosów ze spotkania, które odbyło się w Katedrze Metodologii i Teorii Socjologicznej na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego 27 lutego 2025 roku. Pierwszymi komentatorami byli Tomasz Zarycki i Adam Leszczyński.

[1] Książka ukazała się najpierw w angielskiej wersji językowej jako *Poland from Partitions to EU Accession: A Modern Economic History* (2018).

przejścia cywilizacji – szczególnie cywilizacji europejskiej – do cywilizacji nowoczesnej, cywilizacji przemysłowej, jaką dzisiaj znamy z wszystkimi jej zaletami i wadami.

Jeśli mówimy o Polsce i polskiej nowoczesności czy przemianach społeczeństwa polskiego, to pewnie pańszczyznę można by potraktować jako właśnie taki symbol. Dyskusja nad dziedzictwem pańszczyzny, które było nadzwyczaj trwałe, jest istotna. Bo to jest tak, że pańszczyzna czy pewne formy feudalnych relacji gospodarczych były powszechne w całej Europie i Polska nie była w żaden sposób nadzwyczajna – ani w sposób pozytywny, ani zapewne w sposób negatywny. Tyle tylko, że w Polsce pańszczyzna okazała się instytucją wyjątkowo trwałą. Jeżeli przynosiła pożytki rozwojowe w XVI wieku, to potem coraz mniej, a problemów, które generowała, było coraz więcej. Weźmy pod uwagę między innymi samą siłę szlachty czy zwłaszcza wyższych rodów szlacheckich, magnaterii polskiej, która wepchnęła Polskę na ścieżkę trwałej polityki, zależnej od Zachodu, która choć była opłacalna – polityki handlu zbożem – to jednocześnie przyniosła słabe państwo, które zbierało mało podatków, które było państwem niezwykle mocno zdecentralizowanym, kiedy wszyscy wokół państwa centralizowali. No i które się okazało nadzwyczaj nieefektywne w XVIII wieku, czyli wtedy, kiedy Polska naprawdę stanęła przed wyzwaniami rozwojowymi. Właśnie okazało się, że również na poziomie politycznym do radzenia sobie z tymi wyzwaniami rozwojowymi jest zupełnie nieprzygotowane.

Odpowiedzi na te problemy i wyzwania było niewiele, były spóźnione, a ich symbolem może być to, że kiedy wprowadzono Konstytucję 3 maja i przygotowywano Polskę, żeby się bić w obronie konstytucji, a potem, jak się okazało, suwerenności w ogóle, to udało się powołać naprawdę małą armię, liczącą kilkanaście, może dwadzieścia kilka tysięcy ludzi. I okazało się, że w Polsce nie ma żadnej fabryki, która byłaby w stanie produkować zestandaryzowaną broń, broń palną, dla tej armii. Jedynym pomysłem, jaki przyszedł polskim politykom do głowy, było dogadanie się z Prusami Fryderyka Wielkiego, żeby może nam 10 tysięcy karabinów dostarczyli, jeśli będziemy ich pilnie potrzebować. Tak że tworzyliśmy armię, ale armię w większości nieuzbrojoną.

W omawianej książce próbowałem odnieść się do takich tez, które w ponadstuletniej debacie na temat polskiego rozwoju, polskiej nowoczesności, się pojawiają. Stawiam pięć tez, które rozwinę w dalszej części wypowiedzi.

Pierwsza głosi, że zabory przyniosły nam korzyści, które przeważają koszty tych zaborów w sensie gospodarczym. Tę tezę na różne sposoby formułowano. Jako jedna z pierwszych robiła to Róża Luksemburg

w swoim znanym doktoracie, w którym powiedziała, że korzyści z dostępu do rosyjskiego rynku są tak duże i dały tak duże bodźce rozwojowe, zwłaszcza gdy zniesiono bariery celne, że to jest ekonomicznie – nie tylko w sensie odniesienia do filozofii politycznej – że jest to ekonomicznie uzasadnione, że przynosi korzyści, przede wszystkim przynosi korzyści polskiemu robotnikowi.

Druga teza, która znów jest pomysłem starym, a na pewno był on ważny w okresie PRL-u w debacie, jest taka, że kapitalizm państwowy albo socjalizm państwowy – bo to dwie formy dosyć podobnych rozwiązań – kapitalizm państwowy taki, jaki próbował uprawiać w Polsce Stanisław Staszic na początku XIX wieku czy też Eugeniusz Kwiatkowski w latach 30. XX wieku, no i socjalizm państwowy, taki jak cechował w różnych formach Polską Rzeczpospolitą Ludową, to najlepsza strategia rozwojowa. Dlatego że na peryferiach się sprawdza. I rzeczywiście czasami takie strategie rozwojowe, takie strategie akumulacji kapitału na peryferiach się sprawdzają. W Polsce bywało z tym różnie, zaraz jeszcze o tym powiem.

Trzecia z takich tez to właściwie wielka debata o II Rzeczypospolitej. Czy II Rzeczpospolita była sukcesem, czy nie? Zasadniczo tutaj te stanowiska są bardzo ostre i też właściwie do obu mam wątpliwości. Z jednej strony była to totalna porażka, katastrofa – nie udało się przerwać dominacji instytucji wyzyskujących, jak powiedziałby Marcin Piątkowski. Z drugiej – II Rzeczpospolita była niesamowitym sukcesem, którego symbolem jest Gdynia, Centralny Okręg Przemysłowy (dalej: COP).

Czwarta teza jest taka, że PRL był momentem, w którym doszło do modernizacji Polski.

A piąta, najnowsza, że transformacja w Polsce była wyjątkowym wydarzeniem historycznym. Wyjątkowym w sensie geograficznym, Polska wyjątkowo przeszła transformację i to był wyjątkowy sukces. Spróbuję się odnieść w miarę krótko do tych pięciu tez.

Pierwsza teza była o zaborach i oczywiście można przytoczyć liczne ekonomiczne argumenty na rzecz tego, że zabory powinny w sensie ekonomicznym przynieść jakieś korzyści, dlatego że dały nam dostęp do dużych rynków zbytu, oczywiście rozwijając wcześniej także duży rynek zbytu. Trzeba jednak pamiętać, że potencjalnie wielkie imperia, w których polscy przedsiębiorcy mogli działać: rosyjskie, austro-węgierskie, z wyjątkiem właściwie niemieckiego, to nawet jeżeli były duże, to były to bardzo płytkie rynki zbytu. Popyt rosyjskiego chłopa, nawet jeżeli tych chłopów było wielu, był niezwykle ograniczony. Oczywiście w jakimś sensie produkcja

fabryk łódzkich na taki właśnie popyt odpowiadała, produkując pośredniej jakości produkty masowe, więc w pewnym sensie tak było.

Zasadniczo te korzyści z zaborów można by uporządkować na trzy sposoby. Po pierwsze, czasami się mówi o tym, że zabory przyniosły korzyści regulacyjne. Polacy nie potrafili sobie poradzić ze swoim państwem. Przyszli zaborcy i nam pomogli uporządkować rzeczywistość. Także profity z zaborów, jakie mamy, są takie. Mam tutaj duże wątpliwości w odniesieniu do każdego z zaborców. Dzisiaj najłatwiej wyrazić te wątpliwości w odniesieniu do Rosji i tego, jaki ład Rosja przynosi krajom, które próbuje uporządkować. Wydaje mi się jednak, że co do pozostałych dwóch zaborów też jest to dosyć wątpliwe. Bo jeżeli chodzi o zabór pruski, to wprawdzie tam jest wprowadzany Rechtsstaat, ale jest to podporządkowane nie polskim interesom, tylko pruskim, i te polskie interesy raczej na tym cierpią, niż zyskują. Jeśli zaś chodzi o Austrię, to my tak miło sobie wspominamy okres po 1869 roku; Krakusi zwłaszcza sobie wspominają miło ten okres, ale zawsze to było bardzo dalekie peryferium i przez to peryferium zaniedbane.

Tak więc trochę korzyści było w tym sensie, że w Krakowie się ukształtowały elity, które odegrały pewnie najistotniejszą rolę w odbudowie Rzeczypospolitej, bo polskie elity, które się kształtowały tutaj, i w mniejszym stopniu te, które się kształtowały w Prusach, to były elity, które nabierały doświadczenia w zarządzaniu instytucjami, które jest nieodzowne w niepodległym państwie. Piłsudski wiedział, jak robić guerillę, ale mniej wiedział o tym, jak zajmować się państwem – do tego byli potrzebni ludzie, którzy mieli doświadczenie i którzy zetknęli się z tym z reguły właśnie w Austrii. No ale jeżeli to ma być to, co zyskaliśmy na zaborach, to jest to trochę słabe, bo gdyby nie było zaborów, to ci ludzie też by tutaj tego doświadczenia nabierali. Ten argument jest więc taki sobie.

Korzyści cywilizacyjne to druga rzecz, o jakiej się opowiada. Infrastruktura, która miała być zbudowana, której potencjalnie niby byśmy nie zbudowali, gdybyśmy mieli suwerenne państwo. Jeśli chodzi o Rosję, to z infrastrukturą jakąkolwiek – bo to nie tylko chodzi o infrastrukturę w sensie technicznym, drogi, koleje czy cokolwiek takiego, ale na przykład szkoły to też jest infrastruktura i system edukacyjny, które są niezastąpione w rozwoju cywilizacyjnym… Bez wątpienia polityka rosyjska była taka, żeby każdej infrastruktury było tutaj jak najmniej. Znaczy, jak popatrzymy na koleje, zwłaszcza tam, gdzie Królestwo Kongresowe się rozwijało, czyli przy granicy pruskiej, tam kolei nie ma prawie w ogóle. Poza tym, że Polska zdołała zbudować jedną ważną linię kolejową, czyli kolej warszawsko-wiedeńską, to tutaj właściwie kolej się nie rozwija. Nie rozwija się dlatego, że car tego

nie chce. Jeżeli kolej się rozwija, to się rozwija po drugiej stronie Wisły, i to jako taka kolej rokadowa, która po prostu miałaby biec wzdłuż linii frontu, by ułatwić dowóz wojska i przemieszczanie żołnierzy wzdłuż linii potencjalnego frontu z Niemcami. Plus koleje, które biegną w głąb Rosji; one też są budowane właściwie tylko na potrzeby wojskowe. Taka kolej z Siedlec donikąd – Tomek Zarycki będzie wiedział dokąd, ja już nie pamiętam, jak ta miejscowość się nazywa – która biegnie…

Tomasz Zarycki: Bołogoje.

PK: Tak, która biegnie przez 1500 kilometrów lasów i bagien i łączy nic z niczym; tak, Siedlce, które mają tam, nie wiem, 10 tysięcy mieszkańców, z jakimś miasteczkiem – i jest tylko po to, żeby przemieszczać korpusy wojskowe. Rosjanie wydali na nią jakieś niesamowite sumy pieniędzy. Budowali ją mniej więcej cztero-, pięciokrotnie drożej, niż się budowało w tym samym czasie koleje we Francji, za francuskie pieniądze, które były pożyczane z bardzo wysokimi odsetkami.

Jeśli chodzi o Prusy, bo Prusy są tutaj symbolem, to w Prusach zbudowano niezwykle dużo kolei, co jest dowodem na to, że Prusy dbały tak strasznie o nasze ziemie, przynajmniej pod względem gospodarczym – te koleje nie pełniły prawie żadnych funkcji gospodarczych. Większość z nich to były koleje, które miały przede wszystkim funkcje wojskowe, a część z nich była budowana, na Pomorzu zwłaszcza, żeby junkrów uspokoić, żeby ich zapewnić, że państwo pruskie również tam inwestuje i dba o tę ziemię. Tymczasem funkcje gospodarcze tych kolei były prawie żadne poza jedną – stworzyły one dobre warunki, żeby Polacy wyjeżdżali albo do Stanów Zjednoczonych (Wielkie Księstwo Poznańskie, o czym się słabo pamięta, jest jednym z tych obszarów, z których naprawdę bardzo dużo ludzi wyjechało do Stanów Zjednoczonych), albo do Niemiec. W głąb Niemiec tam, gdzie była potrzebna siła robocza: albo na Śląsk, albo do Zagłębia Ruhry, albo nawet do Berlina. Łatwo znaleźć w tych miejscach polskie nazwiska i to właśnie stąd one są. Gdybyście państwo zerknęli na demografię Wielkiego Księstwa Poznańskiego, to okaże się, że wzrost populacji w Wielkim Księstwie Poznańskim hamuje gdzieś koło 1860 roku, a koleje są tam zbudowane w latach 1860–1870. Mocno się potem rozjeżdża Królestwo Kongresowe oraz Galicja i Wielkie Księstwo Poznańskie między innymi z tego powodu – to jest jedno z wyjaśnień, pewnie nie jedyne.

Można jednak powiedzieć, że w wielu przypadkach mamy raczej do czynienia z antyrozwojową polityką, a nie z prorozwojową. Kiedy się zastanawiamy nad poziomem analfabetyzmu w II Rzeczypospolitej, z którym zresztą II Rzeczpospolita dość udanie walczy, to jego podstawowe

źródło to jest rosyjska polityka edukacyjna. I Królestwo Kongresowe jest chyba ostatnim kawałkiem Rosji, w którym się nie wprowadza obowiązkowej edukacji między innymi z tego powodu, że Polaków nie ma sensu za bardzo edukować, więc wydaje mi się, że jakby tak się zastanowić nad tym w głębiej, okaże się, że nawet sukces uprzemysłowienia Królestwa Kongresowego, a właściwie uprzemysłowienia dwóch guberni: Warszawskiej i Piotrkowskiej, bo tam mamy trzy okręgi przemysłowe: Łódź, Warszawa plus Żyrardów ewentualnie i ten okrąg oparty na węglu oraz żelazie, ale nie tylko, czyli tam gdzieś pomiędzy Częstochową a Będzinem…

TZ: Czyli Zagłębie.

PK: No tak, czyli Zagłębie. Potencjał rozwojowy mógł się wyczerpać, dlatego że mogłoby w pewnym momencie zabraknąć zasobów kapitału ludzkiego. Od pewnego momentu kluczem do rozwoju jest przecież kapitał ludzki, a polityka rosyjska była taka, żeby ten kapitał się tutaj kształtował możliwie powoli. Wydaje mi się więc, że to był problem.

Trzeci z argumentów dotyczących korzyści z zaborów to jest już wspomniany argument o dostępie do rynku. Zdaje mi się, że on w ogóle ma sens tylko w odniesieniu do zaboru rosyjskiego, bo jest to obszar zaniedbany rozwojowo i tam trudno było cokolwiek robić pod względem rozwoju przemysłu. W zaborze pruskim te ziemie raczej nie mogły za bardzo konkurować, czyli zyskiwać rynek w coraz bogatszym państwie niemieckim. Jeżeli chodzi natomiast o zabór rosyjski, to nic z tego, co próbowaliśmy policzyć, nie wskazuje na to, żeby ziemie polskie istotnie na tym korzystały. Czyli dynamika rozwoju Królestwa Kongresowego w żaden sposób się nie różni, a jeżeli się różni, to na niekorzyść od dynamiki rozwojowej krajów podobnych. Nie widać zatem w sensie makroekonomicznym żadnych istotnych korzyści rozwojowych, a w sensie ekonomii na przykład nierówności. Wydaje mi się więc, że Królestwo staje się coraz bardziej nierównym krajem. To widać zresztą potem przy okazji 1905 roku w jakimś sensie. Tutaj też miałbym w związku z tym pewne wątpliwości.

Jeśli zaś chodzi o polskich przedsiębiorców, którzy odnieśli sukces, którzy się stali bogaci, to jest to ta elita polskiej burżuazji, która się pojawiła, chociaż było bardzo dużo kapitału zagranicznego – o czym ostatnio z Tomkiem Zaryckim często dyskutujemy – coraz więcej z upływem czasu. W tym sensie można powiedzieć, że uprzemysłowienie Królestwa jest dość podobne do napływu kapitału zachodniego po roku 1989 do Polski, który odgrywa coraz większą rolę. Tam jest niezwykle dużo, zwłaszcza wśród wielkich przedsiębiorstw, kapitału zagranicznego. Ale jeśli chodzi o polskich przedsiębiorców, którzy odnieśli sukces, to w warunkach, powiedzmy,

elementów kapitalizmu politycznego, gdzie trzeba było być skutecznym, wyjątkowo często wygrywał nie ten innowator rynkowy, tylko raczej ten, który potrafi zapłacić dobrze łapówkę, zabiegać o to, żeby na przykład zbudować jakąś kolej, jak Jan Gottlieb Bloch czy Leopold Kronenberg, żeby dostać za nią możliwie dużo pieniędzy od państwa, a zrealizować inwestycję możliwie tanio, czyli żeby mieć maksymalnie wysoką marżę… Trudno uwierzyć, żeby ci przedsiębiorcy czy tego typu przedsiębiorcy, gdyby jednak istniało polskie państwo, nie byli sobie w stanie poradzić, bo część z nich była rzeczywiście kompetentnymi przedsiębiorcami, zdolnymi, którzy osiągali wielkie sukcesy. Trudno jednak uzasadniać tylko dostępem do bądź co bądź płytkiego rynku rosyjskiego to, że oni odnieśli sukces. Tak mi się wydaje.

Druga z tez, o której wspomniałem, to kapitalizm czy socjalizm państwowy. Zdaje się, że odpowiedź, żeby w ten sposób akumulować kapitał, żeby państwo wzięło na siebie jego akumulację, jest dosyć powszechna w państwach peryferyjnych i takie rozwiązanie przynajmniej w jednym regionie świata się udało. Właściwie na pewno w jednym się udało – w Azji Południowo-Wschodniej. Tam się udało przeprowadzić takie zabiegi, żeby państwo wzięło na siebie odpowiedzialność za akumulację kapitału, bo tam kapitał był bardzo trudno dostępny na rynku, i ta akumulacja okazała się na tyle skuteczna, że wprowadziła te kraje na ścieżkę w miarę szybkiego rozwoju, choć w większości innych miejsc świata, na przykład w Ameryce Południowej, to się nie udawało.

Mam wrażenie, że w Polsce też się nie udawało za bardzo, to znaczy – że te przedsięwzięcia, które finansowało państwo, może były potrzebne, ale nie było to robione efektywnie. Czy to był stalinizm, czy to był Kwiatkowski, czy to był Staszic… Może dla mnie najlepszym przykładem jest Staszic, który próbuje zbudować ciąg produkcyjny wzorowany na angielskim przemyśle hutniczym. On w Polsce ma być zbudowany wzdłuż rzeki Kamiennej, do tego dochodzą kolejne etapy: przetwórstwo żelaza, kolejne fabryki. Ten ciąg zasadniczo powstaje. Powstaje, ale jak 80 lat później przychodzi powódź, to topi większość tych zakładów przemysłowych, które jeszcze wtedy działały wzdłuż rzeki Kamiennej; potem nikt ich nie próbuje odbudować, bo właściwie nie wiadomo po co, bo są tak nisko produktywne, że są zbędne.

Co istotne, Staszic tworzy taki ciąg produkcyjny, czyli imituje wzory zachodnie bez odtworzenia tego wszystkiego, co zasadnicze, to znaczy bez zbudowania popytu. Właściwie nie ma komunikacji z Warszawą, nie ma porządnego traktu, który łączyłby Kielecczyznę z Warszawą. Te ziemie

standardowo były ziemiami, zasobami, biskupów krakowskich, więc połączenie gospodarcze było z Krakowem i w wyniku rozbiorów to połączenie też zniknęło. W związku z czym ten okręg przemysłowy był właściwie rozwijany bez jakiegokolwiek zaplecza i bez jakiejkolwiek potrzeby.

Inna odpowiedź była związana z rozwojem głównie prywatnej przedsiębiorczości wzdłuż drogi kaliskiej. Jej efektem jest powstanie łódzkiego okręgu przemysłowego, i to się udało dużo bardziej. Tam jednak najpierw powstała droga – to Rajmund Rembieliński zrobił – a potem zaczął się tam rozwijać przemysł.

W Polsce to z różnych powodów więc nie wychodzi. To pewnie wymagałoby głębszej dyskusji i poważniejszych pytań, dlaczego u nas takie strategie rozwojowe, które były oparte na poważnym zaangażowaniu państwa, nie wychodziły, chociaż w wielu miejscach świata wychodziły i się sprawdzały… Są one wręcz taką standardową odpowiedzią, co zrobić, gdy nie miało się łatwo dostępnego kapitału. Jedyne, co można zrobić, to zaangażować do jego akumulacji, mobilizacji państwo.

Trzecia teza dotyczyła II Rzeczpospolitej. Wydaje mi się, że mamy właśnie dwa zmitologizowane obrazy. Jednym z nich jest niesamowity sukces II Rzeczpospolitej, którego symbolem staje się Gdynia. Przypomnę, że Gdynia jest jednak relatywnie niewielkim miastem. To był spory port, ale to był jeden zbudowany port i wokół niego rozwinęło się miasto, sto kilkadziesiąt tysięcy mieszkańców. Jakbyśmy przyłożyli do tego dzisiejsze miary, to naprawdę nie jest to jakaś gigantyczna inwestycja. Ona robi wrażenie jak na warunki II Rzeczypospolitej. Ale to jest jedno działanie, które jest dobrą, udaną i przemyślaną odpowiedzią na to, co się wcześniej stało, czyli na wojnę celną, którą rozpętali Niemcy. Ta wojna celna sprawia, że tracimy dostęp do linii kolejowych, którymi eksportowany był polski węgiel, czy też mamy do nich ograniczony dostęp. A ze względu na wpływy niemieckie w Gdańsku również mamy poważne problemy, żeby eksportować przez Gdańsk. No i jedyną odpowiedzią jest zbudowanie swojego portu i dlatego ten się rozwija.

Drugi z tych obrazów to Centralny Okręg Przemysłowy. Jeśli chodzi o COP, to tutaj jest głębszy problem, bo COP został zbudowany późno. Najpierw trzeba by powiedzieć o tym, że Polska bardzo długo trzyma się w bloku waluty złotej. Jest takim jednym z najpilniejszych i najstaranniejszych uczniów tych wzorów prowadzenia polityki monetarnej, od których Zachód odchodzi. My odchodzimy od nich właściwie najpóźniej w Europie albo prawie najpóźniej. Nawet nasi sąsiedzi, na przykład Czechosłowacja, odchodzą od niej wyraźnie wcześniej – około 1932 roku; my w 1935, po śmierci Piłsudskiego.

W związku z tym warunki do tego, żeby prowadzić politykę ekspansji fiskalnej, tak naprawdę pojawiają się w Polsce niezwykle późno. Wcześniej ponosimy, przede wszystkim ze względu na tę politykę monetarną, gigantyczne koszty „wielkiego kryzysu". Gigantyczne w tym sensie, że Polska ponosi w stosunku do swojej gospodarki koszty porównywalne z Niemcami i Stanami Zjednoczonymi, podczas gdy jest krajem raczej rolniczo-przemysłowym, a nie nawet przemysłowo-rolniczym, i jakbyśmy wzięli inne podobne kraje, to one dużo lepiej ten kryzys zniosły niż Polska. To więc kraj, w którym na pewno tak idealnie nie było, ale zarazem wizja Polski międzywojennej jako totalnej porażki, jaka też się pojawia, także wydaje mi się nietrafiona. Udało się jednak odbudować państwo mimo super niekorzystnych warunków, bo okres międzywojenny to są super niekorzystne warunki: rozpad powiązań handlowych, tego wszystkiego, co ukształtowało drugą połowę XIX wieku, i w tych warunkach udaje się odbudować państwo, które nie jest aż tak delikatne, czy nie jest aż tak efemeryczne, jak by się mogło wydawać. Ono oczywiście upada po 20 latach, ale to nie jest tak, że ono było na prostej ścieżce do upadku; ten upadek jest jednak wydarzeniem nagłym, a nie oczekiwanym. Tak więc pewnie trochę nam brakuje w tej chwili zrównoważonej oceny tego okresu.

Odnośnie do czwartej tezy – o modernizacji, która miała być wykonana przez komunistów – wydaje mi się, że PRL, podobnie jak II RP, jest okresem zmitologizowanym. Albo z jednej strony jest nadmiernie krytykowany – chociaż temu bym był bliższy – albo z drugiej zbyt wiele ówczesnych sukcesów jest opisywanych z nadmierną emfazą. Tak naprawdę aż tak dużo ich nie było. Tak, okres PRL-u to czas potężnego uprzemysłowienia Polski, ale tak się cały świat zmienił, prawda? Jak popatrzymy na Europę, jak popatrzymy na Hiszpanię, Portugalię, Grecję, jak popatrzymy na Azję Południowo-Wschodnią, na Koreę czy Tajwan, kraje od Polski w '45 czy '50 roku biedniejsze albo do niej porównywalne – oczywiście o każdym możemy powiedzieć, że jakoś się od niej różni, że tam było coś inaczej – to one się rozwijały lepiej. Korea Południowa była krajem wyraźnie biedniejszym od Polski, przeżyła wojnę, która podzieliła kraj na pół, i jeszcze w 1980 roku była krajem biedniejszym od Polski, a okres, który u nas kończył komunizm, Korea kończy już jako kraj wyraźnie od Polski bogatszy, jeżeli mierzymy to PKB *per capita*, jeżeli to jest dobra miara.

Wydaje się więc, że trzeba by się tutaj zastanowić nad pełną oceną PRL-u, a jej jeszcze nie ma. Do tego, jak mi się zdaje, istotne jest to, że cechą – zwłaszcza późnego – PRL-u było ukształtowanie się kultury korupcji czy kultury braku zaufania, co dewastowało relacje społeczne. W związku

z tym mnie nie przekonuje opowieść Marcina Piątkowskiego o tym, że późny PRL to czas, kiedy wszyscy się dogadali, porozumieli i dlatego, że się porozumieliśmy i dogadaliśmy, tak pięknie przeprowadziliśmy transformację.

Jakbym miał mówić o socjalizmie państwowym i jego konsekwencjach, najchętniej bym porównywał NRD i RFN. To są dwie połówki Niemiec, bo Niemcy zostały, jak pamiętacie, podzielone na trzy części, czyli na tę część, która trafiła do Polski i przede wszystkim z małym kawałkiem do ZSRR, na tę, która stała się Niemcami Wschodnimi, i tę, która się stała Niemcami Zachodnimi. Podstawowa różnica między Niemcami Wschodnimi i Zachodnimi to model polityczno-gospodarczy. Te połówki Niemiec – czyli Niemcy Wschodnie, właściwie środkowe, i Niemcy Zachodnie – w 1938 roku były na bardzo podobnym poziomie rozwoju, lekko lepiej rozwinięte były tak naprawdę te późniejsze Niemcy Wschodnie niż te, które były Niemcami Zachodnimi. To było mniej więcej jak 100 : 99, jakbyśmy wzięli PKB *per capita*. Ciągle jeszcze Bawaria była bowiem dosyć biedna. Jeśli zaś weźmiemy rok 1989, to jest mniej więcej jak 3 : 1, tylko w drugą stronę.

Co do piątej tezy, co do transformacji po 1989 roku, to tak – to jest oczywiście gigantyczny sukces, który widzimy za oknem każdego dnia; tutaj nie mam wątpliwości. Przy czym jest to sukces, w którym Polska nie różni się fundamentalnie od innych krajów regionu. Oczywiście początek transformacji to jest naprawdę szybki rozwój Polski i tutaj ogromną zasługę ma Edward Gierek, zwłaszcza to, jak zawalił polską gospodarkę. Polska gospodarka się bowiem wyjątkowo głęboko zawaliła i pojawiła się niezwykle duża różnica między potencjalnym a faktycznym poziomem polskiego PKB. Potem transformacja i dużo efektywniejsza alokacja zasobów siły roboczej, kapitału, kapitału materialnego – wszystkich czynników produkcji właściwie – prowadzi do tego, że Polska się rozwija naprawdę szybko w porównaniu do innych krajów regionu. Ale od gdzieś 1995/1996 roku, gdybyśmy spojrzeli na wykresy na przykład PKB *per capita*, okaże się, że cały region się rozwija bardzo podobnie. To są więc te korzyści geopolityczne i geoekonomiczne, z których czerpie cały region – Rumunia, Czechy, Słowacja, Węgry – te kraje regionu, które podobnie funkcjonują. Wydaje mi się zatem, że to jest raczej doświadczenie regionu, aczkolwiek warto pamiętać o tym wykorzystaniu szans, które mieliśmy, czyli premii demograficznej, za co teraz pewnie z kolei gorzko zapłacimy, czyli tego, że mieliśmy relatywnie – i ciągle mamy, to się powoli kończy – dużo ludzi w wieku aktywności zawodowej przy malejącej dzietności, malejącej liczbie dzieci, więc niewielkim obciążeniu ze strony ludzi starszych. Mieliśmy

duży zasób kapitału ludzkiego, bo z tym PRL sobie radził zaskakująco dobrze; czyli w tym sensie w 1989 roku byliśmy wyraźnie mniej rozwiniętym krajem niż Hiszpania, mieliśmy lepiej wykształconą populację, a zatem w warunkach kapitalizmu to się sprawdziło… Zresztą było tak we wszystkich krajach socjalistycznych. Jak więc mówiłem, chodziło o super sprzyjające otoczenie międzynarodowe.

Adam Leszczyński: Chciałbym pochwalić książkę i mógłbym mówić o różnych licznych jej zaletach, ale nie będę państwu zabierał czasu. Natomiast moje uwagi, obserwacje będą pewnie częściowo miały charakter pytań do autora. Oczywiście nie prób odpytywania z tekstu, tylko raczej pytań otwartych.

Na początek refleksja dotycząca trwałości relacji feudalnych – użyłeś tego wyrażenia. Teraz muszę się odwołać do osobistego doświadczenia. Jestem od roku urzędnikiem państwowym zarządzającym instytucją publiczną, Instytutem Myśli Politycznej im. Gabriela Narutowicza. Równocześnie biorę udział w pracach administracji państwowej w innym charakterze – członka komisji do spraw wpływów rosyjskich. Mam więc okazję oglądać działania administracji w dwóch rolach na takim średnio-wyższym szczeblu i moje doświadczenie w pisaniu o feudalizmie i pańszczyźnie naprawdę się tu przydaje. To jest jakby ta esencja i to jest dla mnie pytanie: czy to zawsze tak musi być [z trwałością relacji feudalnych – przyp. red.], czy w świecie rozwiniętym też tak jest, czy może to działa inaczej w innych miejscach? Nie mam takich doświadczeń.

Jeżeli chodzi o trwałość różnych nastawień czy dyspozycji Polaków, Polek jako społeczności, społeczeństwa, przyjmujemy perspektywę długiego trwania, o którym piszesz – że trudno o nim mówić w historii Polski ze względu na liczne nieciągłości. Zgoda. Ale może jednak można? To jakiś rodzaj niskiej stopy inwestycji publicznych w rozwój, co było zawsze bolączką, czego pewnie wszyscy, odbierając pieniądze z kasy państwowej, doświadczamy, to znaczy wszyscy to znamy jakby z własnego doświadczenia, a oprócz tego wiąże się to z niskimi inwestycjami, trudnościami inwestycji publicznych w rozwój. Jeżeli zaś się one pojawiają, mają charakter wtórny i naśladowczy, takie jak na przykład Centralny Port Komunikacyjny – chodzi raczej o nadganianie zaniedbań, infrastrukturalnych zwłaszcza. Na bardzo różnych poziomach widać ten mechanizm. Na przykład że w Polsce jest znacznie łatwiej sfinansować kupienie urządzenia, nawet niezwykle drogiego, będąc szefem instytucji, niż sfinansować etat osoby wysoko kwalifikowanej, która będzie to urządzenie obsługiwać. To urządzenie więc jest, natomiast praca specjalisty jest często postrzegana

jako coś dodatkowego – tylko koszt, prawda? Nie jako element tego całego procesu, tylko jakiś taki niepotrzebny koszt. To jest jakiś rodzaj dysfunkcji instytucjonalnej, administracyjnej – powiedziałbym.

Mogę państwu opowiedzieć anegdotę na temat tego, że każda sprawa musi mieć swojego patrona w takim sensie, powiedziałbym, feudalnym. To znaczy – administracja jest oczywiście zasadniczo zorganizowana w stylu weberowskim: ma swoje procedury, musi odpowiadać na listy. Tu opowiem państwu autentyczną historię.

Komisja do spraw wpływów została powołana zarządzeniem premiera i inne instytucje mają obowiązek udostępniać nam dokumenty, o które poprosimy. Wysłaliśmy zapytania do stu kilkudziesięciu różnych instytucji państwowych, z czego odpowiedziała nam na te zapytania mniej niż połowa. I co się teraz dzieje? Następuje sytuacja, w której trzeba się z kimś spotkać – nie wystarczy napisać pismo, trzeba odbyć spotkanie z szefem instytucji, który kogoś deleguje – najczęściej jest to zastępca albo ktoś w randze wiceministra – do współpracy z nami i wtedy sprawy działają, prawda? W momencie więc, w którym sprawa ma swojego patrona, jest ona procedowana. W momencie, w którym go nie ma, wpada w jakąś taką otchłań, prawda? To są takie refleksje, powiedziałbym, instytucjonalne.

To, co powiedziałeś o budowaniu armii bez inwestycji w przemysł, również brzmi znajomo bardzo, to znaczy o kupowaniu… Teraz Polska kupuje wyjątkowo dużo uzbrojenia i często robi to, nie inwestując we własne linie technologiczne i własny potencjał produkcyjny. A jeżeli to robi, to ma to taki charakter, powiedziałbym, spóźniony.

Czemu służą te anegdoty? To jest oczywiście pytanie do ciebie o trwałość tych feudalnych relacji, o których mówiłeś. A więc o to, jak one realnie rzutują na nasze życie.

Z tego przechodzę do pytania drugiego, takiej obserwacji.

Żyjemy, jak powiedziałeś, w sukcesie transformacji. Zgoda. Mamy do czynienia z bezprecedensowym okresem, jeżeli chodzi o tempo i długość konwergencji pod względem PKB, poziomu życia, także w kwestiach dotyczących instytucji – nawet jeżeli często mam wrażenie, że to tylko fasada tych instytucji, że one się robią zachodnie, ale jakby w środku dalej zostają nasze. Oczywiście pewnie to samo można powiedzieć o Hiszpanii i innych tego typu krajach. Mamy zatem do czynienia z konwergencją i teraz: czy ty widzisz gdzieś kres tej konwergencji? To znaczy, gdzie jest moment, w którym ona się skończy? Bo oczywiście proces konwergencji polega na tym, że ona przebiega coraz wolniej, im bardziej zbliżamy się do krajów przodujących, do krajów centrum – w którym momencie następuje koniec? Czy

ten koniec już widać? Gdzie są słabości tego modelu rozwojowego, który mamy, i czy to są historyczne słabości?

Mówiłeś, że kapitał po 1989 roku oddziaływał w Polsce tak jak kapitał przed rokiem 1914, że można takie porównania tworzyć. Jeżeli mówisz na przykład o trwałości pańszczyzny, to jest oczywiście pytanie, czy ona się dzisiaj jakoś odtwarza w strukturze społecznej, w barierach awansu, przykładowo w roli kapitału społecznego? Czy może tu dostrzegasz w tym barierę wzrostu? Czy mamy do czynienia z sytuacją, w której elity zabezpieczają swoją pozycję, tylko nie na zasadzie posiadania wielkiej liczby chłopów pańszczyźnianych, tylko na zasadzie inwestycji w kapitał społeczny swoich dzieci albo inwestycji kapitałowych, na które nikogo innego poza tymi elitami nie stać, które po prostu nie mają zasobów. To moje ostatnie pytanie o te struktury społeczne.

Jeszcze jedno na sam koniec – pytanie szczegółowe, związane właśnie z badaniami Marcina Wrońskiego, który tutaj się pojawił, i z jego niedawnymi szacunkami wzrostu produktu krajowego brutto i produktu krajowego brutto II Rzeczypospolitej. Mnie te szacunki uderzyły jako niesłychanie optymistyczne. To znaczy pokazujące II Rzeczpospolitą jako w zasadzie kraj sukcesu, a z pewnością kraj sukcesu, biorąc pod uwagę uwarunkowania: niestabilność – wiemy o tym wszyscy, więc nie będę się rozwodził – dziedzictwa instytucjonalne, otoczenie zewnętrzne itd. Chciałbym zatem, żebyś się jakoś odniósł do tych szacunków i powiedział, czy się z nimi zgadzasz, czy nie?

TZ: Tę książkę można czytać z bardzo różnych stron, bo jest niezwykle obszerna, ambitna, obejmuje ogromny okres, a jej wszechstronność jest imponująca. Chciałbym się tu skupić na jej pewnym metaodczytaniu, takiej prowokacyjnej teorii na temat tej pozycji i jej autora, z którym ostatnio prowadzę, jak już zdradził, intensywny dialog, bo udało mi się go namówić, żeby mi trochę pomógł w moim projekcie; szczególnie dużo rozmawiamy o burżuazji.

Moja metateoria na temat perspektywy Piotra jest więc taka, że jego perspektywa jest bardzo inteligencka, czyli że jest on prawdziwym polskim inteligentem. Włożył zatem istotny wkład w to, żeby wyjaśnić polskim inteligentom, jak warto myśleć o ostatnich 200 latach historii Polski, zwłaszcza jeśli chodzi o wymiar ekonomiczny. W założeniu więc moje oczytanie tej książki nie jest li tylko próbą interpretacji poglądów jej autora, ale spojrzenia nań jako na osobę przedstawiającą punkt widzenia, który postrzegam jako bardzo inteligencki. A wiem, że jest to perspektywa, poza którą niezwykle trudno wyjść ze względu na tak zwane ograniczenia strukturalne,

a więc rolę inteligencji we współczesnych strukturach elit polskich. Sam próbuję krytykować inteligencję i patrzeć na nią, na ile to możliwe, z krytycznego dystansu, lecz oczywiście wiem, że też jestem inteligentem, co mnie nieuchronnie ogranicza. Wiem też, że nasze spory pozostają *de facto* inteligenckimi sporami, bo w sensie strukturalnym trudno w Polsce dziś o inny punkt widzenia, a to dlatego, że poza inteligencją trudno obecnie wskazać inne frakcje elity mające zdolność do pełnoprawnego uczestnictwa w sporach tego typu. Mamy raczej różne frakcje inteligentów, którzy czasowo wchodzą w pewne role. Jedni w role przedsiębiorców, inni polityków, niektórzy urzędników. Ale nie są to strukturalnie umocowane, stałe pozycje społeczne, w sensie na przykład braku czy co najmniej ogromnej słabości w Polsce wielopokoleniowej burżuazji, jak we Francji albo Niemczech, czy nomenklatury, a więc wielopokoleniowej elity państwowej, jak w Rosji. Można natomiast robić eksperymenty myślowe i generować interpretacje historii z punktu widzenia takich hipotetycznych elit czy innych grup.

Myślę, że obecny tu prof. Leszczyński może być przykładem osoby, która podjęła taką próbę, czyli budowy perspektywy ludowej historii Polski, którą mnie wydaje się właśnie w znacznym stopniu eksperymentem. Szczególnie w tym sensie, że realnie żyjących dziś chłopów i ich punktu widzenia tam do końca nie ma. Domniemuję zaś, że być może PSL-owcy by trochę inaczej chcieli ową ludową historię napisać. Ale tak mi się wydaje, że to jest pewien eksperyment, bardzo inspirujący.

Sam wpadłem na myśl o burżuazji i próbuję w ramach mojego projektu robić eksperyment z zupełnie innej strony, czyli myślenia o historii Polski z punktu widzenia wyobrażonej polskiej wielopokoleniowej elity ekonomicznej. To znaczy trochę próbuję sobie wyobrażać, że ci wielcy kapitaliści i przedsiębiorcy, przemysłowcy, bankierzy, którzy do 1914 roku funkcjonowali w miarę efektywnie jako elita ekonomiczna, a potem zniknęli, mogliby jakoś istnieć dalej, choćby w taki sposób jak do dziś istnieją w społeczeństwie polskim dawni ziemianie. To znaczy, że są potomkowie tych wielkich obszarników, rodzin arystokratycznych, i te rodziny, choć już nie mają ziemi, zachowały jednak tożsamość związaną z jej dawnym posiadaniem. Ich perspektywa historii Polski jest więc mniej lub bardziej przez tę dawną własność zapośredniczona. Rozmawiając z nimi, można usłyszeć, co tacy swoiści, wirtualni obszarnicy hipotetycznie by myśleli, gdyby realnie ciągle nimi byli. Oni dzięki tej specyficznej tożsamości mają własną historię Polski, która jest bardzo rodzinna, i często odmienna od tej, która nauczana jest w szkołach. Z jej perspektywy na przykład lata 1917–1918 były czasem największego dramatu w nowożytnej historii Polski. Można powiedzieć, że

nic gorszego w historii Polski z ich perspektywy się nie stało, bo to wtedy po wielu wiekach elity ekonomiczne, z których „starą", feudalną częścią oni się identyfikują, straciły większość swoich zasobów.

Na podobnej zasadzie sobie wyobraziłem, że można by pisać historię Polski z punktu widzenia wyobrażonej burżuazji, zakładając, że ona również ciągle jakoś by istniała, choćby w formie grona jej potomków, którzy by myśleli utraconymi, ale wielkimi kiedyś pieniędzmi. Bo była to grupa, która miała kiedyś ogromne zasoby finansowe, która nagle zniknęła i nie zdołała nawet wejść w jakiś sposób w środowisko elity inteligenckiej. Hipotetycznie jednak mogłaby istnieć podobnie jak dawni ziemianie, w związku z czym można by mówić o historii Polski z punktu widzenia tych właśnie pieniędzy, których nie ma, ale mogłyby hipotetycznie być – jak trwają one jako wielopokoleniowe fortuny rodzinne w większości krajów Zachodu. Myślę więc, że w tym sensie byłaby to zupełnie inna historia Polski, która akcentowałaby nieco inne rzeczy niż te, które akcentuje Piotr.

Z perspektywy inteligenckiej naturalny jest zatem akcent na kapitał kulturowy jako główny wymiar trwania Polski i polskości. W książce Piotra tożsamość narodowa i walory inteligentów są zgodnie z tym paradygmatem wyraźnie podkreślone. Polski inteligent dzięki swoim kompetencjom kulturowym może być dobrym menedżerem, więc nie potrzebna mu wsparcia imperialnych instytucji państwowych, których wpływ zarówno na gospodarkę, jak i kulturę, jako obcych, jawi się dziś z definicji jako negatywny. Najważniejszą kwestią dla każdego polskiego inteligenta jest to, że zaborca walczył z tą polską tożsamością narodową, a ta polska tożsamość narodowa, czyli kulturowo-inteligencka stawka główna, jest tym, co trwa bądź musi trwać za wszelką cenę. Gdy zatem polski inteligent pisze historię Polski, nawet ekonomiczną, w pierwszej kolejności patrzy na to, jak ta stawka zyskuje bądź traci, materialne koszty zaś jej utrzymania, nawet najwyższe, są niejako zawsze uzasadnione. Mamy tu zatem klasyczne polskie „pytania zaborcze".

Rosja oczywiście jawi się w ich kontekście zawsze w najczarniejszych barwach. Myślę zaś, że zwłaszcza w perspektywie historycznej warto spojrzeć na nią bardziej neutralnie. Problemem jest to, że to może być w obecnym kontekście postrzegane jako spojrzenie życzliwie na Rosję współczesną. Nie chciałby więc zostać przedmiotem badań komisji do spraw wpływów rosyjskich, której członka mamy przy tym stole…

AL: Dzisiaj się mówi – przepraszam, że przerwę – „znaleźć się w obszarze negatywnego zainteresowania".

TZ: Właśnie tak, tak. Ale chodzi mi o to, że postulowałbym, aby temu ryzyku zapobiec, żeby na poziomie politycznym, czy też metapoziomie,

zgodzić się, że zabory były dla Polski esencjonalnym złem, niezależnie od wszystkich pozytywnych czy miłych rzeczy, które się mogły wydarzyć w ich czasie. Przyjmując takie założenie, jednocześnie warto według mnie przyglądać się konkretnym procesom, które wtedy zachodziły, w sposób – na ile to możliwe – unikający prezentyzmu. On według mnie jest bowiem dla nas jako inteligentów jednym z kluczowych ograniczeń poznawczych, ponieważ jesteśmy, mówiąc ironicznie, zawsze na inteligencko-patriotycznej służbie dla dobra Polski, również, gdy prowadzimy badania historyczne czy ekonomiczne. W tym sensie Piotr znów jest dobrym polskim inteligentem, bo jego interpretacje mieszczą się w mainstreamie inteligenckim, próbując jak najlepiej służyć Polsce. W tej perspektywie jednak wszystko, co rosyjskie, właściwie było złe i trudno w ogóle znaleźć cokolwiek, co by Rosjanie pozytywnego robili.

Myślę natomiast, że z punktu widzenia hipotetyczno-burżuazyjnego można by nie apologię Rosji, ale dużo bardziej zniuansowany obraz rysować. Przykładem, jak to można robić, jest dla mnie – wydana też po polsku – książka niemieckiego historyka Malte Rolfa *Rządy imperialne w Kraju Nadwiślańskim. Królestwo Polskie i cesarstwo rosyjskie (1864–1915)* (2016). Autor opiera się głównie na archiwach petersburskich i innych dokumentach epoki, a obraz, który się z tego rysuje, ukazuje, że warszawska elita, w tym ekonomiczna, całkiem dobrze dogadywała z władzami rosyjskimi, które starały się być względnie otwarte na jej oczekiwania, szczególnie te dotyczące zarządzania miastem itp. Innymi słowy mieliśmy swoisty dialog elity ekonomicznej z władzami politycznymi, co można porównywać do tego, co miało miejsce w innych imperiach. Gdy jednak mówimy o Rosji, wszystko nazywamy korupcją, milionerów określamy oligarchami; innymi słowy nieformalność w Rosji jest przez nas orientalizowana. Wydaje mi się, że to jest jakby słabość strukturalna Rosji, także Europy Środkowej, że gdy tylko cokolwiek robimy nieformalnie, jesteśmy skorumpowani, zblatowani itd. Na Zachodzie zaś to samo nazywa się dzisiaj networkingiem i, co ciekawe, dotyczy to czasem także sposobu widzenia historii.

Na koniec mam jeszcze myśl, że pytania, które Piotr podsumował w swojej wypowiedzi, są wyjątkowo ważne, ale są one też bardzo inteligenckie. Sam na temat części tych pytań mam jakieś zdanie, na przykład co do tej transformacji. W jej temacie jestem dużo bardziej sceptyczny, ale to moje zdanie to także jest bardziej zdanie inteligenta, który jest nieuchronnie zaangażowany w polskie spory publiczne. Też te pytania o zabory to są takie kwestie, wobec których dobry polski inteligent powinien się umieć ustosunkować. Ale myślę, że nie są to jedyne pytania, które można

by zadawać, mówiąc o tych 200 latach historii Polski. Jak wspomniałem, byłbym ciekaw historii ekonomicznej Polski, w której bardziej centralną rolę miałaby akumulacja kapitału, kiedy pojawiałyby się napięcia między różnymi frakcjami elit ekonomicznych, jak burżuazja i ziemiaństwo, które również były czasem podzielone, jeśli chodzi strategie polityczne i biznesowe. Byłbym ciekaw ich punktu widzenia, a więc nie tylko wskaźników wzrostu ekonomicznego na ziemiach polskich, ale też wskaźników akumulacji majątku i zdolności do przekazywania go z pokolenia na pokolenie.

Taka hipotetyczna historia Polski wydaje mi się ważna ze względu na to, że nasze obecne miejsce w świecie, które widzę nie aż tak optymistycznie, można wiązać ze słabością polskiej burżuazji, zarówno historyczną, jak i współczesną. Innymi słowy Polska jest postrzegana przez Zachód, ale też przez nas samych, Polaków, jako kraj bez burżuazji. Byli tu jacyś bogaci ludzie, lecz nie jawią się nam jako ważni, bo mamy przede wszystkim naszych dzielnych inteligentów. Mamy także chłopów, mamy jakieś tam tradycje kulturowe, ale nie jesteśmy krajem nowoczesnym jakby w swojej esencji, bo nie było w takiej perspektywie poważnej burżuazji, która budowałaby naszą racjonalność. I dalej jej nie ma, są tylko inteligenci, którzy są w stanie jakoś tam rekonstruować tę racjonalność, ale ona jest zawsze zapożyczona, czy to z zachodniej teorii, czy praktyki. To daje efekt silnej orientalizacji Polski, można powiedzieć – metaorientalizacji, która jest jakby we wszystkich wymiarach od dyskursu prasowego do teorii społecznej, która w dużym stopniu orientalizuje Polskę. Można bowiem powiedzieć, że to burżuazja zachodnia przez swoich intelektualistów i naukowców dostarcza nam owych ram intelektualnych, których my jako inteligenci używamy, nawet gdy mówimy sami o sobie.

Myślę więc, że stworzenie nawet takiej wirtualnej burżuazji polskiej byłoby perspektywą wartą wysiłku, choćby po to, żeby jakoś efektywniej z tą orientalizacją Polski się spierać. Byłaby to oczywiście hipotetyczna rama z racji realnej słabości owej burżuazji, którą musimy sobie w dużym stopniu wyobrażać, ale wierzę, że produktywna intelektualnie.

Antoni Sułek: Mnie zaciekawiło – i zawsze mnie ciekawiło, tak prywatnie – dlaczego ta relacja feudalna przetrwała. Zakładam, że przetrwała, ale jeśli przetrwała, to dlaczego mogła przetrwać. To jest dosyć zagadkowe, ponieważ tyle czasu upłynęło od czasów feudalnych. Mój *background* jest wiejski, więc na podstawie rozmaitych przekazów wiem, jak to wyglądało, że do około 1905 roku chłopi mówili jeszcze, i sam takich spotkałem, że car im dał ziemię. Po 1905 chłopi już nie chcieli tego robić i gmina, w której się urodziłem, to była jedyna gmina, w której nie obchodzono

czterdziestolecia zniesienia pańszczyzny. Wciąż jednak język opisujący relację feudalną nam do czegoś służy.

My jesteśmy akademikami, ale nie wszyscy o takiej długiej pamięci jak ja, to nie pamiętamy serii artykułów w „Polityce" w latach 60. *Feudałowie i wasale*. To było o relacjach w akademii, więc jeszcze 100 lat po zniesieniu pańszczyzny językiem używanym do opisu relacji najbardziej postępowej z pewnego punktu widzenia – ale z drugiej strony najbardziej konserwatywnej, bo uniwersytet jest również stary, jak kościół – była relacja feudalna.

U nas na wydziale dokonała się niedawno rewolucja młodości, jak to nazywam, w której te relacje feudalne zostały zniesione. Jak jeszcze słowo „katedra" zostanie zlikwidowane, bo to właśnie jest dawny feudalny archaizm, to już będzie całkiem po nowemu, ale to jest jednak poważny problem. Jaki? Co sprawia, że to, że przynajmniej język jest trwały? Jaki mechanizm? Bo jak Józef Chałasiński opisywał w *Społecznej genealogii inteligencji polskiej* (1946), to było to po prostu zwykłe dziedziczenie biologiczno-kulturowe, ponieważ inteligenci byli potomkami dziedziców i inteligencja, mógł powiedzieć – produktem ubocznym rozwoju kapitalizmu. Rozumiem to, ale po '89 roku słowo „folwark" zrobiło wielką karierę, bo opisano masowo relacje jako relacje feudalne.

Nasza koleżanka, prof. Wiesława Kozek, wygłosiła kiedyś referat tutaj na uniwersytecie, w którym porównywała zagraniczne zachodnie spółki z firmami polskimi i pokazała, że robotnicy wolą pracować u zagranicznego pracodawcy nie tylko dlatego, że lepiej płaci, ale dlatego, że traktuje człowieka inaczej, że tam pojęcie własności jest inne. W Niemczech przecież pojęcie własności jest inne, własność to pewna funkcja, pewien dar, który społeczeństwo przyznaje, i zarządzasz tym wszystkim – nie możesz powiedzieć, że to moje, to moje. Ale to jest zagadka. Przecież ci polscy menedżerowie tych przedsiębiorstw to byli już, jak można powiedzieć, nową inteligencją Polski ludowej.

Ciekawsze jest, dlaczego ta gotowość, taka akceptacja pewnej podległości w relacji feudalnej przetrwała u tych, którzy byli podporządkowani. To jest interesujące, mimo że ludzie swoją nienawiść do tamtego systemu głęboko przechowali w języku. Przecież czym jest „pańszczyzna"? To jest w ogóle straszliwe słowo! Albo „darmocha" – to jest słowo feudalne. „Darmocha" to była ta praca dodatkowa oprócz fizycznej pracy, za którą się nie otrzymywało pieniędzy. „Chłopiec na posyłki" to jest niezwykle pogardliwe określenie – większość osób uważa, że „chłopiec na posyłki" to jest ktoś, kogo się wynajmowało do roboty, ponieważ był obowiązek pracy

dziecięcej we dworze, więc jak ktoś nie miał swojego dziecka, to sobie musiał takie dziecko wynająć, a zatem to był najgorszy rodzaj parobka. Jak to głęboko jest w języku! A jednak ludzie to akceptują…

Carmi Schooler, wybitny socjolog amerykański, napisał artykuł *Serfdom's Legacy*, opublikowany w latach 70. w „American Journal of Sociology" (1976), w którym zbadał elastyczność intelektualną oraz miejsce na skali „konformizm versus samosterowność" w Ameryce, i sprawdził, czy znaczenie przy kontroli bardzo wielu innych zmiennych ubocznych ma pochodzenie tych Amerykanów. Tą zmienną wyjaśniającą było, ile minęło wieków, od kiedy została zniesiona pańszczyzna w kraju, z którego ci ludzie pochodzili, przy kontroli wykształcenia i złożoności pracy – dwóch czynników mocno warunkujących tę samosterowność. Okazało się, że im dłużej ktoś pracował u pana, pracował bezmyślnie, bo robił to, co musiał, nie grał na rynku i musiał kogoś słuchać, to po kilku wiekach na innym kontynencie jego dzieci wykazują te cechy, które u jego prapradziadka ten system ukształtował, więc jednym z powodów tego, dla którego się ta relacja kształtuje, jest taki właśnie trening feudalny, nie do końca wytrzebiony trening feudalny.

Tomasz Dołęgowski: Profesor Marcin Kula napisał, że gdy czarni niewolnicy w Brazylii zbiegali do interiorów, odtwarzało to w interiorze stosunki niewolnicze. Czyli niewolnicy uciekali od pana, a gdy powstawało jakby nowe gospodarstwo, też niewolnicze, to część z nich była niewolnikami, część panami, więc to jest dosyć ciekawe zjawisko.

Mnie zastanowiły dwa fenomeny kulturowo-historyczne – bardzo lokalne, bardzo małe, ale dla mnie niezwykle ciekawe. Zastanawiam się, czy gdyby to się zrealizowało, czy coś by z tego wyszło – mianowicie tak zwana Rzeczpospolita Pawłowska oraz Lisków. Rzeczpospolita Pawłowska była na Wileńszczyźnie w końcu XVIII wieku, właśnie w pierwiośnie reform Konstytucji 3 maja. Ksiądz Brzostowski zaczął dokonywać wyjątkowo poważnych reform na swoich włościach, zniósł pańszczyznę. W efekcie następują tam wyjątkowo interesujące reformy społeczne – szkolnictwo, przedsiębiorczość, nawet swoje jednostki wojskowo-policyjne wystawiają. To nawet przetrwało dosyć długo, bo chyba ostatecznie zostało rozpędzone tak zupełnie po powstaniu listopadowym. Natomiast był to bardzo ciekawy eksperyment – król był zachwycony, tylko że, wiadomo, to był lokalny eksperyment. Pytanie, czy gdyby takich Rzeczpospolitych Pawłowskich było więcej, to czy mogłoby z tego wyjść coś ciekawego. Tak samo u Lisków koło Kalisza na początku XX wieku i w okresie międzywojennym był wielki

eksperyment społeczny i próba właśnie budowy. Ale co robił rząd sanacyjny? Rząd sanacyjny zamiast stworzyć 100 takich Liskowów, organizował wycieczki chłopów, żeby zobaczyli, jak wygląda eksperymentalna wieś.

Gdy przyszła niepodległość Litwy, Łotwy i Estonii, władze od burżuazyjnych krajów – tak to się określa językiem socjalistycznym – dokonały reformy rolnej. Ona oczywiście była w dużym stopniu przeciwko polskiej własności ziemskiej w Litwie i niemieckiej głównie w Łotwie i Estonii. Natomiast, co ciekawe, tam rzeczywiście to się udało i miało dwie konsekwencje. Przede wszystkim tam się mocno rozwinął ruch spółdzielczy, szalenie ciekawy, ale niewiele już z tego zostało, bo po wojnie, znaczy po przyjściu wolności, on się nie odrodził i jak przyszli Sowieci, to nie bardzo mieli co tym chłopom dać, bo ziemię już mieli, ziemię już dostali, więc co najwyżej mogli ich do kołchozu zapędzić.

Tadeusz Szawiel: Niezwykle często obecny jest w tej dyskusji wątek trwałości zależności feudalnych. Pojawia się więc pytanie, w którym momencie można powiedzieć, że mamy jednak do czynienia z czymś nowym bądź inkrementalnie nowym? Że jednak dana zależność bądź zjawisko nie ma charakteru feudalnego, że jest czymś nowym. To oczywiście zależy od tego, w jakim sensie posługujemy się pojęciem „feudalny" i czym właściwie jest zależność feudalna? Bo jeśli rozumieć ją w sensie kulturowym, to znaczy dosyć szeroko, to nie widziałbym pod tym względem wielkiej różnicy między Polską a na przykład Niemcami czy Francją.

W takim kulturowym sensie relacje feudalne są obecne przykładowo na uniwersytecie niemieckim. Jeszcze do niedawna, na początku lat 90., doktorant był w takim stopniu uzależniony od profesora, że było normalne, że robił dla niego zakupy, wychodził z psem, słowem – pomagał regularnie w różnych sytuacjach. I to nie jest anegdota, to są moje osobiste doświadczenia z początku lat 90. z pobytu na niemieckim uniwersytecie. Drugi przykład: kiedyś w Budapeszcie, już na początku lat 00., brałem udział w konferencji, którą organizowała jedna z partyjnych fundacji niemieckich… W programie była dłuższa wycieczka, na którą pracownicy fundacji nas wieźli, a ponieważ konferencja była w języku angielskim, nie było okazji, by wiedzieli, że mówię po niemiecku. Rozmawiali zatem swobodnie, no i oczywiście o czym rozmawiali? Rozmawiali o pracy, a to, co im najbardziej dolegało, to właśnie stosunki feudalne, to znaczy feudalne relacje między berlińską centralą a budapesztańską komórką. Na przykład skarżyli się, że ktoś z berlińskiej centrali z dnia na dzień domaga się spotkania z ważnym węgierskim politykiem. Na ich odpowiedź, że zorganizowanie takiego spotkania w tak krótkim czasie jest niemożliwe, pada odpowiedź,

iż spotkanie musi zostać umówione, bo inaczej „będą konsekwencje". Z ich punktu widzenia wyglądało to tak, że „książęta" z tego potężnego, mitycznego Berlina traktują ich jak feudalnych poddanych, mimo że była to centrala partii lewicowej o kulturze *Genossen* – towarzyszy, co jednak zupełnie nie przeszkadzało obecności relacji poddańczych.

Druga sprawa dotyczy biurokracji i pytania, co jest w niej feudalne, a co nie. Wydaje mi się, że tu z kolei część kłopotów polega na tym, że akurat w Polsce biurokracja nie jest biurokracją dojrzałą. Na czym to polega? Mianowicie w biurokracji dojrzałej urzędnik w ramach swoich kompetencji ma swobodę podejmowania decyzji i te decyzje są ważne niezależnie od tego, co o nich sądzi jego przełożony, jeżeli tylko są w granicach prawa i jego urzędniczych kompetencji. Natomiast w Polsce, jeżeli do urzędnika przychodzi zapytanie czy prośba o decyzję, to zwleka on z decyzją lub nie odpowiada, bo nie jest pewny, co powie na to jego szef. Dopiero po ustaleniu, co powie szef, a to trwa, ewentualnie odpowiada. Tego w dobrze funkcjonującej biurokracji nie ma prawa być.

Mam jeszcze do autora dwa specyficzne pytania. Dlaczego na początku lat 90. XX wieku nie była możliwa w Polsce kreacja kapitału przez państwo? Czy na przykład ze względu na to, że państwo było obciążone dziedzictwem świadczeń socjalnych rodem z socjalizmu, czy też z jakichś innych względów?

Drugie pytanie dotyczy czegoś, czego nie potrafię dokładnie nazwać, ale opiszę sytuację. Otóż mniej więcej do lat 90. XX wieku Stany Zjednoczone i czołowe kraje europejskie obecnej Unii miały podobne stopy wzrostu i podobny średni dochód na głowę. W Niemczech na początku lat 90. XX wieku dochód na głowę mieszkańca był taki sam jak w Stanach Zjednoczonych, ale obecnie, w 2024 roku, jest to już tylko 70%. Co było przyczyną takiego rozjechania się dynamiki wzrostu dochodu? Bo przecież nie kultura, nie długie trwanie, nie biurokracja, bo one działają mniej więcej tak samo. Skąd zatem tak znaczne różnice w rezultatach?

Sławomir Nowotny: Dyskusja przypomniała mi, że jednym z ciekawszych przedmiotów moich studiów w tym budynku 50 lat temu była właśnie historia gospodarcza, mimo że w zupełnie innych warunkach politycznych. To jednak była przyzwoita nauka po prostu. Natomiast ciekawe są też te pytania, na które pan stara się odpowiedzieć. Podobał mi się ten sposób analizy tych hipotez z zakresu – było, nie było – historii alternatywnych. Mówienie bowiem, że byśmy byli gdzie indziej, gdyby… no to jest właściwie ta historia alternatywna, a pan się do tego odnosi za pomocą badania faktów i to jest cenne.

Mam natomiast dwie uwagi do dwóch dyskutantów. Znaczy: zafrapowała mnie koncepcja socjologii alternatywnej pana Zaryckiego, przy czym, o ile historia alternatywna, jak rozumiem, polega na tym, że autor zastanawia się, co by było, gdyby w przedmiocie jego badań było coś innego. Pan proponuje socjologię, uprawianie socjologii alternatywnej, i w tym sensie, jakie by były wyniki mojej analizy, gdybym był kimś innym. Muszę powiedzieć, że muszę to jeszcze przemyśleć… Powiedziałbym, muszę przemyśleć poziom alternatywności czy hipotetyczności. Natomiast jeśli dobrze zrozumiałem pańską wypowiedź, to ten termin „inteligencki", czy inteligenckość – cechę, traktuje pan jako jakieś ograniczenie, jakieś obciążenie. W odniesieniu do takiej działalności ludzkiej, jaką jest refleksja na jakiś temat, wydaje mi się, że w sensie strukturalnym i społecznym inteligencja jest tą grupą, dla której właśnie myślenie, reflektowanie jest elementem istotnej funkcji społecznej.

Inteligencja polska w dużej mierze była dziełem caratu, dziełem zaborców, prawda? Szczególnie rosyjskiego zaborcy, który wywłaszczał obywateli ziemskich. Jak to kiedyś opowiadał prof. Józef Hen, w drugiej połowie XX wieku, chyba po powstaniu styczniowym, dawny termin „obywatel ziemski", którego już szlachcic nie mógł używać, bo nie miał ziemi, został zamieniony na termin „obywatel prywatny". Stamtąd jednak się brała w dużej mierze inteligencja, owszem inteligencja z drobnej szlachty wywodziła się z powodów bardziej ekonomicznych, ale również z tego powodu.

Inna kwestia to to, że społecznie korzystniejsze byłoby, gdybyśmy trochę ograniczyli negatywne myślenie o feudalizmie, bo dzisiaj jest wiele przykładów, które tu były przywoływane, które pokazują, że feudalizm to samo zło. Gdybyśmy jednak myśleli o feudalizmie także bardziej obiektywnie, również w sensie takim pozytywnym… Przypomnę, że stosunki feudalne, oprócz pańszczyzny, synonimu zła, wiązały się z opieką, prawda? Pomijając oczywiście jakieś deformacje czy degeneracje tych relacji, podstawowa formuła relacji wasal–senior była taka, że owszem wasal był zobowiązany do świadczeń na rzecz seniora, ale senior świadczył dla niego opiekę, na przykład dawał mu bezpieczeństwo. Myślę więc, że ten dyskurs o feudalizmie jest wart kontynuowania, lecz również na poziomie uwolnionym od wartościowań negatywnych.

Mirosława Grabowska: Mam dwa problemy z zaborami i z transformacją. Na ile zabory nas przydusiły, a na ile nas rozwinęły i jak bardzo udała się transformacja? Wspomniał pan o Korei. Tam również były zabory, prawda? Po pierwsze dominacja chińska. Jak długo ona była możliwa? Po drugie okupacja japońska – bardzo prorozwojowa: pierwszą kolej

w Korei zbudowali Japończycy, i bardzo opresyjna, gdy chodzi o stosunki społeczne. O stosunkach politycznych to w ogóle nie ma mowy. W kulturze zaś nastąpiła japonizacja nazwisk, imion itd. Nie można uznać, że Korea nie była feudalna – była niezmiernie zhierarchizowana i na pewno nikt by w Korei nie powiedział, że „pan na zagrodzie równy wojewodzie", bo tam na pewno pan na zagrodzie wojewodzie nie był równy. Ta hierarchia feudalna była więc niesłychanie sztywna. Nie potrafię ocenić, na ile została zniszczona przez okupację japońską. Potem była wojna, sam pan to powiedział. Zresztą to jest też chyba ulubiony przykład Samuela Huntingtona, kiedy pokazuje, że Korea w którymś roku była na poziomie Ghany, a teraz, w 2024 roku, jest chyba jedenastą czy dwunastą gospodarką świata.

Gdzie są zatem hamulce, a gdzie są motory rozwoju? Ponieważ hamulców w Korei było bardzo dużo. Właściwie w historii widać głównie hamulce, a jednak niektóre kraje potrafiły sobie z tymi hamulcami poradzić. Jakieś motory rozwoju również tam były, być może jednym z motorów są nakłady na naukę. W 2024 roku najwięcej na naukę i badania naukowe łożą Izrael – 5,5% (można to sprawdzić), druga na świecie była Korea – 4,9%. Można powiedzieć, że w Korei było coś analogicznego do zaborów i nie było tej ideologii, że szlachta jest równa – szlachta zawsze była nierówna, podzielona na te różne klasy czy warstwy.

PK: Dobrze, to zacznę, odpowiadając Adamowi na temat trwałości feudalnych relacji. Ukradnę mojemu koledze, dobremu Pawłowi Dobrowolskiemu, takie porównanie, które mi się też bardzo podoba. Pamiętacie państwo dwie książki Roberta Putnama? Z pierwszej, *Making Democracy Work*[2], wynika, że właściwie to, co się ukształtowało w średniowieczu, jest nie do ruszania. Te ślady średniowiecza są tak trwałe, że kształtują społeczności włoskie na przestrzeni 1000 lat. Z drugiej wyciągamy wniosek, że pojawienie się telewizji rozbiło struktury społeczne w Ameryce w ciągu około 20 lat i je radykalnie zmieniło, i nie ma śladów tych wszystkich porządnych, które były (zob. Putnam 2008).

Bardzo trudno odpowiedzieć na pytania, jak trwałe są te relacje feudalne i czy może się mylimy, czy ja też się mylę? Być może ilość nieciągłości w Polsce była tak duża… Polska jednak była niezwykle efemerycznym krajem, nie tylko w sensie instytucjonalnych przerw, ale też przerw dramatycznych – wojen, takich katastrof, które radykalnie resetowały własność i wszystko inne – ich było wyjątkowo dużo w ciągu ostatnich 200 lat. Być może więc tak naprawdę to, co dzisiaj pojmujemy jako relacje feudalne, ukształtowało się w PRL-u. Albo bowiem mamy jakieś dziedzictwo

[2] W polskim tłumaczeniu: *Demokracja w działaniu: tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech* (1995).

PRL-u, albo dziedzictwa PRL-u nie mamy; a jeżeli nie zostało nam nic z PRL-u, to pytanie, czemu miałoby zostać coś z wcześniejszych epok, skoro z PRL-u nam nie zostało? Jak zdołaliśmy zrobić tak, że nam się wygumkowało doświadczenie PRL-u, a te wcześniejsze nie? Tak że to jest dosyć trudne pytanie. Mam poczucie, że jest dużo takich elementów, na które wskazuję i na które ty wskazujesz. Jakie są ich źródła – nie wiem.

W tym sensie pytanie o te bariery awansu i to, co się dzieje z powodu takiego zamykania się struktury społecznej, to bardzo poważne pytanie. Teraz chyba wyraźnie to widać w systemie edukacji, i to w systemie edukacji publicznej, która ulega zapaści wyjątkowo głębokiej, którą da się zauważyć w szkołach podstawowych i powoli w liceach. Widać to bardzo mocno w dużych miastach, gdzie ludzie coraz częściej starają się wysyłać dzieci do szkół prywatnych – jak popatrzymy na listę najlepszych szkół podstawowych w Warszawie, to w pierwszej trzydziestce jest chyba jedna szkoła publiczna. To się dzieje na poziomie szkół podstawowych, na poziomie liceów jeszcze nie, chociaż tutaj też się wdarły te niepubliczne licea do pierwszej ligi, choć jeszcze w ograniczonym zakresie. Pewnie na uniwersytetach także się to nie dzieje, ale być może będzie się to zmieniać. W szkołach podstawowych na pewno to się stało – państwo skapitulowało i koszt tej kapitulacji państwa, zwłaszcza na tym najniższym poziomie kształcenia, wydaje mi się dramatyczny.

Chodziłem do szkoły podstawowej, do której chodziły dzieci hutników, i to była norma, standard, a teraz mamy bardzo poważny poziom segregacji, który widać potem na kolejnym etapie. Bo nawet jeśli chodzi o Warszawę i licea, to doskonale wiecie, jak jest, że nawet jeżeli licea są publiczne, to one i tak prowadzą do segregowania i definiowania kanałów awansów bardzo mocno już na tym etapie. Oczywiście możemy dawać anegdotyczne przykłady, że można chodzić do słabego liceum i beznadziejnej podstawówki i odnieść sukces w życiu, ale to będą tylko anegdotyczne przykłady, a nie reguła.

Bez wątpienia w sensie takiego zamykania się kanałów awansu – i podejrzewam, że o to głównie pytałeś – to tak, to wyjątkowo wyraźnie to w Polsce widać. Dochodzą do tego ceny mieszkań, które działają bardzo podobnie w dużych miastach. I znów: możemy dostrzec różnicowanie się cen mieszkań, takie dynamiczne rozejście się; to wszystko, co sprawia, że sukces się koncentruje w kilku centrach gospodarczych, naprawdę kilku – nie wiem, pięciu, sześciu – a poza tym jest zupełnie inaczej i gorzej. Pensje państwa tutaj w Warszawie są bardzo przeciętnymi pensjami. Gdybyście te same pieniądze

zarabiali w Żarach pod Zieloną Górą czy w jakimkolwiek tego typu mieście, to byście byli gdzieś na górze tamtejszej struktury społecznej.

Pewnie zawsze tak było, ale ten mechanizm zamykania się systemu społecznego, który był dość otwarty po upadku socjalizmu, między innymi przez uwłaszczenie na mieszkaniach i inne tego typu mechanizmy, to się dokonuje. Po jednym pokoleniu wchodzimy w model trochę przypominający ukształtowane społeczeństwa zachodnie. Czy to dobrze, czy źle? Nie jest to pewnie super optymistyczny model mimo wszystko, zwłaszcza że u nas może zapewne dosyć daleko zajść ten mechanizm – to zamykanie się.

Gdzie jest kres konwergencji? Na to pytanie strasznie trudno odpowiedzieć. Wydawało się, że już jest z tyłu, że go przeszliśmy, że i tak zaszliśmy bardzo wysoko. Stawiałbym, że gdzieś pewnie – tak technicznie ujmując – gdzieś w okolicach Hiszpanii albo może troszkę wyżej, ale mogę się mylić. Wydaje mi się, że podstawowym problemem Polski jest to, że od pewnego momentu już nie da się gonić innych, tylko trzeba samemu wyznaczać standardy i definiować granice wzrostu. Jak się będzie gonić, to w pewnym momencie nikogo się już nie wyprzedzi. Do tego są potrzebne innowacje, badania i rozwój, zaawansowana nauka – to wszystko, z czym mamy problemy. To, co mogliśmy zrobić, to doskoczyć Zachód zdumiewająco blisko – to już zrobiliśmy, a teraz stajemy przed problemami, których staramy się zasadniczo nie widzieć. To nie jest tylko problem z tymi inwestycjami i innowacjami, i z nauką, ale jest na przykład gigantyczny problem demograficzny, z którym nie wiemy, jak sobie poradzić, i który nas zaboli dużo bardziej niż znaczną część Zachodu. To jest problem z nowymi technologiami, które się pojawiają, takimi jak AI itd., które potencjalnie będą miały w sensie gospodarczym taki skutek, że gwałtownie w niektórych częściach świata zwiększy się produktywność, a niekoniecznie my będziemy tą częścią świata, w której się zwiększy produktywność. Gdzieś może więc dojść do ponownego rozejścia. Miejmy nadzieję, że do niego nie dojdzie, ale to rozejście na początku widać mało, a potem je widać coraz bardziej, tak jak na tym wykresie.

Gdy popatrzymy na historię rozejścia się, *little divergence* między Europą Wschodnią i Zachodnią, to ono też trochę przebiegało. To nie jest tak, że nagle się pojawiła gigantyczna różnica, tylko to były różnice, do których się wszyscy dosyć łatwo przyzwyczajali. Ludzie funkcjonowali, żyli w świecie, który się coraz bardziej różnił pod względem poziomu rozwoju – nie sposobu życia, bo to mniejsze ma znaczenie – od Zachodu; tak jak gdzieś tam w XVIII wieku te dwory szlacheckie, jak są opisywane, to tam dachy

ciekną, połowa pomieszczeń się nie nadaje do użytku, ale szlachcice stają na głowie, żeby utrzymać swój styl i standard życia, który im się wydaje kontynuacją tego, co było, ale już dawno nie jest. To rozejście i ta przemiana już nastąpiły.

Jeśli chodzi o pytania, czy właściwie uwagi, które Tomku zgłosiłeś, to odniosłem się do takiego rdzenia sporów inteligenckich. Przywołałem bowiem te wszystkie tezy o polskiej historii, które determinują inteligenckie dyskusje, więc nie mam wątpliwości – to tutaj też główna oś naszego sporu – że polskie ziemie pod wpływem rosyjskim się rozwijały i że ludzie robili kariery, osiągali sukcesy życiowe. Jedyne pytanie może być takie: czy mieliśmy pożytki z zaborów? Pożytki mogą być w odniesieniu do czegoś. Mam wrażenie, że w tym sensie tych pożytków nie było, że byśmy sobie swoim gospodarstwem zarządzali lepiej, niż zarządzali nim Rosjanie. A to, że dawało się z nimi żyć i że mamy też zdemonizowane trochę relacje z Rosją – przez co nie za bardzo potrafimy je podtrzymywać w takim stopniu, jak pewnie powinniśmy, niezależnie od tego, jaka Rosja jest – to już inna kwestia. To doświadczenie XIX wieku, zwłaszcza to, tu masz niewątpliwie rację – to, jak sobie to doświadczenie opowiadamy, bardzo nam tutaj szkodzi. To pewnie powinno być powiedziane na nowo, również z tego powodu, że jesteśmy w świecie w tym miejscu, w którym jesteśmy, i nie za bardzo jesteśmy w stanie to zmienić. Nie mamy się gdzie przeprowadzić.

Teraz pytanie o to, dlaczego relacja feudalna miałaby albo nie miała przetrwać. Na to już próbowałem odpowiedzieć. To jest wyjątkowo trudne pytanie, ale można szukać na nie odpowiedzi. Można odpowiadać, że ona przetrwała, albo można odpowiadać, że nie przetrwała, że jakieś podobne się utworzyły.

W ogóle jedna z takich ważnych interpretacji państwa socjalistycznego jest taka, że to państwo neopatrymonialne, więc w samej swojej strukturze odtworzyło ono takie relacje feudalne. Być może zatem odnośnie do tego dziedzictwa feudalizmu, które mamy, tylko nam się zdaje, że ono pochodzi z XIX wieku, a tak naprawdę jest ono rezultatem ukształtowania się tutaj czy przeniesienia z Rosji sowieckiej specyficznego typu gospodarki, relacji społecznych, politycznych, które oddziałały na to, jak to społeczeństwo funkcjonuje, zwłaszcza że zostały one narzucone na społeczeństwo, które zostało totalnie zniszczone przez wojnę, przez straty, przez demoralizację, którą ta wojna przyniosła, i to wszystko, co musiała spowodować.

Jeśli chodzi o Rzeczpospolitą Pawłowską i o Lisków, to jest to ciekawe pytanie. Bardzo trudno powiedzieć, czy taki eksperyment, bo ich było więcej – był Hrubieszów i to, co tam zrobił Staszic; można by różne

takie miejsca wskazywać: jakieś szkoły, które tworzono, jak Liceum Krzemienieckie… Różne można wyszukiwać takie miejsca, które są jakoś nadzwyczajne, chociaż nie wiem, czy w ogóle Polska pod tym względem była nadzwyczajna, bo wtedy na świecie eksperymentowano z rozmaitymi rozwiązaniami (robił to na przykład Robert Owen). To zatem szukanie odpowiedzi na pytanie, jak zorganizować społeczeństwo – i próbowano wtedy szukać na nie tej odpowiedzi. Znów: być może, gdybyśmy mieli swoje państwo, byłaby większa swoboda, żeby przekładać je na coś więcej niż tylko indywidualne eksperymenty.

Tu w ogóle można dodać komentarz, że jeśli pytamy o rozwój, sukces rozwojowy, to jedną z najważniejszych odpowiedzi na pytanie, kiedy jest sukces rozwojowy, jest wskazanie, że następuje on, kiedy nie ma tych momentów resetu. Znaczy: nikomu nie wychodzi rozwój, który jest w postaci ząbków, nawet jeżeli są okresy bardzo szybkiego rozwoju.

Jeśli popatrzymy na te państwa, które naprawdę w Europie odniosły sukces imponujący, to są to państwa skandynawskie, bo one były poza centrum, a przynajmniej pod względem poziomu rozwoju dogoniły to centrum. To są państwa, których główną cechę łatwo zdefiniować – to są państwa, które przez ostatnie 200 lat unikały wojen. Jak popatrzymy na Szwecję, okaże się, że ostatnia wojna z Rosją tam się kończy na terenie Szwecji w 1809 roku utratą Finlandii, a potem wojen nie ma. Szwecja może się zaangażować w wojny zewnętrzne, lecz wojen na terenie Szwecji nie ma.

Tym, co jest szczególną cechą historii Polski, jest to, że tutaj następują cały czas resety, momenty, w których zostaje zniszczony majątek, zostaje niszczony kapitał we wszelkich jego formach, w tym w formie kapitału ludzkiego. Wtedy jest się więc bardzo trudno rozwijać, a to, że taki potencjał rozwojowy Polska i Polacy mają, to pokazało ostatnie 35 lat, prawda? Wtedy, kiedy się w miarę komfortowej sytuacji rozwijamy, potrafiliśmy istotną część tego zapóźnienia pokonać i nadrobić.

Pytanie o reformę rolną też jest fajne. W tym sensie rzeczywiście jednym z większych problemów, które II Rzeczpospolita miała, jest problem z reformą rolną. Można by powiedzieć, że nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło, bo w ten sposób się okazało, że w Polsce w wyjątkowy sposób przetrwało indywidualne rolnictwo po roku 1945 i chłopi wyjątkowo wysoką cenę zresztą za to w PRL-u płacili – właściwie aż do lat 80. Ale jakaś forma własności przetrwała w tym – taka, która pozwalała na rozsądną aprowizację miast.

Dlaczego na początku lat 90. nie była możliwa kreacja kapitału przez państwo? Mnie się wydaje, że forma transformacji, którą wybraliśmy, i to,

kto nas wsparł w tej transformacji, to absolutnie uniemożliwiało. Amerykanie wtedy byli w grze, fundamentem ideologicznym był neoliberalizm i jakakolwiek dyskusja o tym, żeby państwo miało jakkolwiek – to jest oczywiście trudne pytanie, jak miałoby kreować kapitał bez inflacji – kreować kapitał czy go akumulować, jest niemożliwa. Państwo miało przejść do roli, to jest przesada oczywiście, ale przynajmniej miało się przesuwać w stronę roli stróża nocnego, raczej regulatora niż tego, kto się zajmuje inwestowaniem. Zarazem jednak można powiedzieć, że był taki pomysł, żeby państwo wykorzystywało zasoby do zbudowania swojej burżuazji, o czym Tomasz Zarycki też wspominał. Chyba te kraje, które to zrobiły, to za bardzo pozytywnych doświadczeń z tym nie mają. To są Czechy, Rosja, Ukraina. Ta burżuazja nowa, nowo utworzona, chyba niekoniecznie jest takim fundamentem, znaczy niekoniecznie taką rolę jak ta stara burżuazja odgrywa, nazywamy ją oligarchami. Oni w Czechach też są: Petr Kellner, Andrej Babiš to są ludzie, którzy mają większe fortuny niż największe u nas fortuny, i to w kraju, który jest cztery razy mniejszy niż nasz. To są więc ogromne fortuny, i dlatego oni mogą wpływać bezpośrednio na politykę jednoosobowo, bo kiedyś ta burżuazja wpływała jednak na politykę jako reprezentacja większego środowiska – oni wpływają jednoosobowo, co niekoniecznie jest nadzwyczaj efektywne. Chyba byłbym zatem tutaj bliski tego, co wielokrotnie wyrażał Rafał Antczak, że być może jednym z elementów sukcesu naszej transformacji jest to, że ukształtowania się akurat tej oligarchii finansowej uniknęliśmy w tej formule.

Balcerowicz wziął na siebie ryzyko bycia frontmanem. Rozumiem, że tutaj sam konsensus waszyngtoński jest podstawą tego planu i oczekiwania wielkich finansowych organizacji międzynarodowych, które były pod wpływami amerykańskimi, żeby tak przeprowadzić te reformy. U nas się one wyjątkowo udały, nie można narzekać, bo jak porównamy Polskę i Meksyk, to w Polsce się na pewno udało i pod względem takich społecznych efektów i pod względem gospodarczych efektów, więc przy wszystkich ich wadach i przy wszystkich zastrzeżeniach do nich, zwłaszcza dramatycznych, pierwszej dekadzie transformacji, to dzisiaj nie wygląda źle.

Czy można było to zrobić lepiej, czy można było mniejszym kosztem społecznym, w tym między 1989 a 1999 rokiem? Może tak, ale czy był pomysł, jak to zrobić? Jedyny, który był, to był chyba pomysł Włodzimierza Brusa i Kazimierza Łaskiego, żeby zrobić to w modelu skandynawskim. Ale czy się zgłaszały kraje skandynawskie, żeby nas wesprzeć w takiej realizacji? To Amerykanie kładli wszystko na stół.

To jest w ogóle super ciekawe, że w pewnym momencie znika cała ta dyskusja solidarnościowa. Cały program solidarności się gdzieś koło '88 roku rozmywa i pojawiają się idee liberalne. Jak popatrzymy na „Przegląd Polityczny", to tam mamy radykalny zwrot w ciągu kilku, kilkunastu miesięcy w poglądach i wiele takich środowisk.

Taki pomysł, który był jeszcze, to jest pomysł powszechnej prywatyzacji – to jest to, co robili Janusz Lewandowski i Jan Szomburg, co wcale nie jest super liberalnym pomysłem wbrew pozorom, ale co miałoby bardzo prawdopodobnie negatywne konsekwencje, bo wszędzie, gdzie udało się tego typu prywatyzację zrobić, kończyło się to na wyjątkowo gwałtownej akumulacji kapitału kosztem tych, którzy dostali udziały w prywatyzowanym majątku – wszystkich obywateli. Czechy i Rosja są tego doskonałymi przykładami, że bardzo łatwo wtedy skoncentrować kapitał, a być może dałoby się wbudować w taki system bezpieczniki. Wtedy tak robiono, że nikt o tych bezpiecznikach nie myślał, bo wydawało się, że ta idea – gdzieś tam pochodząca pewnie ze środowiska neokonserwatystów amerykańskich – żeby zbudować obywateli przez własność, wydawała się tak oczywista i tak jasna w swoim przekazie. Mirosław Dzielski był pewnie w Polsce dosyć bliski tego, że wydawało się: „Proszę bardzo, damy ludziom własność, damy prawo partycypacji" – to nie jest wbrew pozorom dalekie od idei socjalizmu rynkowego i samorządu pracowniczego.

Ostatnie pytanie było o hamulce i motor rozwoju. Korea Południowa, Tajwan… Jedna odpowiedź, której oni sami – czy też Japończycy – w dużej mierze próbują udzielić, jest taka, że ten krąg kulturowy Japonii odegrał tu olbrzymią rolę, że nawet jeżeli to była bardzo nieprzyjemna okupacja, to właśnie zostało tam to doświadczenie kulturowe, edukacyjne, które im pomogło. Mnie się wydaje, że istotne tak naprawdę… Druga odpowiedź jest taka, że oni prowadzili nadzwyczaj udaną politykę przemysłową i eksportową. Tak samo jak Japończycy, tak że byli w tym skuteczni, że potrafili nominować zwycięzców, czyli nominować tych, którzy będą wygrywać – czego my za bardzo nie potrafimy – umieli zdefiniować sektory, wspomóc przedsiębiorców.

Dodatkowe wyjaśnienie jest takie, że część krajów po prostu potrafiła skorzystać z tych amerykańskich pieniędzy, i to jest trochę też *à propos* tego pytania o Europę: czy Europa rzeczywiście po drugiej wojnie światowej odbudowała się i dogoniła Stany Zjednoczone, czy nie do końca? Amerykanie wzięli na siebie koszt bezpieczeństwa w Europie, o co teraz jest wielka dyskusja, bo ten koszt bezpieczeństwa to jest kilka mocnych procent

PKB, którego Europa nie musiała wydawać – mogła wydać te pieniądze na swoje państwo dobrobytu, na wzrost gospodarczy, na zamykanie luki rozwojowej itd.

Bibliografia:

/// Chałasiński J. 1946. *Społeczna genealogia inteligencji polskiej*, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik".

/// Koryś P. 2018. *Poland from Partitions to EU Accession: A Modern Economic History*, Springer.

/// Koryś P. 2024. *Pożegnanie z pańszczyzną. Historia gospodarcza Polski od rozbiorów do dziś*, Wydawnictwo WEI.

/// Putnam R. 1995. *Demokracja w działaniu: tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. J. Szacki, Znak.

/// Putnam R. 2008. *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. P. Sadura, S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

/// Rolf M. 2016. *Rządy imperialne w Kraju Nadwiślańskim. Królestwo Polskie i cesarstwo rosyjskie (1864–1915)*, tłum. W. Włoskowicz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Schooler C. 1976. *Serfdom's Legacy: An Ethnic Continuum*, „American Journal of Sociology", t. 81, nr 6, s. 1265–1286.

/// Piotr Koryś – doktor habilitowany nauk ekonomicznych, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, pracownik Katedry Historii Gospodarczej na Wydziale Nauk Ekonomicznych UW. Jego zainteresowania badawcze obejmują: historię gospodarczą Polski XIX i XX wieku, w tym historię modernizacji gospodarczych, historię idei ekonomicznych w Polsce oraz rolę instytucji formalnych i nieformalnych w rozwoju gospodarczym w perspektywie długookresowej. Opublikował *Poland from Partitions to EU Accession: A Modern Economic History 1772–2004* (2018; wyd. pol. *Pożegnanie z pańszczyzną. Historia gospodarcza Polski od rozbiorów do dziś*, 2024), *Sozialistische Ökonomie im Spannungsfeld der Modernisierung: Ein ideengeschichtlicher Vergleich DDR – Polen* (wraz z Hansem-Jürgenem Wagenerem i Maciejem Tymińskim; 2021) oraz kilka edycji tekstów polskich myślicieli politycznych w serii „Klasyka Polskiej

Myśli Politycznej". Publikował artykuły między innymi w „European Review of Economic History, Historical Methods, East European Politics and Society: Business History, Transit. Europaische Revue", „Ekonomiście", „Rocznikach Dziejów Społeczno-Gospodarczych", „Dziejach Najnowszych", „Teologii Politycznej" i „Przeglądzie Filozoficznym".

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4976-0505

E-mail: pkorys@wne.uw.edu.pl

/// **Adam Leszczyński** – historyk, dziennikarz i publicysta. Członek zespołu „Krytyki Politycznej", a także współzałożyciel i dziennikarz OKO.press (od 2016 roku) oraz wieloletni publicysta „Gazety Wyborczej" (2005–2017). Komentator życia politycznego i społecznego w mediach elektronicznych. Publikował regularnie między innymi w „Newsweeku", „Polityce" i „Krytyce Politycznej". Autor wielu książek historycznych i reporterskich, chociażby: *Skok w nowoczesność. Polityka wzrostu w krajach peryferyjnych 1943–1980* (2013) czy *Eksperymenty na biednych – polityczny, moralny i ekonomiczny spór o to, jak pomagać skutecznie* (2016). W 2017 roku ukazała się jego głośna publikacja, w której krytycznie analizuje autoportret Polaków: *No dno po prostu jest Polska. Dlaczego Polacy tak bardzo nie lubią swojego kraju i innych Polaków*. Za pracę *Ludowa historia Polski* (2020) był nominowany do Nagrody Literackiej „Nike". Ostatnio zaś (w 2023 roku) ukazała się jego książka *Obrońcy pańszczyzny – analiza dyskursu propańszczyźnianego w XVIII–XIX w.* Na Uniwersytecie SWPS prowadzi zajęcia z zakresu warsztatu dziennikarza prasowego, historii Polski, komentarza politycznego oraz publicystyki społecznej.

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9730-462X

E-mail: aleszczynski@swps.edu.pl

/// **Tomasz Zarycki** – profesor doktor habilitowany; socjolog i geograf społeczny, profesor Uniwersytetu Warszawskiego i tamże zastępca dyrektora Instytutu Studiów Społecznych im. Profesora Roberta Zajonca. Do jego głównych pól zainteresowania należą socjologia nauki, polityki i kultury oraz historyczna socjologia elit. Wydał między innymi książki: *Inteligencja w Polsce i Rosji* (2008), *Peryferie. Nowe ujęcie zależności centro-peryferyjnych* (2009), *Ideologies of Eastness in Central and Eastern Europe* (2014), *Gra peryferyjna: Polska politologia w globalnym polu nauk społecznych* (wraz z Tomaszem Warczokiem; 2016), *Totem inteligencki: Arystokracja, szlachta i ziemiaństwo w polskiej przestrzeni społecznej* (wspólnie z Rafałem Smoczyńskim; 2017) oraz *The Polish Elite and*

Language Sciences: A Perspective of Global Historical Sociology (2022), która otrzymała the Polish Institute of Arts and Sciences of America (PIASA) 2023 Bronisław Malinowski Award in the Social Sciences.

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2330-4499

E-mail: t.zarycki@uw.edu.pl

https://doi.org/10.51196/srz.27.13

CZY MOŻNA BYĆ ZAPRACOWANYM DŻENTELMENEM? CZYLI JAK GODZIWIE SPĘDZAĆ CZAS

ANDRZEJ WAŚKIEWICZ, OTIUM CUM DIGNITATE. *CZYLI O GODZIWYM SPĘDZANIU CZASU WOLNEGO. SZKICE Z HISTORII IDEI*

Tomasz Maślanka
Uniwersytet Warszawski

Mierzenie żywotności i znaczenia idei społecznych ilością uwagi, jaką poświęcają im badacze, w tym historycy idei, wydaje się metodą co najmniej wątpliwą, ponieważ niektóre idee należałoby wówczas ryczałtowo sklasyfikować jako marginalne dla myśli społecznej. Jeśli rację ma Arystoteles, który charakteryzuje czas wolny jako *conditio sine qua non* wolnego i tym samym szczęśliwego życia greckiego obywatela, trudno wyobrazić sobie coś istotniejszego od możliwości dysponowania swym czasem wedle własnego uznania, a zatem w sposób całkowicie dobrowolny. Z perspektywy kultury antycznej pytanie o znaczenie czasu wolnego dla życia człowieka ma charakter wyłącznie retoryczny, gdyż właściwe, czyli godziwe, jego wykorzystanie jest w zasadzie niezbędne, by uniknąć zniewolenia przez porządek konieczności i tym samym osiągnąć eudajmonię.

Książka Andrzeja Waśkiewicza poświęcona jest owej idei godziwego gospodarowania czasem wolnym – idei, której korzenie tkwią w filozofii antycznej. To jej autor poświęca w pracy kolejne szkice, które z powodzeniem można czytać jak odrębne eseje, obficie ilustrowane przykładami literackimi. Warto, jak sądzę, zwrócić uwagę zarówno na krytycznoliteracki,

jak i socjologiczny zmysł twórcy; świadomość, że zagadnienie to ma społeczne uwarunkowania, źródła i konsekwencje.

W publikacji wyraźnie zarysowana została perspektywa simmlowska, którą moglibyśmy określić modnym obecnie pojęciem „relacyjna". Trzeba jednak od razu uczciwie powiedzieć, że teorię możemy odnaleźć raczej w przypisach i że nie została ona spójnie wkomponowana w główną narrację, co prawdopodobnie nie było ambicją autora. Waśkiewicz często i chętnie sięga natomiast do Simmlowskiego konceptu uspołecznienia, redefiniując go w postaci interesującej binarnej zależności między „dospołecznieniem", czyli intensyfikacją uspołecznienia, a „odspołecznieniem", które z kolei jest jego deficytem. Inaczej mówiąc, czas wolny w tej simmlowskiej perspektywie może służyć zarówno zwiększaniu nasycenia relacji interpersonalnych, jak i mniej lub bardziej radykalnemu wycofaniu się z nich, rozluźnieniu więzi czy też ograniczeniu społecznych interakcji.

Badacz definiuje czas wolny, podobnie jak Georg Simmel, jako taki, z którego jednostka nie musi się ani rozliczać, ani tłumaczyć przed społeczeństwem, w przeciwieństwie do tego, który podlega społecznej kontroli (Waśkiewicz 2025: 14). Pozostaje oczywiście pytanie o zasadność takiego podziału, zwłaszcza w realiach postępującego zawłaszczania i wzmożonej kontroli nad czasem wolnym ze strony instytucji państwa czy wręcz zacierania się granic pomiędzy obszarami kultury, państwa i społeczeństwa.

Nie mniej istotne wydaje się w tym miejscu pytanie o kryteria umożliwiające odróżnienie czasu wolnego jako tego, który ma społeczną *dignitas*, od tego, który jest jej pozbawiony, będąc w istocie czystą stratą i marnotrawstwem. Czy autor daje nam odpowiedź na pytanie, co znaczy bezużytecznie stracić czas? Czy nie popełnia w swojej książce błędu normatywnie zorientowanych apokaliptyków nowoczesności, takich jak choćby piszący o czasie wolnym Theodor Adorno (2019) czy inni krytycy kultury masowej?

Fundamentalna jest tutaj, jak mi się zdaje, odpowiedź na pytanie, co według Waśkiewicza oznacza godziwie spędzony czas. Czas ten nie jest, jak przekonuje autor, karnawałem ani świętem, nie jest również czasem anarchicznej wolności czy bezkarności. Czym zatem jest? Czy kiedy wyruszam na wyprawę w Alpy, zafascynowany surowym pięknem natury, by pozostać przy przykładach, których dostarcza sam Simmel (2006), to spędzam swój czas godziwie, czy niegodziwie, czy jest to czynność użyteczna, czy bezużyteczna społecznie?

Gdyby Waśkiewicz spróbował odpowiedzieć na te pytania, przeprowadzając empiryczne badania socjologiczne, które ujawniłyby określone typy i wzory aktywności podejmowanych w czasie wolnym, warunkowane

dodatkowo położeniem klasowym lub kulturowo determinowanym stylem życia, to czy uzyskalibyśmy wyczerpującą odpowiedź na wskazane pytania? Z jednej strony wydaje mi się, że perspektywa historyka idei nie jest słabością pracy warszawskiego badacza, lecz atutem całego przedsięwzięcia. Z drugiej jednak trudno oprzeć się wrażeniu, że prawdziwa godność czasu wolnego miałaby polegać i na tym, że czynności, które w tym czasie wykonujemy, są traktowane tak samo poważnie jak te związane z pracą zawodową. Z autorskiego podsumowania możemy się przecież dowiedzieć, że traktowane poważnie *otium* staje się dla bohaterów poszczególnych szkiców rodzajem takiego zaangażowania, które w zasadzie przekształca *otium cum dignitate* w rodzaj *vita activa*, co byłoby całkowitym wypaczeniem antycznego sensu tej idei.

Jednym z największych walorów książki jest moim zdaniem swoboda połączona z precyzją w sięganiu do źródeł, zwłaszcza do przykładów z literatury pięknej: od antyku do współczesności. Praca Waśkiewicza łączy więc w sobie kunszt i znakomity warsztat historyka idei z umiejętnościami, których pozazdrościłby autorowi niejeden krytyk literacki. Waśkiewicz potrafi ze swoistym wdziękiem i niezrównaną lapidarnością stylu przedstawić treść zapominanej dziś powieści Gonczarowa *Obłomow*, *Podróży włoskiej* Goethego czy niektórych wiktoriańskich klasyków prozy realistycznej, nie wywołując przy tym znużenia u czytelnika. Umiejętność ta sama w sobie jest już dużą sztuką, o czym wie każdy, kto kiedykolwiek próbował opowiedzieć dowcip, nie wywołując u słuchaczy powszechnej salwy śmiechu.

Tytułowe *otium cum dignitate* pełni w omawianej pracy funkcję swoistego typu idealnego, który niejako wyznacza kontury i granice indywidualnego „dospołecznienia" oraz „odspołecznienia", a sam Waśkiewicz stara się w książce ukazać historyczną ciągłość tej idei. Zamysł ten jest realizowany konsekwentnie, czasami wręcz przesadnie, czego przykładem mogą być trzy pierwsze rozdziały publikacji, które bez większej szkody dla całości można by skrócić przynajmniej o połowę.

Dla społecznej *diginitas* nie ma większego znaczenia, czy swoje *otium* zagospodarujemy prospołecznie, czy aspołecznie – zależy to bardziej od indywidualnej filozofii życiowej, a ta może być tak zróżnicowana, jak różnią się bohaterzy kolejnych rozdziałów pracy: Epikur, uciekający do słonecznej Italii Goethe, dziewiętnastowieczny dżentelmen, leniwy Obłomow, którego *otium* wydaje się całkowicie pozbawione jakiejkolwiek *dignitas*, paryski *flaneur*, Robinson Crusoe czy współczesny wolontariusz.

Idea godziwego spędzania czasu wolnego nie zawsze jest ideą elitarną jak w świecie antycznym, choć z pewnością pozbawioną odniesień

metafizycznych. Czas poświęcony konsumpcji jest natomiast bezdyskusyjnie czasem zmarnowanym, co dostrzegał choćby Seneka, dla którego bezsensowność *negotium* była czymś oczywistym, ponieważ praca wykonywana z konieczności nie mogła służyć kształtowaniu charakteru. Dzisiaj nie jest to już tak oczywiste, zwłaszcza że to praca, czyli *negotium*, coraz częściej nadaje tożsamości jednostki społeczną godność. Obecnie jeszcze wyraziściej prezentuje się więc dialektyczny sens *leisure*, bo tak nazywa się tę ideę we współczesnej literaturze przedmiotu. Polega on na splątanych i nie zawsze oczywistych związkach ze światem pracy, rozumianym jako rewers braku zobowiązań i wolności przynależnej *leisure*, choć dopiero w tradycji romantycznej wyraźnie wyeksponowana została nieuchronna kolizja między zbiorową tożsamością, kształtowaną w ramach *negotium*, a indywidualizmem, dla którego *otium* staje się jedyną drogą odzyskania siebie. Z socjologicznej perspektywy *otium cum dignitate* tworzy, jak zauważa autor, niezwykle specyficzną elitę społeczną, ponieważ niemal niezauważalną i niemającą praktycznie żadnego wpływu na życie społeczne w porównaniu do elity finansowej czy politycznej (Waśkiewicz 2025: 359). Nie jest zatem niczym zdumiewającym, że badacze społeczni nie poświęcają jej zbyt wiele uwagi.

W kolejnych rozdziałach-esejach (szczególnie w *Jak zostać gentelmanem?*) autor w interesujący sposób powraca do arystotelesowskiej idei, według której, przypomnijmy, to właśnie czas wolny i to, co z nim robimy, czyni człowieka dżentelmenem. Dżentelmen dysponuje pewnymi cechami klasy próżniaczej, ale Waśkiewicz zdecydowanie wychodzi poza socjologiczne wnioski Thorsteina Veblena (2008), któremu to klasykowi, nawiasem mówiąc, nie poświęca w pracy wiele miejsca, porzucając w istocie wątek *stricte* klasowy czy typowo socjologicznie ujęte problemy stratyfikacji i statusu. Zamiast tego Waśkiewicz sięga do Charlesa Dickensa, Williama Thackeraya i Anthony'ego Trollope'a, wybranych prozaików epoki wiktoriańskiej (pośród których, co ciekawe, nie znajdziemy Thomasa Hardy'ego), by pokazać indywidualne zmagania o uznanie w środowisku arystokracji, w którym o statusie dżentelmena decydował wyłącznie czas wolny.

Zarówno ten rozdział, jak i wiele pozostałych ukazuje przede wszystkim talent autora do nieszablonowego ilustrowania literackimi przykładami tytułowej idei. Dodatkowym walorem takiego doboru źródeł jest to, że książka, choć gęsta od przypisów, niekoniecznie powinna być czytana jak praca naukowa. Wydaje się, że jest wręcz przeciwnie, a do lektury może zachęcić również zwięzła i rzeczowa prezentacja treści dzieł, z którymi potencjalny czytelnik być może nigdy się nie zetknął. Streszczanie fabuły, nawet jeśli towarzyszy temu zamiar wyeksponowania jakiegoś wątku,

problemu lub idei, zawsze jest zadaniem karkołomnym. Czytając niekiedy obszerne, lecz zawsze rzeczowe omówienia klasyków realistycznej powieści społeczno-obyczajowej ery wiktoriańskiej, ani przez chwilę nie miałem poczucia znużenia. Lektura *Otium cum dignitate* może być wręcz zachętą do powtórnego, czy nawet bardziej dojrzałego, przemyślenia niektórych dylematów i problemów społecznych, którymi pasjonowaliśmy się w młodości, czytając *Targowisko próżności*, *Wielkie nadzieje* czy *Rodzinę Palliserów*.

Wnioski, do jakich dochodzi Waśkiewicz, skłaniają jednak do pesymistycznej konkluzji, której podsumowaniem może być rada, jakiej udzielił posępny Vautrin, bohater jednej z powieści Balzaca, młodemu i przepełnionemu optymizmem Rastignacowi, który z nadzieją spoglądał na swe perspektywy rozpoczęcia nowego życia w stolicy Francji: żadne talenty i wysiłki nie mogą zrekompensować niskiego pochodzenia (por. Balzac 2022; Piketty 2022: 162–165). Słowem, majątek jest w zasadzie jedyną przepustką do wymarzonego świata i towarzystwa dla wszystkich, którzy urodzili się poza nimi. Przemowa Vautrina, którą moglibyśmy odczytywać jako wyraz obsesji samego Balzaca na punkcie pieniędzy, znajduje jednak odzwierciedlenie w formach życia społecznego dziewiętnastowiecznej arystokracji, które zostały przedstawione przez autora, choć oczywiście w nieco innym społecznym kontekście.

W podobnie ciekawy sposób ukazana została instytucja małżeństwa jako inwestycji, zwłaszcza jeśli nie podlega ono zasadzie klasowej endogamii. Problemy z tego wynikające opisał w sposób arcymistrzowski, choć w poetyce swoistej psychomachii, Lew Tołstoj w *Sonacie Kreutzerowskiej* (1995: 173–260). Ciężka praca wiktoriańskiego dżentelmena polega ostatecznie przede wszystkim na tym, jak nieco ironicznie podsumowuje Waśkiewicz, że może on wydawać swój majątek wspólnie z tymi, którzy go odziedziczyli (2025: 182).

O statusie dżentelmena nadal decyduje jednak *leisure*, a nie praca, bez względu na to, jak byłaby szlachetna. Sytuacja ta zmieni się dopiero 100 lat później.

Patrząc ogólniej, postaci przedstawione na kartach recenzowanej książki nie są według mnie ludźmi, którzy próbują znaleźć równowagę między *otium* a *negotium*, co we współczesnym języku korporacyjnym określa się jako *work–life balance*, lecz osobami, dla których to *otium*, a nie praca nadaje życiu sens. Eseje składające na tę publikację są, mówiąc inaczej, opowieściami o ludziach, którzy tworzą swoją tożsamość poprzez to, czym zajmują się poza pracą, bez względu na to, czy działania te mają charakter pro-, czy aspołeczny.

Pracę Andrzeja Waśkiewicza można więc polecić wszystkim, dla których o popularności idei społecznych nie przesądza moda lub chwilowa popularność. Rzetelnym rekonstrukcjom towarzyszą tu wnikliwe analizy, intelektualny rozmach, szeroki społeczno-historyczny horyzont, pasja oraz erudycja autora. Idea czasu wolnego, który w literaturze przedmiotu określany jest także jako *leisure*, *otium* lub *schole*, pozostaje moim zdaniem jedną z najważniejszych idei społecznych od czasów antycznych. Jednocześnie nawet osoby niepodzielające takiego przekonania odnajdą w tej książce koherencję wywodu, przez którą rozumiem przede wszystkim próbę wykazania ciągłości historycznej tej idei, w mniejszym stopniu jej istotności. Po przeczytaniu całości do tej drugiej, jak sądzę, nie trzeba będzie nikogo przekonywać.

Pożytki z lektury publikacji Waśkiewicza można by przyrównać do korzyści ze spaceru, dającego wytchnienie zarówno od samego siebie, jak i od wszechpochłaniających trudów codzienności. Refleksja nad czasem wolnym może być w jakimś sensie kanałem ucieczki od świata, w którym to praca nadaje sens tożsamości i życiu – świata, w którym coraz trudniej być dżentelmenem.

Bibliografia:

/// Adorno T. 2019. *Czas wolny*, [w:] tegoż, *Przemysł kulturalny. Wybrane eseje o kulturze masowej*, tłum. M. Bucholc, Narodowe Centrum Kultury, s. 257–267.

/// Balzac H. 2022. *Ojciec Goriot*, tłum. A. Bortnowska, Wydawnictwo SBM.

/// Piketty T. 2022. *Kapitał i ideologia*, tłum. B. Geppert, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Simmel G. 2006. *Wyprawy w Alpy*, [w:] tegoż, *Most i drzwi. Wybór esejów*, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, s. 3–8.

/// Tołstoj L. 1995. *Sonata Kreutzerowska*, tłum. M. Leśniewska, Wydawnictwo Literackie.

/// Veblen T. 2008. *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. Frentzel-Zagórska, Muza.

/// Waśkiewicz A. 2025. Otium cum dignitate. *Czyli o godziwym spędzaniu czasu wolnego. Szkice z historii idei*, Universitas.

/// **Tomasz Maślanka** – filozof kultury, socjolog i historyk idei; pracuje na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się współczesnymi teoriami kultury, teorią społeczną, intelektualną historią Europy oraz historią idei. Autor oraz współredaktor kilku książek, między innymi *Doświadczanie świata. Eseje o myśli Romana Ingardena* (2020), *Kontrkultura. Źródła i konsekwencje radykalizmu społeczno-kulturowego w perspektywie socjologii kultury* (2017), *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa* (2011), oraz kilkudziesięciu artykułów naukowych. Publikował chociażby w „Polish Sociological Review", „Colloquia Communia", „Państwie i Społeczeństwie", „Politeji", „Eidos. A Journal for Philosophy of Culture", „Teologii Politycznej", „Sage Studies in International Sociology", „Kulturze Współczesnej" i „Przeglądzie Humanistycznym". Czas wolny dzieli między ultramaratony, skialpinizm, wspinaczkę i kolarstwo górskie.

ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7498-2324

E-mail: maslankat@is.uw.edu.pl

https://doi.org/10.51196/srz.27.14

O SOCJOLOGII W POLSCE KRYTYCZNIE

RETHINKING THE SOCIAL: SOCIOLOGY OF CRISIS EXPERIENCE IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE, RED. KAJA GADOWSKA, ANNA GIZA

Jan Misiuna
Szkoła Główna Handlowa w Warszawie

W warunkach, w których tak zwane wydania zbiorcze nie są wysoko cenione przy okazji ewaluacji jednostek naukowych, ich przygotowanie zaczęło być sporym wyzwaniem, wymagającym nie tylko talentów i umiejętności naukowych oraz organizacyjnych, ale również dyplomatycznych i politycznych. Tym bardziej wyrazy uznania należą się Kai Gadowskiej i Annie Gizie za to, że udało im się przekonać kilkanaście osób do podjęcia wysiłku pisarskiego i złożenia na ich ręce tekstów, które ostatecznie stały się tomem *Rethinking the Social: Sociology of Crisis Experience in Central and Eastern Europe* (2025).

Tu jednak dochodzimy do pierwszego, ale znaczącego problemu związanego z tą publikacją – mianowicie jej tytuł wprowadza w błąd. Książka została przygotowana przez łącznie 15 autorów i autorek, z których 14 pochodzi z Polski, a 15. zajmuje się badaniami jej dotyczącymi. Od strony treści artykułów – z wyjątkiem tych, które zajmują się kwestiami natury ogólnej dla nauki jako takiej (lub danej dyscypliny) i pisane są na wysokim poziomie uogólnienia, a tym samym są bardzo hermetyczne – rzecz dotyczy Polski: jej społeczeństwa, nauki, gospodarki. Kontekst pozostałych państw regionu praktycznie zupełnie tu nie istnieje, cokolwiek tytuł próbuje sugerować. Czy obniża to wartość merytoryczną poszczególnych tekstów? Nie. Czy powoduje to, że całość jest gorsza? Też nie. Natomiast

jeśli ktoś potraktuje tytuł publikacji poważnie i będzie oczekiwał przekrojowego geograficznie podejścia do zagadnienia, może się zdziwić zastaną monotonią.

Monotonii nie ma, jeśli chodzi o tematykę artykułów zawartych w tomie. Podzielony jest on na trzy części, z których pierwsza ma charakter bardziej teoretyczny, druga to w gruncie rzeczy raporty z badań, a trzecia stanowi poszerzoną refleksję natury ogólnej, wykraczającą poza ramy socjologii i wkraczającą w domenę nauk prawnych i o polityce. Tu znowu można napisać, że bardzo dobrze się stało, iż redaktorki zdecydowały się na wyjście poza sztywne ramy dyscypliny, unikając jednocześnie słów „interdyscyplinarne" i „międzydyscyplinarne", które pojawiają się na tyle często w branżowym żargonie, by całkowicie stracić znaczenie. Zarazem jednak to wyjście poza ramy socjologii niekoniecznie jest zbieżne z oczekiwaniami wyrażonymi w podtytule tomu.

* * *

Tym, co w *Rethinking the Social* najciekawsze, jest refleksja nad rolą nauk społecznych w życiu społecznym w ogóle, co w jakiś sposób przekłada się na namysł nad wpływem nauk społecznych na życie społeczne. Otwiera ona tom i bardzo mocno wybrzmiewa w tekście Anny Gizy, w którym – nie po raz pierwszy – autorka stawia socjologom ten sam potężny zarzut: że ulegają pokusie władzy, własnemu besserwiserstwu i przekonaniu o większych możliwościach poznawczych. Badaczka pisze o socjologach, ale przecież w ten sam sposób można krytykować właściwie całość nauk społecznych. Z tej krytyki można wyciągnąć szerzej i dalej idące wnioski, że tym, czego potrzebują nauki społeczne, by nie trwać w oderwaniu od społeczeństwa oraz by nie być ignorowanymi, jest pokora i cofnięcie się do punktu, który powinien być miejscem startu całej pracy naukowej, czyli do ciekawości świata, zadawania pytań i szukania odpowiedzi. Tymczasem Giza – a w innym tekście Izabella Bukraba-Rylska – wskazują, że polskie nauki społeczne po 1989 roku funkcjonują według schematu, w którym punktem startu jest udzielenie odpowiedzi, a etap zadawania pytania przez badaczy czy też wsłuchiwania się w pytania z sali w ogóle nie istnieje. Zdumiewa nie tyle nawet tendencja wykładowców i badaczy do wygłaszania sądów *ex cathedra* i przekonania o własnej mądrości, ile ich pełne niezrozumienia zaskoczenie, gdy publiczność wychodzi z umownej sali wykładowej w poszukiwaniu kogoś, kto przynajmniej sprawia wrażenie, że postępuje zgodnie z oryginalnym schematem poznawczym. Tu należy przyznać, że

tymi, którzy zajęli miejsce, jakie naukowcy widzą dla siebie – ludzi rozumiejących i potrafiących objaśnić rzeczywistość – stali się influencerzy, osobowości medialne, ale też część polityków – tych odpowiedzialnych za „renesans ruchów prawicowych, radykalizm i populizm", jak mówi Giza[1]. Nie zadają sobie oni żadnych skomplikowanych pytań, lecz przyjęli rzeczywistość taką, jaką ją zrozumieli. Nie zastanawiają się, dlaczego nie pasuje ona do modeli teoretycznych i jak ją do nich dostosować. Owszem, tworzą jakieś konstrukcje ideologiczne – czy może raczej wyobrażenia, do których chcą, żeby społeczeństwa dążyły – ale nie musi to być (i nie jest) powiązane z opracowywaniem skomplikowanych konstrukcji intelektualnych. Być może zadaniem filozofów jest jednak opisywanie rzeczywistości, a nie swojego o niej wyobrażenia, zadaniem zaś kogo innego jest ją zmieniać.

O ile tekst Anny Gizy stanowi teoretyczną podbudowę krytyki polskiej socjologii, a w gruncie rzeczy całości nauk społecznych, napisaną językiem wysokosocjologicznym, artykuł Izabelli Bukraby-Rylskiej jest gwałtownym frontalnym atakiem na polską socjologię po 1989 roku. Ta bowiem oderwała się od społeczeństwa i od swoich najciekawszych dokonań w imię szukania słuszności oraz replikowania bardzo okcydentalnych tez, a jedno i drugie w ocenie autorki wsparte jest w dużej części niezrozumieniem – albo wybiórczą znajomością – prac zachodnich badaczy, na których powoływali się przedstawiciele tego dominującego nurtu w polskiej socjologii. Działania te doprowadziły do autokolonizacji socjologii polskiej i wyuczonej wtórności względem socjologii zachodniej, głównie amerykańskiej, która równała modernizację z westernizacją.

Bukarba-Rylska pisze o socjologii, ale i w tym przypadku z pewnymi uwagami można jej krytykę uogólnić na całość nauk społecznych w Polsce. Można także potraktować ją jako punkt wyjścia do dalszej refleksji nad sposobem prowadzenia badań naukowych w kraju od początku transformacji ustrojowej oraz nad zachowaniami naukowców. Nie tylko bowiem socjologia odrzuciła swoje dokonania i tradycje, podejmując w latach 90. desperacką próbę pełnej implementacji zachodniego dorobku, bez głębszego namysłu, czy jest sens przyjmować wszystko, jakby sam fakt pochodzenia czegoś z Zachodu czynił to z automatu lepszym. Obecnie łatwo przeprowadzić taką krytykę, gdy już dorobek Zachodu poznaliśmy, a na stanowiska kierownicze w polskiej nauce wchodzi pokolenie, dla którego

[1] Na marginesie warto zaznaczyć, że reportaż Marcina Kąckiego *Chłopcy. Idą po Polskę* (2023) – jak to reportaż, oparty w dużej mierze na rozmowach i wywiadach – odpowiada na wiele pytań na temat tego, co leży u podstaw owego renesansu. Takie książki pokazują też, że poza ramami nauk społecznych można zrobić świetną diagnozę problemu, podaną przystępnym językiem, co częściowo wyjaśnia, dlaczego przedstawiciele nauk społecznych są wypychani z roli „objaśniaczy świata".

kontakt z Zachodem nie jest czymś wyjątkowym, a codziennością. Należy przy tym zaznaczyć, że w socjologii doszło do prób autorefleksji. Mam jednak wątpliwości, czy nastąpiło to również w pozostałych dyscyplinach nauk społecznych, jak ekonomia czy nauki o polityce…

Opis autokolonizacji nauk społecznych w Polsce, westernizacji (czy może raczej amerykanizacji) wyłaniający się z tekstów Anny Gizy czy Izabelli Bukarby-Rylskiej można uznać za smutną historię niskiej samooceny czy mikromanii, ale można ją także przedstawić jako standardową opowieść o outsiderze, który chce przynależeć do grupy. Nie traktowałbym jednak tej autokolonizacji jako czegoś wyjątkowego – co w tym miejscu Europy jest bezpośrednim dziedzictwem radzieckiej dominacji, acz należy przyznać, że musiała się ona przyczynić do wzmocnienia takich postaw – ale jako coś kulturowo dużo starszego i trwalszego[2]. W tym ujęciu jest to historia sukcesu, chociaż za cenę daleko posuniętego konformizmu i utraty oryginalności udało się naukom społecznym w Europie Środkowej i Wschodniej dołączyć do zamkniętego klubu, jakim był Zachód. Może to dołączenie nie odbyło się na równych prawach i może było też częściowo wymuszone (na przykład instytucjonalnie przez sposoby finansowania nauki przez Unię Europejską) na partnerach zachodnich, jednak zaistniało. Wreszcie można tę samą historię opisać jako pokaz triumfu i siły zachodniej, głównie amerykańskiej *soft power*[3], która poprzez stypendia i atrakcyjność swojego stylu życia, kampusów, bibliotek i systemów grantowych jeszcze bardziej skierowała uwagę naukowców w swoją stronę, odrywając ich zarazem od pogłębionej autorefleksji nad własnym otoczeniem. Tu dochodzimy do trudnego momentu, bo traktując tezy Bukarby-Rylskiej jako punkt wyjścia, łatwo dojść do pochwały zaściankowości, a jeszcze łatwiej narazić się na taki zarzut, podczas gdy naszym celem powinno być i było przypomnienie, że naukowcy powinni przede wszystkim mieć wątpliwości.

Kolejną krytyczną uwagą, jaką Bukarba-Rylska wygłasza pod adresem polskich socjologów, a którą można by zaadresować do nauk społecznych jako całości, jest koncentracja na zbieraniu danych empirycznych, wpisywaniu się w już istniejące modele teoretyczne i zaniechanie podejmowania prób tworzenia własnej refleksji teoretycznej. Jej ujęcie tego problemu otrzymuje mocne wsparcie w innym, doskonale zresztą napisanym tekście

[2] Świetnie zjawisko to opisuje Błażej Brzostek w pracy *Paryże Innej Europy. Warszawa i Bukareszt, XIX i XX wiek* (2015).

[3] Z tej perspektywy obserwowanie tego, co dzieje się obecnie z potęgą *soft power* amerykańskiej nauki, przyciągającej przez dziesięciolecia ambitnych studentów oraz naukowców i tym samym pozwalającej USA utrzymywać dominację naukową, jest pouczającą powtórką z lekcji o przemożnym wpływie polityki na naukę.

z tomu, autorstwa Joanny Wawrzyniak i Małgorzaty Głowackiej-Grajper, który poświęcony jest dyskursowi postkolonialnemu w Polsce. Nie zamierzam polemizować z tą obserwacją; chciałbym ją raczej zreinterpretować. Z perspektywy ogólnej to oczywiście wyraz autokolonizacji, ale gdy przyjąć punkt widzenia indywidualnego badacza takie podejście jest absolutnie racjonalne. Środowisko ceniło wszak publikowanie w zachodnim obiegu naukowym, co od strony formalnej wyrażało się ostatecznie punktami za publikacje artykułów i książek, grantami oraz awansami naukowymi. Zarazem zachodni obieg nie szukał nowych teorii na Wschodzie, nie chciał – nie miał bowiem potrzeby, bo dlaczego miałby ją mieć? – wchodzić w arkana obiegu naukowego Europy Środkowej i Wschodniej; chciał kogoś, kto posługuje się jego własnym językiem i siatkami pojęć. Można było oczywiście podejmować wysiłek i próbować się przebijać z treściami oryginalnymi na Zachodzie, ale próba wpisania się w to, co tam już istniało, gwałtownie zwiększała szanse na sukces, a jednocześnie obniżała jego koszt i zwiększała prawdopodobieństwo uzyskania pożądanych dóbr w kraju. Jest to być może uboga racjonalność i racjonalizacja, ale wciąż racjonalizacja i racjonalność.

W recenzowanym tomie po pięciu artykułach teoretycznych pojawia się część II, składająca się z trzech tekstów empirycznych i jednego teoretycznego, idealnie wpisująca się w to, co Bukarba-Rylska pisała o dostarczaniu danych empirycznych. Pierwszy z nich, autorstwa Renaty Włoch, w ciekawy sposób omawia koncepcję przemysłu 4.0 i uzupełnia to omówienie o perspektywę polską. Następny jest artykuł napisany przez jedyną osobę autorską spoza Polski – Anne White, jednak w dalszym ciągu dotyczący naszego kraju – więcej nawet: jego mniejszych miast (Płocka, Kalisza i Piły) i tego, jak dostosowują i przekształcają się w obliczu tego, że stają się miejscami, które z centrów emigracji same zaczęły przyjmować imigrantów. Zmiana w kryzysie, co wpisuje się w tytuł tomu, jest też osią pracy Adama Mrozowickiego i Jacka Burskiego poświęconej temu, jak pandemia COVID-19 wpłynęła na innowacje w miejscach pracy w usługach publicznych w Polsce. Od strony warsztatowej każdy z tych tekstów jest przykładem dobrze zrealizowanego badania i raportu z niego, jednak dla spójności tytułu książki z jej treścią dobrze by było, gdyby chociaż jeden z nich nie dotyczył Polski, a innego państwa regionu.

Tę część publikacji zamyka artykuł Mirosławy Marody poświęcony życiu społecznemu w erze rosnącej niepewności. To próba podejścia teoretycznego do zagadnienia zmiany społecznej, która zarazem bardzo stara się być mocno zakotwiczona w danych i realiach konkretnego społeczeństwa – polskiego.

Trzecia i ostatnia część książki składa się z czterech tekstów teoretycznych, z których trzy dotyczą odpowiednio prawa w antropocenie, wiedzy w erze populizmu i starcia demokracji z autorytaryzmem w XXI wieku. Pierwszy z nich, autorstwa Marka Zirk-Sadowskiego, to niezwykle erudycyjny wykład, najbliższy – chyba? – filozofii prawa, w którym badacz stara się podjąć kwestię wyzwań stojących przed prawem wobec spowodowanej przez człowieka zmiany klimatycznej. Drugi tekst, przygotowany przez Michała Kaczmarczyka, to równie erudycyjna próba zrozumienia tego, jak współczesny populizm zmienia społeczny stosunek do wiedzy i autorytetu specjalistów. Trzecia praca, przygotowana przez Grzegorza Ekierta, analizuje i omawia dwa współistniejące obecnie zjawiska: spadku jakości demokracji i zwrotu reżimów hybrydowych i autorytarnych w stronę dyktatury.

Celem tych trzech tekstów jest dostarczenie ogólnej autorskiej refleksji nad wybranymi obszarami świata społecznego, ale patrząc po bibliografiach, w co najmniej dwóch przypadkach dorobek polskiej czy środkowo- i wschodnioeuropejskiej nauki nie miał większego wpływu na przebieg rozumowania autorów. Nie widzę też związku tych artykułów z opracowaniami zawartymi we wcześniejszych częściach omawianej książki. Teksty te za to doskonale wpisują się w listę tematów dyskutowanych w nauce zachodniej (i mediach), co zbierając wszystko w całość, zdaje się prowadzić do wniosku, że mogłyby powstać gdziekolwiek. W przypadku refleksji teoretycznej nie musi to być wadą, ale w książce, która wskazuje na element geograficzny już w podtytule, można uznać to za mankament.

W ten sposób tom, który mógłby być przykładem refleksji teoretycznej, namysłu nad socjologią polską – być może prezentacją jej możliwości – stał się także egzemplifikacją części jej problemów, o których w nim mowa[4].

Tutaj dorzuciłbym jeszcze jedną uwagę – mianowicie o racjonalności publikowania całej książki po angielsku, szczególnie że dotyczy ona przede wszystkim Polski. Rozumiem, że wyjście poza niszowy język, jakim jest polski, zwiększa pulę potencjalnych czytelników – a co za tym idzie cytowań – ale to, co jest w tej publikacji najciekawsze, ma przede wszystkim znaczenie lokalne. Rozumiem też, że wydanie materiałów w wydawnictwie Brill, które według wykazu ministra edukacji i nauki z 22 lipca 2021 roku wyceniane jest na 200 punktów, podczas gdy na przykład wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego tylko na 80, ma znaczenie przed nadchodzącą parametryzacją, co pod jeszcze jednym względem czyni *Rethinking the Social* egzemplifikacją problemów polskiej nauki, tak dokładnie omawianych w I części książki.

[4] Oczywiście tom mógłby również pełnić podobną funkcję dla całej Europy Środkowej i Wschodniej.

W recenzowanym tomie sporo uwagi poświęcono transformacji ustrojowej w Polsce i jej opisowi w dyskursie publicystycznym i naukowym. To bardzo ciekawy, rozwijający się wątek w piśmiennictwie, z upływem czasu skłaniający się ku coraz bardziej zróżnicowanym ujęciom w stosunku do podejścia przeważającego w trakcie dokonywania się zmiany systemowej. Być może spóźniona refleksja teoretyczna będzie nadchodziła za sprawą presji wywieranej przez studia nad rzeczami obocznymi, poza głównym nurtem badań społecznych, jako lepiej służące rekonstrukcji epoki przemian, czemu zresztą sprzyja nostalgia za młodością i dzieciństwem pokolenia obecnych czterdziestolatków[5]. Warto przy tym podkreślić, że zawarty w publikacji tekst Tomasza Zaryckiego o słabości elit ekonomicznych w Polsce w długim XX wieku może stanowić wzór tego, jak taka refleksja mogłaby wyglądać.

Nie przypadkiem redaktorki tomu wybrały tekst Krzysztofa T. Koneckiego na zakończenie książki. Jest on bowiem klamrą zwierającą ją – wraz z programowym tekstem Anny Gizy ją otwierającym – w intelektualną całość i wzywa do tego, żeby socjologowie nie stali ponad społeczeństwem; nawołuje do większej łączności z nim i otwartości, gdyż tylko wtedy uda się osiągnąć to, co jest w zasięgu socjologii humanistycznej, w tym wpływ na społeczeństwo. Z kolei pozostałe artykuły, o nastawieniu bardziej refleksyjnym, wskazują na konieczność większej niezależności intelektualnej w stosunku do czasów, w których badaczowi przychodzi żyć, i mód intelektualnych w nich panujących. To postulaty w gruncie rzeczy bardzo stare, ale też w istocie niezmiennie wymagane od inteligentów. Tutaj być może zawiera się najbardziej radyklany postulat, gdyż nawołujący do stałego stania w opozycji do systemu – postulat, by przedstawiciele nauk społecznych na powrót stali się inteligentami, a przestali być pracownikami nauki.

Bibliografia:

/// Brzostek B. 2015. *Paryżę Innej Europy. Warszawa i Bukareszt, XIX i XX wiek*, Wydawnictwo W.A.B.

/// Fortuna G. Jr. 2025. *Elektroniczny Bandyta. Rynek wideo w Polsce okresu transformacji*, słowo/obraz terytoria.

[5] Książek wpisujących się w ten nurt jest mnóstwo, zaczynając od doskonałej pracy Grzegorza Fortuny Jr. *Elektroniczny Bandyta. Rynek wideo w Polsce okresu transformacji* (2025), przez leksykon Tomasza Kreczmara *Byłem geekiem w PRL-u* (2023), a kończąc na licznych opisach środowisk muzycznych, jak ten Filipa Kalinowskiego *Niechciani, nielubiani. Warszawski rap lat 90.* (2023).

/// Gadowska K., Giza A., red. 2025. *Rethinking the Social: Sociology of Crisis Experience in Central and Eastern Europe*, Brill.

/// Kalinowski F. 2023. *Niechciani, nielubiani. Warszawski rap lat 90.*, Wydawnictwo Czarne.

/// Kącki M. 2023. *Chłopcy. Idą po Polskę*, Znak Literanova.

/// Kreczmar T. 2023. *Byłem geekiem w PRL-u*, Idea Ahead.

/// Jan Misiuna – politolog i amerykanista; adiunkt w Instytucie Studiów Międzynarodowych Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie. Zajmuje się głównie wyborami (zazwyczaj amerykańskimi) i tym, jak transformacja społeczna na nie wpływa. Autor między innymi książki *Pieniądze i kampanie wyborcze w USA* (2016) oraz współredaktor (wraz z Małgorzatą Molędą-Zdziech i Sabiną Łubiarz) tomu *Amerykańskie wybory prezydenckie w erze postprawdy* (2018).

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3663-2697

E-mail: jan.misiuna@sgh.waw.pl

https://doi.org/10.51196/srz.27.15

W OBRONIE ESKAPIZMU

GREG SHARZER, *LATE ESCAPISM AND CONTEMPORARY NEOLIBERALISM: ALIENATION, WORK AND UTOPIA*

Alicja Palęcka
Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa

W 1960 roku Sartre pisał o pracownicach fabryk, które w czasie pracy przy maszynach snuły seksualne fantazje (cyt. za: Marcuse 1991: 47, przyp. 10); w 2001 w teledysku do piosenki *My Friend* zespołu Groove Armada wyraźnie smutna młoda kobieta (w pewnym momencie ściera nawet z policzka łzę) spędza zwykły dzień w biurowym boksie, wspominając nadmorskie wakacje z przyjaciółkami; w 2022 dzieci na stacjach metra bombardowanego przez Rosję Kijowa grają w komputerową grę *Stardew Valley*, w której sadzą warzywa, hodują kurki, zbierają grzyby i zawierają przyjaźnie z NPC-ami (ang. *non-player character* – bohater niezależny).

Być może te różne próby oderwania się od rzeczywistości – erotyczne fantazje, nostalgiczne wspomnienia, cyfrowe światy – da się konstruktywnie przeanalizować w ramach studiów nad eskapizmem. Ustanowienie takiego właśnie nowego pola badawczego proponuje bowiem Greg Sharzer w książce *Late Escapism and Contemporary Neoliberalism: Alienation, Work and Utopia* (2022). Sharzer, politolog o szerokich zainteresowaniach, zajmuje się „ekonomią polityczną kultury i przestrzeni, ze szczególnym uwzględnieniem geografii ekonomicznej i mentalnej neoliberalizmu" (*Greg Sharzer, PhD*)[1].

Piszę o „próbach" oderwania się od rzeczywistości, nie o udanym oderwaniu się od niej i ucieczce, ponieważ według Sharzera eskapizm nie jest ucieczką – jest fantazjowaniem o niej, wyobrażaniem jej sobie, a tym samym

[1] Jeśli nie wskazano inaczej, tłum. A.P.

może przyjmować formę wyobrażania sobie alternatyw i utopii. Może też być chwilowym uwolnieniem się od codziennych warunków życia, do których jednak za chwilę ponownie trzeba będzie wrócić. Dlatego badacz rozpoznaje eskapizm także w uzależnieniach, przemocy, udawaniu kogoś innego (jak w przypadku niektórych subkultur) – zachowaniach, które mogą pojawić się jeszcze przed pomyśleniem o ucieczce, nawet bezrefleksyjnie.

To reakcja na warunki życia w kapitalizmie. Oznacza to, że jest to zjawisko historyczne, stąd „późny eskapizm" w tytule książki. Inne epoki i systemy społeczno-gospodarcze mogą generować właściwe sobie eskapizmy, choć Sharzer zdaje się przekonany, że to właśnie kapitalizm jest źródłem potrzeby ucieczki: „Marzymy o ucieczce właśnie dlatego, że nie możemy nigdy osiągnąć pełnej integracji obiecanej przez ideologię kapitalizmu" (s. 57)[2]. Eskapizm sygnalizuje dystans do przeżywanej rzeczywistości, „kształtuje nasze metody radzenia sobie i postawy wobec dyslokacji i sprzeczności kapitalizmu" (s. 33), przede wszystkim zaś jest znakiem cierpienia i alienacji.

Publikacja Sharzera jest krótka, złożona z pięciu eseistycznych rozdziałów. W rozdziale 1 autor wskazuje warunki eskapizmu oraz operacjonalizuje go, opisując różne jego formy: uzależnienia, przemoc czy ideologie. Ideologia prawicowa sama w sobie jest eskapizmem, „ucieczką w prawo" (*Right-escapism*), raczej zakrywającą źródło cierpienia niż je odkrywającą, gloryfikuje przeszłość, w której korzyści systemowe przypadały wyłącznie uprzywilejowanej mniejszości. Na lewicy natomiast „eskapizm" to rodzaj obelgi za bezczynność, brak politycznego zaangażowania – „uciekasz od tego, z czym ja podejmuję walkę" (s. 27) – lub zaangażowanie niewłaściwe, reformistyczne (na przykład socjaldemokratyczne) zamiast rewolucyjnego. Sharzer krytykuje takie myślenie. Zauważa, że realne przestrzenie ucieczki są często ekskluzywne i niedostępne, stawiając tym samym istotny zarzut wobec lewicy (s. 32).

Wskazuje też inne formy eskapizmu: klasy wyższej, która może sobie pozwolić na prawdziwą ucieczkę, wolność od przymusu, bo dysponuje „środkami ucieczki"; klasy średniej, która snuje amerykański sen jako rodzaj ucieczki do przodu; klasy ludowej, której kapitalizm oferuje ucieczkę od samego siebie, z nudnej pracy za płacę minimalną do Starbucksa, w którym kawa kosztuje godzinne wynagrodzenie.

Tutaj pojawiają się także pierwsze istotne odniesienia teoretyczne – do Marksa i Adorno – wiążące eskapizm z alienacją jako jego źródłem i impulsem.

[2] Jeśli nie wskazano innego źródła, numery stron w nawiasach odnoszą się do recenzowanej książki.

W rozdziale 2 eskapizm interpretowany jest przez pryzmat teorii Althussera – jako kontrideologia i forma świadomości klasowej, dowód na to, że ideologia nie działa, „zapośredniczone rozpoznanie wyzysku" (s. xiii). Obok Althussera również koncepcje Bourdieu stają się rodzajem teorii eskapizmu – jedną z jego form jest przywilej, który według Bourdieu umożliwia klasie wyższej dystans wobec konieczności, wytwarza przestrzeń między jednostką a przymusem (s. 87).

Wychodząc od spostrzeżenia, że w kapitalizmie wszyscy doświadczamy chronicznej traumy alienacji, Sharzer sięga też do Freuda i psychoanalitycznego marksizmu. W kolejnym rozdziale rozwija te wątki, wskazując, jak praca – przestrzeń alienacji, w której „ja" jest równocześnie obecne i nieobecne, zupełnie tak jak u Sartre'owskich pracownic fabrycznych wspomnianych na początku recenzji – to źródłowy impuls eskapizmu. Praca jest nieustającym bólem, chroniczną traumą (s. 73).

Choć w rozdziale 1 autor mówił o ubóstwie, złym zdrowiu, przemocy (która jest zarówno formą eskapizmu, jak i jego przyczyną), a w rozdziale 4 także o traceniu czasu, nieproduktywnych aktywnościach, w rozdziale 3 przenosi punkt ciężkości na pracę. Część ta wydaje się zasadnicza właśnie dlatego, że wyszczególnia alienację jako uniwersalną kondycję ludzką w kapitalizmie, a tym samym uniwersalne źródło eskapizmu. To właściwy punkt wyjścia wywodu, mimo że zamieszczony dopiero w połowie książki.

Rozdział 4 został poświęcony pogłębionej analizie różnych kulturowych form eskapizmu: powieści Tolkiena, techno, hip-hopu, wybranych produkcji telewizyjnych, pisarstwa Marka Fishera i Victora Serge'a. Przed pułapką nie uchronił się sam Pierre Bourdieu – jego upolitycznienie biograficznej traumy i wnikliwą socjologiczną analizę własnych doświadczeń Sharzer także interpretuje jako eskapizm (s. 63).

Rozdział ten to chyba najlepsza w całej publikacji egzemplifikacja możliwych studiów nad eskapizmem. Swoją drogą, choć autor deklaruje, że chce argumentować za powołaniem takich studiów, to ich ramy, cele i narzędzia nie zostają nigdzie wyraźnie i spójnie zaproponowane. Czytelniczka musi je sobie zrekonstruować na podstawie rozproszonych uwag, zamieszczonych między innymi w ostatnim, 5 rozdziale. Tam jednak Sharzer pisze przede wszystkim o możliwych politycznych funkcjach eskapizmu: po co eskapizm jest, a nie po co go badać.

Jak wspominałam, fantazjowanie o ucieczce pojawia się wtedy, gdy życie, a przede wszystkim praca, staje się nie do zniesienia. Eskapizm wskazuje zatem na te obszary, w których systemowe napięcia są zbyt silne, gdzie zmiana staje się koniecznością. Autor wraca tu do wątków ze swojej

wcześniejszej książki, w której z pozycji marksistowskiej krytykował realne „małe utopie": lokalne, a więc ograniczone i często kontrproduktywne alternatywy wobec kapitalizmu. Eskapizm może bowiem wskazywać na coś znacznie głębszego niż konsumenckie gesty, takie jak kupowanie etycznie wytwarzanej czekolady. Taki rodzaj eskapizmu klasy średniej raczej podtrzymuje system, niż go kwestionuje czy nadwyręża (Sharzer 2012). Tym bardziej zaskakuje, że kolejna analiza, zamykająca pracę, dotyczy subkultury fandomu K-popowego zespołu BTS, jednego z najbardziej spektakularnych produktów globalnego przemysłu rozrywkowego.

/// Eskapizm jako proces

Czytelnik już po tych kilku akapitach wprowadzenia może zauważyć, że na przestrzeni pięciu rozdziałów Sharzer nie tylko przywołuje eklektyczny zestaw przykładów, ale też oferuje różne ujęcia najważniejszego pojęcia. Eskapizm to dla niego ekspresja i symptom alienacji – reakcja na brak kontroli, na niemożność zmiany warunków życia w kapitalizmie. Gdyby dało się je znieść, eskapizm nie byłby potrzebny. Jest on także niezbędny do życia – bez niego śmierć byłaby lepsza od dalszego trwania. Niemożność wyobrażenia sobie alternatywy pogłębia udrękę istnienia w sytuacji bez wyjścia. To również dowód odmowy uczestnictwa w dalszej dezintegracji pod wpływem sprzeczności kapitalizmu. Eskapizm pozwala zatem zachować jakąś spójność, przynajmniej obrazu siebie we własnym umyśle.

Wobec tego istotne wydaje się porównanie eskapizmu do fałszywej świadomości oraz do utopii i określenie relacji między nimi. Sharzer przywołuje koncepcję fałszywej świadomości kilkukrotnie, ale jego stosunek do niej pozostaje ambiwalentny. Z jednej strony zauważa, że eskapizm może pełnić podobną funkcję – zaciemniać rzeczywistość i oddalać od politycznej sprawczości. Z drugiej zaś, w przeciwieństwie do fałszywej świadomości, będąc sygnałem cierpienia i oporu, eskapizm może nie tyle zaciemniać, ile odsłaniać interes klasowy jako „radykalna antyideologia" (s. 161). W tym kontekście autor krytykuje wiarę w pracę, która miałaby nie alienować – jak prace w tak zwanych zawodach kreatywnych – zaznaczając, że argument *not all jobs* („nie każda praca") pełni funkcję analogiczną do znanych z internetowych przepychanek *not all men* (przywoływanych na serio przez niektórych mężczyzn, a ironicznie przez feministki) czy *not all cops* (*are bastards*) – odwraca uwagę od struktury przemocy i wyzysku, próbując zniuansować ją w sposób, który sam w sobie jest reakcją obronną.

Sharzer odróżnia eskapizm od utopii, wskazując, że ta druga to zazwyczaj kompletny system społeczny i etyczny – projekt świadomie skonstruowany jako alternatywa wobec istniejącego porządku (s. 117). Eskapizm natomiast pojawia się „przed" utopią, tak jak pojawia się przed ucieczką: jako odruch, potrzeba, często nieuświadomiona. Może mieć charakter anamorficzny (s. 116), być rozproszony, niespójny i niekoniecznie idealistyczny – fantazje o przemocy i dystopie są bowiem równie eskapistyczne jak wizje sprawiedliwości. Utopia to wyobrażenie przyszłości, eskapizm to próba opuszczenia „teraz" (s. 121). Ma raczej charakter indywidualny niż strukturalny, choć – jak zauważa badacz – ruchy społeczne mogą się stać przestrzenią, która mieści różnorodne fantazje o ucieczce, uwspólniając je i wykorzystując jako potencjał mobilizacyjny (s. 162). W takim ujęciu eskapizm może przyjąć formę wyobrażonego rozwiązania społecznego konfliktu, zapowiadającego jego prawdziwe rozwiązanie (s. 165). Jeśli więc utopia jest celem, eskapizm jest procesem (s. 132). Ten zaś może prowadzić zarówno do utopii, jak i dystopii. Z całego wywodu wyłania się możliwy model: alienacja – afekt – potrzeba ucieczki – fantazja o ucieczce (eskapizm) – utopia lub dystopia.

/// Nowe pole badawcze

Sharzer próbuje wyznaczyć nowe pole badawcze – studia nad eskapizmem – co może być wartościową propozycją, ponieważ, jak zauważa Lars Konzack (2018), eskapizm nie jest jeszcze technicznym terminem ugruntowanym w badaniach. W ujęciu Sharzera ramy tego pola pozostają jednak nieostre. Wyznaczaniu jego granic nie pomaga niejasność przedmiotu studiów – autor twierdzi, że eskapizm nie jest ideologią, lecz czymś, co ideologii się wymyka. Za Althusserem sytuowałby eskapizm tam, gdzie aparat ideologiczny traci skuteczność. W przeciwieństwie do ideologii eskapizm może być prywatny, nawet intymny, a równocześnie wiele analizowanych przez niego fantazji, w tym na przykład prawicowe fantazje o ucieczce, karmi się zideologizowanymi obrazami.

Kolejne pytanie, które trzeba postawić, dotyczy celu postulowanego pola badawczego. Skoro eskapizm jest koniecznym elementem życia w kapitalizmie, może być ważną soczewką do badania świata życia i możliwych alternatyw (s. 33). Co jednak wniosłoby ujęcie w jednym modelu tak rozproszonych zjawisk jak teksty popkultury, alternatywne style życia, przemoc, uzależnienia, ale też na przykład nieposłuszeństwo w organizacjach (*organizational misbehaviour*), które także wpisuje się w Sharzerowską

konceptualizację? Z pewnością pojęcie to może odgrywać rolę narzędzia krytyki społecznej (s. 121), wskaźnika zarówno przyczyn, jak i efektów alienacji. Problem w tym, że o ile polityczne funkcje i doniosłość eskapizmu są w książce dobrze uzasadnione, o tyle jego użyteczność analityczna pozostaje niejasna. „Badania nad eskapizmem oznaczają obserwowanie rozwoju społecznej i klasowej świadomości zamiast wyznaczania [ich] kierunków", wyjaśnia autor (s. 173). Czy pojęcie to ma jednak rzeczywistą funkcję wyjaśniającą? Czy eskapizm pozwala na przykład powiedzieć coś o tym, jak zachodzi zmiana społeczna, a może więcej mówi o tym, dlaczego do niej nie dochodzi?

W swoich analizach Sharzer koncentruje się przede wszystkim na tekstach kultury i ewentualnie tworzących się wokół nich wspólnotach. Tymczasem eskapizm jest jedną z dobrze rozpoznanych funkcji popkultury i w jej ramach bardzo łatwo wskazać potencjalne – choć niekoniecznie oryginalne obszary badań. Szybkie internetowe wyszukiwanie „songs about escape" dało wyniki obejmujące między innymi listy: „57 hitów o ucieczce" i „69 piosenek eskapistycznych, podzielonych ze względu na gatunek" (okazuje się, że przodowała w nich Whitney Houston; zob. Audio Tips; FoundationsOfMusic). „Niektóre z najbardziej poruszających piosenek opowiadają o ucieczce w lepsze miejsce – czy to w poszukiwaniu nowego początku, czy po to, by wyrwać się z trudnej życiowej sytuacji" – wyjaśniają twórcy jednej ze stron.

Poważniejszy i podstawowy problem z koncepcją Sharzera jest jednak taki sam jak w wypadku każdego ujęcia, które totalizuje jeden rodzaj relacji człowieka ze światem i rozciąga go na całość życia społecznego. W tym przypadku jest to relacja alienacji, zakorzeniona w marksistowskiej tradycji myślenia o kapitalizmie, gdzie praca najemna, lecz także kultura i codzienność, poddane są logice wyobcowania. W pesymistycznym ujęciu autora nie istnieje zewnętrze wolne od alienacji – zawsze jesteśmy wyobcowani ze swoich kreatywnych mocy, również wtedy, gdy (pozornie) swobodnie je realizujemy, na przykład filozofując po pracy. To bowiem tylko chwilowa ucieczka, ostatecznie podporządkowana kapitałowi. Sharzer nie używa tej terminologii, ale z jego wywodu wynika, że eskapizm jest formą reprodukcji siły roboczej.

Rzeczywistość jest jednak nieznośna na wiele innych sposobów, z licznych przyczyn oraz w innych niż alienacja mechanizmach i relacjach. Można sobie wyobrazić zestaw innych problemów: samotność, szeroko pojętą anomię, wojnę, opresję polityczną. Szczególnie te ostatnie domagają się ujęcia w studiach o eskapizmie. W obecnym projekcie Sharzera nie mieści

się natomiast przykład kijowskich dzieci przytoczony w pierwszym akapicie niniejszej recenzji. Intuicyjnie jednak widzimy, że powinno się w nim znaleźć dla niego miejsce. Recenzujący książkę Alexander Luke Burton (2024) słusznie zwraca uwagę także na nierozważenie przez Sharzera dosłownej fizycznej (próby) ucieczki – migracji.

Pozwoliłoby to poszerzyć wynikający z lektury tej publikacji model. W obecnym nie ma bowiem miejsca na ucieczkę, jako że eskapizm wynika z jej niemożliwości. Podążając za Sharzerowskimi obserwacjami o eskapizmie klas wyższych, które posiadają „środki ucieczki", oraz uwagami Burtona o migracji, proponowałabym jednak uwzględnić ucieczkę w modelu jako trzeci, obok utopii i dystopii, możliwy rezultat eskapistycznych fantazji. Wszak aby mogło dojść do ucieczki, konieczne jest jej uprzednie pomyślenie. Poszerzyłoby to możliwości wyciągania wniosków o warunkach eskapizmu.

Burton zwraca ponadto uwagę na brak szerokiego kontekstu porównawczego – analiza dotyczy niemal wyłącznie Stanów Zjednoczonych i krajów anglosaskich, a przecież relacje między alienacją, eskapizmem a oporem mogą wyglądać zupełnie inaczej w warunkach silniejszych związków zawodowych lub w krajach Globalnego Południa. (To, jak mocno kanadyjski autor koncentruje się na Stanach Zjednoczonych, jest uderzające i – jak zauważa Burton – potwierdza hegemonię tego kraju w globalnym polu akademickim). Eskapistyczna komparatystyka byłaby rzeczywiście ciekawym przedsięwzięciem.

Spostrzeżenie Burtona o fizycznym przemieszczeniu jako próbie ucieczki kieruje uwagę na kolejne ważne i przyległe do eskapizmu pojęcia: oporu i sprawczości. Recenzent mówi bowiem nie tylko o migracji, ale też o politykach antymigracyjnych i sekurytyzacji migracji, które przecież systemowo zbliżają ucieczkę, jaką jest migracja, do zaledwie eskapizmu, czyli niemożności wydostania się z opresji, odzyskania kontroli.

Tu pozwolę sobie na odniesienie do własnych doświadczeń z granicy polsko-białoruskiej, gdzie towarzyszyłam osobom ją przekraczającym i byłam świadkinią ich cierpienia. W obliczu bezsilności wobec przemocy państwa oraz systemowego ograniczania sprawczości zarówno migrantek i migrantów, jak i osób zaangażowanych w pomoc moją reakcją był dość kuriozalny eskapizm – zostałam wielbicielką kazachskiego piosenkarza Dimasza. Takie doświadczenie nie mieści się moim zdaniem w pojęciu alienacji w sensie, w jakim używa go Sharzer.

Może się wydawać, że dotychczasowe typologie oporu, jak między innymi siła bezsilnych czy słaby opór, są lepszymi pojęciami, które

w większym stopniu kładą nacisk na aktywność podmiotów. Eskapizm jednak jako proces potencjalny, rozciągnięty w czasie i nierozstrzygnięty może obejmować działania ambiwalentne, nieraz zawstydzające, takie, którym towarzyszy poczucie winy – choć mają podobne źródła co opór. Stanowi to istotne przesunięcie wobec pojęcia oporu, które sugeruje pewną celowość. Eskapizm może być też reakcją na opór daremny, bezskuteczny.

Największą wartością propozycji Sharzera może być więc to, że pozwala myśleć w sposób nieoczywisty o sprawczości, precyzyjniej wskazywać jej ograniczenia, ponieważ w wielu formach ucieczki i jej prób sprawczości po prostu brakuje.

Propozycje kanadyjskiego autora są z pewnością interesujące i potencjalnie otwierają nowe sposoby interpretacji różnorodnych społecznych fenomenów. Wielość sposobów, w jakie przybliża on pojęcie eskapizmu, może jednak dezorientować; nie zawsze bowiem wiadomo, jak poszczególne ujęcia mają się do siebie i co właściwie obejmuje proponowana kategoria. Jednocześnie zgadzam się z Burtonem, który zauważa, że Sharzer niepotrzebnie ogranicza zakres studiów, do których chce stosować swoją koncepcję. Szersze ich pomyślenie otwiera wszak ciekawe ścieżki dla analizy rzeczywistości – zarówno tej codziennej, jak i politycznej.

Bibliografia:

/// Audio Tips. *57 Hit Songs about Escaping (2024 with Music Videos)*, https://www.audiotips.com/songs-about-escaping/, dostęp: 22.11.2025.

/// Burton A.L. 2024. *Greg Sharzer's (2022) "Late Escapism and Contemporary Neoliberalism: Alienation, Work and Utopia"*, „Geographical Research", t. 62, nr 3, s. 472–474.

/// FoundationsOfMusic. *69 Songs about Escaping (Pop, Rap & More)*, https://foundationsofmusic.org/songs-about-escaping, dostęp: 22.11.2025.

/// *Greg Sharzer, PhD*, https://gregsharzer.weebly.com/, dostęp: 22.11.2025.

/// Konzack L. 2018. *Escapism*, [w:] *The Routledge Companion to Imaginary Worlds*, red. M. Wolf, Routledge, s. 246–255.

/// Marcuse H. 1991. *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki i in., Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Sharzer G. 2012. *No Local: Why Small-Scale Alternatives Won't Change the World*, Zero Books.

/// Sharzer G. 2022. *Late Escapism and Contemporary Neoliberalism: Alienation, Work and Utopia*, Routledge.

/// Alicja Palęcka – asystentka w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Zajmuje się socjologią pracy i bezrobocia oraz badaniem społecznych granic pracy i jej znaczeń. Publikowała artykuły na temat metodologii i etyki badań, jakości pracy w zawodach kreatywnych i opiekuńczych oraz mobilizacji pracowniczej.

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0703-0953

E-mail: alicja.palecka@ifispan.edu.pl

https://doi.org/10.51196/srz.27.16

POLITYKA NOSTALGII

VICTOR STRAZZERI, *THE YOUNG MAX WEBER AND GERMAN SOCIAL DEMOCRACY: THE LABOUR QUESTION AND THE GENESIS OF SOCIAL THEORY IN IMPERIAL GERMANY 1884–1899*

PATRICK EIDEN-OFFE, *THE POETRY OF CLASS: ROMANTIC ANTI-CAPITALISM AND THE INVENTION OF THE PROLETARIAT*

Michał Warchala
Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Wymienione dwie książki na pierwszy rzut oka nie mają ze sobą nic wspólnego. Pierwsza dotyczy wczesnego okresu twórczości Maxa Webera, druga – „romantycznego antykapitalizmu", czyli rozmaitych form społeczno-ekonomicznej krytyki, które pojawiły się w Niemczech przed 1848 rokiem, a więc w okresie nazywanym w niemieckiej historiografii *Vormärz*. Łączy je tylko dość przypadkowy w gruncie rzeczy fakt, że obie ukazały się w serii „Historical Materialism" wydawnictwa Brill, oraz to, że tyczą się – pierwsza pośrednio, druga bezpośrednio – klasy robotniczej jako przedmiotu zainteresowania nauk społecznych, jako podmiotu historycznej zmiany (głównie w niemieckim kontekście), wreszcie jako zmieniającego się w czasie wyobrażonego konstruktu. Jeśli jednak przyjrzeć się im uważniej, to, o czym jest w nich mowa, okazuje się układać w zaskakująco spójną całość – całość nie tylko ciekawą, ale w dodatku dość symptomatyczną z punktu widzenia naszej późnonowoczesnej kondycji.

Zacznijmy jednak od początku.

Praca Strazzeriego jest jedną z licznych książek, które powstały jako efekt pojawienia się monumentalnej edycji *Max Weber-Gesamtausgabe* (MWG), dzieł zebranych Webera. MWG, wydawana w latach 1984–2020, dała badaczom ogromny materiał, wcześniej rozproszony w różnych miejscach albo nigdy wcześniej niepublikowany, w tym listy oraz notatki z wykładów autora. Wszystko ułożone chronologiczne, znakomicie opracowane pod względem edytorskim i opatrzone obszernymi wstępami przez grupę wybitnych specjalistów (Wolfganga Mommsena, Johannesa Winckelmanna, Wolfganga Schluchtera i innych). Strazzeri skupia się na części materiału, która pochodzi z lat 1884–1899, a więc z pierwszego okresu kariery Webera, zamkniętego przez jego załamanie nerwowe – zgodnie z ustaleniami biografów pierwsze symptomy pojawiają się w 1898 roku. Wkrótce Weber zostaje zwolniony ze swoich uniwersyteckich obowiązków (zachowując jednak stanowisko profesora) i rozpoczyna długotrwałe peregrynacje po rozmaitych ośrodkach leczenia „chorób nerwowych". Ten okres psychicznego kryzysu symbolicznie kończy się, gdy autor publikuje w latach 1904–1905 zbiór artykułów, które złożą się później na *Etykę protestancką i ducha kapitalizmu*. Do publicznego wykładania wróci jednak dopiero w 1918 roku (por. Radkau 2011: 145).

Choroba nerwowa jest wyraźną cezurą w życiu Webera. Dopiero po niej rodzi się uczony najlepiej nam znany – klasyk socjologii, pomnikowy twórca „socjologii rozumiejącej" i badacz społeczno-ekonomicznych aspektów *Weltreligionen* – „religii światowych". Weber sprzed choroby – młody profesor prawa i ekonomii politycznej, autor prac poświęconych historii gospodarczej oraz raportu na temat sytuacji społeczno-ekonomicznej w Prusach Wschodnich – pozostaje w cieniu. Tymczasem, jak wskazuje Strazzeri – do tego w zasadzie sprowadza się główna teza jego książki – ten „młody Weber" ma już w zalążku całą swoją późniejszą socjologię, badającą związki między ideami, etosem, kulturowym wyposażeniem i mechanizmami gospodarowania. *Etyka protestancka*, ze słynną tezą pokazującą związki między religijnym etosem „ascetycznego protestantyzmu" a „racjonalnie kapitalistycznym" sposobem gospodarowania, nie jest tu przełomem w sensie zmiany dotychczasowego sposobu myślenia – to Weber badający w latach 90. XIX wieku na zlecenie Verein für Socialpolitik sytuację różnych kategorii robotników rolnych na wschodnich rubieżach Rzeszy zaczyna uprawiać rozumiejącą analizę ludzkiego zachowania, zwłaszcza działań ekonomicznych, której owocem będzie najpierw psychospołeczna analiza protestanckich wirtuozów religijnych, a potem polemiczna wobec Marksa i Nietzschego wizja idei religijnych jako jednego z podstawowych motorów „racjonalizacji", a więc po prostu cywilizacyjnego rozwoju.

Weber, mieszczański do szpiku kości liberalny teoretyk nowoczesności, której podstawową figurą jest u niego protestancki mieszczanin, wypracowuje swoje teoretyczne narzędzia na bazie analizy zachowań, a nawet (pośrednio wprawdzie rekonstruowanych) aspiracji chłopskiej ludności z najbardziej zacofanego ówcześnie rejonu Niemiec.

Teza Strazzeriego o związkach między młodym i dojrzałym Weberem nie jest może szczególnie oryginalna, mniej w każdym razie niż autor zdaje się sądzić, interesujące jest jednak umieszczenie jej w kontekście politycznym. Równolegle do narracji o dojrzewaniu Webera jako badacza i w ścisłym powiązaniu z nią Strazzeri opisuje bowiem ewolucję socjologa jako „człowieka politycznego", przedstawiciela mieszczańskiego liberalizmu, który w pewnym momencie na swojej drodze napotyka nie tylko marksizm i historyczny materializm, ale przede wszystkim niemiecką socjaldemokrację – ową modelową masową partię nowego typu, który Weber będzie później analizował choćby w *Polityce jako zawodzie i powołaniu* (por. 1998: 82–95).

Strazzeri znakomicie zdaje sobie sprawę, że tych dwóch postaci nie sposób w istocie oddzielić od siebie, i dlatego stara się cały czas pokazywać zależności i wzajemne oddziaływania socjokulturowej analizy oraz politycznego projektu, którego swoistym zwieńczeniem w przypadku młodego Webera będzie sławna *Eintrittsrede* z 1895 roku – inauguracyjny wykład na Uniwersytecie we Fryburgu, polskiemu czytelnikowi znany pod tytułem *Państwo narodowe a narodowa polityka gospodarcza* (1998: 172–195). Strazzeri jest przy tym marksistą, znawcą i badaczem marksistowskiej tradycji, stara się zatem pokazać, jak bardzo istotne są Marksowskie i marksistowskie kategorie dla Webera – że wprawdzie Weber nigdy materializmu historycznego nie zaakceptował, podobnie jak nie zaczął traktować socjaldemokracji jako rzeczywistego sprzymierzeńca, ale w jego politycznym projekcie znalazło się kilka elementów albo wprost zapożyczonych z marksizmu, albo w każdym razie mocno nim inspirowanych – jak choćby wzięta od Engelsa kategoria „robotniczej arystokracji", a więc najbardziej wpływowej i świadomej zarazem części proletariatu, która w Weberowskim projekcie politycznym rozwijanym w latach 90. XIX wieku i później miała sprzymierzyć się z liberalną burżuazją, by budować nowoczesny porządek ekonomiczny i ostatecznie wyeliminować z politycznej gry wyjątkowo silną oraz wpływową w Niemczech konserwatywną arystokrację. Kulturowym zwornikiem tego przymierza, zauważa Strazzeri, miała być przede wszystkim idea prymatu państwa narodowego i jego mocarstwowych interesów, czasem ześlizgująca się niebezpiecznie w stronę podszytego społecznym darwinizmem etnicznego nacjonalizmu – jak w uwagach Webera o polskich robotnikach sezonowych w Prusach, którzy

prymitywizmem swoich zachowań, potrzeb i aspiracji wypierają kulturowo bardziej rozwinięty i szlachetny żywioł niemiecki. „Robotnicza arystokracja" nie wywodzi się u Webera – jak u Engelsa – z szeregów proletariatu wielkomiejskiego, lecz jest nią głównie owa najbardziej rozwinięta kulturowa, mająca najbardziej indywidualistyczne aspiracje grupa chłopów i robotników rolnych, których Weber analizuje w swoim raporcie o Prusach Wschodnich i w tekstach powstałych później na jego kanwie.

Tyle – w dużym skrócie – Strazzeri.

U Eidena-Offego nazwisko Webera nie pojawia się bodaj ani razu, cofamy się tu bowiem o kilka kroków w niemieckiej historii do okresu sprzed 1848 roku – do młodzieńczego okresu, ale nie socjologii, tylko marksizmu. Głównymi bohaterami są tu takie postaci jak Wilhelm Weitling, Moses Hess czy młody Friedrich Engels, tworzący swój sławny opis „położenia klasy robotniczej w Anglii". Bardzo istotne miejsce zajmują w tym wywodzie literaci – ci wciąż znani i bardzo znani, jak Ludwig Tieck czy Georg Büchner, i ci niemal kompletnie już dziś zapomniani, jak Georg Weerth, nazywany jeszcze przez Engelsa „pierwszym poetą niemieckiego proletariatu". Dużą część książki wypełniają zatem streszczenia rozmaitych narracji literackich.

Tym, co ma łączyć w całość tę niezmiernie zróżnicowaną kolekcję tekstów, są dwa pojęcia zawarte w tytule książki. Po pierwsze, *Poesie der Klasse* – praca Eidena-Offego jest przekładem z niemieckiego i akurat oryginalne brzmienie tytułu jest tu istotne (o czym na szczęście lojalnie uprzedza czytelnika tłumacz) ze względu na dwuznaczność niemieckiej *Poesie*. To bowiem zarówno poezja w sensie twórczości literackiej – w tym przypadku opisującej przemiany społeczne i narodziny nowej klasy, czyli proletariatu – jak i „poezja" w sensie *poiesis* – takim, jaki wykorzystywał jenajski romantyk Friedrich Schlegel w swojej sławnej *Gespräch über die Poesie* (*Rozmowie o poezji*) (por. 2000: 119 i n.). To poezja jako totalna kreacja rzeczywistości, a w tym wypadku wyobrażeniowe (samo)tworzenie się nowej klasy. Wszystkie opisywane przez Eidena-Offego postaci – zarówno autorzy, jak i bohaterowie nowel Tiecka, powieści Weertha czy publicystycznych pamfletów Hessa – uczestniczą w tym procesie totalnej kreacji, opisując i zarazem (współ)tworząc to, co opisywane.

„Poetyckiej" w tym sensie funkcji nie tylko literatury czy publicystyki, ale nawet zwykłej statystyki, autor omawianej książki poświęca sporo miejsca. Tym, co się w ten sposób tworzy, jest proletariat, jednak nie ten dobrze znany z marksistowskiego imaginarium – zwarty i potężny podmiot dziejowej zmiany, zarazem męczennik i grabarz kapitalizmu, wyłaniający

się ze stronic *Manifestu komunistycznego*. To proletariat o dość mglistych konturach, złożony z rzemieślników, czeladników mocno zakorzenionych jeszcze w feudalnym systemie cechowym, bezrobotnych, ubogich urzędników czy nauczycieli, wreszcie wszelkiego rodzaju „ludzi zbędnych", jak określił ich kiedyś w świetnym eseju Stefan Czarnowski, których tworzący się kapitalizm wyrzuca na margines, którzy nie mają ani stałego zajęcia, ani żadnej własności. Ten proletariat zwrócony jest ku przeszłości, a piszącą o nim inteligencję trapi nostalgia za społeczeństwem, które socjologowie nazywają dziś „przednowoczesnym" – bardziej organicznym, określanym przez bezpośrednie więzy, nieskupionym wyłącznie na zmechanizowanej, powtarzalnej pracy i (jak określili to Marks z Engelsem) „wyzutej z wszelkiego sentymentu zapłacie gotówką".

O ile destrukcję tego społeczeństwa nasi dwaj czempioni „socjalizmu naukowego" witają z niemałą radością, niemal zachwycając się burżuazją, która „świątobliwe porywy zbożnego marzycielstwa, rycerskiego zapału, mieszczańskiego sentymentalizmu zatopiła w lodowatej wodzie egoistycznego wyrachowania" (Marks, Engels 1949: 28), o tyle bohaterowie Eidena-Offego, tacy jak Leonhard, bohater noweli Tiecka *Der junge Tischlermeister*, tęsknią za tym odchodzącym w niebyt społecznym światem, widząc równie wyraźnie jak Marks wszystkie wady tego, co nadchodzi, ale nie upajając się zwycięstwem nieuniknionego.

Dlatego właśnie, po drugie, ich antykapitalizm jest „romantyczny" – w tym podszytym ostrą krytyką (by nie powiedzieć „pogardliwym") sensie, jakiego „romantyczność" stopniowo nabierała w drugiej połowie XIX wieku za sprawą coraz bardziej kiepskich epigonów wielkiego ruchu romantycznego spod znaku Schlegla, Novalisa, Hölderlina czy Schellinga. Tę ostrą krytykę widać na równi u György'ego Lukácsa, jak i – na przeciwnym krańcu polityczno-ideowego spektrum – u Carla Schmitta w jego *Politische Romantik*.

„Romantyczność" to ironiczne fantazjowanie i oderwana od rzeczywistości nostalgia za czymś, co przeminęło, czy też nieumiejętność zrozumienia historycznego ruchu, który nieuchronnie pcha nas do przodu, w którym stanie w miejscu oznacza wypadnięcie z żywego obiegu myśli i martwą „reakcyjność". To także odrzucenie wszelkich moralnych kryteriów działania – również politycznego – na rzecz estetycznej kontemplacji, będącej *de facto* ucieczką od właściwej polityki, zawsze będącej wszak sferą realnych rozstrzygnięć.

Rzecz jednak w tym, że Eiden-Offe staje zdecydowanie po stronie swoich bohaterów. Idąc śladem badaczy historii i kultury robotniczej, takich jak Eric Hobsbawm, E.P. Thompson czy wczesny Jacques Rancière, pieczołowicie

rekonstruuje strategie narracyjne romantycznej *poiesis* proletariatu. I raz za razem wyraża powątpiewanie w przywołaną przed chwilą dialektyczną argumentację. Sympatyzuje z Tieckowskim majstrem Leonhardem, gdy ten pokazuje złowrogie skutki modernizacyjnych pruskich ustaw o wolnym handlu. W zachwytach Tiecka/Leonharda nad dawnym sposobem życia i organizacją pracy rzemieślniczych gildii czuć ducha Schillera i jego „estetycznego wychowania" rodzaju ludzkiego. Rytuał, wspólnotowa inscenizacja, życie jako wędrówka i *Bildung*, a w sferze pracy dbałość o rzeczy, które się wytwarza – te (po części wyobrażone przez nostalgiczną świadomość) elementy świata odchodzącego wraz z wielkoprzemysłowym kapitalizmem ukazują utraconą głębię człowieczeństwa, którą opłakiwali romantycy. To jest owa „faustowska wszechstronność", z którą żegna się również Weber w sławnym i gorzkim zakończeniu trzeciego rozdziału *Etyki protestanckiej* – „pełne i piękne człowieczeństwo", którego ideał odnajdywał u Goethego (2015: 183–184).

Moment romantyczny wydaje się na jakimś poziomie łączyć obie omawiane książki. Pisząc o tym, jak na podstawie obserwacji stosunków społeczno-ekonomicznych w Prusach Wschodnich Weber konstruuje zręby swojej socjologii rozumiejącej, Strazzeri wielokrotnie podkreśla jego sceptycyzm wobec rynkowych mechanizmów i czysto ekonomicznego punktu widzenia, lekceważącego rolę „subiektywnych" czynników kultury. To zarazem wyraz sprzeciwu wobec marksistowskiej ortodoksji, kładącej nacisk na czysto ekonomiczne relacje, ale i w jakimś sensie świadectwo przyswojenia problematyki alienacji pracy oraz psychicznego zubożenia, do jakiego prowadzi uczestnictwo w procesach produkcji wielkoprzemysłowego kapitalizmu – problematyki tak przecież ważnej dla młodego Marksa.

Przede wszystkim jednak można w tym dostrzec całkiem wyraźny ślad owego „romantycznego antykapitalizmu", którego Weber koniec końców zdaje się spadkobiercą. Tyle że on sam jest romantykiem, *nomen omen* odczarowanym, i nie dostrzega w swoim krytycznym spojrzeniu na kapitalistyczny „kosmos" potencjału emancypacji. Tymczasem Eiden-Offe, zestawiając wyczyny niszczących maszyny luddystów i poetycką krytykę kapitalizmu spod pióra Weertha czy Hessa z działaniami współczesnej *Autonomia Operaia* Antonia Negriego, daje nam sygnał, że odmowa podporządkowania się kapitalistycznemu etosowi pracy albo bojkotowanie nowoczesnej technologii ma w sobie pewien wyzwoleńczy potencjał. Nawet jeśli wydaje się jedynie naiwną tęsknotą za dawno minionym.

Nad tą reaktywacją romantycznego antykapitalizmu unosi się też duch „retrotopii" Zygmunta Baumana. Nieprzypadkowo w kilku miejscach

u Eidena-Offego pojawia się Walter Benjamin i jego sugestywne obrazy z eseju *O pojęciu historii*. Jak wiadomo, Bauman swój wywód o retrotopii zaczyna od odwrócenia sławnej Benjaminowskiej interpretacji obrazu Paula Klee (por. Bauman 2018). U niego Angelus Novus patrzy w przyszłość i tam widzi gruzowisko, niepowstrzymany zaś wiatr pcha go w przeszłość. Pytanie, do jakiego prowokuje nas Bauman, brzmi: czy po ostatecznym rozstaniu z rozmaitymi figurami mesjańskiej nadziei – z proletariatem i innymi uciśnionymi grupami – naszej późnej nowoczesności, także tej lewicowej, pozostała już tylko z natury antymesjańska tęsknota za (wyimaginowaną w większości – tyle już wiemy…) przeszłością? „Romantyczny antykapitalizm" pozwala nam dostrzec w tym nie tylko tęsknotę, ale i pewną nadzieję – nadzieję wszystkich tych, którzy nigdy w pełni nie przyjęli największej teodycei nowoczesnego świata i człowieka, czyli Heglowskiej dialektyki.

Bibliografia:

/// Bauman Z. 2018. *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*, tłum. K. Lebek, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Eiden-Offe P. 2023. *The Poetry of Class: Romantic Anti-Capitalism and the Invention of the Proletariat*, Brill.

/// Marks K., Engels F. 1949. *Manifest komunistyczny*, [w:] tychże, *Dzieła wybrane*, Książka i Wiedza, s. 14–55.

/// Radkau J. 2011. *Max Weber. A Biography*, tłum. P. Camiller, Polity.

/// Schlegel F. 2000. *Rozmowa o poezji*, tłum. J. Ekier, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, red. T. Namowicz, Ossolineum, s. 119–191.

/// Strazzeri V. 2022. *The Young Max Weber and German Social Democracy: The Labour Question and the Genesis of Social Theory in Imperial Germany 1884–1899*, Brill.

/// Weber M. 1998. *Polityka jako zawód i powołanie*, red. Z. Krasnodębski, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, Znak–Fundacja Batorego.

/// Weber M. 2015. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// **Michał Warchala** – historyk idei, socjolog, tłumacz; pracuje w Instytucie Socjologii, Kognitywistyki i Filozofii Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Zajmuje się przede wszystkim filozofią, socjologią i psychologią religii. Ostatnio wydał (wraz z Emilią Wrocławską-Warchalą) książkę *Praktyczna teodycea. Jak ludzie religijni radzą sobie ze złem* (2025). Stale współpracuje z „Przeglądem Politycznym".

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1550-8187

E-mail: michal.warchala@uken.krakow.pl

https://doi.org/10.51196/srz.27.17

THE POSTHUMOUS ADVENTURES OF THE WHEELWRIGHT FROM SMARZOWA, OR, JAKUB SZELA IN SECOND-DEGREE HISTORY

RYSZARD JAMKA, *PANÓW PIŁĄ. TRZY LEGENDY O JAKUBIE SZELI*

Jan Wasiewicz
Magdalena Abakanowicz University of the Arts Poznan

It is currently rather banal to observe that for more than a decade a quite heated debate has been underway in Poland about the peasantry, its history, and heritage. This debate has taken place not only in the humanities and social sciences but also in culture in the broad sense, including in the media discourse, literature, theatre, film, music, and the visual arts. The subject has appeared in a large number of academic and popularising books, in novels, music records, theatre performances, documentaries, feature films, media debates, exhibitions, and other activities in the field of art. The popularisation and intensification of peasant issues has even prompted some observers to suggest that we are dealing with a so-called people's turn (in Polish *zwrot ludowy*) in the field of Polish culture (Chmielewska 2024; Ryś 2015; Stobiecki 2022). Such a turn is not surprising if we take into account that up to the middle of the twentieth century the peasantry was the most numerous social group in Poland and the one from which the majority of contemporary Polish society originates. The peasants were, however, politically, socially, economically, and culturally subordinated and marginalised, internally colonised, and even racialised. In retrospect, they were at most

cherished instrumentally for political reasons in certain historical periods (especially in the times of the Polish People's Republic). The memory work of reclaiming their history, experiences, and agency is therefore an important aspect of the above-mentioned people's turn.

Ryszard Jamka's book *Panów piłą. Trzy legendy o Jakubie Szeli* [Saw the Landowners to Pieces: Three Legends about Jakub Szela] is part of this memory work on the academic meta-level. The book is a meticulous analysis of how Jakub Szela and the anti-feudal Peasant Uprising of 1846 in Galicia, the Austrian part of partitioned Poland, appear in the collective memory of Poles and others. To put it more bluntly, this book is devoted to the war of memory that has been ongoing in Poland for over 170 years over Szela and the so-called Galician Slaughter (*rabacja galicyjska*).[1]

Szela, the alleged leader of the peasant rebellion, was a figure who aroused great controversy during his lifetime and stirred up emotions that by no means ceased after his death but on the contrary intensified, at least in some periods. We are again experiencing such a period because Szela has become, as it were, the patron of the aforementioned people's turn, thanks *inter alia* to the highly acclaimed play *W imię Jakuba S.* [In the Name of Jakub S.], written by Paweł S. Demirski and directed by Monika Strzępka. It premiered on 8 December 2011 and became one of the catalysts for the contemporary debate on the peasantry. It reawakened nationwide interest in the Peasant Uprising of 1846 and tried to revive Szela in a new socio-political context as an avenger and hero of the people. Produced in the buffo convention – from which a serious tone yet emerged with great force – the play received very good reviews and also awards, including from a leading Polish newspaper, *Gazeta Wyborcza*, which lauded its "most insightful recognition of reality."

In a relatively short time, a whole range of attitudes, views, perspectives, interpretations and perceptions about Szela and the uprising were activated once again. Roughly speaking, these can be classified into three

[1] In referring to this event, I will try to avoid using the term "slaughter" (except for quotations). It is one of the English translations often used in historiography and public discourse for the etymologically unclear term *rabacja*. Dictionaries most often state that it comes from the German *rauben*, "to rob," "to plunder," and Jamka also adopts this etymology (2023: 69). However, Krystyna Poklewska, a literary historian and author of a book on the Peasant Uprising of 1846 in Polish literature, is inclined to derive the word from the Latin noun *rabies*, meaning "rage," "violence," "madness," and from the verb *rabiere*, that is, "to go wild," "to rage." She writes that "'Peasant rage' and 'peasant fury' often appear in accounts as synonyms of 'rabacja'; 'robbery' is only one of its elements" (Poklewska 1986: 32; unless stated otherwise all translations are my own). It is worth remembering that accounts were for the most part written by members of the Polish nobility (*szlachta*), so they were not impartial. The term *rabacja*, especially its English translation as "slaughter," is then an evaluative term, containing a negative assessment and coined in order to anathematise this peasant revolt.

groups or "legends," as Jamka calls them, in accord with the long Polish tradition of referring to narratives about historical figures as "legends." These three legends about Szela are, first, the dominant aristocratic, right-wing, "patriotic," or nationalist "black" legend, in which he is seen as a degenerate criminal and national traitor; second, its reverse, the peasant "white" legend, which considers him to be an avenger of peasant injustice and a hero in the fight to abolish serfdom; and third, the leftist "red" legend, in which he is the first class-conscious revolutionary, a peasant leader of the class struggle. Jamka has successfully undertaken to describe the genesis of these legends, the dynamics of their development, and their different variants, applications, and operationalisations in broad and changing social, political, economic, and cultural contexts, which he duly describes in the introductions to the individual chapters.

Although the title of the book speaks of three legends, Jamka also presents a fourth, the monarchist one. I would call it the "black-and-yellow" legend, in reference to the official colours of the coat of arms of the Habsburg monarchy. In this legend Szela is a loyal Austrian subject who was not seduced by the independence fantasies of the Polish nobility. Today, this fourth legend does not play a very significant role, but it is historically important both in the context of shaping the aristocratic "black" legend, of which it was a kind of a reverse version, and in the context of forming the original version of the peasant "white" legend. The latter was developed in the context of the myth of the "good emperor" as a protector and defender of the peasants from the abuses of the nobility. This myth was widespread in peasant circles in Galicia. Supporters of the "white" legend of Szela began to distance themselves from its monarchist version only after Poland gained independence in 1918.

I said earlier that Jamka's book concerns how Szela and the Galician Peasant Uprising of 1846 function in collective memory. To be more precise, I should say that the book is about this functioning in two types of collective memory: communicative and cultural. To clarify, the distinction between communicative memory and cultural memory (German: *kommunikatives Gedächtnis – kulturelles Gedächtnis*) was made by Jan Assmann (2003: 12–16). In his approach, communicative memory is memory based on the direct and primarily oral transmission of past events by witnesses who share their memories mostly within their family or within the local community in which they live. Today, the concept of local community must also take into account transmission in the virtual space, in particular in social media, where a new type of "glocal" (global-local) virtual community is

being created. It is moreover worth adding that communicative memory is generational memory, with the reservation that it can cover three to four generations, that is, approximately 80 to 100 years. Its further existence is only possible when it is materially or ritually preserved and thus becomes a cultural memory. However, as both Assmann himself and other memory researchers have pointed out, a clear distinction between communicative memory and cultural memory can only be made at the theoretical level; in the social practice of individuals and groups, both types of memory are intertwined. Jamka demonstrates the phenomenon very well, for instance, by indicating how specific books or plays about Szela that belong to cultural memory affect communicative memory.

For cultural memory, both (ritualised) practices in which the past is recalled and all kinds of cultural texts that potentially trigger the work of memory at the individual or collective level are important. Of course, the concept of a "text" should be understood here metonymically or synecdochally, as not solely denoting written texts in the strict sense but actually all cultural products that can become carriers of memory. Jamka's book thoroughly analyses both texts on Szela and the Peasant Uprising of 1846 (diaries, novels, plays, poems, press articles, works of professional historians, works of visual art, films) and various practices related to Szela (for example, naming streets after him, or removing his name from streets). Jamka also shows the functioning of communicative memory concerning Szela and its intermingling with cultural memory. In this respect, the sixth chapter deserves special mention, as it presents hitherto unused sociological field research from 1950 on local memory of Szela. The research was conducted in Szela's home area by a team of sociologists from the University of Warsaw under the direction of Stanisław Ossowski and Stefan Nowakowski.

As an analysis of how the figure of Szela and the peasant uprising function in collective memory, Jamka's book is also an illuminating example of a work written in the paradigm of "second-degree history" as understood by Pierre Nora (2002). In contrast to the narrow understanding of second-degree history as the history of historiography, Nora understands it more broadly as the study of the history of memory, of which historiography is a part.[2] Second-degree history is not so much about "what the past was really like," but about how it has been remembered, how it has been

[2] Although Jamka himself claims that his "research is part of the history of historiography," and although he credits historians with an important role in creating the legends about Szela, he nevertheless notes that "they were not the only ones who contributed to their creation" (Jamka 2023: 44).

represented in cultural texts, and in particular how it has been used and abused and what significance it has had "for particular, successive present times" (Nora 2014: 23). As Kornelia Kończal explains, "Second-degree history in Nora's understanding does not examine the causes of historical events and processes as such, but their construction, their being given meanings, and their driving force" (Kończal 2014: 160). In this sense, Jamka's book is an excellent supplement to Tomasz Szubert's strictly historiographic work *Jak(ó)b Szela (14) 15 July 1787 – 21 April 1860* (2014), which was written in the paradigm of first-degree history. Szubert tries to reach the historical Szela, a real person, while Jamka is interested, so to speak, in Szela's life after life, the symbolic or imagined Szela, the Szela-legend, that is, Szela in second-degree history. As Jamka writes, from his perspective, the first, historical Szela "could not exist" (Jamka 2023: 39).

Jamka's book also brilliantly shows that the works of professional historians, to which the author of *Panów piłą* himself belongs, constitute cultural texts *par excellence* and are thus also part of cultural memory. In this work on a specific case, we can see how, as Maciej Górny puts it, "memory and historiography interpenetrate, providing nourishment and inspiration for each other" (Górny 2013: 200). This happens especially when either the works of historians themselves or certain selected and popularised themes from their work[3] begin to circulate in a broader cultural context after being propagated by various memory makers (Kansteiner 2014: 227): first, artists, writers, directors, publicists, and so forth, who refer to the past in their work; then politicians – both those in power and those aspiring to power – who instrumentally use the work of historians to implement the historical policy they pursue; and finally, history teachers, who implement this policy in historical education. This is exactly what Jamka shows in the case of historical works devoted to Szela and the Galician Peasant Uprising, that is, he shows what a key role these works played in shaping and, above all, sustaining all three legends: the works of Stanisław Schnür-Pepłowski and Kazimierz Ostaszewski-Barański for the black one, the works of Michał Janik and Piotr Rysiewicz for the white one, and the works of Stefan Kieniewicz, Marian Żychowski, and Czesław Wycech for the red one. With insight and nuance, Jamka shows that historians have been the physicians or the policemen of memory, and that often – however paradoxical it may sound – they are both, depending on the ideological lens through which we perceive their work. For the advocates of a given legend,

[3] Including by historians themselves, whether in popularising works, school textbooks, or the historical journalism they practise.

a historian who supports it will be a physician of memory, but for the given legend's opponents, that historian will be a policeman. A German-Jewish philosopher and historian, Eugen Rosenstock-Huessy, writes movingly that "The historian is the physician of memory. It is his honour to heal wounds, genuine wounds. As a physician must act, regardless of medical theories, because his patient is ill, so the historian must act under a moral pressure to restore a nation's memory, or that of mankind" (Rosenstock-Huessy 1964 [1938]: 696). The problem, however, is that there is no single memory of a nation or even less of humanity.[4] And those who claim that there is such a thing generally universalise the memory of some hegemonic group while silencing the memory of dominated, subordinated, or marginalised groups. In order to legitimise their narratives of the past and thereby their own political, cultural, and economic dominance, they often use historians, who in this way, sometimes even unknowingly, become the policemen of memory: they guard what is to be extracted from the past and what is to be forgotten. Using the case of Szela, Jamka's book meticulously and thoroughly exposes this mechanism. In Chapter 5, which is devoted to the red legend, he comprehensively discusses how the works of historians from the 1930s and the postwar period were, on the one hand, used by the authorities in an – otherwise unsuccessful – project of totally reconstructing the historical consciousness of Poles, and on the other hand, how these works themselves, especially the works created during the Stalinist period, were the effect of the official historical policy of the time.

Jamka also shows the dynamics – if not the dialectics (though this word is probably still out of fashion) – of the relationship between official, hegemonic memory, which is usually supported and promoted by the current authorities, and the counter-memory of subordinated and marginalised groups. In particular, he shows how these memories can, so to speak, change place, as happened after the Second World War in regard to memory of Szela and the Peasant Uprising of 1846, when the hitherto marginalised counter-memory, whether in the form of a white or red legend, became – at least in the brief period of Stalinism – the official memory, propagated and supported by the authorities. Only again, over time, it too became a marginalised counter-memory, especially after the political changes of 1989 (although signs of its depreciation can be traced back as far as October 1956).

[4] This, of course, does not mean that there are no common elements within national memories or the memory of all humanity.

Reading Jamka's book also makes us acutely aware that the conflict or even war of memory over Szela and the Peasant Uprising cannot be resolved or ended. The question, however, arises: should we strive for such an ending at all? Yes, I do see the danger in waging total wars of memory that further antagonise already very divided contemporary societies, including the Polish one. Nevertheless, I would like to note, in recalling Chantal Mouffe, that in a radical and pluralistic democracy, as I hope we still aspire to be, conflicts are inevitable, including conflicts of competing memories. According to Mouffe, we must accept that socio-cultural practices often "confront each other without any possibility of final reconciling" (Mouffe 2015: 99). What we should realistically wish for in this situation is not the mirage of some universal reconciliation and agreement but the actualisation of what, in accord with Jacques Derrida, Mouffe calls "hospitality," a space "in which an agonistic encounter of the variety of poles comes into contact with each other without any of them striving to be superior" (Mouffe 2015: 53). Ryszard Nycz's insightful remarks about Polish memory are in line with Mouffe's and Derrida's views. He rightly observes that

> striving to overcome contradictions, reconcile positions, and resolve disputes seems to be an unrealistic and counterproductive undertaking. This is also because what seems to be a barrier and obstacle is the actual keystone of community existence, and perhaps a factor in its relative specialness or uniqueness. Whether we like it or not, this fierce antagonism, which, like the "eternal" conflicts in the Balkans, the Middle East, or the Far East, is incomprehensible to others – this interlocked rivalry of Cossack and Tatar (or of left and right, Catholics and "freethinkers," nationalists and advocates of the universal or civic cause, majorities and minorities, peasants and "lords," etc., etc.) – creates a space of opposing reasons, which are communal because they are obvious to us, and whose agonistic connections sustain and, as a result, ensure the relative continuity, unity, and duration of divided/shared Polish memory.[5] (Nycz 2017: 152)

If we agree with Nycz's diagnosis, this means, among other things, that we must recognise the pluralistic nature of memory, that is, come to terms with the diversity of often contradictory visions of the past, including those concerning the Polish peasantry, as Jamka has shown in his book. And if we also agree – which is probably not difficult – that the

[5] In the Polish original: *podzielo(a)na pamięć*.

phenomenon of memory is constitutive of both individual and collective identity, then *Panów piłą* can also be considered an important contribution to the analysis of our divided/shared Polish identity.

In this respect, Jamka's work is worth comparing with one published in 2016: Michał Montowski's book *Krew, która woła. Pamięć i niepamięć o rzezi galicyjskiej 1846* [Blood That Cries Out: Memory and Forgetting of the Galician Slaughter of 1846],[6] which, by the way, Jamka does not mention at all. This is somewhat surprising, given the outstanding erudition of Jamka's work. Although based on slightly different methodological assumptions, both books concern the same topic: Szela and the afterlife of the Galician Peasant Uprising in collective Polish memory. But also, and perhaps even above all, on a deeper level they touch on the issue, as Jamka puts it, of "negotiation of the Polish model of citizenship" (Jamka 2023: 36), or as Montowski writes, "the formation of the post-feudal society and the modern Polish nation" (Montowski 2017a: 1). Using the specific example of Szela and the Peasant Uprising of 1846, they also confirm the validity of Nycz's above-mentioned observations, that is, they show how important both memory and counter-memory are for the formation of a collective Polish identity – how, while fighting each other, they nevertheless influence, shape, and negotiate one another. Jamka seems to be closer to the white and red legends, while Montowski is closer to the black one, with an emphasis on the negative role of the Austrians and the tragedy of the whole situation from the national point of view. Nevertheless, both seem to consider that the Galician Peasant Uprising, though bloody, aided the peasantry in throwing off the yoke of serfdom and enforced labour (*pańszczyzna*). Montowski writes that:

> The Galician Slaughter destroyed a potential (intended but unfulfilled) founding myth of the Polish nation. The initiation of the peasantry into social freedom was paid in the bloodshed of Polish patriots and innocent victims of a brutality seemingly unleashed by a natural element in the wildest, darkest layers of the people. The terrible, traumatic reality created an unfillable crack in the great myth of a Polish historical consciousness laboriously forged in defiance of the partitioners. An idealistic interpretation of the

[6] Montowski's book is available online as a doctoral thesis written under the supervision of Professor Zbigniew Mikołejko. This version (Montowski 2017b), which is almost identical to the book, has a different title: *Trauma społeczna w długim doświadczeniu historycznym. Przypadek rabacji chłopskiej 1846 r.* [Social Trauma in Long Historical Experience: The Case of the Peasant Slaughter of 1846].

> history of society and the vision of its future as a modern Polish nation that grew out of it – after the slaughter – were no longer possible. However, in the brutal conflict of the estates (*stany*), the formation of a modern Polish identity had to begin with the gradual fusion of the nation of the nobility and the newly emerging peasant nation. (Montowski 2016: 386)

Jamka fascinatingly demonstrates that this was not an easy process and that in fact this fusion has not ended to the present day. Using the example of the three (or rather four) legends about Szela, he also shows that the identity narrative of the "nation of the nobility," which was later taken up by the "republic of the intelligentsia," was the dominant narrative all along, except perhaps during the brief period of Stalinism. It is difficult to predict whether the current attempt – under the banner of the somewhat oxymoronic-sounding people's turn of the intelligentsia – to "change the model of citizenship […] by supplementing it with a peasant component" "under the patronage of Szela" (Jamka 2023: 376) will succeed.

First, as Jamka meticulously noted, even though some prominent representatives of the people's turn (for example, Kacper Pobłocki and Maciej Szajkowski) unanimously acknowledge the exploitation and violence of the nobility in regard to the serfs – as did certain peasant activists in the Second Polish Republic and even some memory makers in the People's Republic of Poland (especially after October 1956) – they do not agree to this patronage. They distance themselves from Szela himself, though not from the Galician Peasant Uprising, and accept some arguments of the supporters of the black legend.[7]

In principle, it is difficult to find any serious flaws in Jamka's book. Nevertheless, I will allow myself a few critical remarks, which, I wish to emphasise, in no way compromise my positive assessment of the work as a whole. Apart from Montowski's book, I would like to indicate two other omissions in Jamka's work, and to correct some minor inaccuracies and discrepancies. Perhaps the author will want to take these remarks into account in a second edition of his book.

Jamka describes in great detail the attitude of peasant activists to Szela and the Galician Uprising at the beginning of the twentieth century, and in interwar and early postwar Poland. He analyses the attitude of such a prominent peasant leader as Wincenty Witos, among others. Jamka

[7] For example, Kacper Pobłocki (2021) is particularly angry with Szela for being violent with his wives.

rightly notes that, after 1956, the communist-licensed peasant movement rather silenced the memory of Szela, and certainly did not intend to make a hero of him. There was a return to the strategy of peasant activists at the beginning of the century. This strategy was also adopted by the Polish People's Party (Polskie Stronnictwo Ludowe; PSL) after 1989,[8] although Jamka does not write about it. That is, we do not learn what the attitude of the PSL towards Szela was after the fall of communism. What is more, we do not learn what the attitude was among more radical peasant circles, especially those united under the banner of Samoobrona (Self-Defence). It is worth recalling that the leader of Self-Defence, Andrzej Lepper, was often called the new Szela – in the decidedly negative context of the black legend. Did Lepper refer directly to this comparison to Szela? What was his attitude towards the wheelwright from Smarzowa and the Peasant Uprising? Unfortunately, we will not find answers to these questions in Jamka's book, in which Lepper is not even mentioned.

Jamka also devotes considerable space to theatrical and film portrayals of Szela, especially those in Stanisław Wyspiański's *Wesele* [The Wedding] and its film adaptation by Andrzej Wajda, Stefan Żeromski's *Turoń*, Bruno Jasieński's *Słowo o Jakubie Szeli* [A Word about Jakub Szela],[9] Stanisław Różewicz's *Pasja* [The Passion], and Paweł Demirski's *In the Name of Jakub S*. It would be worth at least mentioning that Szela and the peasant insurgents also appeared in a Polish para-documentary film of 1924, *Odrodzona Polska* [Reborn Poland], directed by Zygmunt Wesołowski. In the intentions of Stanisław Martynowski and his partner Edmund Nowicki, its originators and producers, this full-length film, which was shot on a grand scale, was to present all the lands of Poland reunited after the partitions. It was supposed to show – as Małgorzata Hendrykowska writes – "the most important historical events of a given region, its monuments, characteristic landscapes, scenes from the life of the people, and the achievements of industry, trade, and agriculture, the military and sport" (Hendrykowska

[8] Established in 1990, the Polish People's Party was on the one hand a continuation of the political peasant movement from the times of the Polish People's Republic, and on the other hand, it underlined its connection with the prewar peasant movement and Mikołajczyk's PSL.

[9] Here I would like to point out a certain discrepancy in Jamka's book: on p. 19, referring to Michał Kmiecik's adaptation of *A Word about Jakub Szela* at the Stanisław Wyspiański Silesian Theatre in Katowice in 2017, he claims that "This heroic image of the peasant from Smarzowa last appeared on theatrical posters in the 1970s." On p. 346, however, he states that "in 1975, the last performance of *A Word about Jakub Szela* by Jasieński took place (until 2009)." And this second piece of information given in brackets is correct. However, Jamka does not write anything more about it. It is therefore worth adding that *A Word about Jakub Szela* was staged in 2009 by Jacek Majok as a monodrama at the Theatre in the Block in Gdańsk, with a premiere on 23 March.

1998: 1330). Of this ambitious plan, only the part devoted to Greater Poland (Wielkopolska) was realised, but since it was to be the first film in the planned series, the scriptwriters – historians Kazimierz Michał Krotowski and Stanisław Zabrzeski – did not limit themselves to topics connected with Greater Poland (the Września children's strike, the Drzymała family's wagon, the Greater Poland Uprising). The authors also showed an allegory of the partition of Poland, the image of prisoners in tsarist jails, the peace conference in Versailles and, last but not least, the Galician Peasant Uprising, presented in accord with the black legend. As Marek and Małgorzata Hendrykowski, historians of Polish cinema, write of this fragment of the film, "drunken peasants approach Austrian officials sitting at a table, throw the heads of landowners at their feet, and stretch out their hands for money" (Hendrykowska & Hendrykowski 2008: 34). The film, which was preceded by a truly American-style advertising campaign, was received quite enthusiastically, especially in Poznań, where, after its premiere in the Poznań University Auditorium on Christmas Eve 1924, it was played three times a day for two weeks to a packed auditorium. It was, of course, also shown in many other Polish cities, often at free screenings organised by various cultural and educational institutions. It then certainly contributed to the strengthening of the black legend of Szela in the interwar period. For a very long time – from the Second World War to the beginning of the twenty-first century – *Reborn Poland* was considered a lost film. In 2000, the Hendrykowskis found small fragments of it in an archive in Bois d'Arcy near Paris. It is astonishing that until now these fragments have not been remastered or digitised, and therefore are not publicly available, especially since, as the Hendrykowskis report, in 2000 they were being kept in a number of metal cans on nitro tape and were "not in the best condition."

As for the few inaccuracies in *Panów piłą*, let me note that Jamka incorrectly states that in 2014 "councillors of the capital of Lower Silesia changed the name of Jakub Szela Square to Ptasi Zagajnik Square" (Jamka 2023: 354). According to my knowledge, based on the minutes of the relevant council meeting, the Wrocław councillors did indeed remove the name of this square on 20 March 2014, but they did not give it a new name at the time (this was not necessary, as all the buildings located near the square had a different address – Skwierzyńska Street). It was not until October 2015 that the square was given the name Ptasi Zagajnik (Bird Grove). It is also worth adding here that, contrary to what Jamka suggests, the removal of Szela's name from the square in Wrocław did not mean that his name did not appear anywhere in Poland. There is still a place in

our country that has a street named after him. It is in a small village in the Opole region, Solarnia. The street is Szela Street (ulica Szeli), not Jakub Szela Street (although there is also a separate Jakub Street (ulica Jakuba) nearby, connected by Insurgents Street (ulica Powstańców), which is probably why it has escaped today's anti-Szelistas. Did it also escape Jamka? Or perhaps he deliberately omitted the information out of fear that if he did provide it, the effect could be that soon the councillors of Bierawa Commune, where Solarnia is located, would be approached by today's street-name cleaners, who, as "experts in the only true truth," would explain to the councillors that it is not appropriate for the village to disgrace itself with the name of a bandit from the Tarnów region. Thus, the only place in Poland where the leader of the peasant rebellion is still – probably out of inertia – commemorated today would disappear from the map of Poland. I myself had this dilemma when I wrote in one of my books about memory of the Peasant Uprising of 1846 (Wasiewicz 2023). However, I decided – and I still maintain my opinion – that even if the councillors are indeed forced to change the name of the street, the public disclosure of the fact that 30 years after the fall of pseudo-communism, Jakub Szela still has his own street in a Polish village – and its residents are not at all bothered by the fact – is significant and shows that the dominant narrative of seeing him as a criminal is not the only narrative, and certainly not the only correct one – as Jamka, by the way, demonstrated perfectly in his work.

Moving towards a conclusion – as I said, these minor critical remarks in no way diminish the value of the work being reviewed here. Ryszard Jamka's book, *Panów piłą*, shows in a detailed, illuminating, and captivating manner that Jakub Szela and the anti-feudal uprising of the Galician peasants in 1846 are still living and important components of Poland's divided/shared memory, as the great Polish writer, Stefan Żeromski, quite prophetically foretold when he wrote in the 1920s in his *Elegie* [Elegies] that "It seems to me that today's Poland must first and foremost experience the issue that bears the name 'Jakób Szela'" (Żeromski 1928: 316). The issue, as Franciszek Ziejka noted in 1984, is not only "Szela with a double face" as "hero of the peasant struggle for freedom" and "national traitor" (Ziejka 1984: 264), but, as Jamka shows, Szela with a triple, or even – like Sviatovid – a quadruple face, if we assume that in addition to the black, white, and red legends, there is also the black-and-yellow one, that is, the monarchical pro-Austrian legend. Although for most of the book, Jamka avoids unequivocally declaring himself in favour of any of the legends, in the final parts he seems to lean towards the white-and-red Szela, calling

him "a true political leader" who is "closer […] to a revolutionary than to a reformer" (Jamka 2023: 367). Which legend will eventually take the upper hand is, of course, difficult to know. Jamka does not know either, as he honestly admits. One thing, however, is beyond doubt: "Regardless of which legend ultimately prevails, Szela's place in history is secure" (Jamka 2023: 376). The same can be said for the place of Jamka's book in historiography and memory studies.

Bibliography:

/// Assmann J. 2003. "Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa," trans. S. Dyroff, R. Żytniec, *Borussia. Kultura – Historia – Literatura*, vol. 29, pp. 11–16.

/// Chmielewska K. 2024. "People in Perspective, the People's Perspective: Perspectivism and Positivism," *Teksty Drugie*, vol. 2, pp. 62–79, https://doi.org/10.18318/td.2024.en.2.5.

/// Górny M. 2013. "Historiografia w pamięci i pamięć w historiografii," [in:] *Polsko-niemieckie miejsca pamięci*, vol. 4: *Refleksje metodologiczne*, eds. R. Traba, H.H. Hahn, Wydawnictwo Naukowe Scholar, pp. 187–200.

/// Hendrykowska M. 1998. "Życie filmowe Poznania," [in:] *Dzieje Poznania 1918–1945*, vol. 2**, eds. J. Topolski, L. Trzeciakowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, pp. 1327–1340.

/// Hendrykowska M., Hendrykowski M. 2008. "Odnalezione skarby," [in:] *Sto lat polskiego filmu. Kino okresu wielkiego niemowy*, vol. 1: *Początki*, ed. G.M. Grabowska, Filmoteka Narodowa, pp. 33–40.

/// Jamka R. 2023. *Panów piłą. Trzy legendy o Jakubie Szeli*, Wydawnictwo Marginesy.

/// Kansteiner W. 2014. "Szukanie znaczeń w pamięci. Metodologiczna krytyka pamięcioznawstwa," trans. LIDEX, [in:] *(Kon)teksty pamięci. Antologia*, ed. K. Kończal, Narodowe Centrum Kultury, pp. 225–245.

/// Kończal K. 2014. "Historia drugiego stopnia," [in:] *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, eds. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Wydawnictwo Naukowe Scholar, pp. 160–161.

/// Montowski M. 2016. *Krew, która woła. Pamięć i niepamięć o rzezi galicyjskiej 1846*, Towarzystwo Przyjaciół Sztuk Pięknych.

/// Montowski M. 2017a. "Trauma społeczna w długim doświadczeniu historycznym. Przypadek rabacji chłopskiej 1846 r. Streszczenie," https://ifispan.pl/michal-montowski/, accessed: 1.03.2025.

/// Montowski M. 2017b. *Trauma społeczna w długim doświadczeniu historycznym. Przypadek rabacji chłopskiej 1846 r.*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, https://ifis_pan.ssdip.bip.gov.pl/zawiadomienie-o-publicznej-obronie-rozprawy-doktorskiej/michal-montowski.html, accessed: 1.03.2025.

/// Mouffe C. 2015. *Agonistyka. Polityczne myślenie o świecie*, trans. B. Szelewa, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Nora P. 2002. "For a Second-Degree History," *Le Débat*, vol. 5 (122), pp. 24–31.

/// Nora P. 2014. "Jak pisać historię Francji?," trans. K. Kończal, [in:] *(Kon)teksty pamięci. Antologia*, ed. K. Kończal, Narodowe Centrum Kultury, pp. 15–29.

/// Nycz R. 2017. *Kultura jako czasownik. Sondowanie nowej humanistyki*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN.

/// Pobłocki K. 2021. "Ludowa historia Polski z perspektywy globalnej i porównawczej," YouTube, 15.06.2021, https://www.youtube.com/watch?v=OJ20METYufo, accessed: 1.03.2025.

/// Poklewska K. 1986. *Krew na śniegu. Rzecz o rabacji galicyjskiej w literaturze polskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo.

/// Rosenstock-Huessy E. 1964 [1938]. *Out of Revolution: Autobiography of Western Man*, Penguin Books.

/// Ryś P.W. 2015. "'Zwrot plebejski' we współczesnej polskiej humanistyce i debacie publicznej," [in:] *Historia. Interpretacja. Reprezentacja*, vol. 3, eds. L. Mokrzecki, M. Brodnicki, J. Taraszkiewicz, Wydawnictwo Athenae Gedanenses, pp. 307–317.

/// Stobiecki R. 2022. "Co tak zwany zwrot ludowy mówi nam lub czego nie mówi o kondycji współczesnej polskiej historiografii?," *Teksty Drugie*, vol. 4, pp. 282–301, https://doi.org/10.18318/td.2022.4.19.

/// Szubert T. 2014. *Jak(ó)b Szela (14) 15 lipca 1787 – 21 kwietnia 1860*, Wydawnictwo DiG.

/// Wasiewicz J. 2023. *Wóz Drzymałów pod szwedzkim zaborem. Transdyscyplinarne badania pamięcioznawcze nad chłopskim dziedzictwem. Księgi wtóre*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Ziejka F. 1984. *Złota legenda chłopów polskich*, Państwowy Instytut Wydawniczy.

/// Żeromski S. 1928. *Elegie i inne pisma literackie i społeczne*, ed. W. Borowy, Wydawnictwo J. Mortkowicza, https://kpbc.umk.pl/dlibra/doccontent?id=29998, accessed: 2.03.2025.

/// Jan Wasiewicz – PhD, DSc, associate professor in the Department of Art History and Philosophy in the Faculty of Art Education and Curatorial Studies of the Magdalena Abakanowicz University of the Arts Poznan. His main interests lie in the presence of peasant experiences, history, and heritage in Polish collective and cultural memory. On this subject he has published several articles and two books: *Pamięć – chłopi – bunt. Transdyscyplinarne badania nad chłopskim dziedzictwem. Historia pamięci pierwszego powstania ludowego na ziemiach polskich* [Memory – Peasants – Revolt: Transdisciplinary Research on Peasant Heritage. History of the Memory of the First People's Uprising in the Polish Lands] (2021) and *Wóz Drzymałów pod szwedzkim zaborem. Transdyscyplinarne badania pamięcioznawcze nad chłopskim dziedzictwem. Księgi wtóre* [The Drzymałas' Wagon under the Swedish Partition: Transdisciplinary Memory Studies on Peasant Heritage: Secondary Books] (2023), which won the Best Book in Polish Memory Studies Award (2024). A second area of interest for him is the problem of nihilism, about which he wrote the award-winning book *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku* [Faces of Nothingness: A History of Nineteenth-Century European Nihilism] (2010).

ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3142-0756

E-mail: jan.wasiewicz@uap.edu.pl

ZASADY PUBLIKACJI W „STANIE RZECZY”

Przyjmujemy artykuły o długości maks. 30 000–40 000 znaków. Teksty oceniane są przez dwóch anonimowych recenzentów. Prosimy o usunięcie zarówno z tekstu, jak i z właściwości pliku elektronicznego wszystkich informacji, które mogłyby pozwolić na identyfikację autorstwa.

Do każdego tekstu powinien być dołączony **abstrakt** w formie bezosobowej w wersji polsko- i anglojęzycznej (nie dłuższy niż 1000 znaków) oraz **lista maksymalnie pięciu słów kluczowych**.

Abstrakt powinien zwięźle przedstawiać:

- cele autora tekstu – pytania, na które szukał odpowiedzi w trakcie badań (ang. *research questions*);
- zastosowaną metodologię;
- najważniejsze wnioski z przeprowadzonych badań/analizy.

Abstrakt powinien być zrozumiały niezależnie od samego artykułu, co oznacza, że nie powinien zawierać odwołań do ilustracji, tabel czy pozycji bibliograficznych z tekstu głównego, jako że w wielu bazach indeksujących czytelnik dysponuje wyłącznie abstraktem.

Prosimy też o przesłanie **biogramu** (długość: do 100 słów), w którym powinny się znaleźć następujące informacje:

- imię i nazwisko;
- afiliacja(e) instytucjonalna, adres e-mail;
- dziedziny badań, zainteresowań naukowych (nie więcej niż 3–4);
- ostatnie publikacje (nie więcej niż 4 pozycje);
- inne ważne informacje (funkcje, nagrody, stypendia itp.).

Prosimy o stosowanie przypisów nawiasowych w formie (Szczepański 1969: 35–37) oraz sporządzanie bibliografii według następującego wzoru:

Książka autorska:

Batniztky L. 2006. *Leo Strauss and Emmanuel Levinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge University Press.

Autor z redaktorem:

Benardete S. 2002. *Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete*, red. R. Burger, The University of Chicago Press.

Praca zbiorowa pod redakcją:

Cropsey J., red. 1964. *Ancients and Moderns. Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, Basic Books.

Tłumaczenie:

Bloom A. 1997. *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Wydawnictwo „Zysk i S-ka".
Lefort C. 1988. *Democracy and Political Theory*, tłum. B. Macey, University of Minnesota Press.

Artykuł (rozdział itp.) w książce pod redakcją:

Anastaplo G. 1999. *Leo Strauss at the University of Chicago*, [w:] *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, red. K.L. Deutsch, J.A. Murley, Rowman & LittleField Publishers, s. 3–31.

Artykuł w książce autorskiej (innego autora):

Bourdieu P. 1967. *Postface*, [w:] E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Editions de Minuit, s. 133–167.

Artykuł w książce autorskiej (tego samego autora) + wydawnictwo tomowe:

Warburg A. 2000. *Mnemosyne. Einleitung*, [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften*, nr II.1: *Der Bilderatlas Mnemosyne*, red. M. Warnke, C. Brink, Akademie-Verlag, s. 3–6.

Artykuł w czasopiśmie:

Dannhauser W.J. 2007. *Na powrót stać się naiwnym*, tłum. P. Marczewski, „Przegląd Polityczny", nr 84, s. 138–143.

Oznaczenie innego wydania/reprintu:

Leff G. 1958. *Medieval Thought*, Penguin. [II wyd. 1962.]

Książka napisana pod pseudonimem:

Paczkowski A. [Jakub Andrzejewski] 1986. *Gomułka i inni. Dokumenty z Archiwum KC PZPR 1948–1982*, Krąg.

Internet:

Butterworth Ch. 2010. *Leo Strauss in His Own Write. A Scholar First and Foremost*. http://www.bsos.umd.edu/gvpt/Theory/Transcript_Butterworth.pdf; dostęp: dd.mm.rrrr.

Wzór przypisów dolnych w przypadku źródeł niepublikowanych jest następujący:

nazwa archiwum (za pierwszym razem pełna nazwa, w następnych – skrót), nazwa zespołu archiwalnego, sygnatura (numer działu, księgi, poszytu, teczki), numer karty (strony): tytuł dokumentu.
Na przykład: Archiwum Akt Jawnych Kancelarii Prezesa Rady Ministrów (AKPRM), Dokumenty Gabinetu Wicepremiera Leszka Balcerowicza (DGWLB), 2.10/1, k. 9, 10: Sprawy dotyczące reformy gospodarczej 1989–1990.

ZAPOWIEDZI

/// Stan wyjątkowy. Lekcje z pandemii COVID-19

Historycznie wielkie epidemie były faktami totalnymi, wprowadzającymi wstrząsy we wszystkich podsystemach społecznych. W trakcie pandemii COVID-19 pierwszy raz mieliśmy jednak do czynienia z wydarzeniem tej skali w społeczeństwie nowoczesnym o bezprecedensowej złożoności funkcjonalnej. Do świadomości decydentów i opinii publicznej szybko dotarło, że pandemia nie jest tylko wąskim problemem medycznym i logistycznym – kolosalnym wyzwaniem ze względu na braki wiedzy, procedur, środków materialnych i osobowych, trudnym do zarządzania, lecz o jasnych granicach – ale potwornym problemem społecznym; mega-kryzysem mającym swój aspekt ogólnozdrowotny (w tym dotyczący zdrowia psychicznego), ekonomiczny, prawny, społeczny itd.

Skuteczna polityka covidowa wymagała mobilizacji olbrzymich środków, m.in. kognitywnych, materialnych, organizacyjnych, symbolicznych, emocjonalnych i komunikacyjnych. Społeczeństwa przez kilkanaście miesięcy funkcjonowały w reżimie stanu wyjątkowego. Obywatele godzili się na istotne ograniczenia swoich wolności pod wpływem strachu czy środków policyjnych, ale także wobec powszechnego przekonania, że prowadzona polityka oparta jest na rekomendacjach ekspertów. W sytuacji gdy każde działanie lub jego brak powodowały daleko idące konsekwencje, rosła odpowiedzialność rządzących, a zarządzanie wymagało testowania nieznanych wcześniej rozwiązań, adaptowania się do wciąż nowych okoliczności oraz ciągłego opracowywania i syntetyzowania dostępnej wiedzy.

W tym numerze „Stanu Rzeczy" chcemy przedstawić lekcje z zakresu zarządzania stanem wyjątkowym, jakie powinniśmy wyciągnąć z pandemii COVID-19. Mając w pamięci powiedzenie unieśmiertelnione przez Winstona Churchilla: "The War Office is always preparing to fight the last war", nie proponujemy planowania tego, czego zaplanować się nie da. Jesteśmy jednak przekonani, że zgromadzona wiedza pozwoli zwiększyć naszą gotowość i odporność na poważne kryzysy w przyszłości, nie tylko te zdrowotne.

/// Problemy Weberowskie w naukach społecznych i historycznych

Dzieło Webera obejmuje szerokie pole problemów z dziedziny nauk społecznych i historycznych. Równocześnie Weber jest klasykiem, a dzieło klasyczne to takie dzieło, w którym można znaleźć odpowiedzi na nasze własne pytania. Oczekujemy tekstów poświęconych tematom i problemom Weberowskim z punktu widzenia własnych badań i zainteresowań teoretycznych autorów. Chodzi o teksty konfrontujące analizy Webera z dzisiejszym stanem badań, badające inspiracje intelektualne dzieła Webera (jak Weber je przekształcił i wykorzystał w swoich badaniach i analizach teoretycznych), podejmujące pytanie, w jakim stopniu konkretne propozycje teoretyczne i metodologiczne Webera mogą (lub nie) stanowić odpowiedź na nasze własne problemy teoretyczne i badawcze.

Zapraszamy autorów do eksplorowania obszarów tematycznych takich jak: metodologia nauk społecznych; przyczynowe wyjaśnienie indywidualnego faktu; konflikty wartości i ostateczne podstawy życiowe w analizie dzisiejszej polityki, ekonomii, religii; aktualne powołanie uczonego na uniwersytecie i w przestrzeni publicznej; socjologia panowania w analizie zjawisk politycznych; Weberowska teoria państwa i nowoczesnej biurokracji jako narzędzie pomocne w odpowiedzi na problemy współczesnych państw; dyskusja nad obecnością (lub jej brakiem) współczesnego duchu kapitalizmu; charakter relacji ze światem w różnych porządkach wartości i religiach uniwersalistycznych czy teza o odczarowaniu świata wobec wyłaniania się nowych form duchowości, także pozareligijnej.

/// Socjologia obozów koncentracyjnych

W tym roku mija 80 lat od zakończenia II wojny światowej i wyzwolenia niemieckich nazistowskich obozów koncentracyjnych i zagłady. To dobra okazja, by spojrzeć na interpretacje kacetów formułowane na gruncie nauk społecznych, w szczególności socjologii. Za punkt wyjścia bierzemy badania i prace przedstawicieli polskich nauk społecznych, którzy analizowali rzeczywistość obozową bezpośrednio po wojnie i w kolejnych powojennych dekadach. Chcemy zapytać o współczesne znaczenie tamtych prac wobec olbrzymiego przyrostu literatury naukowej, zwłaszcza historycznej, ale też przekształceń teorii społecznej.

Widzimy dwa główne kierunki tego rozwoju. Pierwszy – mikrosocjologiczny – traktuje obozy koncentracyjne nie tylko jako miejsca stosowania nagiej przemocy (jak obozy zagłady), ale także jako wielowymiarowe światy

społeczne, wytwarzające złożone relacje, sieci, role, praktyki, całą obozową kulturę. Ważnym punktem odniesienia dla tego kierunku socjologicznego myślenia pozostaje dziś raczej zapomniana (choć kiedyś szeroko komentowana i nagradzana) praca *Wartości a przemoc. Zarys socjologicznej problematyki Oświęcimia* autorstwa Anny Pawełczyńskiej, socjolożki i byłej więźniarki. Inny, makrosocjologiczny kierunek interpretacji obozów koncentracyjnych i ośrodków masowej zagłady, widzi w nich nowoczesną formę zinstytucjonalizowanego terroru: efekt racjonalizacji, profesjonalizacji, biurokratyzacji i ekonomizacji przemocy przez nowoczesne państwo. Najbardziej znaną pracą jest tu z pewnością *Nowoczesność i Zagłada* Zygmunta Baumana.

Zapraszamy do nadsyłania tekstów zarówno historyczno-socjologicznych, przypominających i porządkujących polską socjologię obozów, jak i tekstów teoretycznych, formułujących uogólnienia dotyczące rzeczywistości obozowej na gruncie socjologii, antropologii, psychologii, filozofii i innych dyscyplin z następującymi możliwymi obszarami tematycznymi: historia społecznych badań nad kacetami; historiografia a socjologia obozów (rola wyobraźni i teorii socjologicznej w interpretacji rzeczywistości lagrowej); świadectwa indywidualne (literackie, wspomnieniowe, *oral history*) a generalizacje nauk społecznych; pamięć o obozach kształtowana przez literaturę, sztukę, nauki społeczne, muzea, wystawy; kategorie „społeczeństwa więźniarskiego"; analiza obozu koncentracyjnego jako eksperymentu społecznego (Arendt, Sofsky, Agamben, Sloterdijk); wkład badań nad obozami koncentracyjnymi do socjologii ogólnej oraz wkład socjologii ogólnej i teorii społecznej do badań nad kacetami; komparatystyka obozów nazistowskich, gułagów oraz powojennych obozów koncentracyjnych w różnych szerokościach geograficznych; nowoczesność a obozy w ujęciu porównawczym i globalnym.

ISSN 2083-3059

Czy współczesny kapitalizm – ten „samobieżny" i „wszystkożerny" system – ma jeszcze jakiegoś ducha? Albo inaczej: czy w ogóle jakiegoś ducha jeszcze potrzebuje?

Termin „duch kapitalistyczny", tak jak definiowali go Max Weber czy Werner Sombart, odsyła nas do pojęcia jednostki, społecznego aktora posiadającego określone psychiczne dyspozycje, owe *Seelenstimmungen*, które pozwalają angażować się w działanie dla zysku, ale też przekładają na pewien związany z tym działaniem etos, zestaw moralnych reguł. Duch implikuje zatem pewną społecznie zakorzenioną formę, określającą zachowania aktorów. Co jednak, jeśli współczesny stechnicyzowany kapitalizm zdołał już „pożreć" społeczeństwo, a więc uniezależnić się od wszelkich społecznych form i reguł, wytwarzając własnych (wirtualnych) aktorów i redukując społeczeństwa do uzależnionych od siebie konsumentów?

Wydawca

WYDZIAŁ SOCJOLOGII UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO