

**Dzisiejsze
znaczenie
ideałów
spółdzielczości**

Dzisiejsze znaczenie ideałów spółdzielczości

pod redakcją
Marii Szyszkowskiej

WSZECHNICA POLSKA
Szkola Wyższa w Warszawie

Recenzent
prof. dr hab. Michał Pietrzak

Redakcja wydawnicza
Bogumił Paszkiewicz

Projekt graficzny i typograficzny
Krystyna Bukowczyk, Agencja KUBA

Skład i łamanie
Agencja KUBA

Copyright © Wszechnica Polska Szkoła Wyższa w Warszawie, 2013

ISBN 978-83-89077-18-9

WSZECHNICA POLSKA
Szkoła Wyższa w Warszawie

Pałac Kultury i Nauki
00-901 Warszawa, pl. Defilad 1
rekrutacja@wszechnicapolska.edu.pl

www.wszechnicapolska.edu.pl

Spis treści

Przedmowa	7
Część I	9
Andrzej L. Zachariasz Kooperatyzm jako alternatywa liberalizmu	11
Jerzy Oniszczyk Etyczna republikańsko-demokratyczna forma kooperatywy Edwarda Abramowskiego	23
Katarzyna M. Cwynar Kooperatyzm Edwarda Abramowskiego i jego realizacja przez Ignacego Solarza	45
Iwona Błaszczak Koncepcja wychowania spółdzielczego w Uniwersytecie Ludowym Ignacego Solarza	53
Część II	61
Sylwester Szafarz Spółdzielczość – antidotum na patologie neoliberalne	63
Edward Karolczuk Spółeczno-ekonomiczna koncepcja własności a ruch spółdzielczy	83
Anna Kryniecka Spółdzielczość jako urzeczywistnienie idei współdziałania	99
Karol Kuźmich Nieutopijny sens kooperatyizmu	107
Stefan Owczarz Poprzednik Abramowskiego a współczesność	113
Krzysztof Pilawski To nie utopia	121
Anna Rossmann Filozoficznoprawne aspekty wspólnotowości	129
Część III	133
Piotr Lisowski Od Tischnera do Skandynawii	135
Robert Kochański Socjalizm spółdzielczy	139
Katarzyna Karaskiewicz Zawłaszczanie języka	149
Andrzej Ziemiński Współczesne znaczenie myśli Edwarda Abramowskiego	157
Stanley Devine Szlachetna idea wspólnoty	163
Informacje o Autorach	169

Przedmowa

Praca niniejsza jest dziełem wielu Autorów, reprezentujących rozmaite środowiska naukowe, by wymienić Lublin, Rzeszów, Śląsk, Londyn, a w Warszawie – Szkołę Główną Handlową, SGGW oraz Uniwersytet Warszawski.

Inspiracją do napisania tej książki stała się konferencja naukowa w nałęczowskiej „Ewelinie”, dotycząca problematyki określonej tytułem publikacji. Wygłoszone referaty, toczone dyskusje oraz przemyślenia doprowadziły do wyrażenia ich w pracy zbiorowej, którą oddajemy do rąk Czytelników. Autorzy mają nadzieję, że będzie ona czytana także przez studentów rozmaitych uczelni i wydziałów.

Warto podkreślić, że ubiegły rok został proklamowany przez ONZ Międzynarodowym Rokiem Spółdzielczości, co było w Polsce przemilczane.

Wydanie książki stało się możliwe dzięki Wszechnicy Polskiej Szkole Wyższej w Warszawie, konferencja natomiast mogła się być odbyć dzięki pomocy finansowej Banku Spółdzielczego w Nałęczowie oraz mecenasowi Piotrowi Lisowskiemu, za co pragnę złożyć serdeczne podziękowania.

Maria Szyszkowska

Część I

Andrzej L. Zachariasz

Kooperatyzm jako alternatywa liberalizmu

Rzeczywistość polityczno-ekonomiczną współczesnego człowieka kultury o proweniencji europejskiej określają takie pojęcia jak wolny rynek, liberalizm, demokracja czy też wręcz demokracja liberalna bądź liberalizm demokratyczny. Pojęcia te we współczesnym użyciu wskazują na własność prywatną, wolność działań gospodarczych i politycznych, na kadencyjność władz politycznych powoływanych w drodze tzw. demokratycznych wyborów, w których najważniejszą zasadą wydaje się ta, iż każdy wyborca ma jeden głos równy głosowi każdego innego. Oznaczają także funkcjonowanie państwa i jego instytucji w granicach obowiązującego prawa uchwalanego zgodnie z tzw. ustawą zasadniczą (konstytucją) i przyjętymi standardami demokracji. Przy tym, zgodnie z deklaracją zwolenników tak pojmowanej demokracji państwo, jego instytucje i prawo, w swoich działaniach winno mieć na względzie realizację i przestrzeganie praw człowieka oraz obywatela. W tych hasłach można by w skrócie wyrazić wartości współczesnego liberalizmu ekonomicznego i politycznego. Dla tych, którzy opowiadają się za możliwie szeroko pojmowaną wolnością, wszystkie te wartości i wynikające z nich powinności są nie tylko możliwe do zaakceptowania, ale wręcz oczywiste i tym samym mogą być uznane za spełniające wzorzec poprawnego społeczeństwa obywatelskiego. Zwolennicy liberalizmu gotowi są twierdzić, że liberalizm demokratyczny generuje społeczeństwo bez wad i winien, niemalże bez zastrzeżeń, być akceptowany przez każdego racjonalnie myślącego człowieka. Liberalizm demokratyczny bywa zatem utożsamiany z racjonalizmem politycznym, a działania zgodne z jego zasadami z racjonalnością polityczną. Przekonanie to implikuje tezę o jego uniwersalności i pozostaje u podstaw zasadności uznania go za system spełniający wymogi współczesnego świata. Według liberałów, podobnie jak kiedyś komunizm według komunistów, liberalizm jest to projekt doskonałego (idealnego) ustroju możliwy do zrealizowania w skali globalnej. Co więcej, jeśli poszczególne społeczeństwa nie dorównują państwom zaawansowanego liberalizmu, należy je nie tylko wspomagać w tym procesie, ale wręcz system ten narzucić im w drodze zbrojnej interwencji. W tej sytuacji należałoby postawić pytanie, czy jest to jedynie kolejna utopia, czy też pierwszy projekt idealnego społeczeństwa, który może stać się rzeczywistością?

Czy jednak tak jest, że liberalizm to doskonały system polityczny i czy społeczeństwo demokracji liberalnej jest spełnieniem marzeń o idealnym systemie? Choć jednocześnie należałoby zauważyć, że wszelka rzeczywistość, która jest wytworem działań człowieka napotyka na swoje ograniczenia. Po ich przekroczeniu, nawet jeśli we właściwych jej granicach spełnia wymogi swej zasadności, niejednokrotnie nie tylko generuje negatywne skutki, ale wręcz przeradza się w swoje przeciwieństwo. W tym wypadku to, co miało być spełnieniem marzeń sennych przeradza się w drogę przez męką, jeśli już

nie w horror na jawie. Uwzględniając tego rodzaju sytuacje i dzieląc poglądy, że liberalizm nie jest systemem doskonałym i nie w pełni spełnia polityczne aspiracje ludzi, można by zapytać: czy liberalizm w większym stopniu niż inne systemy, a zwłaszcza te, które zastępuje, spełnia wymogi gospodarczego, politycznego, kulturowego funkcjonowania człowieka jako członka społeczności? Pytanie to tym bardziej wydaje się zasadne, że po upadku tzw. realnego socjalizmu, czy też komunizmu jaki ten zaprezentował się w wydaniu państwa radzieckiego, wśród polityków tzw. świata zachodniego, zwłaszcza wśród zwolenników liberalizmu, zapanowała swoistego rodzaju euforia wokół tej doktryny. Jej doskonałość uznano za fakt niepodlegający wątpliwości, a nawet więcej, pojawili się prorocy i wyznawcy tezy o osiągnięciu przez ludzkość stanu idealnego i „końca historii”¹. W tej atmosferze podjęto także próby tworzenia tzw. globalnego, w znaczeniu światowego, społeczeństwa liberalnego. Próby te podjęto nie tylko w wypadku państw europejskich byłego systemu wschodniego oraz na Bałkanach, ale także wobec państw innych obszarów geograficznych. Przykładem tego rodzaju działań są choćby tzw. państwa islamskie jak Afganistan, Irak, Libia czy też Syria, a być może i inne.

Dokonując próby zestawienia liberalizmu, z systemem tzw. radzieckiego komunizmu, można twierdzić, że demokracja liberalna w znacznie większym stopniu niż systemy totalitarne, wydaje się odpowiadać wymaganiom człowieka jako osoby, jednostki społecznej czy też obywatela, a tym samym zagwarantować tzw. prawa człowieka i obywatela. Zgodnie jednak z tym, co stwierdziłem wyżej, także i ten system ma swoje ograniczenia. Można wskazać tu zarówno na mankamenty, które nie tylko potwierdzają deklaracyjny charakter liberalizmu, ale których praktyczne konsekwencje w znaczący sposób generują sytuacje niekorzystne, a nawet znacznie bardziej uciążliwe niż te, których przyczyną był odrzucony system. W wielu wypadkach rodzą one nie tylko rzeczywiste problemy dla poszczególnych ludzi, ale także wskazują na znaczące braki w funkcjonowaniu całych grup społecznych. Bezrobocie, bezdomność, pozbawienie opieki zdrowotnej, płatne szkolnictwo, korupcja, narastanie nierówności społecznej to tylko niektóre niedogodności społeczeństwa funkcjonującego w tzw. systemie liberalnym. System ten w swoim funkcjonowaniu prowadzi do wynaturzeń, a nawet wręcz do negacji właściwych mu zasad i wartości. Postulat równości członków społeczności w mechanizmach wolnej konkurencji przeradza się w nierówności nie tylko materialne ale także i nierówności społeczne, a także i faktyczne nierówności wobec prawa. Wolnokonkurencyjny kapitalizm, nieregulowany żadnymi ograniczeniami prawnymi nie tylko pozwala, ale wręcz kreuje sytuacje, w których pewna część społeczeństwa, mając możliwości wykorzystania pracy innych, kumuluje bogactwa materialne, a jednocześnie liczne grupy społeczne pozostają bez podstawowych środków do życia. Tym samym idea równości staje się fikcją, a rzeczywistością jest społeczność różnorodnych nierówności, od nierówności majątkowych, poprzez nierówne szanse startu życiowego, dostępu do wykształcenia, możliwości pracy itp., czyli nierówności

¹ Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Biedroń i M. Wichrowski, Poznań 1996.

życia i funkcjonowania w społeczeństwie. W konsekwencji społeczeństwo, które w założeniach miało być demokratyczne przeradza się w oligarchiczne, a wolność w podejmowaniu decyzji zastępują techniki manipulowania opinią społeczną.

Liberalizm niezmiernie poszerza możliwości lepiej sytuowanych, korzystających z większych zasobów materialnych, a więc poszerza ich wolności działania. Zawsze jednak tak jest, zwłaszcza gdy zakres wolności jest ograniczony np. zasobami materialnymi, czy kulturowymi społeczeństwa, że zwiększenie możliwości działania jednych jest jednocześnie związane z ograniczeniem możliwości działania innych. W konsekwencji też system, który miał być systemem demokratycznym, odwołującym się do równych warunków startu i faktycznej równości i wolności wszystkich ludzi przeradza się w swoje zaprzeczenie. Jeśli jednak tak, to czy co najmniej nie należałoby wyciągnąć wniosku, że właściwie każdy system społeczny dla zabezpieczenia swojej tożsamości wymaga pewnych ograniczeń? W tym wypadku ograniczeń, które zabezpieczają przed niebezpieczeństwem wykraczania poza sam system, prowadząc tym samym do jego zanegowania bądź do jego degeneracji. Podejmijmy zatem próbę wskazania na znamienne, jeśli nie wręcz podstawowe ograniczenia dla omawianego systemu. Podstawową zasadą liberalizmu jest instytucja określana mianem własności prywatnej. W swej aktualnej formule jako neoliberalizm określany jest on także jako *thatcheryzm*². Ten sposób myślenia i działania politycznego znalazł także kontynuację w polityce G.W. Busha i T. Blaira. System odwołujący się i bazujący na jednej formule własności jaką jest własność prywatna, oznacza negację wszelkich innych form własności. W skrajnych wypadkach jest to także dążenie do prywatyzacji instytucji i przedsiębiorstw publicznego pożytku (np. szpitale, zakłady gospodarki komunalnej, przedsiębiorstw komunikacji kolejowej, samochodowej, poczty, środków masowego przekazu) oraz instytucji państwowych, takich jak administracja lokalna, służby ochrony mienia i porządku publicznego, więziennictwo, a nawet instytucji kulturalnych, szkolnictwa... Przy tym nie chodzi tu jedynie, zwłaszcza w wypadku działalności gospodarczej, czy też kulturotwórczej o funkcjonowanie prywatnych przedsiębiorstw produkcyjnych, czy też o prywatne szkoły bądź teatry lub muzea, ale o próbę całościowego sprywatyzowania tego rodzaju instytucji. Co więcej, tego rodzaju propozycje idą tak daleko, że żądają właściwie wszelkich bogactw naturalnych, w tym sprywatyzowania właściwie każdego skrawka ziemi, łącznie z prywatyzacją publicznej własności Ziemi, w tym plaż, jezior, rzek, dróg a nawet gór. Polityka tego rodzaju stawia sobie za cel wyeliminowanie zarówno tzw. własności państwowej jako ogólnospołecznej, jak też własności komunalnej oraz grupowej jaką jest własność kooperatywna. Należałoby w związku z tym zauważyć, że ograniczenie własności do jednej

² Termin ten na określenie neoliberalizmu końca dwudziestego i pierwszych dziesięcioleci dwudziestego pierwszego wieku dość powszechnie używany jest w środkach masowego przekazu. Używa go także Johan Gray. Zob. Tenże, *Czarna msza, Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, przekł. A. Puczejda, K. Szymaniak, Kraków 2009, s. 157 i inne.

formy jest jednoznaczne z ograniczeniem możliwości działania do wyznaczonej wyłącznie tą formą. W tym wypadku właśnie własnością prywatną. W skrajnych wypadkach, których nie sposób w tym systemie wykluczyć, stan ten może prowadzić do kumulacji bogactwa w rękach nielicznych grup społecznych i w konsekwencji doprowadzić do podziału społeczeństwa na właścicieli i tych, którzy pozbawieni własności, faktycznie stają się własnością właścicieli. Prowadzi to do nowego podziału na panów i niewolników, czyli nowej, współczesnej formuły niewolnictwa.

Formułując tego rodzaju sąd nie znaczy, że nie akceptuję zasadności instytucji własności prywatnej. Przeciwnie. W moim przekonaniu własność prywatna pozostaje u podstaw gospodarki wolnorynkowej. Co więcej, przynajmniej w aktualnym stanie społeczeństwa ludzkiego, własność prywatna jest główną siłą napędową nie tylko działań ekonomicznych, ale także kulturowych. Jej zasadność wynika z jej funkcjonalności. Odrzucam zatem uzasadnienie własności prywatnej, które miałyby wynikać z prawa naturalnego, a własność prywatna miałaby być własnością świętą. Jej „świętość” ogranicza się wyłącznie do pracy fizycznej bądź umysłowej włożonej w jej pozyskanie w systemie wzajemnej współpracy (uzupełniania się w wykonywaniu zadań), we współbyciu ludzi w społeczeństwie. Własność ta jest wymienialna na wartość innych środków uzyskanych nakładem pracy i usankcjonowanych prawem, w tym także prawem dziedziczenia. Tym samym o żadnej własności prywatnej, ani jakiegokolwiek innej nie można byłoby mówić poza innymi ludźmi pozostającymi ze sobą w komunikacji. Jej zasadność winna być każdorazowo racjonalnie uzasadniona potrzebami i warunkami tej komunikacji.

Własność prywatna jako własność indywidualna swoje dopełnienie w całości komunikacji społecznej znajduje w innych swoich formach, jak choćby we współwłasności małżeńskiej, rodzinnej, plemiennej, własności samorządowej, kooperatywnej, czy wreszcie państwowej lub narodowej. Te formy własności, a w rzeczywistości pozostające poza nimi osoby są w pierwszej kolejności momentem różnicującym w wymiarze relacji grupowych (*resp.* – klasowych) rzeczywistość społeczną. Tym samym są czynnikiem pogłębiającym wielowymiarowość relacji społecznych i wzbogacającym komunikację społeczną. Uzupełniającą ją w tych momentach, które nie budzą zainteresowania ze strony właścicieli prywatnych bądź też przekraczają ich możliwości kapitałowe i organizacyjne. Własność państwowa pozwala także na ingerowanie państwa na zasadach gospodarki rynkowej w procesy ekonomiczne w skali całego społeczeństwa. Własność samorządowa, a zwłaszcza własność kooperatyw terytorialnych np. spółdzielnie mleczarskie, ogrodnicze, przetwórcze, mieszkaniowe jest elementem gospodarki lokalnej a niejednokrotnie także i organizatorem działalności kulturotwórczej.

Liberalizm w jego wersji radykalnego thatcheryzmu, podobnie jak liberalizm dziewiętnastowieczny nie chroni, na co wskazywał już K. Marks, także współczesnych społeczeństw przed kryzysami ekonomicznymi ani politycznymi. Kryzysy te powtarzają się z dość systematyczną regularnością,

kumulując coraz bardziej groźne niebezpieczeństwo zapaści całego systemu. Ostatnie lata to przede wszystkim historia tzw. kryzysu islandzkiego, irlandzkiego, czy też greckiego, a także zarysowującym się na horyzoncie kryzysem portugalskim, hiszpańskim, czy też włoskim. Takim był kryzys gospodarki brytyjskiej pod koniec lat osiemdziesiątych³, który swoje rozwiązanie znalazł po upadku systemu politycznego i tzw. gospodarki sterowanej Związku Radzieckiego i tzw. państw demokracji ludowej. Kolejne kryzysy rozwiązanie znalazły – pomijając w tym momencie kwestię ich zasadności, czy też słuszności – w wojnie Zachodu w Afganistanie. I choć można by przyjąć, że kryzysy są permanentnym stanem nie tylko kapitalizmu wolnorynkowego ale kultury europejskiej, która wydaje się funkcjonować, a nawet, mówiąc paradoksalnie, rozwija się poprzez stany „od kryzysu do kryzysu”, to należałoby jednocześnie przyjąć, że stan ten nie tylko wskazuje na immanentną niedoskonałość systemu, ale jego cechą jest, iż negatywne koszty kryzysu ponoszą w sposób najbardziej dotkliwy grupy społeczne znajdujące się w upośledzonej sytuacji materialnej. Nie jest to zatem system społeczny, w którym można mówić o równym, o ile równość uznaje się za wartość wyznaczającą zasadność polityczną i społeczną tego systemu, statusie wszystkich członków społeczeństwa. Z pewnością tych negatywnych skutków nie ogranicza jeden rodzaj własności jaką jest własność prywatna, ale raczej ją pogłębia. Trudności, które dotyczą funkcjonowania własności prywatnej stają się bowiem jednocześnie trudnościami dotyczącymi całego systemu liberalnego. Stąd też np. kryzys systemu bankowego w mechanizmach własności prywatnej oznacza zarazem kryzys całego systemu. Niewątpliwie zatem system ten, właśnie ze względu na swoją jednorodność, analogicznie jak system oparty wyłącznie na własności państwowej jest bardziej narażony na perturbacje o charakterze uniwersalnym, niż systemy ekonomiczne i polityczne wewnętrznie zróżnicowane.

Liberalizm radykalny, jak wskazuje praktyka w dotychczasowej swej historii, wyjścia z sytuacji kryzysowej poszukiwał zawsze w ekspansji, czyli w kumulacji własności i poszerzaniu przestrzeni swego działania, w tym także rynków zbytu. W przeszłości standardowym rozwiązaniem sytuacji kryzysowych były wojny i będące ich konsekwencją podboje. Aktualnie preferuje się, przynajmniej deklaratywnie, tzw. pokojowe formy ekspansji. Nie oznacza to bynajmniej rezygnacji, gdy pierwsze zawodzą, z rozstrzygnięć militarnych. W tej sytuacji pojawia się pytanie – pomijając w tych uwagach kwestie aksjologiczne – czy systemy o wewnętrznie zróżnicowanych formach własności a w konsekwencji zróżnicowanej gospodarce nie tylko okazywałyby się znacznie bardziej funkcjonalne, ale co więcej nie byłyby mniej narażone jeśli nawet nie na równie częste, to co najmniej na mniej dotkliwe kryzysy nie tylko ekonomiczne, ale w konsekwencji także polityczne i społeczne.

Kryzys w cywilizacji i kulturze europejskiej na przełomie wieku dwudziestego i dwudziestego pierwszego, to niemalże naturalny i permanentny stan

³ Zob. co pisze na temat sytuacji w krajach zachodnich, a zwłaszcza w Wielkiej Brytanii pod koniec lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku J. Gray. Tenże, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, przekład A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2009, s. 134 i n.

dla tej rzeczywistości. Można by nawet twierdzić, że wszelkie istotne zmiany jakie zachodziły w tej kulturze dokonywały się poprzez kryzysy i były rezultatem „wychodzenia z kryzysów”. Można przyjąć, że sytuacja wszelkiego kryzysu cywilizacyjnego, o ile nie jest determinowana katastrofami naturalnymi, którym przy aktualnych możliwościach człowieka nie sposób zapobiec, jest w pewnym sensie taka sama jak każda inna. Powstała w wyniku działań człowieka i poprzez te działania może być przewyżczona. Sposoby wychodzenia z kryzysów mogą być jednak różne. Z zasady preferowane są, a w każdym razie pozytywnie oceniane, rozwiązania nowatorskie, dotychczas niespotykane i dotychczas nie poddawane praktycznej weryfikacji. One wydają się budzić nadzieje na przyszłość. Problem zawsze jednak sprowadza się nie do tego, aby znaleźć „nowe”, ale „właściwe” wyjście z „zapaści”, czy też inaczej mówiąc: właściwy sposób jeśli już nie na wyeliminowanie wszelkich kryzysów, to na ograniczanie ich zasięgu, a poprzez to i negatywnych ich skutków. Takim skutecznym sposobem może okazać się sięgnięcie do przeszłości i uruchomienie rezerw aktywności cywilizacji euroatlantyckiej. Rzecz także i w tym, że każde z dotychczasowych rozwiązań, mimo ich niewątpliwego nowatorstwa w jakiejś mierze było zapośredniczone w przeszłości, w tym także we właściwych jej strukturach i rozwiązaniach ustrojowych. Co więcej, reformatorzy nie tylko świadomie, ale z wielkim niejednokrotnie zaangażowaniem nawiązywali do idei i instytucji z przeszłości. Z taką też sytuacją spotykamy się w wypadku tzw. wielkiej rewolucji francuskiej i zmianami, które były jej konsekwencją. Rewolucję poprzedziło zwołanie, od stuleci zapomnianej, średniowiecznej instytucji jaką były Stany Generalne. Sama rewolucja w swoich instytucjach i urzędach, a nawet w nazwie i formach działania nawiązała do tradycji antycznej republiki rzymskiej. Analogiczne zachowania, w związku ze zmianami jakie dokonały się w Polsce, poprzez nawiązanie do tradycji Polski okresu międzywojennego, próbowano, choć nieudolnie, podejmować pod koniec lat dziewięćdziesiątych wieku dwudziestego.

Nie jest to także sytuacja wyjątkowa w sferze idei. Wiele idei politycznych zarówno w przeszłości, jak i współcześnie, jest niczym innym jak nawiązaniem do myśli już wcześniej formułowanych. Tak też wydaje się dziać w wypadku koncepcji amerykańskiego filozofa polityki Roberta Nozicka, jego koncepcja społeczeństwa, którego formułą organizacyjną jest tzw. państwo minimalne⁴, jest niczym innym jak zmodyfikowaną i rozbudowaną na instytucje samorządu i państwa ideą dziewiętnastowiecznego anarchizmu i kooperatywu. Ideą, która jak sądzę, wiele ma do zaoferowania współczesnemu człowiekowi, a która w ostatnich latach, zwłaszcza w tzw. krajach postkomunistycznych, w swej aktywności mocno została ograniczona jest idea kooperatywu. Niewątpliwie istotnym wzmocnieniem, a przede wszystkim zróżnicowaniem wpływu na kształt społeczeństwa w zależności choćby od zaangażowania w sprawy publiczne poprzez funkcjonowanie w różnych

⁴ Por. R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko i M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 8 i n.

stowarzyszeniach kulturalnych, gospodarczych czy też politycznych byłoby wzbogacenie demokracji ideą demokracji kooperatywnej. Czym zatem jest kooperatyzm i formowana na jego podstawie idea demokracji kooperatywnej?

Sama idea, a właściwie nawet rzeczywistość kooperatyizmu, swoimi początkami sięga do wieku osiemnastego. Pod koniec tego wieku w Anglii robotnicy próbowali organizować się w grupy handlowe, czy też zawodowe, których odpowiednikami były późniejsze spółdzielnie spożywców. Niemniej, próby te kończyły się niepowodzeniem, jak piszą znawcy problemu: „(...) ze względu na złe zarządzanie, przypadki nieuczciwości czy braku wsparcia społecznego”⁵. Dopiero w roku 1844 w małym miasteczku Rochdale w północnej Anglii powstało, założone przez 28 tkaczy Roczdelskie Stowarzyszenie Sprawiedliwych Pionierów, które położyło podstawy pod ruch kooperatyizmu nie tylko w Anglii, ale i w całej Europie. Zasady Roczdelskie stały się swoistym kodeksem ruchu spółdzielczego. Kodeks ten tworzyło dziewięć zasad przyjętych w 1860 roku, a mianowicie: (1) wnoszenie kapitału przez samych członków i ograniczenie jego oprocentowania; (2) sprzedaż jedynie czystych i świeżych towarów dobrej jakości; (3) rzetelność miar i wag; (4) stosowanie cen rynkowych i sprzedaży tylko za gotówkę; (5) przeznaczanie części nadwyżek na dywidendy dla członków; (6) zachowanie demokratycznej kontroli (każdy członek jeden głos, niezależnie od wielkości/ilości udziałów); (7) kadencyjne pełnienie funkcji we władzach spółki; (8) konieczność kształcenia członków i zatrudnionych osób – przeznaczanie na ten cel części nadwyżki; (9) możliwe częste przedstawianie członkom bilansów i sprawozdań finansowych spółdzielni. Zasady te bywały przeformowywane. W roku 1937 Międzynarodowy Związek Spółdzielczy w Paryżu sformułował tzw. Zasady Paryskie, w 1966 roku ogłoszono sześć Zasad Wiedeńskich, a w roku 1996 w Manchesterze w ramach *Deklaracji Spółdzielczej Tożsamości* sformułowano siedem zasad spółdzielczości, które mają odpowiadać wymogom XXI wieku. Zasady te powszechnie określane są jako „Zasady Roczdelskie”⁶.

Ruch spółdzielczy stosunkowo szybko zaczął zyskiwać sobie zwolenników. Na ziemiach polskich pozostających pod zaborami trafił również na przyjazny grunt. Perspektywa Rzeczypospolitej Stowarzyszeń była faktyczną alternatywą dla organizowania się polskiego społeczeństwa poza państwowością zaborców. Za znamienne należy uznać, że wśród działaczy ruchu spółdzielczego znaleźli się zarówno przedstawiciele duchowieństwa katolickiego, jak i członkowie oraz sympatycy PPS. W starszym pokoleniu tego ruchu należałoby wymienić Edwarda Abramowskiego, Stanisława Wojciechowskiego, późniejszego prezydenta RP, a także Romualda Mielczarskiego (1871–1926), działacza spółdzielczego i współorganizatora Spółdzielni „Społem”. Do sympatyków i propagatorów ruchu spółdzielczego należał m.in. Stefan Żeromski i Maria Dąbrowska.

E. Abramowski kooperatyzm pojmuje jako ruch znacznie szerszy od pierwotnej jego formuły jako ruchu spółdzielczego. Rozumie go jako formułę

⁵ A. Piechowski, „*Spożywcy, łączcie się!*”. *Próby tworzenia spółdzielczej tożsamości* [w:] R. Mielczarski, *RAZEM! czyli Społem. Wybór pism spółdzielczych*, Łódź – Sopot – Warszawa 2010, s. 8.

⁶ Por. tamże, s. 8–10.

całościowej organizacji społeczeństwa. Zarówno jego ekonomicznych, tj. gospodarczych, jak i społecznych oraz kulturowych form jego organizacji. Dla E. Abramowskiego kooperatyzm to ustrój społeczny organizujący się poprzez system różnorodnych stowarzyszeń o charakterze ekonomicznym (spółdzielnie produkcyjne, handlowe, pracy nakierowane na wykonywanie określonych zadań, jak i świadczących usługi np. prawnicze, lekarskie, fryzjerskie, itp.), ale także stowarzyszeń o charakterze kulturowym takich jak stowarzyszenia artystów określonych dziedzin sztuki, nauki, stowarzyszeń religijnych czy też nakierowanych na realizację pewnych działań, choćby ochronę zwierząt, ochronę pokoju, realizacji pewnych celów politycznych czy też pewnego sposobu życia, odżywiania się, jak i spędzania wolnego czasu. Dla E. Abramowskiego formą współżycia, która najlepiej zabezpiecza prawa i wolności obywatelskie, i która jednocześnie jest w stanie wypełniać wszelkie zadania społeczne, które w systemach politycznych spełnia państwo, a która jednocześnie sytuuje się poza organizacją państwową, są stowarzyszenia⁷. Wskazuje zatem drogę Polakom w czasach zaborów możliwości stworzenia jednolitej organizacji społeczeństwa poprzez organizowanie się w stowarzyszenia.

Jednocześnie jednak jego koncepcja kooperatyizmu stanowiła alternatywę wobec formułowanych w tym czasie, a wywodzących się z pism K. Marksa i F. Engelsa, a także W.I. Lenina wersji socjalizmu kolektywistycznego oraz tzw. koncepcji dyktatury proletariatu. Przy tym, należałoby tu podkreślić, że E. Abramowski z wielką przenikliwością, już w roku 1907 wskazał na zagrożenia wynikające z tej wersji socjalizmu dla wolności i praw człowieka oraz wolności obywatelskich. Wersję tego społeczeństwa przedstawia omawiając poglądy, jak określa „kodyfikatora ludowego państwa pracy” prof. Mengera. Analizując wizję tzw. ludowego państwa pracy opartego na zasadach kolektywizmu wskazuje, że musiałyby być to państwo w którym: „(...) wszystko musiałyby być uregulowane w jak najdoskonalszym mechanizmie i podległe jednakowym, powszechnym prawidłom”. I dalej: „Jedna tylko władza państwowa, odpowiedzialna za całość gospodarki społecznej, mogłaby decydować w jej zasadniczych sprawach; i musiałyby mieć silną rękę, posłusznych obywateli, ażeby jej prawa i najmniejsze rozporządzenia gospodarcze wykonywały się sumiennie i ściśle”⁸. Socjalizm państwowy E. Abramowski przeciwstawiał kooperatyzmowi, który określał także socjalizmem oddolnym. Kooperatyzm jednocześnie miał być takim systemem społecznym, który nie tylko polega na dobrowolności, ale który także nie krępuje swobody działania, wyzwala zaangażowanie i inicjatywę członków wspólnoty. Można by zatem stwierdzić, że kooperatyzm niejako w sposób naturalny prowadzi do kształtowania się w wymiarze państwowym społeczeństwa obywatelskiego.

Za znamieny moment kooperatyizmu należy uznać zasadę dopuszczalności różnych form własności. Zwolennicy socjalizmu kooperacyjnego nie

⁷ Zob. E. Abramowski, *Idee społeczne kooperatyizmu* [w:] tenże, *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej*, t. 1, oprac. i przedmowa K. Krzeczkowski, Warszawa 1924, s. 71.

⁸ Tamże, s. 87 i n.

występowali przeciwko własności prywatnej, czy też korporacyjnej ani także własności państwowej, oraz samorządowej. Jej funkcjonowanie dopuszczali na takich samych zasadach na jakich funkcjonuje własność spółdzielcza. Oznaczało to, że własność kooperatyw będzie musiała podlegać tym samym regułom ekonomicznym jakim podlega własność prywatna i państwowa, a więc także zasadom konkurencji. Takie potraktowanie własności w systemie demokracji kooperatywnej miało prowadzić do twórczego zaangażowania członków i odpowiedzialności za sprawy wspólnoty spółdzielców. Przy tym, kooperatywy nie mogły ograniczać się wyłącznie do sprawnego funkcjonowania ekonomicznego, ale także miały podejmować działania mające na celu kształcenie członków spółdzielni oraz działalność oświatową, kulturalną i społeczną.

Twórcy i animatorzy ruchu spółdzielczego szczególną uwagę przywiązywali do kształtowania wśród członków kooperatyw myślenia prospołecznego, nakierowanego na sprawy „prostego człowieka”. Ruch kooperatywny wyrastał bowiem z tradycji myśli socjalistycznej i w swoich intencjach, także w wypadku działalności gospodarczej nie tyle był nastawiony na zysk i pomnażanie bogactwa, co na ochronę człowieka. Miała to być szczególnie ochrona człowieka słabszego, urzeczywistnianie idei współpracy a także zwalczanie tzw. świadomości „wyzyskiwacza”, tzn. negowanie postaw dopuszczających się bogacenia kosztem innych. Człowiek kooperatywy, to nie tylko człowiek zapobiegliwy, dobry organizator i przedsiębiorca, ale przede wszystkim człowiek o wysokich standardach moralnych. Już zatem sam charakter kooperatyw, cele jakie sobie stawiały, wskazuje iż miały one być i były nie tylko organizacjami wyzwalającymi inicjatywę społeczną swoich członków, a także poczucie odpowiedzialności za wspólny majątek. Były jednocześnie szkołami działania wspólnotowego, tzn. wspólnego działania w imię wspólnych celów. Biorąc pod uwagę choćby wskazane tu momenty, można stwierdzić, że system społeczeństwa kooperatywnego był swoistą kuźnią tworzenia się rzeczywistego społeczeństwa obywatelskiego.

Niemniej, kooperatyzm obok celu, jakim było niewątpliwie zbudowanie Rzeczypospolitej spółdzielczej, czy też Rzeczypospolitej kooperatyw (*resp.* – stowarzyszeń), stawiał sobie także za cel budowanie tzw. wspólnot lokalnych. Spółdzielnie, stowarzyszenia jako instytucje terytorialne, a więc działające np. na obszarze wsi, gminy, miasta, powiatu, czy nawet kraju miały wedle E. Abramowskiego przede wszystkim cele lokalne, w znaczeniu ograniczone do pewnego obszaru bądź też nakierowane na pewne zadania przedmiotowe. Niezależnie od tego, czy koncentrowały się na działaniach ekonomicznych (bytowych) czy też kulturowych za każdym razem wyzwalały inicjatywę nakierowaną na cele lokalne np. kulturę pewnej ziemi, jej zabytki, ochronę miejscowych tradycji kulturowych (np. tradycji kulinarnych). Tym samym prowadziły do kształtowania się i zaciskania lokalnych więzi społecznych, a więc tworzenia się, a przede wszystkim scalania lokalnych wspólnot wokół wspólnych interesów i celów. Kształtowały świadomość społeczną i poczucie odpowiedzialności za wspólnotę. Ruch korporacyjny, w przekonaniu E. Abra-

mowskiego, miał mieć znaczący wpływ na kształtowanie się tzw. Rzeczypospolitej samorządnej i demokratycznej. Miała ona być alternatywą wobec państwa scentralizowanego, a w konsekwencji antidotum na państwo totalitarne.

Kooperatyzm, tak jak w sferze politycznej był zwrócony przeciwko monopolowi politycznemu i organizacyjnemu państwa tzw. socjalizmu ludowego czy też inaczej mówiąc: socjalizmu kolektywnego, tak w sferze ekonomicznej przeciwstawiał się ekonomicznemu liberalizmowi próbującemu budować społeczeństwo wyłącznie na indywidualizmie prywatnych właścicieli oraz zysku. Takie społeczeństwo – jak zdawał się sądzić E. Abramowski, ale także pozostali zwolennicy i animatorzy kooperatyizmu – prowadzi do kształtowania się postaw egoistycznych i aspołecznych, a w efekcie do społeczeństwa opartego na wyzysku i konfliktach. Tak zatem, jak tzw. ludowe państwo pracy pozbawiało człowieka wolności i inicjatywy twórczej, tak liberalizm polityczny, odwołujący się do zasady maksymalizacji zysku i poprzez kapitał oceniający człowieka, nie jest dla E. Abramowskiego właściwą drogą rozwoju społeczeństwa.

Idea kooperatyizmu w wieku dziewiętnastym, a także w wieku dwudziestym rozwijała się w Europie niezmiernie pomyślnie. W Polsce święciła ona swoje sukcesy do połowy wieku dwudziestego. Zahamowanie rozwoju kooperatyw, a nawet zanegowanie samej idei w jej podstawach nastąpiło po roku 1952, w okresie tzw. Polski Ludowej i zastąpieniu idei kooperacji doktryną kolektywizmu. W pierwszych latach po II wojnie światowej podjęto próby reaktywacji kooperatyizmu w kształtującym się, w nowych granicach i nowej formie ustrojowej, państwie polskim. Była to próba odbudowania spółdzielczości po czasach okupacji niemieckiej. Rozwijała się m.in. spółdzielczość wiejska w formach organizacyjnych „Samopomoc Chłopska”, spółdzielczość mleczarska, przetwórstwa produktów rolnych, spółdzielczość „Społem”, spółdzielczość mieszkaniowa, spółdzielczość pracy. Można stwierdzić, że polski kooperatyzm był na dobrej drodze. Jednakże stało się to, co przewidział E. Abramowski. Paradoksalnie bowiem najbardziej dojrzałą ideę socjalizmu jakim był socjalizm kooperacyjny zniszczył nie kapitalizm, ani nawet liberalizm, ale socjalizm państwowy. Szczególnym ciosem dla spółdzielczości wiejskiej były próby przymusowej kolektywizacji rolnictwa. Także tzw. spółdzielczość miejska została poddana rygorom centralnego zarządzania. W rezultacie własność spółdzielczą, formy organizacyjne spółdzielni, a także ich funkcjonowanie sprowadzono do przedsiębiorstw państwowo-społdzielczych. Dodatkowym momentem niszczącym spółdzielczość była także ingerencja w funkcjonowanie spółdzielni i zrzeszeń partii komunistycznej poprzez Centralny Związek Spółdzielczy. W efekcie ruch spółdzielczy został pozbawiony autonomii i samorządności. Spółdzielczość zaczęła kojarzyć się nie z dobrowolnymi i samorządnymi organizacjami, ale z przymusową kolektywizacją i swoistego rodzaju kolaboracją z systemem socjalizmu państwowego. Pomijając nawet straty ekonomiczne jakie w takiej sytuacji ponosiła spółdzielczość, a zwłaszcza samo pojmowanie własności wspólnotowej,

największą stratą była utrata ciągłości w wychowywaniu kolejnych pokoleń w duchu działań na rzecz wspólnego dobra i tym samym załamanie się samej idei kooperatyizmu.

Kończąc te uwagi, można by postawić pytanie: czy w warunkach radykalnego liberalizmu i bezwzględnego dyktatu własności prywatnej funkcjonującej ze względów organizacyjnych w formach wielkoprzemysłowych, a nawet globalnych korporacji jest jeszcze miejsce na własność publiczną, w znaczeniu państwową i samorządową oraz własność kooperacyjną? Przy tym nie chodzi tu bynajmniej o to, czy tego rodzaju własność i odpowiadające jej formy organizacyjne będą istniały w formie szczątkowej, na peryferiach głównego nurtu własności prywatnej. Jest to pytanie o to, czy własność ta będzie jednym z filarów nowoczesnego społeczeństwa, realnym uczestnikiem zachodzących w nim procesów gospodarczych, społecznych i politycznych? Tym samym czy poprzez swój status społeczny i właściwe jej formy organizacje będzie wpływała na kształt życia ludzi zarówno w wymiarze ich życia materialnego, jak i politycznego oraz kulturowego?

Aby odpowiedzieć na te pytania, w pierwszej kolejności należałoby wskazać na możliwą alternatywę społeczeństwa pluralistycznego jako uwzględniającego, obok własności prywatnej i jej form organizacyjnych, tzw. własność ogólnospołeczną (publiczną) oraz kooperatywną. Inaczej mówiąc, jest to problem kształtu i następstw społeczeństwa liberalnego konsekwentnie sprywatyzowanego. Czy takie społeczeństwo konsekwentnie sprywatyzowane jest możliwe? Odpowiadając, można by stwierdzić, że jest ono możliwe w nie mniejszym stopniu w jakim było „społeczeństwo upaństwowione” w rzeczywistości tzw. realnego socjalizmu. Społeczeństwo to znalazło także swoje potwierdzenie niejednokrotnie w dziejach rodzaju ludzkiego. Klasycznym jego przykładem były systemy niewolnicze, w których nie tylko państwo i dobra materialne, ale także ludzie byli własnością panujących i nielicznych elit właścicieli. Możliwość tego społeczeństwa jest konsekwencją podstawowej dla funkcjonowania kapitalizmu wolnokonkurencyjnego zasady jaką jest maksymalizacja zysku, a więc i maksymalizacja własności. Zrezygnowanie z tej zasady może oznaczać tylko jedno: rezygnację z kapitalizmu i gospodarki wolnorynkowej, co w wypadku monopolu gospodarki prywatnej jest jednoznaczne z globalnym kryzysem i tragicznymi w wymiarze społecznym jego następstwami. Takie załamanie oznaczałoby bowiem globalne i radykalne rewolucje i wojny, nie mówiąc już o załamaniu podstaw egzystencji materialnej społeczeństw.

Niemniej, także kontynuacja gospodarki radykalnego liberalizmu w warunkach monopolu będzie prowadziła do równie tragicznych następstw. Jak pisałem, podziału społeczeństwa na właścicieli globalnego świata i tych, którzy w wyniku przegranej w grze wolnego rynku zostają pozbawieni jakiegokolwiek własności a niejednokrotnie także i własności samych siebie. Pierwsi zajmą pozycję klasy panów, drudzy nowoczesnych niewolników. Tym ostatnim pozostanie bądź to znoszenie swej kondycji dla społecznego spo-

koju – przy zapewnieniu „pełnych mis strawy” lukrowanej płaską rozrywką⁹ (*panem et circenses*) – bądź też kontestacja i bunt. Oczywiście, nie sposób wykluczyć i takiej sytuacji, że radykalny liberalizm nie tylko wykroczy poza granice swej zasadności i dokona własnej negacji bądź też, że przegra swoją walkę z fundamentalizmem religijnym i politycznym. Także i ta perspektywa nie wydaje się spełnieniem ludzkiego marzenia o doskonałym i szczęśliwym społeczeństwie. Wyjściem z sytuacji wydaje się dywersyfikacja samego liberalizmu i demokracji. Liberalizmu poprzez udział w życiu gospodarczym różnych form własności w ramach systemu prawnego blokującego ich samonegację poprzez przekraczanie granic zasadności ich funkcjonalności. Demokracji poprzez wprowadzenie w życie politycznym mechanizmów korygujących jej funkcjonowanie na zasadzie kompetencji sprawdzających się zaangażowaniem w sprawach innych ludzi, a także sprawach publicznych, a zatem mechanizmów republikańskich. Podstawą takiej działalności poza państwem może być, a nawet powinna być idea kooperatywności, czyli stowarzyszenia się w imię realizacji dobra wspólnego.

Andrzej L. Zachariasz

⁹ W tym kontekście można by przytoczyć pogląd Alexandre'a Kojève'a. Stwierdza on między innymi: „Ale nasz nowoczesny, rozdawniczy (*giving*) kapitalizm, który daje udomowionej tłuszczy tyle, ile się da, nie ma jeszcze dobrej nazwy. Dlatego, póki co, może nim być „oświecony kolonializm”, nakazujący więcej dawać mieszkańcom zniewolonych krajów, niż od nich brać. Tylko w ten sposób zdołamy utrzymać nowych „proletów” w niewoli, w biernym samozadowoleniu ze swego losu”. Tekst przytaczam za: P. Nowak, *Ontologia sukcesu. Esej przy filozofii Alexandre'a Kojève'a*, Gdańsk 2006, s. 78. Por. także inne strony tej książki.

Jerzy Oniszczyk

Etyczna republikańsko-demokratyczna forma kooperatywy Edwarda Abramowskiego

Współcześnie, w drugim dziesięcioleciu XXI w., poważnym problemem jest zagrożenie humanizmu przez negatywne skutki zmian spowodowanych przez realizację neoliberalnej ideologii w różnych obszarach życia człowieka. Wielkie zaburzenia społeczno-ekonomiczne będące udziałem teorii i praktyki neoliberalnej wyraźnie ujawniły, że wartość jaką jest człowiek schodzi na dalszy plan wobec dominacji i swoistego religijnego znaczenia rynku. Nadto można przypomnieć, że sposób zorganizowania i działania systemu władzy politycznej (problem demokracji) wykazywany jako ważny na początku lat 90., również obecnie ma zasadnicze znaczenie dla ludzkiej egzystencji. Demokrację traktuje się jako punkt odniesienia dla człowieka uwikłanego w różne zależności i ciągle wpadającego „w nowe, często niezrozumiałe determinacje kształtujące nowe oblicza rzeczywistości i jego nowy w niej status”. W takich okolicznościach od demokracji oczekuje się, że będzie środkiem służącym rozwiązaniu różnych problemów życiowych, antidotum na brak sprawiedliwości społecznej, czy absurdu egzystencji¹. Kolejny raz pojawia się zatem problem niezbędności „reaktywacji” człowieka, społeczeństwa i demokracji.

Wśród myślicieli, którzy zareagowali na przytłumienie wartości jaką jest człowiek i formułowali potrzebę odbudowy humanizmu był Edward Abramowski. Można też zaakcentować pogląd, że rozważania filozofa nad demokracją zawarte w jego wizji życia i relacji społecznych, mogą być z intelektualnego punktu widzenia użytecznym projektem służącym próbie „rekonstrukcji wiarygodności dyskursywnego obrazu świata, który (...) uległ erozji, zamazaniu”². Okoliczności te uzasadniają sięgnięcie do rozważań filozofa przy poszukiwaniu inspiracji do refleksji nad światem XXI w. ponoszącym skutki globalnej realizacji ideologii neoliberalnej w formach bezdusznych korporacji kapitałowych czy przemysłowych. Poszukiwania myśliciela wydają się aktualne zwłaszcza tam, gdzie wpisuje się on w humanistyczny nurt pragnący wszechstronnej swobody i harmonijnego rozwoju człowieka. Interesująca jest zwłaszcza jego najogólniejsza wizja „kooperatywna”. Pojawiała się ona jako ważny element filozofii zmiany świata człowieka w konkretnym kierunku, tj. ku wolności i demokracji. Kontekst kooperatywy wystąpił bowiem z uwagi na stanowisko myśliciela o przeciwstawności między dominującym państwem – z jednej strony a społeczeństwem i swobodną jednostką – z drugiej. Wizja myśliciela dotycząca kooperatywy oglądana jest tu więc zarówno

¹ A. Biliński, *Wizja demokracji w poglądach Edwarda Abramowskiego i ich recepcja w okresie „polskiego Października” 1956 r.*, [w:] *Idea demokracji w polskiej tradycji intelektualnej*, WSP, Olsztyn 1995, s. 65 (materiały z ogólnopolskiej konferencji zorganizowanej przez Instytut Nauk Filozoficzno-Społecznych WSP w Olsztynie 23-24 września 1993 r.).

² A. Biliński, *Wizja demokracji w poglądach Edwarda Abramowskiego ...*, s. 65.

przez: 1) pryzmat jego wszechstronnych humanistycznych refleksji, jak i 2) poszukiwań prawdziwej demokracji.

Kwestią jest zwłaszcza podstawa poglądu Abramowskiego dotycząca demokratycznych cech ustroju kooperatywy. Otóż odnotowuje się, że u źródeł wspomnianej oceny znajdowała się ogromna wiedza filozofa dotycząca rzeczywistości ówczesnego ruchu spółdzielczego. Stąd koncepcja działania kooperatyw wypływała z doświadczenia różnych rozwiązań typu samorządowego³. Dostrzegane są w tym zakresie teoretyczne i praktyczne implikacje intelektualnej oraz społecznej aktywności filozofa. Zwykle przywoływane są w tym miejscu wpływy i dokonania Abramowskiego w odniesieniu do rozwoju spółdzielczości w Polsce w okresie międzywojennym⁴, a nadto wskazuje się na znaczenie ruchu spółdzielczego zarówno w przeszłości jak i współcześnie. Ta okoliczność ma dowodzić, że poszukiwań filozofa nie cechuje wyłącznie utopijność⁵. W każdym razie kooperatywizm był oceniany na początku XX w. jako pozytywna strona programu E. Abramowskiego⁶.

Przede wszystkim należy zaznaczyć, że ogromnie ważny dla koncepcji Abramowskiego, w tym demokracji Abramowskiego był system etyczny. Kwestią są źródła moralistycznej wizji Abramowskiego. Otóż inspiracje filozofa⁷ odnajdywane są w swoistym nastroju „duchowym epoki modernizmu, ideach socjalizmu utopijnego, anarcho-syndykalizmie, marksizmie, a także złożonej osobowości samego Abramowskiego”. Filozof w duchu moderny końca XIX w. wpisał się w krytykę koncepcji pozytywistycznej („pracy u podstaw”, „pracy organicznej”), zaś na jego poszukiwania wpłynął H. Bergson i A. Schopenhauer. Można przypomnieć, że modernistyczne wizje w miejsce pozytywistycznego realizmu światopoglądowego zaproponowały intuicjonizm, indywidualizm i metafizykę. Pojawiły się rozważania idealistyczne czy w duchu kantowskim (podzielającym kartezjańską *cogito ergo sum*, jako charakteryzującą istotę człowieka). W poszukiwaniach Abramowskiego pojawia się indywidualizm etyczny i intuicjonizm. W obszarze zjawisk społecznych zaproponował tzw. fenomenalizm społeczny⁸. Poglądy filozofa spotykały się z różnymi ocenami. Dotyczy to m. in. przynależności myśliciela do pozytywistów (np. z uwagi na jego intuicjonizm) czy do marksizmu. Wizje Abramowskiego charakteryzowano jako humanistyczne i postępowe, zachowaw-

³ R. Paradowski, *Światopogląd Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1990, wyd. SGPiS, s. 101.

⁴ Np. M. Dąbrowska, *Pisma rozproszone*, Kraków 1964; S. Wojciechowski, *Kooperacja w rozwoju historycznym*, Warszawa 1923, s. 42. Wśród sympatyków stowarzyszeniowej wizji Abramowskiego było wielu ludzi tzw. świata kultury, np. wspomniana M. Dąbrowska, S. Żeromski, czy W. Orkan.

⁵ Można tu dodać, że E. Abramowski jest myślicielem, który podjął rozważania w obszarze etyki, socjologii, polityki, psychologii i filozofii. Stały się one przedmiotem różnych odrębnych badań.

⁶ O. Lange, *Socjologia i idee społeczne Edwarda Abramowskiego*, Kraków 1928, s. 48.

⁷ W poszukiwaniach Abramowskiego odnajduje się nawiązania m. in. do: Kanta, neokantystów, Diltheya, Bergsona, Sorela, anarchistów, syndykalistów, Guyau, Marksa (R. Jeziński, *Poglądy etyczne Edwarda Abramowskiego*, Wyd. Poznańskie, 1970, s. 82). W artykule posłużono się cytatami z prac E. Abramowskiego zawartymi m. in. w wym. książce R. Jezińskiego).

⁸ E. Starzyńska-Kościszko, *Etyka a państwo i demokracja w poglądach Edwarda Abramowskiego*, [w:] *Idea demokracji w polskiej tradycji intelektualnej*, WSP, Olsztyn 1995, s. 78.

cze i prawicowe, socjalistyczne jak i rewizjonistyczne. Dostrzegano w nich „twardy” jak i jakiś łagodny („konstruktywny”) anarchizm, wątpiono w to, aby spółdzielcza forma wymiany i produkcji stała się formą dominującą. Jako idealistyczne określano jego pomysły likwidacji państwa, czy etycznego przekształcenia społeczeństwa w rzeczywistości kapitalistycznej. Jednocześnie rewolucja moralna Abramowskiego traktowana jako składnik ogólnej przemiany odczytywana była jako ostrzeżenie udzielone przez filozofa przed utopiami. Na takie myślenie wskazuje jego stanowisko, że aby dana rewolucja była czymś więcej, niż przewrotem, tzn., jeżeli ma istotnie zmienić warunki życia ludzi, to musi dojść do przestawienia ich w odniesieniu do całokształtu stosunków społecznych, w których żyją.

Na poszukiwania myśliciela spogląda się coraz częściej bez emocji czy zdeterminowania jakąś tzw. opcją. Wówczas wyłania się myśl Abramowskiego jako zdystansowana od „pokus ortodoksyjnych przy rozpatrywaniu ważkich kwestii społecznych i etycznych”, która unika radykalizmów doktrynalnych i prakseologicznych oraz koncentruje się na człowieku i warunkach jego samorealizacji⁹. Dostrzega się zatem dystans filozofa w stosunku do „historiozoficznego determinizmu, naturalizmu i obiektywizmu tzw. praw dziejowych¹⁰, a także przypisuje mu się antycypowanie zasadniczych „nurt[ów] i opcj[i] intelektualn[ych] i społeczn[ych] współczesności”. Zasadniczy obszar jego poszukiwań obejmuje teorię etyczną, ocenianą jako wyprzedzającą współczesne nurty personalistyczne i antropologiczne¹¹, dla których człowiek uwikłany w splot złożonych warunków egzystencjalnych i społeczno-politycznych stanowił jeden z zasadniczych problemów refleksji. Projekt aksjologiczny demokracji charakteryzowany jest jako „integralny komponent teoretyczny europejskiego dorobku intelektualnego, a równocześnie zajmuje szczególne miejsce w polskiej tradycji trudnych poszukiwań związanych z antropologiczną, służącą konkretnemu człowiekowi – formułą demokracji”¹².

2. Wspomniano, że istotny dla koncepcji demokracji Abramowskiego był system etyczny. W wizji filozofa człowiek stanowi centralny punkt rozważań, jest wartością najwyższą, stanowi cel sam w sobie¹³. Koncepcję filozofa charakteryzuje więc nastawienie antropologiczne (filozoficzno-socjologiczne). Humanistyczne założenia stanowią o ideale osobowym koncepcji Abramowskiego, którą buduje wyróżniając pojęcia: „indywidualność zjawiskowa” (czuciowa) i „indywidualność prawdziwa”. Humanistyczny punkt widzenia stanowi płaszczyznę poszukiwań filozofa we wszystkich obszarach jego

⁹ A. Biliński, *Wizja demokracji w poglądach Edwarda Abramowskiego...*, s.66.

¹⁰ J. Skoczyński, *Modernizm i młoda polska*, [w:] *Historia filozofii polskiej*, red. J. Skoczyński, J. Woleński, Wyd. WAM, Kraków 2010, s. 387.

¹¹ Np. neotomistyczny personalizm J. Maritain’a, personalizm społecznego zaangażowania E. Mouniera, antropologię II Soboru Watykańskiego, antropologię protestancką K. Bartha, P. Tilicha, D. Bonhoeffera oraz pozareligijne koncepcje antropologiczne.

¹² A. Biliński, *Wizja demokracji w poglądach Edwarda Abramowskiego...*, s. 66, 68, 69.

¹³ Filozof za Marksem (*Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*) napisał, że „[j]edynym wyzwoleniem p r a k t y c z n i e możliwym jest wyzwolenie pochodzące ze stanowiska tej teorii, która za najwyższą istotę dla człowieka objawia samego człowieka” (E. Abramowski, *Filozofia społeczna, Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 66).

badań i ocen. Służy mu do odkrywania mechanizmów społecznych i psychologicznych, które powodują, że istnieje zło, niesprawiedliwość czy egoizm w relacjach między ludźmi. Rezultatem tych badań jest koncepcja, wedle której możliwa jest zmiana porządku społecznego za pomocą rewolucji moralnej. Projekt takich przemian wyrażał przekonanie, że z wartościami moralnymi należy wiązać możliwość zmian w życiu jednostki i społeczeństwa. Jego interpretacja problematyki socjologicznej i historycznej używała zasady fenomenalizmu socjologicznego¹⁴. Ten projekt, cechujący modernizm, kwestionował myśl pozytywistyczną posługującą się determinizmem w przedstawianiu procesów psychicznych. Fenomenalizm dowodził, że tylko indywidualna świadomość człowieka może być uznana „jako jedyne źródło, skąd zjawiska społeczne byt swój czerpią (...) w samym człowieku żywym, w konkretnych mózgach ludzkich rozwija się całe życie społeczne”¹⁵. W życiu społecznym znaczenie ma świadomość indywidualna, zaś w przemianach społecznych znaczenie ma to, co indywidualne w społeczności¹⁶. Myśliciel potraktował więc przejawy życia zbiorowego jako „fakty świadomości indywidualnej”, co oznacza, że przeżycia i działania jednostek są źródłem faktów o charakterze społecznym i historycznym. Społeczną realnością okazały się jednostki; nie dostrzeżono więc, aby zjawiska społeczne istniały w jakiś odrębny sposób. Natomiast określone przeżycia i treści psychiczne jednostki wówczas, gdy uzyskają ponadindywidualny sens i zasięg stają się zjawiskami społecznymi. Fakty społeczne potraktowane jako indywidualne przeżycia jednostek Abramowski przedstawiał jako tzw. równoważnik indywidualny¹⁷

¹⁴ W podejściu do zasady fenomenalizmu socjologicznego odnajdywane jest podobieństwo do poszukiwań Leona Petrażyckiego (O. Lange, *Socjologia i idee społeczne Edwarda Abramowskiego...*, s. 12).

¹⁵ E. Abramowski, *Zagadnienia socjalizmu*, [w:] *Filozofia społeczna*, PWN, Warszawa 1986, s. 7. Filozof przedstawiał fenomenalizm socjologiczny jako teorię, „która sprowadza zjawiska życia zbiorowego do faktów świadomości indywidualnej, jako jedyne konkretnych w tym życiu i za pomocą nich stara się wyjaśnić charakter rzeczowy i samodzielny form społecznych”. (E. Abramowski, *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej*, t. II, Warszawa 1924, s. 145). Metoda fenomenologiczna została też opisana jako taka, która „oswobadza raz na zawsze człowieka od wiekowej zmyry niedoścignionych, nadziemskich despotów (...) sprowadzając cały ogrom wszechświata i praw jego do zasady z j a w i s k a – jako atrybutu mózgu ludzkiego, wkłada na upokorzone dotychczas i niewolnicze czoło człowieka królewski diadem »boskości« mówiąc mu: »bez myśli twojej nie ma istnieć, cały świat twego doświadczenia, jak i twoich przewidywań metafizycznych w mózgu twoim własnym czerpie całą realność swego bytu«. Jest to powtórzona w nowej formie stara zasada mistyków »nie powinniśmy szukać Boga poza sobą«. (E. Abramowski, *Filozofia społeczna, Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 72).

¹⁶ E. Starzyńska-Kościszko, *Etyka a państwo i demokracja w poglądach...* s. 78.

¹⁷ Wspomniany równoważnik ma być pojmowany jako „te osobiste potrzeby, uczucia czy pojęcia, które znalazły odbicie w słownych, abstrakcyjnych kategoriach lub wytworach celowej działalności człowieka i które odnajdują się w rzeczowej stronie zjawiska społecznego. Dzięki równoważnikowi indywidualnemu zjawisko społeczne spaja się z życiem jednostki i najmniejszy jego ruch brany od rzeczowej strony powoduje oddźwięk, poruszenie się czegoś w duszy człowieka”. Równoważnik oznacza „rozbicie na tysiące subiektywnych odzwierciedleń rzeczowej abstrakcji, umożliwiające jej ścisłe zespolenie z życiem jednostek ludzkich. Równoważnik indywidualny jest rzeczywistością bezpośrednio odczuwaną w głębiach duszy każdego człowieka. Bez niego zjawiska społeczne unosiłyby się ponad życiem ludzkim jako

zjawisk społecznych. W tej wizji rozwój historyczno-społeczny zależał od jednostkowej świadomości ludzi, ich celów, wartości czy wyborów. Ta interpretacja nie uznawała istnienia historycznych konieczności zdeterminowanych zależnościami przyczynowymi. Przyjmowała zaś, że przyczynowość społeczną i historyczną wypełnia równoważnik indywidualny – jednostki (którą charakteryzuje spontaniczna aktywność, na którą wpływają cele determinowane przez potrzeby, wartości, czy ideały). Filozof odrzucał pogląd, że w historycznym procesie nie ma znaczenia jednostka czy świadomość. Przeobrażenia ustrojowe powodowane miały być przez spontaniczne zmiany w wartościowaniu, interesach czy sposobach myślenia ludzi¹⁸. Stanowisko Abramowskiego o rewolucji moralnej umożliwiło opinię o zakwestionowaniu przez niego marksowskiej wizji konieczności rewolucji. Moralne kryterium prowadziło do ukazania niesprawiedliwości zawartych także w ustroju demokratycznym¹⁹.

Myśl o centralnej roli człowieka, występującego we wspomnianych kategoriach (indywidualność zjawiskowa i prawdziwa), integruje system etyczny Abramowskiego, gdyż człowiek jest punktem (układem) służącym ocenianiu różnych zjawisk. Jego przemyślenia odnoszą się do istoty człowieka, jego natury, stosunku między wolnością a determinizmem. W deskryptywnej płaszczyźnie filozof zastanawia się nad pytaniem: „kim jest człowiek i co on może czynić?”. Z kolei z aksjologicznego punktu widzenia podjął kwestię: „co człowiek powinien czynić”, i w tej płaszczyźnie projektuje wartości mające stanowić podstawę społeczeństwa, reguły postępowania ludzi, oraz przedstawia pozytywny projekt wyzwolenia człowieka. Zakres rozważań filozofa w tym zakresie dostarcza pewnej koncepcji osobowości²⁰. W projekcie Abramowskiego człowiek pojawia się jako złożenie „myśli” i „uczuć przedmyślowych”. Należy też do wzajemnie oddziałujących na siebie: świata natury i świata społecznego; w tym pierwszym znalazł się dlatego, że jest istotą myślącą, zaś w drugim – ze względu na intuicję, cenestezję. Człowiek, jako podmiot myślący „ja”, nie ma żadnego uzasadnienia (nie kieruje nim przyczynowość), to „ja” występuje także u innych ludzi (społeczna dusza). Człowiek nie jest w swojej istocie zupełnym indywiduum, charakterystycznym dla ujęć liberalnych (a jeszcze bardziej neoliberalnych). Jego indywidualność uwzględnia społeczne „ja”. Myślący „ja” otoczony jest przez stany przedmyślowe (intuicja). Ta sfera uczuć jest indywidualnością człowieka, która nie uspołecznia się, i w tym obszarze filozof umieszcza indywidualność człowieka, jego duszę, która ma związek z „nieświadomym” natury²¹. Intuicyjna sfera stanowi podstawę istoty myślącej – człowieka, który w tzw. apercpcji cenestezyjną masę przekształca w świadome motywy działania, w idee i pojęcia. Człowiek

pusta abstrakcja nie posiadająca żadnej treści” (R. Jezierski, *Poglądy etyczne ...* s. 165 i powoł. E. Abramowski, *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej*, t. II, Warszawa 1924, s. 147 oraz: *Filozofia społeczna, Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 99).

¹⁸ R. Padoł, [w:] *Leksykon filozofów współczesnych*, red. J. Szmyd, Wyd. Branta, Bydgoszcz-Kraków 2004, s. 15-16.

¹⁹ E. Starzyńska-Kościszko, *Etyka a państwo i demokracja w poglądach ...*, s. 77.

²⁰ R. Jezierski, *Poglądy etyczne ...*, s. 35, 81.

²¹ E. Abramowski, *Filozofia społeczna...*, s. 81, 104, 107, 108.

kontaktuje się ze światem stroną uczuciową bądź intelektualną²². Wszystko to, co ludzie poznają i nazywają, co pojawia się na podstawie ich potrzeb i co rozważają, aby zrealizować różne cele, jest tylko wyrazem myślowym zjawisk, „przeistoczenie[m] się intuicji pierwotnej pod działaniem uwagi”²³.

Filozof dostrzega społeczną naturę człowieka ukrytą w jego indywidualizacji. Człowiek pojawiał się jako jedyna realność społeczeństwa, ale równocześnie jedyną realnością jest społeczeństwo²⁴. Stanowisko, że człowiek jest realnością społeczeństwa zostało zinterpretowane w ten sposób, „iż życie społeczne swe źródło, rację istnienia i zmiany znajduje w świadomości indywidualnej, że świat społeczny nie może istnieć poza indywidualnym człowiekiem”. Z kolei w poglądzie o jedynej realności społeczeństwa (społeczna natura człowieka) dostrzega się myśl, że tę cechę społeczności ma ludzka „jaźń, życie myślowe, apercpcja²⁵”; człowiek odnajduje je w innych ludziach. Temu co społeczne przeciwstawia się indywidualność zjawiskowa (tchórzliwa, egoistyczna, kłamliwa, pozorna, budowana w oparciu o codzienne interesy, namiętności i praktykę walki o byt). W świecie społecznym zaś pojawia się człowiek jako istota myśląca. W myśleniu znajduje się rdzeń człowieka i dzięki odnajdywaniu tej cechy u innych ludzi, jednostki utożsamiają się z nimi. W świecie społecznym jest więc odkrywana tożsamość istoty myślącej. Przy czym odślanianie ludzkiego „ja” zależy od poziomu egoistycznego charakteru indywidualności. Im większy egoizm tym mniejsze „ja” się ukazuje. O ile świat społeczny rozszerza indywidualność człowieka, to świat natury ogranicza „indywidualność do świadomości czucia organicznego”. Człowiek należący do świata natury ma przeświadczenie odrębności od innych ludzi. W człowieku filozof sytuuje zatem „węzeł jednostkowo-społeczny”, który obejmuje potrzeby i zdolności człowieka. Wzajemne oddziaływanie tych potrzeb i uzdolnień jednostkowych powoduje postęp społeczny, który wyraża się w kulturze i technice. Abramowski odrzuca możliwość wrodzonych pojęć moralnych, natomiast akceptuje występowanie moralnej intuicji.

²² R. Jezierski, *Poglądy etyczne...*, s. 40.

²³ E. Abramowski, *Filozofia społeczna ...*, s. 48.

²⁴ E. Abramowski, *Filozofia społeczna...*, s. 112. W rozumieniu filozofa człowiek będący jednostką konkretną „stoi na krawędzi dwóch światów: świat społeczny jednoczy się w nim ze światem natury; pierwszy rozszerza jego indywidualność na ogrom różnorodności ludzkiej, ukazując pod nieskończenie zmiennymi postaciami tożsamość istoty myślącej; drugi zaś, zwężając tę indywidualność do świadomości czucia organicznego, narzuca jej swoje różnicowanie zjawiskowe, swoją ograniczoność obiektu uwarunkowanego przyczynowością, zmianami w czasie i przestrzeni” (E. Abramowski, *Filozofia społeczna ...*, s. 160).

²⁵ W rozumieniu Abramowskiego apercpcja oznacza „świadome działanie uwagi dowolnej człowieka, jego woli, jego »ja«, czyli jego jaźni, dokonane na stanach czystej intuicji, rezultatem czego jest zaistnienie samowiedzy, wyrażającej się w sądach logicznych i wyraźnych postrzeżeniach”. (Zob. R. Jezierski, *Poglądy etyczne...*, s. 160 i powoł.: E. Abramowski, *Filozofia społeczna ...*, s. 107-110). W stosunku do intuicji aprecjacja pełni „rolę aparatu porządkującego”, który przekształca „mglisty, bezimienny, nieokreślony dopływ uczucia, które budzi się w nas przez zetknięcie z istotą »nieświadomego« – na wyobrażenia, pojęcia i myśli, na zjawiska określone i zmienne, spełnia rolę siły twórczej, która surowy materiał przyobleka w kształty, z chaosu mgławicy czuciowej buduje cały świat rzeczy i stosunków. Każda więc myśl nasza zaczyna się i tworzy przez akt apercpcyjny” (s. 104).

Ona powoduje, że ludzie dążą do czegoś, co być powinno, oceniają z punktu widzenia dobra i zła, zaś za pomocą apercpcji na fundamencie tych intuicji formułują ideały, normy i powinności. Ludzie są egoistyczni z urodzenia i są też zdolni do przyjaźni. Uznając społeczny charakter człowieka filozof odnajduje w tym właściwość natury ludzkiej i ukrytą w tej naturze intuicję dobroci zawierającą naturalną etykę braterstwa. Z kolei egoizm filozof potraktował jako zaprzeczenie istoty człowieka, ograniczenie go do indywidualizacji zjawiskowej. Egoizm pojawia się w rezultacie walki o byt i jest tym, co sprowadza istotną naturę człowieka do indywidualności zjawiskowej. Tej indywidualizacji ukształtowanej przez warunki życiowe człowieka, została przeciwstawiona indywidualność rozszerzona – prawdziwa, która jest związana z naturą człowieka. Do indywidualności prawdziwej odnosi się świadomość indywidualna traktowana jako zdolność myślenia (myśl w ogóle)²⁶. Zatem, gdy „człowiek nie rozpatruje czegoś w aspekcie użyteczności, interesów i pożądań życiowych, przyczyn i skutków, wtedy uwalnia się od tej odrębności indywidualnej i staje mimowolnie na stanowisku istoty społecznej, bezosobowej, gdyż usunięty zostaje pryzmat użyteczności, przystosowujący wszystko do walki o byt”.

Wyzwolenie człowieka od indywidualności zjawiskowej związane jest z „uspołecznienie[m] interesu indywidualnego w instytucjach wspólności, które obiektywizują w sobie rozszerzenie się interesu indywidualnego na całą zbiorowość ludzką”. Filozof jednocześnie uważał, że kapitalistyczne warunki życia powodują, iż „przyrodzone dążenia człowieka do zabezpieczenia swego dobrobytu wymagają nie tylko utylitarne go patrzenia na życie, ale nawet samolubstwa”. Natomiast uspołecznienie sprowadzając „do minimum udział świadomości osobnika w zaspokajaniu potrzeb”, umożliwi uzyskanie przewagi indywidualności prawdziwej (wszechludzkiej) i pokierowanie indywidualności w stronę jej społecznej natury.

W relacji między indywidualnością „zjawiskową” a indywidualnością „prawdziwą” dostrzegana jest niezupełna opozycja, gdyż filozof umieszcza indywidualność prawdziwą w konkretnych jednostkach zauważając, że jest ona „przytłoczona negatywnymi nawarstwieniami egoizmu, praktycyzmu itp.”²⁷. Indywidualizacja zjawiskowa, którą formułują warunki życia, przysłańia zatem dobroć (strona intuicyjna), która obok myślenia (strona intelektualna) charakteryzuje istotę człowieka społecznego. Abramowski uznaje więc, że oprócz rozumu, człowiek ma też inne właściwości tj. wolność i dobroć. Indywidualność zjawiskowa, która przesłańia prawdziwą indywidualność, u podstaw której jest „dobroć i tożsamość ludzi jako istot myślących”, opisywana jest jako powinność ograniczania się w rezultacie „twórczego działania człowieka i uspołeczniania się”. Bycie wolnym, twórczym a zwłaszcza dobrym odzwierciedla indywidualność prawdziwą. Atrybuty te są podstawą normatywnej etyki filozofii, przy czym wolność postrzegana jest jako fundamentalne zagadnienie koncepcji społecznej, twórczość jako wy-

²⁶ E. Abramowski, *Filozofia społeczna...*, s. 163, 172.

²⁷ R. Jeziński, *Poglądy etyczne...*, s. 43, 46, 47, 78, 87.

pełniająca ramy polityki społecznej, zaś „[j]a myślące człowieka” umożliwia mu odnaleźć się w innych ludziach i uzasadnia dlaczego ludzie powinni być dobrzy. W uznaniu przez Abramowskiego człowieka za istotę społeczną odnajdywane jest uzasadnienie prakseologiczne i wartościujące. Filozof uznaje bowiem „człowieka za istotę z przyrodzenia swego społeczną, dla której współdziałanie i solidarność jest równie naturalnym interesem, jak i czysto egoistyczny instynkt samoobrony». Indywidualność zatem samoodnajdująca się u innych ludzi, »indywidualność prawdziwa, wszechludzka«, tj. indywidualność społeczna, jest zaprzeczeniem indywidualizmu zjawiskowego”²⁸.

Ze względu na pogląd o centralnej roli jednostki w życiu społecznym i o dobrej naturze człowieka formułowane jest pytanie o źródło niesprawiedliwości czy zła w życiu społecznym. W interpretacji D. Kalbarczyka filozof uważa, że przyczyną zła „są złudzenia świadomości, fikcje intelektualizmu czyli procesy alienacyjne ludzkiej świadomości, powołujące do życia byty nie istniejące, nienaturalne, które urzeczowiają się, a człowiek nie tylko zaczyna się do nich przyzwyczajać, ale już wkrótce wydaje mu się, że są one niezbędne, że nie może się bez nich obejść. W końcu człowiek staje się więźniem własnego umysłu, więźniem w więzieniu, które sam sobie wybudował”²⁹. Wyjście z tego więzienia jest możliwe, jeżeli człowiek wyzwoli się: 1) spod dominacji rzeczy, tzn. „uzna, że praca jest źródłem zła moralnego w społeczeństwie, pozbawia człowieka rzeczywistej swobody i niezależności, którą dać mu może tylko własność wspólna”, 2) „od instynktów zwierzęcych”. 3) z fałszywej świadomości, że istnienie państwa i jego instytucji jest koniecznością”³⁰. U podstaw ideału osobowego, który projektuje filozof jest stosunek między ludźmi. Punktem odniesienia nie są więc jakieś powinności spoza tej relacji, jak np. „urzeczywistnianie idei historycznej, stosunek do Boga, do jakiejś abstrakcyjnej idei postępu czy drobiazgowo formułowanych zaleceń wobec samego siebie”³¹.

Przedstawiony ideał osobowy (indywidualność prawdziwa), w którą powinien przekształcić się człowiek – indywidualność zjawiskowa określa treść projektu społecznego Abramowskiego. Ten punkt odniesienia pojawia się przy rozważaniach dotyczących rodzaju i tendencji procesu społecznego oraz wniosków ideologicznych skierowanych „do programowych rozwiązań społecznych”, umożliwiających „przejście od indywidualności zjawiskowej do prawdziwej”³². Filozof opiera wizję życia społecznego na zbiorowych wartościach moralnych (etyka solidarności). Zresztą właśnie pozycja solidarnościowa umożliwia filozofowi krytykę form organizacji państwa. Miernik moralny pojawił się jako podstawa oceny państwa, własności, czy pracy³³,

²⁸ R. Jezierski, *Poglądy etyczne...*, s. 47, 49, 50, 80, 88, i powoł.: E. Abramowski, *Filozofia społeczna* ..., s. 159, 162.

²⁹ E. Starzyńska-Kościszko, *Etyka a państwo i demokracja w poglądach...*, s. 78 i powoł. E. Kalbarczyk, *Przedmowa*, [w:] E. Abramowski, *Rzeczpospolita przyjaciół*, PAX, Warszawa 1986, s. 15.

³⁰ E. Starzyńska-Kościszko, *Etyka a państwo i demokracja w poglądach* ..., s. 79 oraz E. Abramowski, *Filozofia społeczna* ..., s. 135-136.

³¹ R. Jezierski, *Poglądy etyczne* ..., s. 79.

³² R. Jezierski, *Poglądy etyczne* ..., s. 81.

³³ E. Starzyńska-Kościszko, *Etyka a państwo i demokracja w poglądach* ..., s. 77.

bowiem moralność człowieka nie jest konsekwencją warunków społecznych, gdyż to właśnie „ja” umożliwia pojawienie się społeczeństwa. Stanowisko to przeciwstawia się projektom historycystycznym, które dowodzą, że to „co jest historycznie konieczne, jest jednocześnie moralną powinnością”, i że „historia jest najwyższym arbitrem moralności”³⁴.

W interpretacji R. Jezierskiego założenia Abramowskiego o aksjologicznym charakterze uzupełnione o przesłanki opisowe określają normatywną koncepcję etyki o wyrazie konstruktywnym, pozytywnym i rozwijającym społeczną naturę jednostki³⁵. W tym ujęciu etyka nie jest jakiś zbiorem nakazów i zakazów, ale pewnym ogólnym kierunkiem, który projektuje filozof stwierdzając, że etyka braterstwa zawiera „jeden dogmat – bezwzględne poszanowanie człowieka, i jedn[ą] zasad[ę] pojmowania życia – jako interesu wspólności, w którym jednostka odnajduje i sens prawdziwy istnienia, i poszukiwanie szczęścia”³⁶. To określenie wartości najwyższej w obszarze normatywnym zadecydowało o określeniu zarówno normy naczelnej, ale także kryteriów dobra i zła, oraz sensu życia i powołania człowieka. Bardziej syntetyczna myśl filozofa dotycząca normy naczelnej jest odnajdywana w wypowiedzi dotyczącej źródła ideału w etyce naturalnej (twórczej), tj., że zawarta jest w „potrzebach ludzkich i zjawia się w duszy ludzkiej jako prawda psychologiczna”³⁷.

Z powyższego filozof wywiódł jeden obowiązek człowieka, tj. bycie sobą i jedną wytyczną dla oceny życia społecznego, tj. aby formy tego życia jak najmniej ograniczały swobodny rozwój indywidualności³⁸. Uznał bowiem prawo człowieka do swobodnego życia i rozwoju³⁹, oraz cechę życia społecznego w postaci dogmatu bezwzględnego poszanowania każdej jednostki i jej swobody życia według własnej natury i sumienia⁴⁰. Omawiana etyka wyróżnia także braterstwo (etyka indywidualna nowego ustroju jest w moralności braterstwa⁴¹) i dobroć. Abramowski uznaje, że dobrobyt jednostki powinien być związany z dobrobytem innych, co znaczy „zniesienie egoizmu i altruizmu, uczuć wyrosłych na gruncie przeciwstawnych interesów ludzi”. W podstawowej normie etycznej (nakazie „bycia sobą”) filozof umieszcza bardziej szczegółowe reguły jak: nakaz rozwoju, poszanowania swobody życia człowieka, braterstwa i dobroci. Nakaz „bycia sobą” odczytywany jest więc m. in. jako rozwijanie indywidualności prawdziwej (wszechludzkiej). Jednocześnie etyka Abramowskiego uznaje granice w realizacji postulatu „bycia sobą”;

³⁴ R. Jezierski, *Poglądy etyczne ...*, s. 90 i powoł. prace: H. Jankowski, *Szkice z etyki*, Warszawa 1965, s. 115; M. Fritzhand, *W kręgu etyki marksistowskiej*, Warszawa 1965, s. 133.

³⁵ R. Jezierski, *Poglądy etyczne ...*, s. 89.

³⁶ A. Abramowski, *Etyka a rewolucja z 1899 r.* w: E. Abramowski, *Filozofia społeczna, Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 197.

³⁷ R. Jezierski, *Poglądy etyczne ...*, s. 90, 98.

³⁸ E. Abramowski, *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej*, t. II, Warszawa 1924, s. 252.

³⁹ E. Abramowski, *Filozofia społeczna...*, s. 315.

⁴⁰ E. Abramowski, *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej*, t. I, Warszawa 1924, s. 236.

⁴¹ E. Abramowski, *Filozofia społeczna...*, s. 197.

odnoszą się one do indywidualności zjawiskowej, której motywacje mogłyby doprowadzić do krzywdy człowieka. W przypadku indywidualności prawdziwej pojawia się więc powinność, natomiast indywidualność zjawiskową cechuje tylko możliwość (uprawnienie), o ile nie powoduje to krzywdy innych. W tym odczytaniu normy „bądź sobą”, która odnosi się do przyrodzonego prawa ludzi do swobodnego życia i rozwoju usytuowana jest idea godności ludzkiej, a także wizja niezależności jednostki od dogmatów, czy narzuconego zwierzchnictwa.

Etyka naturalna Abramowskiego postulująca „bycie sobą” jest odmienna od dogmatycznych zbiorów moralnych, które są zewnętrzne w stosunku do istoty człowieczeństwa (indywidualności prawdziwej). Jeżeli chodzi o relację między nakazem swobodnego życia i rozwoju oraz zasadą braterstwa i dobroci, to w tym zakresie odnajdywana jest pewna asymetria, gdyż wizja braterstwa i dobroci została uznana za ważniejszą. Argumentem jest to, że ona bardziej określa nakaz swobodnego życia (aniżeli odwrotnie), a nadto u podstaw nakazu swobodnego życia znajduje się myśl o braterstwie i dobroci. Prawdliwość tej interpretacji wspierana jest stanowiskiem Abramowskiego, który krytykował liberalny indywidualizm jako egoizm. Reasumując, odnotowuje się spójność między wizją normy podstawowej a koncepcją osobowości indywidualnej prawdziwej. Jeżeli chodzi o sens życia, to omawiana koncepcja do jego określenia korzysta z następstw wartości i normy naczelnej, a także sięga po dodatkowe wartości, a zwłaszcza: przyjemność, piękno, szczęście, radość (pomocne w realizowaniu swobodnego rozwoju)⁴².

Wspomniano, że z wizji etycznej wyrażającej pewien ideał osobowy i wizji społeczeństwa z odpowiednimi instytucjami myśliciel wyprowadza projekt demokracji. Koncepcja ta ujmuje demokrację jako wartość (wizja aksjologiczna) i odnajduje w niej warunki do rekonstrukcji nowego społeczeństwa, wyzwolenia człowieka i społeczeństwa⁴³. Formuła demokracji Abramowskiego próbuje łączyć etykę z polityką zasadzając się na rewolucji moralnej. Myśliciel dostrzega zniewolenie ideału demokracji (socjalistycznej). Jego filozofia wyraża myśl o potrzebie wyzwolenia demokracji od polityki. Ona bowiem przerabia demokrację w jakiś kancelaryjny ideał biurokracji ludowej. Polityka nakazuje bowiem demokracji, która jest rezultatem wolności i braterstwa, „głosić przemoc i nienawiść”⁴⁴.

Prawidłowa demokracja w rozumieniu Abramowskiego pojawia się jako proces, szereg następstw historycznych. W ustroju tym muszą być ułożone „właściwe stosunki między ludźmi, muszą im w następstwie odpowiadać określone stosunki społeczne w mikro- i makrostrukturze i dalej – winny one znaleźć swoje dopełnienie w stosunkach, organizacji i instytucjach politycznych do państwa włącznie, lecz zdemokratyzowanego, wyzbytego swych funkcji represyjnych i przekazującego swe uprawnienia – społeczeństwu”. Taki ustrój Abramowski określa mianem organizacji bezpaństwowej.

⁴² R. Jeziński, *Poglądy etyczne...*, s. 99-102, 104, 106, 120.

⁴³ A. Biliński, *Wizja demokracji w poglądach ...*, s. 69.

⁴⁴ R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 65 i powoł. E. Abramowski, *Idee społeczne kooperatywizmu, Pisma t. I*, s. 100.

Podstawą tego procesu, jego antycypującą genezę ma być ciąg rozwoju związany z rewolucją moralną. W mniemaniu Abramowskiego, rewolucja sumień, moralne zreformowanie ludzi, stanowią pierwszy, konieczny krok do wyzwolenia z egoizmu społecznego i indywidualnego. Rewolucja sumień, rozumiana jako przemiana moralna przekształcająca świadomość jednostkową i zbiorową, a także sposób myślenia i postrzegania świata społecznego, wyraża formułę nowej demokracji Abramowskiego. Wedle myśliciela bez wspomnianej rewolucji absurdem socjologicznym jest: „humanistycznie wartościowy ustrój społeczny, wyzwolenie człowieka, przemiana i rozwój instytucji demokratycznych”⁴⁵. Zatem przygotowanie nowego świata następuje w „duszach” ludzkich⁴⁶, a z uwagi na założenie filozofa o konieczności zmiany świata w taki sposób, aby „był on godny wszechludzkiej natury człowieka” pojawiła się konkluzja o potrzebie zmiany człowieka. Z kolei wobec faktu przynależności człowieka zarówno do świata natury jak i świata społecznego, niezbędne jest rozwijanie społecznego wymiaru, który likwidując egoizm ograniczy do minimum indywidualizm zjawiskowy, a więc dojdzie do wydobywania indywidualności prawdziwej.

Rewolucja moralna miała dokonać „wyparci[a] starego, sprzedajnego, egoistycznego sumienia jednostki, związanego z państwowymi kodeksami cywilnymi i karnymi, instytucjami sądów i policji, więzieniami i systemem wychowawczym szkół państwowych, a także zasadami katechizmu religii panującej i całą moralnością Kościoła, związanego ściśle z państwem, i ukształtowanie nowego sumienia indywidualnego jako regulatora opartych na idei braterstwa stosunków międzyludzkich”⁴⁷. Zatem wspomniana rewolucja oznacza z jednej strony – powszechną niezgodę na istniejący system zależności społecznych, a z drugiej – dążność do istotnych zmian w odniesieniu do wymiarów ludzkiej aktywności. Filozof wątpił, aby za pomocą samego państwa i prawa (wyzwolenie odgórne)⁴⁸ można było przeprowadzić gruntowne przemiany życia społecznego, tj. wyzwolić ludzi od ucisku politycznego i wyzysku ekonomicznego. Samowyzwolenie ludzi wymaga ich podmiotowości, samoorganizacji i przewyciężenie bierności. Zdaniem filozofa człowieka nie można sprowadzać do wartości użytkowej (np. jako element postępu), ale jest on wartością w postaci samoistnego podmiotu własnego życia. Samowyzwolenie pochodzi z sumień ludzi (jedność pojęciowości i uczuciowości)⁴⁹, tj. z przekonania, że „wolności nie otrzymuje się w darze, lecz zdobywa się ją

⁴⁵ A. Biliński, *Wizja demokracji w poglądach...* s.71 i powoł. E. Abramowski, *Etyka a rewolucja...*, s. 180.

⁴⁶ A. Abramowski, *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł ...*, s. 385.

⁴⁷ R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 145 i powoł. E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, Warszawa 1980, s. 597.

⁴⁸ Prawo w rozumieniu filozofa jest tylko formalnym odzwierciedleniem ustroju, zmian które następują w sumieniach.

⁴⁹ W ocenie filozofa zmiany dotyczące sumienia, inaczej niż papierowe programy, są zaraźliwe, a więc rozwijają się w zbiorowości, nie zamykają się w obrębie jednostki. Idee zawarte w sumieniu ludzkim cechuje praktyczność i twórczy charakter w stosunku do życia, łącząc obszary życiowe poszczególnych ludzi. (E. Abramowski, *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, [w:] *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, Warszawa 1980, s. 193).

w stopniu, w jakim się do niej realnie pretenduje i zgodnie z własnym o niej wyobrażeniem. Wolność uzyskana w myśl cudzej koncepcji wolności jest jedynie pewną formą zniewolenia, a dokładniej – jest rodzajem ideologicznej osłony stanu zniewolenia”. Postulaty wolnościowe mają charakter normatywny, nie opisowy. Zdolność cenięcia wolności filozof przypisuje ludziom, którzy rozwinęli w sobie dążenia, które są w konflikcie z „trybem spracowanego życia”. Umysł takich ludzi jest uwolniony od dominacji motywów użytecznych⁵⁰. Podobnie jak do wolności, której nie otrzymuje się w darze, lecz się ją zdobywa Abramowski podchodzi do demokracji, dowodząc, że wykształca się ona jako rezultat świadomych dążeń społeczeństwa⁵¹.

Wśród podstaw demokracji Abramowski umieszcza zasadę powszechnej równości. Myśliciel wymienia także zasadę wolności (obejmującą prawo do rozwijania swojej osobowości), neutralności światopoglądowej państwa. Powszechność zasady równości oznacza jej obecność w sferze politycznej, społecznej, ekonomicznej czy kulturalnej. Zgodnie z nią zatem każdy ma prawo do korzystania z dóbr naturalnych, materialnych i kulturalnych, a także w stosunku do władzy, czy uznania.

Program Abramowskiego w stosunku do praktyki życia społecznego przewiduje formę stowarzyszeniową. Ważne znaczenie w tym zakresie miały zwłaszcza tzw. kooperatywy. Dostrzegał ich sens zarówno w obszarze konsumpcji jak i produkcji. Na przykład w kwestii wpływu systemu kooperatywnego na rynek filozof dowodził, że wspomniany system powoduje, iż rynek staje się rzeczywistym rynkiem konsumenta, a nie różnego rodzaju pośredników⁵².

Przede wszystkim należy zaznaczyć, że dla charakterystyki działania kooperatywy w ujęciu E. Abramowskiego znaczenie ma własność. Filozof z formą produkcji wiąże własność, gdyż to ona wpływa na charakter epoki, określa też formę i ramy materialne życia człowieka. Przyszłość wyznacza ją m. in. współczesne stosunki rzeczowe, jak i koncepcja przyszłej własności. Ocenia się, że poglądy filozofa w tym zakresie są inspirowane koncepcją K. Marksa⁵³. Charakteryzując własność uznaje on, że oznacza ona stosunki własnościowe, które ujmują relacje zawłaszczania przyrody i siły roboczej. Własność jest więc stosunkiem społecznym między różnymi podmiotami, zaś taki rozwinięty stosunek własności i swoistość epok historycznych zależy od sposobu zawłaszczania przyrody, form wyzysku (zawłaszczania siły roboczej) i także „form nacisku na »wyzyskiwacza« (formy oporu wobec wyzysku) oraz klasowe upostaciowanie stron – podmiotów tego stosunku a także funkcja nadwartości”.

Abramowski inaczej niż Marks postrzega społeczny kontekst powstawania nadwartości, bowiem drugi z nich wartość dodatkową opisywał jako

⁵⁰ R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 34, 76, 77 i powoł. E. Abramowski, *Etyka a rewolucja*, [w:] *Pisma*. Pierwsze zbiorowe wydanie ..., s. 303.

⁵¹ A. Abramowski, *Etyka a rewolucja* ...s. 174.

⁵² R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 100 i powoł. E. Abramowski, *Socjalizm a państwo* ..., s. 337.

⁵³ „Klasa pracująca postawi w ciągu swojego rozwoju na miejsce dawnego społeczeństwa mieszczańskiego – asocjacje” (K. Marks, *Przyczynek do heglowskiej filozofii prawa*, [w:] E. Abramowski, *Zagadnienia socjalizmu*, s. 1 i 95; zob. w: R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 91)

część pracy, która nie jest opłacona, tj., że pochodzi z wyzysku „w procesie którego wyzyskiwacz jest podmiotem działania, wyzyskiwany natomiast – biernym obiektem”. Natomiast Abramowski źródła nadwartości poszukiwał zwłaszcza w kooperacji ludzi⁵⁴. Ta współpraca wymuszona została początkowo przez działania wyzyskiwacza. Wyzysk jest tu wczesną i niekonieczną formą wytwarzania nadwartości. Podejmując problem własności dowodził, że „[m]a ona swój byt zewnętrzny, przedmiotowy, formalny, nie mogłaby w nim jednak bytować, gdyby nie czerpała energii z duszy ludzkiej, gdyby się wciąż nie odtwarzała dzięki sile moralnej człowieka. Odróżnić więc należy »instytucję« własności, której funkcjonowanie obejmuje różnorodne organizacje urzędnicze, notariuszy, sądy i więzienia, i »własność« jako etykę, żyjącą we wnętrzu człowieka, która kieruje jego postępowaniem określając granice pomiędzy kradzieżą a wyzyskiem, uczciwym a nieuczciwym nabywaniem majątku”. Myśliciel rozróżniał więc „między moralnością indywidualną, która »nakazuje ukaranie przestępcy, potępia próżniactwo, niewypłacanie długów, rozrzutność«, a kodeksem, który między innymi, »ochrania interesy wierzycieli i posiadaczy«”⁵⁵.

W projekcie Abramowskiego nie tyle likwidacja samej własności jest ważna dla radykalnej zmiany stosunków społecznych, ale konieczna jest najpierw wspomniana rewolucja moralna usuwająca własność z „duszy” ludzkiej. O możliwości tego wykorzenia przesądzać ma ogrom nieszczęść jakie wynikają z własności, która jest „grabieżą, zasada się na krzywdzie ludzkiej”, wywołuje ucisk polityczny. Z powstaniem własności komunistycznej (jedna z podstaw socjalizmu) filozof wiąże wyzwolenie człowieka (pojęcie człowiek utożsamiane jest z właścicielem). Jednak zanim miałyby dojść do wprowadzenia wspomnianej własności ważne jest realizowanie etyki komunistycznej, odrzucającej praktyki dotyczące własności burżuazyjnej (np. udzielanie oprocentowanych pożyczek, wyzysk pracy innego człowieka, spory spadkowe). Wyrazem zaś pozytywnej strony etyki ma być pomoc wzajemna (aktywna postawa życiowa) i poczucie solidarności (solidarne działanie). Praktyczny wyraz powszechnego ruchu „pomocy wzajemnej” oznaczałby, że komuny robotnicze podejmowałyby opiekę nad ludźmi w przypadku choroby, braku dochodów, itd., rezygnując z „upokarzającej jałmużny burżuazyjnej”⁵⁶. Nowy ustrój oznaczający wolność pracowników od wyzysku filozof wiązał więc z odrzuceniem w sumieniach⁵⁷ (będących ostateczną instancją oceny

⁵⁴ R. Paradowski, *Światopogląd...* s. 92, 94, 95-6.

⁵⁵ R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 97 i powoł. E. Abramowski: *Etyka a rewolucja...*, s. 298.

⁵⁶ R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 99 i powoł. E. Abramowski, *Etyka a rewolucja...*, s. 301.

⁵⁷ W podejściu filozofa sumienie człowieka jest „rodnikiem świata społecznego” Oznacza to, że „istotnie znaczące w przeobrażeniach społecznych jest tylko to, co jest indywidualne w zbiorowościach” (E. Abramowski, *Pierwiastki indywidualne w socjologii. Pisma t. II*, s. 202. W omawianym ujęciu sumienie interpretowane jest jako pewien zbiór „pojęć i idei wyrosłych z potrzeb człowieka, w których zawarta jest powinność. Sumienie zawiera więc w sobie kategorię obowiązku moralnego. Ono powoduje, że każda instytucja żyje tak długo, jak długo odnajduje siebie samą w sumieniu człowieka. Z chwilą kiedy zmienia się sumienie człowieka, a więc następuje to, co Abramowski nazywa »historycznym przekształcaniem się sumienia«, wtedy „zjawia się nowy ustrój, tj. zorganizowane społecznie nowe sumienie człowieka” (R. Jezierski, *Poglądy etyczne...*, s. 189 i powoł. E. Abramowski, *Pisma. Pierwsze zbiorowe wyda-*

zewewnętrznych cech ustroju społecznego) starych idei i reguł oraz z przyjęciem nowych wartości etycznych, do których zaliczył zwłaszcza braterstwo, przyjaźń i solidarność. Solidarność pojawiła się jako czynnik przeciwstawiający się postawom zachowawczym i łączący istotny jednostkowy interes i dobrobyt życiowy z interesem i dobrobytem innych ludzi⁵⁸. Na poczuciu solidarności i na etyce solidarnej budował wizję „socjalizmu bezpaństwowego” i „republikę kooperatywną”⁵⁹.

Filozof, jak wspomniano, odrzucał możliwość zrealizowania wizji wyzwolenia człowieka przez państwo (także socjalistyczne) ze względu na ograniczanie przez nie samodzielności człowieka i jego twórczego stosunku do własnego życia, istnienie biurokracji o naturze policyjnej, przyznawanie przez państwo podmiotowości sobie i traktowanie ludzi jako masę do uformowania według modelu abstrakcyjnego człowieka („myśli i postępuje według jednego społecznie ustalonego wzoru”)⁶⁰. Państwo, które bierze „w swe ręce całe życie człowieka, państwo, które karmi i odziewa, wychowuje i uczy, które jest zarazem chlebobawcą, nauczycielem i policjantem, (...) takie państwo zbyt dużo miałoby władzy w swoim ręku i że stworzone dla wolności, w gruncie rzeczy robiłoby niewolników”. Wszechstronne państwo zagraża także równości kształtując w miejsce wcześniejszych klas społecznych „nowe klasy: biurokracji rządzącej i rządzonego ogółu”. Państwowa „wszechstronność” zwalniająca ludzi od samodzielnego prowadzenia swoich spraw, niszcząc dzielność poszczególnych ludzi powoduje ich obezwładnienie. Rezultatem jest to, że nie potrafią prowadzić swoich spraw bez pośrednictwa biurokracji⁶¹. Upaństwowienie niszczy cechy moralne i życiowe. Stąd filozof odrzuca „solidaryzowanie” się ludzi z państwową biurokracją i państwowymi interesami finansowymi czy militarnymi⁶². Państwo kojarzone z uciskiem z uwagi na dążność do ujednolicania życia jest w konflikcie z wolnością, która sprzyja różnorodności form życia i ich równouprawnieniu. Toleruje zaś wolność tylko tam, gdzie nie zdołało wejść przy pomocy prawa. Natomiast wszystko, co zostaje upaństwowione jest „wydarte dziedzinie wolności i przechodzi pod wyłączną ocenę biurokracji”⁶³. Zatem państwo nie ma zdolności do urzeczywistniania aspiracji społecznych w zakresie równości, sprawiedliwości społecznej i wolności, a więc do działania demokracji. Wspomniane aspiracje przygotowują się w „duszach” ludzkich, zaś ich „kształt polityczno-prawny jest formalnym wyrazem zmian w sferze światopoglądowej”. W tej sytuacji państwo będące zbiurokratyzowaną siłą osłaniającą

nie dzieł..., t. II, s. 224-225.

⁵⁸ R. Paradowski, *Światopogląd...*, s.36 i i powoł. E. Abramowski, *Etyka a rewolucja...*, s. 267, 273.

⁵⁹ R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 36, 38 i powoł. E. Abramowski, *Etyka a rewolucja...*, s.267, 273, 298.

⁶⁰ R. Paradowski, *Światopogląd ...* s. 57 i powoł. E. Abramowski, *Socjalizm a państwo, Przyczynek do krytyki współczesnego socjalizmu*. [w:] *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej*, t. II, Warszawa 1924, s. 256.

⁶¹ R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 57, 59 i powoł.: E. Abramowski, *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego*, [w:] *Filozofia społeczna*, Warszawa 1965, s. 412, 314

⁶² R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 62.

⁶³ E. Abramowski, *Etyka a rewolucja*, [w:] *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie treści ...*, s. 292-293.

fałsz, niesprawiedliwość i wyzysk jest również przyczyną zła. Uniemożliwiając zaś rozwój człowieka, jego osobowości i humanistycznych wartości, a także niszcząc naturalny jednostkowy i zbiorowy aktywizm państwo jest siłą antypersonalistyczną. Jeżeli chodzi o funkcje państwa, to mają polegać na sprawowaniu „przymusu instytucjonalnego i kształtowani[u] człowieka w duchu serwilizmu i uniformizmu”. Tym złem zawartym w istocie i strukturze państwa, według filozofa, jest dominacja, centralizm i ideologia. Jeżeli chodzi o ideologię, to ma być ona „zawsze wroga człowiekowi”, bowiem niezależnie od swojej barwy zawsze jest dyktaturą. Z kolei strukturę państwa charakteryzuje statyczność, nieefektywność i brak wrażliwości na problemy człowieka⁶⁴. Wobec tego, że państwo jest zewnętrzną formą przymusu w stosunku do człowieka narzucając mu system wartości i tłumiąc różnicowania (państwowa etyka), jest ono w sprzeczności z moralnością indywidualną, z wrodzonymi człowiekowi cechami jak: sumienie, charakter, system wartości czy potrzeby. W sytuacji konfliktu, do którego doprowadza państwo i jego prawo, jednostka staje przed wyborem między nakazami prawa a własnym sumieniem. Przykładem jest indywidualizm kapitalistyczny popierany przez państwo, który jest w konflikcie ze zbiorowymi wartościami moralnymi (solidarność, braterstwo, przyjaźń, powszechna życzliwość)⁶⁵.

Wspomnianych problemów nie rozwiązuje demokracja państwowa rządzona zasadą większości. Zdobycie większości filozof odbiera jako będące przeciwko wolności. W demokracji bowiem „każda grupa społeczna może zdobyć wolność tylko kosztem wolności innych, zaś »[w]olność człowieka – jest to wolność bycia sobą, rozwijanie swego typu przyrodzonego, nie zaś tego, który ktoś inny uważa za wyższy. Oddawanie zaś takiej sprawy pod sąd mas wyborczych i biurokracji, która z nich wychodzi, jest to zatamowanie w życiu ludzkim wszystkiego, co się odchyła od przeciętności, co jest nowe, indywidualne, silne»⁶⁶.

Demokracja państwowa, która rządzi się „zasadą liczb”, tj. wolą większości zawsze jest w konflikcie z wolą mniejszości. Tej sprzeczności demokracja większościowa nie jest w stanie rozwiązać. Zatem uważał, że dla wolności człowieka konieczny jest swobodny rozwój wszelkich różnorodności indywidualnych i społecznych, „które tylko mają przyrodzoną moc wewnętrzną do istnienia i rozwijania się. Zadośćuczynić temu żadna republika demokratyczna nie może inaczej, jak tylko w y c o f u j ą c państwo z różnych sfer życia ludzkiego, zwiężając do m i n i m u m jego funkcje, czyli rozwijając społeczeństwo bezpaństwowe, społeczeństwo stowarzyszeniowe”⁶⁷.

Projekt Abramowskiego wyrażał więc jego przekonanie o przeciwstawności między państwem a społeczeństwem (cechującym się autonomią jednostki /moralną/ i społeczności /ideowo-polityczną/) i tym, że tendencja propaństwowa nie jest tak silna jak „tendencja bezpaństwowa w ruchu wyzwolenicznym”.

⁶⁴ A. Biliński, *Wizja demokracji w poglądach...*, s.73.

⁶⁵ E. Starzyńska-Kościuszko, *Etyka a państwo...*, s. 80.

⁶⁶ O. Lange, *Socjologia i idee społeczne...*, s. 46 i powoł. E. Abramowski, *Socjalizm a państwo*, Pisma, t. II, s. 368.

⁶⁷ E. Abramowski, *Filozofia społeczna*, PWN, Warszawa 1986, s. 214.

Myśliciel w dialektyce wolności i zespolenia sytuował „sprzeciw wobec upaństwowienia społeczeństwa, wobec instrumentalnej funkcji ludu w historycznych przemianach”, prymat „wyboru moralnego nad apologią konieczności” oraz prymat „samoorganizacji w wolnych stowarzyszeniach i kooperatywach nad organizowaniem odgórnym”⁶⁸. W jego rozumieniu każde państwo (także socjalistyczne) ogranicza rozwój szeregu właściwości umysłu i charakteru człowieka, a zwłaszcza samodzielności i twórczej relacji do własnego życia.

Wspomniane cechy nie dają się więc pogodzić z koncepcją państwa, bowiem „zasada państwowości” oznacza istnienie biurokracji, która normuje stosunki społeczne w sposób przymusowy, mający cechę „policyjnego gnębieńa jednostki”⁶⁹. Filozof ujawniał zatem sprzeczność zawartą w lewicowych poglądach, które przy założeniu suwerenności społeczeństwa równocześnie przedstawiały pewne projekty zbiorowego interesu i państwa. Jednak jego wizja wolnej republiki spółdzielczej nie miała dogmatycznego anarchistycznego wymiaru, gdyż filozof dostrzegał konieczność istnienia pewnego minimum państwowego, np. ze względu na gwarantowanie interesów wspólnych w sytuacji występowania różnych antyspołecznych egoizmów⁷⁰.

Filozof uznawał demoralizujący wymiar państwa i dowodził, że między państwem dążącym „do ujednostajnienia życia i zniwelowania różnic, a interesem wolności, który równouprawnia wszystkie odmiany ludzkie i zdąża do ich pomnożenia, istnieje antagonizm zasadniczy, nieubłagany, równie silny w monarchiach despotycznych, jak i demokracjach sprawujących rządy większości”⁷¹. Ujmowane z punktu widzenia jednostki moralnej państwo, które wyraża przymus, narusza indywidualną moralność jednostki poddając ją zinstytucjonalizowanej kontroli i pozbawiając ją swobodnych wyborów życiowych jest złe. Podobnie myśliciel odbiera też prawo, tj. jako źródło zła moralnego. W jego ocenie w demokracjach burżuazyjnych za pomocą prawa dochodzi do uznania wyzysku, własności prywatnej, a także utrwalania dominacji jednych ludzi oraz poniżania innych. Wobec tego filozof wątpi w możliwość stanowienia dobrego etycznie prawa (sprawiedliwego), jeżeli jest ono zaangażowane w obronę własności prywatnej, która jest „sama z siebie (...) źródłem zła moralnego”⁷². Rozwiązywanie antynomii między państwem a jednostką filozof dostrzega zatem w ograniczaniu roli państwa, w zmniejszaniu jego udziału w rozwiązywaniu spornych spraw z udziałem sądów i policji⁷³, w wypieraniu państwa z tych obszarów, gdzie się to uda uczynić⁷⁴.

Koncepcja wyzwolenia społecznego przez samych zainteresowanych (współpracujących ludzi) wychodzi z założenia, że państwo nie zapewni

⁶⁸ R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 101, 172.

⁶⁹ R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 57 i powoł. E. Abramowski, *Etyka a rewolucja ...*, s. 306.

⁷⁰ R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 56 i powoł.: E. Abramowski, *Socjalizm a państwo...*, s. 295.

⁷¹ E. Abramowski, *Filozofia społeczna*, PWN, Warszawa 1986, s. 292.

⁷² E. Starzyńska-Kościuszko, *Etyka a państwo...*, s. 82.

⁷³ A. Abramowski, *Etyka a rewolucja*, [w:] *Filozofia społeczna*, PWN, Warszawa 1986, s. 204

⁷⁴ R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 62 i powoł.: E. Abramowski, *Socjalizm a państwo...* t. II, s. 373.

człowiekowi koniecznej autonomii. Natomiast taką podmiotowość dostarczą wolne kooperatywy. W swobodnych stowarzyszeniach ludzie zachowują swoją osobowość, autonomię czy uprawnienia. Kooperatywa pojawia się jako szkoła samorządu społecznego i demokracji⁷⁵. W ujęciu filozofa praca, która jest stowarzyszona i własność wspólna umożliwia drogę do wolności⁷⁶. Wolność pojawiała się zatem jako swoboda od własności, państwa i „tradycyjnej” pracy⁷⁷. Natomiast „[k]ażda z tych wyalienowanych sił społecznych, powodując degradację moralną i fizyczną człowieka, nie daje się rozwinąć jego przyrodzonym siłom, drzemającym w nim siłom dobra, piękna i prawdy. Rewolucja moralna, na którą składały się: bojkot państwa, odmowa przestrzegania kodeksu moralnego opartego na własności prywatnej oraz zorganizowanie wspólnoty pracy i własności prowadzić miały do stopniowego zniesienia tych ograniczeń wolności”. Filozof dopiero w zespoleniu wolności ze wspólnotą dostrzega wartość. Obcym wolności jest zespolenie z państwem, które „jest siłą, zespalającą ludzi z zewnątrz, czyni z nich masę, stado, czyni z jednostki »bierny pionek w rękach biurokracji i przywódców partyjnych«”⁷⁸.

Abramowski istotę kooperatywizmu widział w podejściu do życia jako wolnego aktu braterstwa ludzi. Wśród nowych wartości etycznych, znaczących dla stowarzyszania się ludzi, wymienił więc braterstwo. Z etyką braterstwa filozof związał wspomniany dogmat „bezwzględne[go] poszanowani[a] człowieka” i „zasad[ę] pojmowania życia – jako interesu wspólności, w którym jednostka odnajduje i sens prawdziwy istnienia, i poszukiwanie szczęścia”⁷⁹. Jego zdaniem braterstwo jest zasadą moralną mającą stanowić regulator relacji międzyludzkich i z tą zasadą muszą być zgodne „wszystkie formy organizacji społeczeństwa, aby można je było uznać za zgodne z ideą wolności formy zespolenia ludzi”. Uznał, że formą organizacyjną zespolenia „może być kooperatywa, zapewniająca jednakowy wpływ ludzi na bieg wspólnych spraw i gwarantująca im zachowanie wolności, ściślej zaś – umożliwiająca jej realizowanie, więcej nawet: dopiero dająca im wolność”.

Kooperatywa miała wymuszać na ludziach „aktywny stosunek do własnego życia, do rozwiązywania swoich problemów”⁸⁰. Zdaniem Abramowskiego. „[w] kooperatywie ludzie zamiast poddać się narzuconym im z góry planom i rozporządzeniom, sami muszą zastanawiać się nad sposobami prowadzenia swoich interesów, muszą poznawać dokładnie warunki, w których znajduje się gospodarstwo krajowe, badać rozmaite formy działalności handlowej i przemysłowej, uczyć się wspólnej roboty ekonomicznej i przedsiębiorstw (...). Zamiast przyjmować gotowe rzeczy i warunki, jakie stawiają

⁷⁵ R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 65 i powoł.: E. Abramowski, *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego*, [w:] *Filozofia społeczna*, Warszawa 1965, s. 344.

⁷⁶ R. Paradowski, *Światopogląd...*, s. 78.

⁷⁷ E. Abramowski, *Etyka a rewolucja*, w: *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie treści ...*, s. 198.

⁷⁸ R. Paradowski, *Światopogląd...*, s.134, 137 i powoł.: E. Abramowski, *Idee społeczne kooperatywności...*, *Pisma, t. I.....*, s.328.

⁷⁹ E. Abramowski, *Filozofia społeczna. Wybór pism*. Warszawa 1965, s. 197.

⁸⁰ R. Paradowski, *Światopogląd ...*, s.137, 138.

kapitałiści, filantropowie i państwo, uczą się sami być twórcami swego życia jako ludzie wolni”. Kooperatywa została scharakteryzowana jako taka „forma zespolenia, w której wolność łączy się z prawdziwą demokracją. Nie z przewagą arytmetycznej większości, jak to ma miejsce w państwie, lecz ze współdziałaniem, ze współtworzeniem”⁸¹. Realizacja wolności w kooperatywie dokonuje się „przez zespolenie, a zespolenie – przez współdziałanie wolnych ludzi. Współdziałanie, oparte na idei braterstwa”⁸². Braterstwo i samodzielność (cecha swobodnego twórcy) człowieka zostały potraktowane jako dwie kardynalne cnoty, za pomocą których zrzeszenia mogą przeobrażać świat. W tak pojmowanym braterstwie pojawia się istota zrzeszania się ludzi i współdziałania. W braterstwie dostarczającym mocy człowiekowi filozof sytuuje uzasadnienia życia. Pojęcie to przeciwstawia także dobroczynności, jałmużnie czy opiece władzy⁸³. Zatem proponując „kooperatywę wybiera Abramowski braterstwo, solidarność i zespolenie dobrowolne. Wybiera też przyjaźń i ją również podnosi do godności absolutu”⁸⁴. Pojęcie kooperatywy zastąpiło w wywodach Abramowskiego termin „socjalizm bezpaństwowy”, który wyrażał kolektywistyczną alternatywę projektu socjalistycznego. Z kooperatywy miało się rozwinąć społeczeństwo przyszłości.

Formę kooperatywy zaproponował filozof produkcji realizowanej w oparciu o własność wspólną. Kooperatywa była w tym przypadku formą organizacji produkcji, „organizm wyrastający spontanicznie z potrzeb życiowych samych robotników”, która sama sobie poradzi. Kooperatywa musi być „rzeczywiście formą własności wspólnej, jednością własności i pracy”. Realizacja wspólnej własności przedsiębiorstw kooperatywnych ma dokonywać się w drodze systemu akcyjnego. Akcjonariusze są więc współwłaścicielami przedsiębiorstw, przy czym wspomnianymi akcjonariuszami są „stowarzyszenia spożywcze i związki robotnicze fachowe; one też korzystają z dochodów, które przedsiębiorstwa dają. Każdy więc robotnik zakładów kooperatywnych, stając się członkiem stowarzyszenia spożywczego, staje się zarazem współwłaścicielem tych zakładów i korzysta z ogólnych zysków; tak samo jeżeli należy do unii fachowej, która posiada swoje akcje w zakładach kooperatywnych. Oprócz tego bywają także dywidendy wypłacane robotnikom niezależnie od ich należenia do stowarzyszeń”⁸⁵. W koncepcji myśliciela dotyczącej własności kooperatywnej pojawia się też dążność do redukcji pracy najemnej, do czego mają doprowadzić działania przedsiębiorstw (kierowanych przez demokratyczne zrzeszenia spożywców) poprzez godzenie „warunk[ów] pracy z interesami pracujących, a co ważniejsze, wyrugować samą istotę najemnictwa, przeistaczając robotnika jako członka stowarzyszenia spożywczego na

⁸¹ R. Paradowski, *Światopogląd* ..., s. 138 i powoł. E. Abramowski, *Znaczenie spółdzielczości dla demokracji*, s. 306.

⁸² R. Paradowski, *Światopogląd* ..., s. 138)

⁸³ E. Abramowski, *Filozofia społeczna. Wybór pism*. Warszawa 1965, s. 326, 47, 171.

⁸⁴ R. Paradowski, *Światopogląd* ..., s. 139 i powoł. E. Abramowski, *Związki przyjaźni* ..., s. 422-427.

⁸⁵ E. Abramowski, *Socjalizm a państwo* ..., s. 332.

współwłaściciela i współkierownika przedsiębiorstwa, w którym pracuje”⁸⁶. W stosunku do tradycyjnej pracy dążył do tego, aby „obudzić w człowieku potrzebę życiowej swobody, swobody od pracy i wykorzenić nałóg pracy i utilitaryzmu geszefciarskiego oraz pojęcia pracy jako obowiązku i celu życia; życie powinno być pojmowane jako zagadnienie szczęścia, praca zaś jako zła konieczność, od której ludzie powinni stopniowo wyswobadzać się”⁸⁷. Cechą człowieka w stowarzyszeniu jest swoboda twórcy, co oznacza, że w praktycznej aktywności jego postępowaniem nie kieruje kapitalistyczna reguła „każdy dla siebie”, ale myśl „każdy dla wszystkich”⁸⁸.

Filozof formułując „rewolucyjną zasadę pracy” proponuje, aby dzięki rozwojowi techniki i organizacji produkcji do minimum ograniczyć działalność wytwórczą człowieka. Wyzwolić człowieka spod brzemienia pracy. W tym ograniczeniu pracy ma nastąpić „wyzwolenie się człowieka od pracy przymusowej i utilitarnej”⁸⁹. Praca i zabiegi utilitarne stały się istotą życia, a nie środkiem do zdobycia przedmiotów koniecznych do życia. W kapitalizmie bowiem cała treść życia została sprowadzona do pracy, „człowiek nie pracuje dlatego, żeby żyć, lecz odwrotnie, żyje dlatego, żeby pracować”. Kapitalizm wypełniając życie pracą, w skupieniu się na pracy zbudował nawet zasługę (cnotę) moralną. Stan ten został określony jako przestawienie wartości⁹⁰. Zdaniem filozofa „»[n]ałóg pracy i zmysł geszefciarstwa« zabiły w człowieku wszystkie inne, wznioślejsze dążności. »Stoimy pod tym względem bez porównania niżej niż barbarzyńcy, który umie uczestniczyć duszą swoją w życiu całej przyrody, lub od dawnego Greka, który otaczał się pięknem sztuki, lubował się w igrzyskach i zabawach i zdolny był interesować się żywo dialektyką filozofów«”⁹¹. Zatem w miejsce pracy traktowanej jako obowiązek wstąpiłaby przyjemność. W rezultacie tego może spełnić się sens życia (np. szczęście, radość, rozrywka)⁹².

Spółeczność kooperatywistyczna miała służyć nieograniczonej twórczości i sztuce, przy czym sztuka rozumiana jest tu na wzór modernistyczny, tj. jako „sztuka dla sztuki”. Filozof odrzucał społeczną czy życiową użyteczność sztuki, albowiem taka „sztuka opierająca się na użyteczności byłaby podrabianą sztuką”⁹³. Wartość sztuki wyznaczało odkrywanie przez nią wartości etycznych (np. solidarności, przyjaźni, braterstwa). Tradycyjnie pojmowana praca, własność i państwo uniemożliwiały zatem wszechstronny rozwój człowieka (indywidualności prawdziwej). Stąd uzyskanie wspomnianych wolności miałyby przybliżać ideał społeczeństwa. Zaś drogą do tego ideału miałyby być czynniki moralne.

⁸⁶ R. Paradowski, *Światopogląd...* s. 95-96 i powoł. E. Abramowski, *Socjalizm a państwo...*, s. 336-337.

⁸⁷ E. Abramowski, *Filozofia społeczna. Wybór pism.* Warszawa 1965, s. 64.

⁸⁸ E. Abramowski, *Filozofia społeczna ...*, s. 412.

⁸⁹ R. Jezierski, *Poglądy etyczne...*, s. 129.

⁹⁰ O. Lange, *Socjologia i idee społeczne...*, s. 33.

⁹¹ O. Lange, *Socjologia i idee społeczne...*, s. 33 i powoł. E. Abramowski, *Etyka a rewolucja...*, s. 303.

⁹² R. Jezierski, *Poglądy etyczne ...*, s. 129.

⁹³ E. Starzyńska-Koćciszkowska, *Etyka a państwo i demokracja...*, s. 82 i powoł. E. Abramowski: *Co to jest sztuka? Z powodu rozprawy Tolstoja »Czto takoje isskustwo?«*, Przegląd Filozoficzny, 1898, z. 3.

Ważnym zagadnieniem jest źródło kooperatywy. Najogólniej mówiąc w wizji Abramowskiego kooperatywa ma wymiar pragmatyczno-bytowy. Filozof charakteryzuje ją bowiem jako „surowy produkt walki któremu nie przyświeca żaden dogmat”. To potrzeby życia leżą u podstaw wykształcania kooperatywy i w nich znajduje się cel indywidualny. Z kolei „w zrzeszeniu, które tworzy się przez podobieństwo potrzeb różnych osobników, zjawia się cel społeczny”. Zatem jednostka i społeczność mają jednolity cel, u podstaw którego jest swoboda i dobrowolność stowarzyszenia, i to ten cel spełniany w powyższych warunkach, ma przesądzać o możliwości zrealizowania postulatów „kolektywizmu” w ruchu kooperatywnym bez udziału państwa „samorodną siłą zrzeszania się”⁹⁴.

Ważną sprawą jest forma ustrojowa kooperatywy. Przede wszystkim należy przypomnieć, że człowiek – twórca jest swobodny, i taki człowiek w pojęciu Abramowskiego powinien być typem demokratycznym⁹⁵. Zasada większości, która ma miejsce także w dobrowolnej kooperatywie, nie narusza jednak wolności człowieka, gdyż „każdy może swobodnie wystąpić z kooperatywy i przystąpić do innej, względnie, o ile znajdzie garstkę podzielających jego dążenia, założyć nową kooperatywę. Zatem w przedstawieniu Abramowskiego organizm produkcyjny jakim jest kooperatywa cechuje się demokratyczną formą. Jednym z ważnych zatem pytań jest możliwość pojawienia się konfliktu „między potrzebą zapewnienia fachowości, sprężystości i umiejętności działania administracji, niezbędnych »dla gospodarstwa o tak rozwiniętej i złożonej technice jak kooperatywa« a demokratyczną formą ustrojową tego organizmu produkcyjnego, realizującego ogólniejszą potrzebę poddania administracji kontroli i ogólnemu kierownictwu całego zrzeszenia członków »jako jedyne go właściciela i władcy«. Dążenie do zachowania autonomii, a jednocześnie do zapewnienia skuteczności wspólnych działań oraz do zagwarantowania nadrzędności całej wspólnoty nad egzekutywą spowodowało, że »w kooperatywach rozwinęła się forma republiki demokratycznej federacyjnej o ustroju przedstawicielskim, parlamentarnym«. Problemy bardziej generalne są rozstrzygane na zjazdach delegatów, a każdy delegat jako przedstawiciel stowarzyszony ma prawo głosu »w kontroli i kierowaniu sprawami«, ale na przykład wybór władz wykonawczych nie jest pozostawiony delegatom. »Mianowicie i wybór urzędników do komitetów centralnych i miejscowych odbywa się za pomocą biuletynów głosowania, które są rozsyłane do wszystkich stowarzyszeń do wypełnienia«⁹⁶. Władza ogółu członków kooperatywy, wybór zarządu przez zgromadzenie, nieograniczone

⁹⁴ E. Abramowski, *Socjalizm a państwo ...*, s. 336.

⁹⁵ E. Abramowski, *Filozofia społeczna. Wybór pism*. Warszawa 1965, s. 314. Typem demokratycznym dla filozofa jest „człowiek zrzeszony w wolnym stowarzyszeniu, tworzący życie siłami swego umysłu, charakteru i serca. Usiłując sam tworzyć i ulepszać swoje życie, pożąda on wolności tworzenia. W procesie tworzenia, który jest dostosowaniem życia rzeczywistego do ideałów, czyli przystosowaniem warunków do indywidualności, niepotrzebne staje się jałowe utyskiwanie lub oczekiwanie na pomoc. W tworzeniu powstaje jedność myśli, uczucia i czynu, będąca warunkiem zdrowia i pełnego rozwoju jednostki” (R. Jeziński, *Poglądy etyczne...*, s. 211).

⁹⁶ R. Paradowski, *Światopogląd ...*, s. 101 i powoł. E. Abramowski, *Socjalizm a państwo ...*, s. 33.

prawo inicjatywy członka kooperatywy, to wszystko powoduje ocenę, że „[w] żadnej organizacji państwowej nie spotkamy tak dalece rozwiniętego demokracji”⁹⁷.

Pierwsze dziesięciolecie XXI wieku charakteryzowane przez kryzysy finansowo-gospodarcze, zwłaszcza zapoczątkowany w 2007 roku. umożliwia stwierdzenie, że szereg ocen Abramowskiego w nowych okolicznościach nabrało ostrości. Na przykład współczesne biurokratyczne państwo demokratyczno-neoliberalne okazało się szczególnie przydatne dla globalnych korporacji finansowych, które spowodowały wspomniany kryzys z 2007 r. Państwo jest więc nie tyle demokracją, ale mechanizmem rynków (ich tzw. tratwą ratunkową), używającym pieniędzy realnych ludzi (podatników), dla ratowania korporacji przed bankructwem. Sprzyjało uspołecznieniu prywatnych długów i sprywatyzowaniu pieniędzy podatników (obywateli). Dlatego też refleksja nad społeczeństwem obywatelskim, także w kontekście idealizmu Abramowskiego, ma swoją aktualność. Nadto nie można nie dodać, że współczesna praktyka „nadanej” demokracji i praw człowieka jest bardzo odległa od poglądów Abramowskiego.

Jerzy Oniszczyk

⁹⁷ O. Lange, *Socjologia i idee społeczne ...*, s. 49.

Katarzyna M. Cwynar

Kooperatyzm Edwarda Abramowskiego i jego realizacja przez Ignacego Solarza

Idea stowarzyszania się choć w różnych swych ujęciach proponowanych przez myślicieli osiemnastego i dziewiętnastego stulecia wynikała w głównej mierze z dążenia do przeciwdziałania dyktaturze większości i tym samym pomijania praw mniejszości, a także przewycięzania wyzysku ze strony kapitalistów. Wolność, równość i sprawiedliwość społeczna to wartości, które łączyły poszczególnych twórców koncepcji stowarzyszania się w poszukiwaniu idealnego, niekiedy wręcz utopijnego, sposobu współdziałania obywateli w ramach społeczeństwa politycznego. Charles Fourier opowiadając się za uspołecznieniem własności prywatnej w swej pracy *Nowy świat industrialny i zrzeszeniowy* (1828) zaproponował stowarzyszeniowy ustrój polityczny powstały w oparciu o falanstery i tworzące je falangi. Projekt wspólnoty równych i wolnych ludzi miał być sposobem eliminacji kapitalistycznego wyzysku. Przeciwnikiem własności prywatnej i wynikającego z niej wyzysku i niesprawiedliwości społecznej był także Robert Owen. Opowiadał się, podobnie jak Ch. Fourier, za uspołecznieniem własności prywatnej i środków produkcji poprzez organizację społeczeństwa spółdzielczego. John St. Mill, kontynuator liberalnej myśli Johna Locke'a, dla zapewnienia wolności obywatelskich i jednocześnie przeciwdziałania monopolizacji władzy również popierał koncepcję stowarzyszania się i swobodnej działalności choć nie bezgranicznego leseferyzmu, bo ograniczonego minimalnym interwencjonizmem państwowym.

Idea spółdzielczości realizowana przez powstałe w 1844 r. w Rochdale Stowarzyszenie Sprawiedliwych Pionierów (*Rochdale Society of Equitable Pioneers*)¹ rozpowszechniała się w XIX Europie m.in. przez propagatora spółdzielczości Charlesa Gide². W kooperatyzmie upatrywał on możliwość zmiany ustroju społecznego dążąc do realizacji międzynarodowego kooperatyizmu³. „Społeczeństwo – jak pisał – winno się przemienić w jedno wielkie stowarzyszenie pomocy, w którym naturalna solidarność, kierowana dobrą wolą, stałaby się sprawiedliwością, tak, że każdy przyjąby udział w ciężarach drugich i korzystałby stosunkowo z ich zysków”⁴. We współdziałaniu – przeciwieństwie współzawodnictwa – widział wspólność interesów, kształ-

¹ Zob. G.J. Holyoake, *The History of Rochdale Pioneers*, London 1900, s. 11 oraz *Rules of the Rochdale Equitable Pioneers' Society*, Rochdale 1877, ss. 40. Stowarzyszenie założyło 28 osób. W roku 1950 liczyło 600 członków, a w 1901 ponad 12 tys. Zob. L. Krzywicki, *Stowarzyszenia spożywcze. Ustęp z dziejów kooperacji*, Warszawa 1903, s. 7, 14, 22.

² Szczególnie przez prace: *Les Societes Cooperatives de Consomption* (1904), *Coopération et économie sociale 1886-1904* (1905) – wydanie polskie: *Kooperatyzm*, tłum. S. Thugutt, 1937 ss. 350 (teksty Ch. Gide z lat 1886-1924).

³ Zob. Ch. Gide, *Zasady ekonomii społecznej*, wyd. IV, oprac. W. Czerkawski, Warszawa 1914, s. 584-588 oraz Ch. Gide, *Kooperatyzm*, s. 43-45.

⁴ Ch. Gide, *Zasady ekonomii społecznej*, s. 62.

towanie zarówno jednostki, jak i całego społeczeństwa do poświęcania własnych praw na rzecz drugich dla wspólnego dobra⁵.

Pionierem spółdzielczości na ziemiach polskich był Stanisław Staszic. Od roku 1816 a sformalizowane w 1822 r. działało założone przez niego w Hrubieszowie „Towarzystwo rolnicze wspólnego ratowania się w nieszczęśliwych przypadkach” obejmujące część miasta Hrubieszowa oraz dziewięć okolicznych miejscowości⁶. Na wzór rocdelskiej kooperatywy spóżywców powstały natomiast w roku 1869 trzy pierwsze spółdzielnie tego typu, a mianowicie Stowarzyszenie Spóżywcze „Merkury” w Warszawie, „Zgoda” w Płocku oraz „Oszczędność” w Radomiu⁷.

Kooperatyzm praktyczny E. Abramowskiego wyrósł zarówno z ówczesnych koncepcji stowarzyszania się, jak i doświadczeń rocdelskich oraz kolejnych powstających wówczas kooperatyw angielskich, niemieckich, belgijskich, szwajcarskich, czy też francuskich, na które to powołuje się on w swoich tekstach. E. Abramowski zdołał połączyć ówczesne doświadczenia spółdzielcze z projektami swoich poprzedników włączając w ideę kooperatywną potrzebę przemiany społeczno-politycznej narodu polskiego. W kooperatywnym widzi on możliwość, poza organizacją państwową (która w tym czasie była prezentowana przez państwa zaborcze) uformowania organizacyjnego społeczeństwa polskiego. Poza celami organizacyjnymi kooperatywny jest także programem społeczno-ekonomicznym oraz politycznym. Ma on doprowadzić do przemian w strukturze własności ekonomicznej, a także wyzwoić aktywność społeczną, ukształtować nowe społeczeństwo polityczne. W swojej koncepcji republiki kooperatywnej nie opowiada się za likwidacją własności prywatnej na rzecz własności państwowej, mimo, iż kapitał prywatny uznaje za źródło wyzysku i nierówności społecznej. Sprawiedliwości społecznej nie upatruje także we własności państwowej. Ta, jak i państwowe środki produkcji powodowałyby w jego przekonaniu ograniczanie wolności i indywidualności jednostki. E. Abramowski nie opowiada się także za ustrojem bezpaństwowym, lecz za ograniczeniem władzy państwowej do niezbędnego minimum – bezpieczeństwa publicznego i zewnętrznej ochrony kraju⁸. Za narzędzie i formę uspołecznienia gospodarki uznaje stowarzyszenia nie zaś jej upaństwowienie (przedsiębiorstwa państwowe). Idea kooperatywny nie dąży bowiem do zniszczenia własności prywatnej lecz do jej zrzeszenia na zasadzie dobrowolności, wzajemnej pomocy i przyjaźni, co jednocześnie stanowi źródło kształtowania nowej moralności ludzi⁹. Stowarzyszenia, jak podkreśla, uczą człowieka być wolnym twórcą życia, współdziałania w organizowaniu spraw ekonomicznych i kulturalnych, przyjaźni i braterstwa¹⁰. W wymiarze całego społeczeństwa kooperatywna przyczynia się do wzrostu

⁵ Tamże, s. 63.

⁶ Zob. F. Bujak, *Towarzystwo Hrubieszowskie Staszica*, Zamość 1921, s. 5.

⁷ Zob. L. Krzywicki, *Stowarzyszenia...*, s. 274, 278.

⁸ Zob. E. Abramowski, *Zasady republiki kooperatywnej* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, wybór i opracowanie R. Okraska, Łódź – Sopot – Warszawa 2009, s. 206.

⁹ Zob. E. Abramowski, *Kooperatywna jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 159–162.

¹⁰ Zob. tamże, s. 168 i n.

ekonomicznego i niezależności ekonomicznej wobec kapitału zagranicznego, i co istotne, zanika wyzysk biednych¹¹.

Spółczeństwem zacofanym E. Abramowski określa takie, „które jednoczy tylko organizacja państwowa”, a w związku z tym „nie jest nigdy zdolnym do posiadania wolności politycznej (...). Jest to społeczeństwo niewolników i panów”¹². Wyzwolenie się z formy bierno-poddańczej wobec systemu politycznego miało być początkiem kształtowania nowego człowieka, nieulegającego narzucanym rozwiązaniom przez aparat państwowy i nieładzącego od państwa reform wobec stawianych postulatów. Drogą wyzwolenia nie miała być jednakże rewolucja lecz współdziałanie, warunkiem którego miało być przeobrażenie osobowości człowieka i jego wszechstronny rozwój. Budowę demokracji E. Abramowski upatrywał poprzez przemianę osobowości człowieka z niewolnika na wolnego twórcę życia, a poprzez tę kształtowanie kultury demokratycznej¹³. „Nowy świat społeczny – jak pisał – wymaga nowych ludzi”¹⁴, „silnego indywidualizmu człowieka, wyrobionej potrzeby urządzania swego życia według własnej normy i poszanowania tej samodzielności u innego”¹⁵.

W tworzeniu demokracji „od dołu” przez samo społeczeństwo widział wyzwolenie od wszelkich form wyzysku zapewniając swobodę i własność¹⁶. Osiągnąć tego, jak twierdził, nie może socjalizm państwowy, mimo iż w swych założeniach ma przeciwdziałać krzywdzie ludzkiej. Źródłem kształtowania ustroju winna być bowiem wspólność interesów nie zaś walka klas. Ta bowiem prowadzi do konieczności ustanowienia porządku prawno-biurokratycznego państwa we wszystkich sferach społecznego i indywidualnego życia członków społeczeństwa.

Krytykując koncepcję ludowego państwa pracy bazującego na własności państwowej i prowadzącego w konsekwencji do monopolistyczno-nakazowego porządku wskazuje, iż taki system oznaczałby administrowanie poszczególnymi obywatelami, doprowadzając nie do zapewnienia im równości i wolności lecz do wyeliminowania tych wartości. Pisał w związku z tym: „(...) w życiu przesiąkniętym wszędzie pierwiastkiem urzędniczej dyscypliny i służalstwa względem władzy wykonywanie wolności obywatelskich byłoby prawie fikcyjne”¹⁷. Stąd też ideę wyzwolenia proletariatu przez kolektywizm państwowy uznawał za destrukcyjną zarówno dla samego społeczeństwa politycznego, jak i indywidualności człowieka. „Człowiek poddany od dzieciństwa aż do starości rozporządzeniom państwa (...), któremu biurokracja wy-

¹¹ Zob. tamże, s. 170 i n.

¹² E. Abramowski, *Stowarzyszenia i ich rola* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 184.

¹³ Zob. E. Abramowski, *Idee społeczne kooperatywności* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 29.

¹⁴ Tamże, s. 26.

¹⁵ Tamże, s. 28, oraz [w:] tenże *Stowarzyszenia i ich rola* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 185.

¹⁶ Zob. E. Abramowski, *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 75.

¹⁷ E. Abramowski, *Idee społeczne kooperatywności* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 41.

znacza fach, pracę i rodzaj życia, nie byłby zdolny ani korzystać ze zdobyczy kultury, ani jej tworzyć. Zabiłoby w nim jego samego, jego indywidualność, twórcę”¹⁸.

Gwarantem rozwoju indywidualności jest dla E. Abramowskiego „ustrój wspólności”, który znosi wyzysk i walkę klas, a także „społeczną potrzebę państwa jako organizacji przymusu”¹⁹. Stąd też przymus prawny winien być zredukowany do minimum i zastąpiony zasadą wspólności, której urzeczywistnienie możliwe jest na drodze dobrowolnego stowarzyszenia się. W przekonaniu E. Abramowskiego ideałem ustroju jest państwo minimalnego interwencjonizmu z jak największą swobodą samorządnej działalności w ramach stowarzyszeń i prywatnych inicjatyw²⁰. W sferze życia prywatnego opowiada się za tworzeniem Związków Przyjaźni²¹. Winny one pełnić rolę wychowawczą przygotowując do moralnego życia społecznego poprzez wszechstronną pomoc wzajemną w życiu codziennym w duchu przyjaźni²². Powstały w ten sposób socjalizm winien być krzewicielem tolerancji i braterstwa, a także wolności twórczej każdego człowieka²³.

Prawdziwe wyzwolenie ludu pracującego nastąpić może jedynie – jak pisał – dzięki „dobrej woli pomagania sobie”²⁴. W dziedzinie życia gospodarczego realizację tej zasady widział przede wszystkim w kooperatywach spożywców, kooperatywach rolnych, kredytu czy też syndykatach robotniczych. Te formy organizacji, jak podkreślał, przemieniają pracujących we współwłaścicieli, umożliwiają im samorządność a wzmacniając kreatywność, wolność działania, samopomoc kształtują demokrację społeczną²⁵. Przejęcie przez kooperatywę spożywców utrzymywania m.in. szkół, bibliotek, szpitali, kas wzajemnego kredytu, kas ubezpieczeń wzajemnych, kas emerytalnych, kas chorych czyniło zaś będzie te instytucje faktycznie ludowymi²⁶. Poszczególne kooperatywy zaś winny łączyć się w związki kooperatyw. W ten sposób będzie mogła tworzyć się „prawdziwa rzeczpospolita, gdzie wszyscy są powołani do rządów; rzeczpospolita, gdzie nie ma żadnego przymusu, a wszystko dzieje się po dobrej woli”²⁷.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 43 i n.

²⁰ Zob. tamże, s. 45 oraz tenże *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 164.

²¹ Zob. E. Abramowski, *Projekt ustawy Związków Przyjaźni* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 229–233.

²² Zob. E. Abramowski, *Odczyt o Związkach Przyjaźni 6 maja 1917 r.* [w:] tenże *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 235–240.

²³ Zob. E. Abramowski, *Idee społeczne kooperatywności* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 46.

²⁴ E. Abramowski, *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 59.

²⁵ Zob. E. Abramowski, *Idee społeczne kooperatywności* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 54.

²⁶ Zob. E. Abramowski, *Znaczenie spółdzielczości dla demokracji* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 18. Zob. także tenże, *Stowarzyszenia i ich rola* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 192–195.

²⁷ E. Abramowski, *Znaczenie spółdzielczości dla demokracji* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 19.

Działania podejmowane przez E. Abramowskiego potwierdzały realność głoszonych przez niego idei. Jako założyciel w 1905 r. (zarejestrowanego w 1906 r.) Towarzystwa Kooperatystów wraz z m.in. Stefanem Żeromskim, Romualdem Mielczarskim, Rafałem Radziwiłłowiczem, Stanisławem Wojciechowskim, a także jako współzałożyciel czasopisma „Społem” nie tylko przyczynił się do rozwoju spółdzielczości na ziemiach polskich, lecz wskazał drogę uspołeczniania człowieka jako odpowiedzialnego obywatela społeczeństwa politycznego. W Polsce idea kooperatywu stała się szczególnie bliska działaczom ruchu ludowego i spółdzielczego okresu dwudziestolecia międzywojennego. Do propagatorów i realizatorów kooperatywu E. Abramowskiego należał także Ignacy Solarz (1891-1940), twórca Wiejskiego Uniwersytetu Orkanowego oraz działacz spółdzielczy, który w latach 1931-1939 zdołał stworzyć lokalną rzeczpospolitą kooperatywną. Jego działania przerwała II wojna światowa, a on sam został zamordowany przez gestapo w 1940 r.

Koncentrując się na działalności spółdzielczej I. Solarza należy wymienić powstałe z jego inicjatywy: w 1926 r. Spółdzielnia Mleczarska, założona w jego rodzinnej miejscowości Ołpiny (miejscowość obecnie należąca do powiatu tarnowskiego w województwie małopolskim), w 1931 r. Spółdzielnia Rolnicza dla Prowadzenia Uniwersytetów Wiejskich z siedzibą w Warszawie²⁸, która powstała na skutek zamknięcia decyzją Ministerstwa Oświaty²⁹ Uniwersytetu Ludowego w Szycach, funkcjonującego w latach 1924-1931 pod kierownictwem I. Solarza.

Działalność oświatowo-wychowawczą i spółdzielczą I. Solarz kontynuował po przeniesieniu się w 1932 r., na propozycję swoich wychowanków UL w Szycach, do miejscowości Gać (w powiecie przeworskim, obecnie woj. podkarpackie). W ramach powstałej Spółdzielni Rolniczej dla Prowadzenia Uniwersytetów Wiejskich, przy zaangażowaniu ZMW „Wici” oraz mieszkańców okolicznych miejscowości zorganizował społeczną budowę (1934-1936) Wiejskiego Uniwersytetu Orkanowego w Gaci³⁰. W roku 1933 założył Spółdzielczą Książnicę Gacką, prowadząca wypożyczanie a także zakup książek ze składek członkowskich³¹. W roku 1939 księgozbiór Książnicy liczył 1500 woluminów i ponad stu zarejestrowanych czytelników³². W roku 1934 I. Solarz

²⁸ W skład Zarządu weszli: Maciej Rataj (prezes), Bolesław Babski (wiceprezes), Piotr Banaczkowski (skarbnik), Zygmunt Załęski (sekretarz), Jan Domański (członek). Radę Nadzorczą tworzyli: Zygmunt Chmielewski (prezes), Helena Radlińska (wiceprezes), Marian Rapacki (wiceprezes), Czesław Wycech (sekretarz). Zob. *Odezwa Spółdzielni Rolniczej dla prowadzenia Uniwersytetów Wiejskich*, „Ognisko Nauczycielskie” 1932, nr 3(33), s. 120.

²⁹ Zob. I. Solarz, *Szyce zawieszono*, „Wici” 1931, nr 40/41, s. 3.

³⁰ Wybudowany budynek Wiejskiego Uniwersytetu Orkanowego – według projektu Jana Witkiewicza (Koszycy) (1881–1968) – był jednym z czterech planowanych tworzących czworobok. Budowę całego kompleksu uniemożliwiła II wojna światowa. Zob. co na ten temat pisze Z. Solarzowa, *Mój pamiętnik*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1985, s. 273.

³¹ Zob. W. Fołta, *Ignacy Solarz w życiu politycznym i społecznym wsi* [w:] *Wspomnienia o Ignacym Solarzu „Chrzestnym”*, wybór i oprac. Z. Mierzwińska-Szybka, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1993, s. 302 i n. oraz W. Fołta, *Życie z własnego nadania*, wstęp J. Szczepański, J. Tejchma, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1987, s. 305–309.

³² W. Fołta, *Życie z własnego nadania*, s. 308.

zorganizował Spółdzielnię Koszykarską w Gaci zrzeszającą najbiedniejszych mieszkańców zajmujących się koszykarstwem. Po wyjeździe w 1935 r. do Jugosławii, gdzie poznał zasady funkcjonowania działających tam spółdzielni zdrowia³³, podjął się nowego, zważywszy na brak dotychczasowych polskich doświadczeń, zadania utworzenia pierwszej spółdzielni zdrowia w Polsce. W wyniku podjętych starań Spółdzielnia Zdrowia w Markowej rozpoczęła swą działalność 15 września 1936 r. Spółdzielnia zrzeszała początkowo 248 osób, mieszkańców wsi Markowa, Gać, Sietesz, Husów, Białobrzegi, Choda-kówka. W roku 1940 było to już 640, a w 1945 roku 767 członków tejże spółdzielni³⁴. Oprócz działalności leczniczej przeprowadzono akcje profilaktyczne w zakresie zwalczania chorób zakaźnych, w tym szczególnie gruźlicy. W tym celu sprowadzono ze Lwowa aparaturę do prześwietlania radiologicznego płuc. Organizowano wykłady na temat zdrowia i rozprowadzono literaturę z tego zakresu. Pierwszą siedzibą spółdzielni był wydzierżawiony dom drewniany od jednego z mieszkańców Markowej. W budynku urządzono gabinet lekarski, dentystyczny oraz aptekę. Przychody z działalności gromadzono celem budowy nowego budynku, lecz plany przerwała II wojna światowa. W latach 1947-1951 spółdzielnię zdrowia przeniesiono do miejscowości Lipnik. Po pięcioletnim zawieszeniu działalności spółdzielnia zdrowia została reaktywowana w 1956 r. a jej siedzibą od 1957 r. został wybudowany w tym celu budynek w Markowej mieszczący przychodnię, aptekę, gabinety zabiegowe i mieszkania dla lekarzy i personelu medycznego. Spółdzielnia funkcjonowała do roku 1973. Od 1974 roku jako placówka państwowa przyjęła nazwę Ośrodek Zdrowia i pod taką nazwą funkcjonuje również współcześnie.

W roku 1937 I. Solarz zaangażował się w powołanie Spółdzielni Drzewnej „Współdziałanie Chłopskie” z siedzibą w Żołyni obejmującej swym działaniem siedem powiatów: biłgorajski, jarosławski, kolbuszowski, łańcucki, niżański, przeworski i rzeszowski, a w kolejnym roku Spółdzielnię Spożywców „Chłop” w Gaci (1938). W roku 1937 został prezesem Rady Okręgowej na Rzeszowszczyznę Spółdzielni Spożywców „Społem” a rok później członkiem rady nadzorczej Związku Spółdzielni Spożywców „Społem”. W 1938 r. zainicjował powołanie Towarzystwa Domu Spółdzielczego w Gaci dla budowy siedziby wszystkich funkcjonujących na tym terenie spółdzielni. Budowę rozpoczęto w 1939 r. a ukończono w roku 1940. Podczas II wojny światowej był placówką ruchu oporu. Obecnie mieści biura Gminnej Spółdzielni „Samopomoc Chłopska” w Gaci, sklep spółdzielni oraz Urząd Pocztowy.

Osiągnięcia organizacyjne I. Solarza były w dużej mierze wynikiem wychowania kooperatywnego w ramach prowadzonego przez niego Wiejskiego Uniwersytetu Orkanowego w Gaci (ale także w latach 1924-1931 UL w Szycach). W swojej działalności oświatowo-wychowawczej i spółdzielczej zdołał także zrealizować projekt Związków Przyjaźni E. Abramowskiego. Zasadą życia internatowego w WUO było bowiem tworzenie wspólnoty rodzinnej stanowiącej wyraz praktycznego uspołeczniania człowieka, a poprzez tę bu-

³³ Zob. co na ten temat pisze K. Wyszomirski, *Życie wsi jugosłowiańskiej*, Warszawa 1935, s. 44-48.

³⁴ Zob. T. Szylar, *Markowa wieś spółdzielcza* [w:] J. Półciwiartek (red.), *Z dziejów wsi Markowa*, Towarzystwo Przyjaciół Markowej, Rzeszów 1993, s. 229-231.

dowa wewnętrznej dyscypliny moralnej. „Jest to – jak pisał I. Solarz – nauka życia z innymi, uznawania ich, widzenia siebie w społecznym zwierciadle innych, własna kontrola, hamowanie praktycznego egoizmu czy przerosłego indywidualizmu, to szkoła odpowiedzialności, wzajemności i uczynnej pomocy, szkoła praktyczna »społecznego życia«”³⁵.

Będąc propagatorem idei równości społecznej I. Solarz podkreślał, iż podstawowym wymogiem demokracji jest „(...) wychowanie poczucia równości społecznej wszystkich ludzi”³⁶. Duchowość człowieka i jej przemianę, stawiał ponad konieczność li tylko zmiany formy sprawowania władzy. Pisał w związku z tym: „Przed tak zwaną Polską ludową stoi nie tyle zagadnienie formalistycznego ustroju politycznego i gospodarczego oraz form urządzeń i ustaw, ile sama dusza nowych ludzi, duch ich pożycia. Bez nich postępowość nowej Polski byłaby złudą”³⁷. Polska Ludowa to dla Solarza Polska demokratyczna, w której lud, społeczność równych obywateli, decyduje o wspólnym losie. Budować demokrację to przejąć odpowiedzialność za samego siebie, przemienić swą osobowość do odpowiedzialnego, kierowanego rozumem, współtworzenia demokracji. Wymagało to przede wszystkim przebudzenia świadomości ku potrzebie przemiany własnej osobowości z bierno-poddańczej do odpowiedzialnej aktywności w życiu społecznym. Wiara we własne siły, „branie spraw w swoje ręce”, zaangażowanie społeczne, umożliwiała podejmowanie inicjatyw zrzeszania się i współdziałania w sferze życia społecznego, gospodarczego, kulturowego i politycznego. To w spółdzielczości właśnie I. Solarz upatrywał, na wzór E. Abramowskiego, faktyczne doświadczanie demokracji. Człowiek w koncepcjach i działaniu I. Solarza był zawsze w centrum zainteresowania stąd też bliskie mu były idee humanizmu i pacyfizmu³⁸ i wynikające stąd znaczenie etyki w budowaniu demokracji, w której to – jak pisał – „spółdzielczość ma być główną formą organizacji życia społeczno-gospodarczego i kulturalnego”³⁹.

³⁵ I. Solarz, *Współżycie w uniwersytecie ludowym*, „Praca Oświatowa” 1936, nr 4, s. 200 oraz I. Solarz, *Wiejski Uniwersytet Orkanowy*, s. 82. Efektem tego uspołeczniania była faktyczna wzajemna pomoc w życiu codziennym, każdemu potrzebującemu bez względu na pochodzenie, wyznanie czy odmienny światopogląd. Choć taka zasada postępowania przez wychowanków i współpracowników I. Solarza nie była powszechnie akceptowana chociażby przez lokalnych przedstawicieli duchowieństwa, to współcześnie wydaje się aprobowana. Przykładem tego są obecne działania zmierzające do beatyfikacji rodziny Józefa i Wiktorii Ulmów z Markowej, którzy z narażeniem życia swojej rodziny w imię idei braterstwa, co niewątpliwie wynikało także z ich kontaktów z I. Solarzem i WUO, pomogli prześladowanym podczas II wojny światowej, mimo, iż dla nich wszystkich skończyło się to tragiczną śmiercią 24 III 1944 r.

³⁶ I. Solarz, *Wzajemne wpływy cywilizacyjne i kulturalne wsi i miasta* [w:] *Kultura wsi. Biuletyn XIII Konferencji oświatowej poświęconej zagadnieniom kultury wiejskiej w Polsce. Łowicz 10-12 stycznia 1930 r.*, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, Warszawa 1930, s. 132.

³⁷ I. Solarz, *Główne czynniki kształtujące duchowość człowieka wsi*, „Młoda Myśl Ludowa” 1933, nr 8/9/10, s. 33.

³⁸ I. Solarz znał filozofię i działalność Gandhiego a także kontaktował się z nim za pośrednictwem Stefana Stasiaka (1884–1962), profesora filologii indyjskiej Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Zob. Z. Solarzowa, *Mój pamiętnik*, Wyd. LSW, Warszawa 1973, s. 318 i n. Zob. także L. Turowski, *Uniwersytet Ludowy Ignacego Solarza i jego wychowankowie*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, b.m.w. 1970, s. 81.

³⁹ I. Solarz, *Agraryzm a spółdzielczość*, „Społem” 1936, nr 1.

Kooperatyzm E. Abramowskiego realizowany przez jego zwolenników z nadzieją na urzeczywistnienie republiki kooperatywnej zmienił swą formę po II wojnie światowej, a stało się to za sprawą tego przed czym przestrzegali E. Abramowski, a mianowicie za sprawą upaństwowienia wspólnej własności. Od 1948 r. nadzór nad powoływaniem, funkcjonowaniem i likwidacją działalności spółdzielczej przejął Centralny Związek Spółdzielczy⁴⁰ jako naczelną organizację ruchu spółdzielczego w Polsce. W myśl nowych regulacji prawnych tworzono także przedsiębiorstwa państwowo-spółdzielcze⁴¹. Z kolei po zmianie ustroju politycznego, już od roku 1990 podjęto działania likwidacyjne związków spółdzielczych co przyczyniało się także do likwidacji spółdzielni⁴². Dalsze niszczenie nie tyle już ruchu spółdzielczego, co tłącego się jeszcze ducha kooperatywności dokonywało się za sprawą, jak można sądzić, nieudolnego ujednoczenia uregulowań prawnych dotyczących spółdzielczości⁴³, a także być może odwracania się od tego co przeszłe, bez względu na wartość społeczno-gospodarczą i kulturową kooperatywności, w tym spółdzielczości.

Słowami E. Abramowskiego należy przypomnieć, iż „konstytucja demokratyczna jest to tylko forma prawna, która sprzyja rozwojowi wolności; ale cała treść demokracji, jej rzeczywista siła i rzeczywista ochrona swobód ludzkich pochodzić musi od samego społeczeństwa, od jego kultury demokratycznej. Tam tylko, gdzie w życiu społecznym przejawia się szeroka tolerancja, odraza do narzucania komuś przemocą swoich przekonań i zwyczajów; gdzie ludzie umieją samodzielnie urządzać wszystkie swoje sprawy; gdzie czynnikiem publicznego życia nie jest nakaz i przemoc, ale solidarność i dobra wola – tam tylko demokracja istnieje naprawdę. Dlatego też stowarzyszenia ludowe będące szkołą tej samodzielności, ogniskami tej kultury, odgrywają pierwszorzędną rolę w rozwoju politycznym narodu”⁴⁴.

W tym kontekście należałoby postawić pytanie: czy współczesne społeczeństwo polskie dojrzało już do tego, by powrócić do idei kooperatywności?

Katarzyna M. Cwynar

⁴⁰ Powstały na mocy ustawy z dnia 21 maja 1948 r. o Centralnym Związku Spółdzielczym i centralach spółdzielni (Dz.U. 1948 nr 30 poz. 199).

⁴¹ Zob. Ustawa z dnia 21 maja 1948 r. o przedsiębiorstwach państwowo-spółdzielczych (Dz.U. 1948 nr 30 poz. 201) oraz Ustawa o centralach spółdzielczo-państwowych (Dz.U. 1948 nr 30 poz. 200).

⁴² Zob. Ustawa z dnia 20 stycznia 1990 r. o zmianach w organizacji i działalności spółdzielni (Dz.U. z 1990 r. Nr 6, poz. 36 z póź. zm.).

⁴³ Prace nad uchwaleniem nowej ustawy spółdzielczej podejmowano w 2001, 2005, 2008. Ostatecznie jednak pozostano przy wprowadzaniu zmian w Ustawie z dnia 16 września 1982 r. Prawo spółdzielcze (Dz.U. 1982 nr 30 poz. 210 z póź. zm.). Zob. co na ten temat pisze H. Cioch, *Prawo Spółdzielcze*, Warszawa 2011, s. 23–25.

⁴⁴ E. Abramowski, *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego* [w:] tenże, *Braterstwo, solidarność, współdziałanie*, s. 104.

Iwona Błaszczak

Koncepcja wychowania spółdzielczego w Uniwersytecie Ludowym Ignacego Solarza

W końcu XIX wieku na ziemi polskiej dotarły idee M.S. Grundtviga twórcy duńskich uniwersytetów ludowych. Spotkały się one ze specyficznymi problemami i dążeniami wsi polskiej oraz całej kultury narodowej¹. Duńskie uniwersytety ludowe, realizowały ideę edukacji kulturalnej młodych chłopów, którą Grundtvig uznał za najważniejszy czynnik przygotowujący ludność wiejską do kulturalnego i narodowego odrodzenia Danii. Ten wybitny uczyony łączył ideę uczestnictwa w kulturze z ideą twórczego udziału chłopów w kształtowaniu ojczystych dziejów, chciał porwać młodzież duńską drugiej połowy XIX wieku dla ratowania Danii. Kraj ten znalazł się na skraju przepaści. Ulegając kulturze niemieckiej zaprzepaścił kulturę własną, ojczyzną mowę, zatracił znajomość historii własnego narodu i wartości kulturalnych, które najgłębiej tkwiły jeszcze w masach ludowych. Grundtvig wiedział, że uratować Danię przed utratą własnej tożsamości można jedynie w oparciu o pokolenie młodych chłopów. W tym celu stworzył genialny plan wychowania w wielkim stylu, który w krajach skandynawskich był urzeczywistniany od 1844 roku. Jemu to zawdzięczają te państwa wysoki poziom kulturalny mas ludowych oraz głębokie podstawy demokracji, na jakich opiera się dzisiejsze życie społeczne tych krajów.

Wkrótce podobne placówki do uniwersytetów ludowych Grundtviga – zaczęły powstawać na całym świecie, również w Polsce. Na tym tle trzeba dostrzegać okoliczności i uwarunkowania przyswajania idei grundtvigowskich na ziemiach polskich. Znamienny dla tego procesu wydaje się artykuł J.H. Siemienieckiego z 1888 roku zatytułowany *Cesarz niemiecki w Kopenhadze ludowe uniwersytety w Danii*².

Autor przedstawia przegraną wojnę Danii z Niemcami (1864) i utratę Szlezwiku oraz Holsztyna jako ważną przyczynę ożywienia ruchu patriotycznego i kulturalnego wsi duńskiej, widocznego w tworzeniu uniwersytetów ludowych. Wskazuje na potrzebę naśladowania nad Wisłą takiej formy walki o narodową tożsamość i świadomość chłopów polskich. Tajemnica sukcesu wychowawczego polskich uniwersytetów ludowych, jak wskazuje znawca problematyki Lucjan Turowski, związana jest ściśle z ich duńskim rodowodem. „Zaczerpnięcie z kultury duńskiej tych idei, wzorów i doświadczeń, które znalazły najpełniejszy wyraz w duńskiej oświacie dorosłych, w zasadni-

¹ Mikołaj Fryderyk Seweryn Grundtvig (1783-1872) – pisarz i poeta duński, teolog, historyk, przedstawiciel duńskiego romantyzmu, autor prac poświęconych historii Danii i mitologii nordyckiej.

² J.H. Siemieniecki, *Cesarz niemiecki w Kopenhadze – uniwersytety ludowe w Danii*, „Głos” 1888, nr 11, s. 7.

czy sposób wpłynęło na ukształtowanie takiego modelu polskich uniwersytetów ludowych, który zdał egzamin społeczny”³.

Współtwórca polskich uniwersytetów ludowych Ignacy Solarz, wykorzystał sprawdzone duńskie doświadczenia pedagogiczne i w racjonalny sposób, adaptując je do polskich warunków, posłużył się nimi w rozwiązywaniu rodzimych problemów społecznych.

Wnikliwa obserwacja organizacji życia duńskiej wsi, podczas pobytu Solarza na półrocznych studiach rolniczych w Danii w 1922 roku, nasunęła mu pytanie: w jaki sposób społeczeństwo duńskie osiągnęło tak wysoki poziom gospodarki rolnej? Zadając to pytanie Solarz, słyszał o swoistych w tym kraju formach pracy oświatowej realizowanej w wyższych szkołach ludowych. To właśnie w Danii Solarz zaobserwował i silnie przeżył to, czego deficyt w Polsce uważał za zaprzeczenie demokracji, a mianowicie stosunki międzyludzkie, w których nie podkreśla się różnic wykształcenia, zajmowanego stanowiska czy zamożności. Zaobserwowane zwyczaje uznał za miernik poziomu duchowego rozwoju społeczeństwa duńskiego oraz dowód jego rozbudzenia umysłowego, wreszcie za zasługę pracy wychowawczej wyższych szkół ludowych.

Podczas pobytu w Danii Solarz zdał sobie sprawę z olbrzymich możliwości realizowania ideałów społecznej sprawiedliwości, podnoszenia gospodarczego i kulturalnego poziomu chłopów w warunkach kapitalistycznych przez rozwijanie różnych form spółdzielczości.

Ze spółdzielczością wiązał Solarz olbrzymie nadzieje na upodmiotowienie chłopów, na uczynienie z nich współtwórców dziejów historycznych narodu, na możliwość wyzwolenia się tej warstwy społecznej z poczucia niższości wobec innych klas społecznych, przeciwstawieniu się stygmatyzacji społecznej związanej z chłopskim pochodzeniem.

Solarza interesowały różne rodzaje spółdzielczości. Był on inicjatorem wielu nowych form spółdzielczych. Wprowadzał w życie polskiej wsi, obok tradycyjnych rodzajów spółdzielczości, innowacyjne formy jak: spółdzielnie pracy, budowlane, zdrowia, użytkowania domów społecznych, projektował także spółdzielnie prawnicze, które miały bronić chłopów w sprawach sądowych.

W przeciwieństwie do wielu radykalnych ludowców, którzy widzieli w spółdzielczości przede wszystkim wartość ekonomiczną i możliwość polepszenia sytuacji gospodarczej polskiej wsi, dla Solarza spółdzielczość była swoistą szkołą wychowania społecznego. „Chrzestny” – jak o nim mówiono, podkreślał znaczenie kulturotwórcze spółdzielczości, pojmowane jako proces włączania chłopów w działania mające na celu tworzenie własnego losu społecznego, kształtowanie go z najbardziej postępowymi, humanistycznymi aspiracjami tej warstwy.

Kulturotwórczą rolę spółdzielczości pojmował Solarz również jako duchowe aktywizowanie chłopów, polegające na rozwijaniu umiejętności roz-

³ L. Turowski, *Spółeczno-wychowawcze funkcje duńskich uniwersytetów ludowych*, PWN, Warszawa 1983.

wiązywania trudności i problemów gospodarczych oraz społecznych wsi. Tak szeroko rozumianą rolę spółdzielczości, będącą przewyżczeniem wąskiego, pragmatycznego podejścia realizował w założonych i prowadzonych przez siebie w okresie dwudziestolecia międzywojennego dwóch placówkach oświatowych jakimi były uniwersytet ludowy w Szycach a potem w Gaci.

W latach dwudziestych okresu międzywojennego Solarz swoją działalnością zwrócił uwagę warszawskiego środowiska oświatowego, skupionego w Centralnym Związku Kółek Rolniczych i Związku Młodzieży Wiejskiej. Znalazł się wówczas w kręgu wybitnych oświatowców tej miary co Helena Orsza-Radlińska, Władysława Wychert-Szymanowska, Eustachy Nowicki. Byli oni propagatorami idei rozwoju uniwersytetów ludowych, pojmowanych jako istotna forma oświaty pozaszkolnej dla dorosłej młodzieży wiejskiej.

W wyniku tych zbieżnych zainteresowań Solarz otrzymał propozycję zorganizowania i objęcia stanowiska kierownika nowej placówki oświatowej Uniwersytetu Ludowego w Szycach, co doprowadziło do powstania w 1924 roku Wiejskiego Uniwersytetu Ludowego w Szycach pod Krakowem (zwanym od 1930 roku Wiejskim Uniwersytetem Orkanowym). Patronat nad tą placówką objął Związek Nauczycielstwa Polskiego Szkół Powszechnych. Powierzenie kierownictwa Solarzowi było dowodem zaufania do jego wiedzy i zafascynowania między innymi ideą spółdzielczości. Placówka jednak na skutek ścierających się wówczas ideologii politycznych została zamknięta w 1931 roku. Po kilku miesiącach w oparciu o fundusze zgromadzone przez Spółdzielnię Rolniczą założoną przez „wiciarzy” – głównie byłych wychowanków uniwersytetu ludowego, a przede wszystkim mieszkańców Gaci Przeworskiej i okolicznych wsi, w 1932 roku został otwarty w Gaci kolejny uniwersytet ludowy.

Do niewątpliwych zasług Solarza należy zaliczyć założenie w Gaci Przeworskiej w 1934 roku Spółdzielczej Książnicy Ludowej. Był również inicjatorem powstania Spółdzielni Koszykarskiej oraz pierwszej w naszym kraju Spółdzielni Zdrowia w Markowej. Zaangażował się też w rozwój spółdzielczości spożywców. Z ramienia okręgu rzeszowskiego „Społem” wszedł do Rady Nadzorczej Centrali ZSS „Społem”⁴.

Ignacy Solarz (1891-1940) odegrał inicjującą i programującą rolę w tworzeniu się, rozwoju i umacnianiu ruchu spółdzielczego polskiej wsi. W duchu ideałów spółdzielczych wychowywał młodzież wiejską w prowadzonych przez siebie uniwersytetach ludowych. Pochodził z rodziny chłopskiej z Podkarpacia, ukończył studia jako inżynier-rolnik. Sympatyzował z lewym skrzydłem ruchu ludowego, zwłaszcza z jego radykalną, młodzieżową grupą. Kładł nacisk na oddolne inicjatywy oraz przeobrażenia mentalne, w duchu idei Edwarda Abramowskiego. Zginął zamordowany przez hitlerowców w kwietniu 1940 roku⁵.

⁴ L. Turowski, *Patrząc szeroko i daleko. Dziedzictwo pedagogiczne Ignacego Solarza*, Warszawa 1983, s. 14.

⁵ Makieła *Słownika Biograficznego Działaczy Ruchu Ludowego*, Warszawa 1989, s. 328.

Jak podaje Lucjan Turowski, po przestudiowaniu jugosłowiańskich wzorów spółdzielni zdrowia Solarz organizuje pierwszą tego typu spółdzielnię w Polsce 15 września 1936 roku w Markowej⁶.

Solarz współpracował z Józefem Dominko – działaczem spółdzielczym, pełniącym funkcję kierownika Instruktoriatu Organizacyjno-Propagandowego Związku Spółdzielni Spożywców „Społem” w okresie dwudziestolecia międzywojennego. Dominko utrzymywał z ramienia tej centrali kontakt z uniwersytetem Solarzowym, początkowo w Szycach, potem w Gaci. Wskazuje on na pomysłowość i innowacyjność Solarza, jak podkreśla: „Solarza interesowały wszystkie rodzaje spółdzielni i chciałby je organizować we wszystkich dziedzinach wsi. Był on inicjatorem nowych form spółdzielczych”⁷.

Warto również wspomnieć o innych ciekawych inicjatywach spółdzielczości inicjowanych i realizowanych przez Solarza. A mianowicie w 1937 roku Solarz tworzy zarejestrowaną przez Sąd Okręgowy w Rzeszowie Spółdzielnię Drzewną „Współdziałanie Chłopskie”, następnie w 1938 roku w Gaci rozpoczyna swoją działalność Spółdzielnia Spożywców „Chłop”, która staje się ośrodkiem działań nie tylko gospodarczych, lecz także kulturalno-oświatowych. Kolejne lata przynoszą równie cenne przedsięwzięcia, w 1938 roku z inicjatywy Solarza powstaje Towarzystwo Domu Spółdzielczego, które zrzesza wszystkie miejscowe spółdzielnie.

Nie można też nie wspomnieć o dużych zasługach Solarza dla rozwoju spółdzielczości jako prezesa Rady Okręgowej w Rzeszowie, prowadzonej przez niego do 13 sierpnia 1939 roku. Solarz wykazał się w tej pracy dużymi zdolnościami organizacyjnymi, umiejętnością odczytywania potrzeb i bolączek środowiska wiejskiego, ofiarnością i talentem pedagogicznym wyrażającym się w darze zjednywania ludzi do wspólnej pracy. Solarz zaprojektował również powstanie szkoły spółdzielczej na terenie Rzeszowszczyzny – na wzór szkoły założonej w Warszawie przez Franciszka Dąbrowskiego. Jednak realizację tych planów zniweczył wybuch II wojny światowej.

Doświadczenia Solarza w dziedzinie spółdzielczości wskazały mu nowe formy i metody oddziaływań wychowawczych w pracy z młodzieżą wiejską. To właśnie włączenie chłopów w wielki ruch społeczny, jakim była spółdzielczość, przyniosło sukces wychowawczy uniwersytetom ludowym. Z jednej strony spółdzielczość miała stanowić praktyczną wskazówkę dla chłopów w racjonalnym gospodarowaniu produktami własnej pracy, a z drugiej stwarzała szansę łączenia interesu społecznego z dobrem jednostki.

Założone przez Solarza uniwersytety ludowe, zmierzały do utworzenia na wsi gęstej sieci domów społeczno-ludowych – stwarzając w ten sposób odpowiednie warunki dla organizowania świetlic, bibliotek oświatowych, czytelni, zespołów samokształceniowych, teatrów, zespołów muzycznych, kursów dokształcających⁸. Za podstawowe Solarz uznał zespoły, złączone więzią

⁶ *Op. cit.*, s. 92-93.

⁷ F. Popławski, S. Dyksiński (red.), *Ignacy Solarz i jego uniwersytet ludowy 1924-1939*, Warszawa 1965, s. 83.

⁸ Archiwum i Centralna Biblioteka Zakładu Historii Ruchu Ludowego w Warszawie. *Uniwersytety Ludowe*, Materiały z plenum Rady Uniwersytetów Ludowych przeprowadzonego w dniach

wspólnej ideologii. Postulował włączenie do zadań uniwersytetu organizowanie działań, które będą służyły rozwojowi ruchu spółdzielczego na wsi.

Układem odniesienia celów wychowania były dla Solarza wartości tkwiące w kulturze ludowej, narodowej i ogólnoludzkiej. Wychowywać – pisał Solarz – należy pomagając wychowankom wypracować ideę własnego życia, ideę własną i społeczną jednocześnie⁹.

Dobrobyt i uczciwość, to jednak w przekonaniu Solarza zbyt mało. Chciał aby udział w ruchu spółdzielczym dał chłopom zdolność do samorządnego działania, siłę społeczną, zdolność do skutecznego konkurowania i współdziałania z miastem. Takie ujmowanie wychowania spółdzielczego jako przygotowania młodzieży wiejskiej do tworzenia na wsi różnorodnych form samorządności było realizowane w uniwersytecie ludowym. Był świadomy tego, że uniwersytety ludowe jako placówki oświaty dorosłej młodzieży wiejskiej, mogą odegrać znaczącą rolę dla rozwoju spółdzielczości.

Z tych względów wprowadził do programu kształcenia uniwersytetów ludowych w Szycach i Gaci szeroko rozumianą problematykę spółdzielczości. Program ten obejmował zarówno zagadnienia historii ruchu spółdzielczego, jak i jego teorii, ideologii, organizacji i perspektyw rozwojowych.

Solarz organizował spotkania z wybitnymi przedstawicielami i działaczami ruchu ludowego. Przekazywali oni słuchaczom kursów koncepcje ruchu spółdzielczego, dzielili się doświadczeniami, uczyli jak rozwiązywać problemy, wyjaśniali wątpliwości prawne, organizacyjne, ekonomiczne i wychowawcze ruchu spółdzielczego.

Swoistym fenomenem uniwersytetu ludowego Solarza był fakt, że placówka ta kształcąca działaczy ruchu spółdzielczego na wsi, zdołała ukształtować typ osobowości młodych ludzi, głęboko przekonanych o słuszności i wartości ideałów spółdzielczych oraz gotowych do osobistych poświęceń w walce o społeczny i gospodarczy postęp polskiej wsi.

Przez wychowanie spółdzielcze młodzieży wiejskiej – rozumiał proces budowania życia duchowego ludzi, polegający na przekształcaniu człowieka z istoty biernej w aktywną, nieświadomej wartości kultury ludzkiej i własnej w niej roli w świadomą swojej misji życiowej, odczuwającej lęk przed przekształcaniem świata w istotę odważną i twórczą, uspołecznioną.

Solarz podkreślał w założeniach programowych uniwersytetu ludowego silne więzi tych placówek ze środowiskiem wiejskim, regionem, tradycją, kulturą ludową, między innymi poprzez podejmowanie działań, do dziś aktualnych i godnych kontynuowania.

Solarz był gorącym orędownikiem idei grundtvigowskich, pragnął by jego kontynuatorzy realizowali te idee w powojennej Polsce. Niestety nie w pełni to się udało, bowiem w latach 1960-1981 dzieje idei uniwersytetów ludowych były nader burzliwe i niesprzyjające odrodzeniu najlepszych tradycji. Solarz w kulturze społecznej wsi widział wartości, które powinny leżeć u podstaw organizacji całego życia społecznego.

20-21 kwietnia 1959 roku. Warszawa 1960, s. 84-89.

⁹ I. Solarz, *Wiejski Uniwersytet Orkanowy*, s. 88.

W swojej koncepcji wychowania spółdzielczego młodzieży wiejskiej I. Solarz zakładał, że w zależności od epoki i środowiska narodowego i społeczno-ideowego, na terenie którego uniwersytet ludowy rozwija swoją działalność, jego praca wychowawcza kładzie większy nacisk bądź na rozwój indywidualny jednostki, bądź też na ukształtowanie w niej cech działacza społecznego. Uważał, że tylko jednostka o pełnej i harmonijnie rozwiniętej osobowości może stać się pełnowartościowym działaczem społecznym.

Poglądy pedagogiczne Solarza zachowały swoją aktualność i zdolność do wchodzenia w obieg społeczny i kulturalny współczesnej myśli pedagogicznej. Metoda osobistego przykładu, zasada szacunku dla osobowości, zasada partnerstwa, zasada komunikacji międzyludzkiej, zasada uspołecznienia wychowanków, zasady indywidualizacji i zespołowości rozumianej dialektycznie stają się w obecnej dobie poszukiwań różnorodnych rozwiązań wychowawczych szczególnie cenne. Aktualne są również te poglądy i doświadczenia pedagogiczne Solarza związane z procesem budowania więzi społecznych, które ukazują konkretne i sprawdzone w praktyce doświadczenia i wzory działania służące procesowi integracji grupy, spajania jej więzią ideową i uczuciową. Zasada integracji wychowania umysłowego, społecznego i moralnego która została sprawdzona w praktycznym działaniu Uniwersytetu Ludowego w Szycach i Gaci, okazała się twórcza i nowoczesna.

Przypisanie ogromnej roli procesom autokreacji człowieka stawia Solarza w rzędzie tych pedagogów, którzy swoją myślą i praktyką torowali drogę nowatorstwu pedagogicznemu.

Bibliografia

1. Źródła:

a) niepublikowane

Archiwum Akt Nowych w Warszawie:

Zespół Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z lat 1917-1939, nr 14;

Wydział Oświaty Pozaszkolnej – uniwersytety ludowe – wykazy i programy, 1921-1939, nr akt 2/14/0/190.

Archiwum i Centralna Biblioteka Zakładu Historii Ruchu Ludowego w Warszawie:

Maszynopis, *Uniwersytety Ludowe*. Materiały z plenum Rady Uniwersytetów Ludowych przeprowadzonego w dniach 20-21 kwietnia 1959 roku, Warszawa 1960, s. 84-89.

Archiwum prywatne I. Błaszczak:

Podstawowe założenia wychowawcze i programowe Uniwersytetu Ludowego. Maszynopis, opracował Feliks Popławski, 1963 r., nr 34, s. 55.

Statut Towarzystwa Uniwersytetów Ludowych RP – oryginał z klauzulą zatwierdzającą z dnia 10 września 1945 r., s. 1-7.

b) publikowane

Chałasiński J. (red.), *Młode pokolenie chłopów. Procesy i zagadnienia kształtowania się warstwy chłopskiej w Polsce*, t. I-IV, Warszawa 1938.

Makieta *Słownika Biograficznego Działaczy Ruchu Ludowego*, Warszawa 1989.

Mierzwińska Z., Radwan W. (red.), *Wiejskie uniwersytety ludowe w Polsce*. Biuletyn konferencji oświatowej poświęconej sprawie uniwersytetów ludowych, Łowicz 7-8-9 marca 1937, Warszawa 1938.

2. Opracowania:

Aleksander T. *Prekursorzy oświaty dorosłych*, [w:] T. Aleksander [red.], *Teoretyczne i praktyczne aspekty edukacji kulturalnej oraz oświaty dorosłych*, Kraków 2006, s. 142-148.

Błaszczak I., Feliks Popławski, *TUL RP w latach 1945-1948*, „Młodzież – Kultura – Wieś. Polski Uniwersytet Ludowy”, 2002, nr 1(52), s. 122-127.

Błaszczak I., *Rola uniwersytetów ludowych w upowszechnianiu kultury chłopskiej poprzez turystykę*, [w:] E. Puchnarewicz, *Wielokulturowość w turystyce*, Warszawa 2010, s. 105-116.

Gołębiowski B., *Cywilizacja słońca. O aktualności i perspektywach idei Polskich Uniwersytetów Ludowych Zofii i Ignacego Solarzów*, Warszawa 1994.

Maliszewski T., *Polskie uniwersytety ludowe w latach 1945-1948. Szkic do dziejów polskiej oświaty dorosłych lat 40-tych XX wieku*, [w:] R. Grzybowski (red.), *Oświata, wychowanie i kultura fizyczna w rzeczywistości społeczno-politycznej Polski Ludowej (1945-1989)*, Toruń 2004, s. 189-198.

Maliszewski T., *Wojenne uniwersytety ludowe*, [w:] T. Pilch (red.), *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. VII, Warszawa 2008, s. 192-195.

Mierzwińska-Szybka Z., Krzywula, *Znak zgody i współdziałania*, „Młodzież – Kultura – Wieś. Polski Uniwersytet Ludowy”, Warszawa 2002, nr 1(44), s. 39.

Mierzwińska-Szybka Z., *Uniwersytet Ignacego Solarza i jego wychowankowie*, Warszawa 1970.

Mierzwińska-Szybka Z., (red.), *Wspomnienia o Ignacym Solarzu „Chrzestnym”*, Warszawa 1982.

Popławski F., Dyksiński S., (red.) *Ignacy Solarz i jego uniwersytet ludowy 1924-1939*, Warszawa 1965.

Popławski F., *Polski Uniwersytet Ludowy*, Warszawa 1985.

Siemieniecki J.H., *Cesarz niemiecki w Kopenhadze – uniwersytety ludowe w Danii*, „Głos” 1888, nr 11, s.7.

Solarz I., *Wiejski Uniwersytet Orkanowy*, Warszawa 1937.

Turoś L., *Społeczno-wychowawcze funkcje duńskich uniwersytetów ludowych*, Warszawa 1983.

Turoś L., *Patrzeć szeroko i daleko. Dziedzictwo pedagogiczne Ignacego Solarza*, Warszawa 1983, s. 92.

Iwona Błaszczak

Część II

Sylwester Szafarz

Spółdzielczość – antidotum na patologie neoliberalne

W moich wędrówkach po świecie dość często odwiedzałem najróżnorodniejsze spółdzielnie, choć nie jestem specjalistą w tej dziedzinie. W praktyce jednak należę do jednej z warszawskich „spółdzielni” mieszkaniowych. Jej zarządzanie i funkcjonowanie nie ma nic wspólnego ze szczytnymi ideałami i normami spółdzielczości, tym bardziej że kryzys intensyfikuje zjawiska patologiczne.

Moje doświadczenia i impresje spółdzielcze dzielę na trzy kategorie: pozytywne, oryginalne i negatywne. „Spółdzielnia” mieszkaniowa zalicza się do ostatniej z wymienionych, zaś na najbardziej pozytywne i pamiętne przykłady uspołdzielczenia na wsi i w rolnictwie natrafiłem jeszcze za czasów studenckich, zwiedzając wysoko uprzemysłowione fermy spółdzielcze w Danii, szczególnie drobiarskie, zbożowe i serowarskie. Do kategorii oryginalnych zaliczam np. trzy kibuce izraelskie, w których obserwowałem hodowlę krokodyli, uprawę owoców cytrusowych oraz pracę kibucników (elektroników, informatyków itp.) w ośrodku nuklearnym Dimona na pustyni Negev.

Jeśli chodzi o aspekty merytoryczne i metodologiczne niniejszej wypowiedzi, to proponuję niezawodne podejście klasyczne – podobnie jak w życiu i w medycynie – analiza, diagnoza, terapia, rehabilitacja i profilaktyka. Podejście to dotyczy, naturalnie, obydwu stron medalu, czyli epidemii neoliberalizmu oraz jej skutków krajowych i globalnych, a także terapii społeczno-gospodarczej za pomocą zabiegów, antidotum i lekarstwa spółdzielczego. Nawet przy takim podejściu, realizacja mojego zadania intelektualnego jest trudna i skomplikowana. Bowiem, podobnie jak poszczególni obywatele, społeczności, narody i cała ludzkość, również spółdzielczość poniosła ogromne straty w wyniku kryzysu (upadłości, obciążenia podatkowe, terroryzm biurokratyczny itp.). Kryzys trwa i w wielu przypadkach (np. Grecja, steffa euro i in.) ulega zaostrzeniu. UE stała się obecnie „chorym człowiekiem” gospodarki światowej. Prognozy rozwojowe na przyszłość są przeważnie pesymistyczne. Nie wróży to dobrze spółdzielcom i spółdzielczości oraz może zmniejszyć efektywność terapii antykryzysowej przy pomocy takich właśnie ludzi rzetelnej pracy, ich lekarstw i instrumentów. Przeto, nakazem chwili w analizie tematyki i w praktyce spółdzielczej (w warunkach kryzysu i upadającej globalizacji) jest, bardziej niż kiedykolwiek, umiar, realizm i obiektywizm.

Dotychczasowy wielki kryzys finansowy, gospodarczy, społeczny (rewolucje, strajki itp.), polityczny (zmiany we władzach naczelnych i w systemach władzy) oraz międzynarodowy (krach IV globalizacji, zmiana układu sił w świecie itd.) – z końca I i z początku II dekady XXI wieku – powinien być rozpatrywany w szerszym kontekście historycznym oraz traktowany

jako bezprecedensowa i nadzwyczaj kosztowna synteza patologii i wynaturzeń neoliberalizmu; a – w szczególności – jego ekstremalnej odmiany amerykańsko-brytyjskiej (*reaganomics, thatcherism* i in.). Kryzys ten jest jednocześnie swoistym przedłużeniem bezprecedensowej w dziejach lawinowej serii dramatycznych upadków kolejnych systemów, jakie „wynaleziono” i jakie istniały w XX i w XXI wieku – od I rewolucji przemysłowej poczynając. W ciągu minionego stulecia zauważalny był, najwyraźniej, efekt powolnego „domina” systemowego. I tak, zawalił się najpierw wulgarny kapitalizm, powodując wielki kryzys z przełomu lat 20. i 30. XX wieku, który doprowadził do II wojny światowej.

Upadły także kolejne systemy: faszyzm, tzw. „komunizm” i powojenny neokapitalizm – traktowane przez wielki kapitał, szczególnie atlantycki, jako instrumenty makro – celem generowania zysków, rozszerzania rynków zbytu dla swych towarów i usług oraz pozyskiwania źródeł surowcowych na świecie. Skrajny neoliberalizm stanowił finalną fazę we wspomnianym procesie upadłości systemowych. Także system neoliberalny nie zdał egzaminu w praktyce i doprowadził do obecnego globalnego kryzysu finansów, gospodarek i wartości. Stary (atlantycki) wielki kapitał okazał się niezdolny do wypracowania optymalnego i efektywnego systemu rozwoju – dla samego siebie oraz dla całego świata, ku czemu rościł on sobie wielkie pretensje; zaś jego wynaturzenia i ekscesy, szczególnie faszystowskie i neoliberalne, wyrządziły ogromne i niepowetowane szkody człowieczeństwu. Czegoś takiego nie zaznała wcześniej cała historia rozwoju naszej cywilizacji. W turbulencjach kryzysowych załamały się w USA, we Francji, w Niemczech i in. (może z wyjątkiem Skandynawii) modele „państwa dobrobytu” (*Welfare State*); nie ma pewności, czy powróci tam kiedyś „30 chwalebnych lat dobrobytu” (1945-1975, *trente glorieuses*)?

Obecny globalny kryzys gospodarczy jest przede wszystkim klęską neoliberalizmu jako systemu oraz jego poronionej koncepcji ideologicznej i programowej. Jest to kryzys bez precedensu w gospodarczej i ideologicznej historii świata. Bowiem, w pewnym stopniu, został on spowodowany przez obiektywne procesy gospodarcze; ale – przede wszystkim – przez nieudolność (a może celowe działania?) ludzi, szczególnie pazernych, skorumpowanych i chciwych bankierów. Alan Greenspan, prezes *Federal Reserve* przez prawie 20 lat, przyznał się do winy i przeproszał za doprowadzenie do kryzysu. Wyjątkowość tego kryzysu polega również na tym, iż – z USA – rozprzestrzenił się on bardzo szybko na cały świat kanałami globalizacji. Z kolei efekty perturbacji kryzysowych w innych krajach powracały do USA tymi samymi kanałami globalizacyjnymi i potęgowały kryzys – w USA i w poszczególnych państwach całego świata.

Neoliberalowie (i neokonserwatyści) amerykańscy popełnili kardynalny błąd w swych rachubach strategicznych i globalnych – lekceważąc czynnik chiński (tzw. *China's Rise*). Naturalnie, chcieli oni zarobić jak najwięcej na rynku chińskim, ale na współpracy gospodarczej z USA wygrali, jak do tej pory, sami Chińczycy. Pazernych neoliberalów oślepiły ich własne kanony

ideologiczne, zwłaszcza ideologia pieniądza i pogoń za zyskiem. Nie docenili też oni niezwykłej efektywności i długofalowych konsekwencji oryginalnej polityki reform i otwarcia na świat, proklamowanej przez Przewodniczącego Deng Xiaopinga w 1978 r. i realizowanej z niezwykłym powodzeniem przez naród i przez państwo chińskie. W wyniku tej polityki (oraz rozwoju Indii, Rosji, państw ASEAN-u, BRICS-u i in.), w ostatnim ćwierćwieczu XX wieku i w pierwszym dziesięcioleciu XXI wieku, w zasadniczy sposób zmienił się układ sił na świecie – na niekorzyść Stanów Zjednoczonych i ich sojuszników. Gospodarka USA (i UE) stawała się coraz mniej konkurencyjna wobec *New Emerging Powers*. Stary kapitał (strefy Atlantyku) zaczął przegrywać historyczną rywalizację z nowym kapitałem (strefy Pacyfiku).

Zresztą, USA (i UE) same przyczyniły się do tego, przenosząc swoją produkcję i lokaty kapitałowe do Chin oraz do innych krajów rozwijających się w szybkim tempie. Dokonała się rzecz niespotykana: USA stały się dłużnikiem Chin w ogromnej skali. (*Nota bene*, obecnie udział sektora usług stanowi już prawie 80% PKB USA; z tym wszakże, iż są to usługi dobre i drogie – a przez to znowu mniej konkurencyjne wobec innych). Nie mogąc więc generować dochodów i zysków tradycyjnymi sposobami (produkcja towarów i usług, sprzedaż, eksport, inwestycje, postęp naukowo-techniczny itp.), decydenci neoliberalni w USA uciekali się coraz bardziej do „metod nietradycyjnych”, zwłaszcza do oszustw, korupcji, manipulacji i malwersacji finansowo-bankowych na wielką skalę. Ostatnim dzwonkiem alarmowym przed nadciągającym kryzysem globalnym było pęknięcie tzw. bańki informatycznej (*IT Bubble*) i krach na giełdzie elektronicznej (NASDAQ) w Nowym Jorku. Niedługo potem wybuchła bańka nieruchomościowa (hipoteczna) i nadszedł sam kryzys. Zemściła się polityka niewidzialnej ręki rynku, taniego pieniądza i życia na kredyt (monetaryzm neoliberalny).

Paradoks obecnego kryzysu amerykańskiego i globalnego polega na tym, iż – przy odrobinie wyobraźni i realizmu – można było go uniknąć bez większych trudności! Na przeszkodzie stanęły jednak patologie i obsesje neoliberalistów oraz absurdalne przekonanie, że ich system jest najlepszy z możliwych. We własnych egoistycznych celach, wylansowali oni tzw. gospodarkę wirtualną (np. manipulacje i nowe produkty bankowo-finansowe), w odróżnieniu od gospodarki realnej (produkcja, konsumpcja, inwestycje itp.); zredukowali niemalże do zera nadzór bankowy i systemy ostrzegawcze. „Eksperci” z Goldman Sachsa kształcili Greków w zakresie „kreatywnej księgowości”, żeby ukrywać faktyczny stan zadłużenia kraju i zarabiać na tym. Za rządów konserwatystów w Grecji dług publiczny wyliczono – takimi metodami – na 7-8% PKB. Ale gdy do władzy doszła tam centrolewica, to szybko okazało się, że wskaźnik ten wynosi prawie 20%! Tak zaczęła się na dobre wielka tragedia współczesnej Grecji – najstarszej cywilizacji europejskiej.

Przyczyny kryzysu są więc splotem czynników subiektywnych (błędy decyzyjne i przypadki patologiczne) oraz sytuacji obiektywnych, powstałych w wyniku działania tych czynników oraz (naturalnie), zręcznych poczynań konkurentów zagranicznych, szczególnie chińskich. Od dawna było wiado-

me, iż polityka USA zmierza w niebezpiecznym kierunku. Nieskromnie, zacytuję wstępne zdanie z mojego opracowania w tej kwestii: „Na progu 21. wieku USA – jako mocarstwo nr 1 – staje w obliczu alternatywy: albo samo się załamie i wciągnie w przepaść „resztę świata” – w wyniku niewłaściwej polityki wewnętrznej i globalnej; albo też „reszta świata” przydusi USA (i samą siebie) piramidą nierozwiązanych problemów politycznych, gospodarczych, społecznych, ekologicznych, militarnych i innych” (Sylwester Szafarz, „Dziś, Przegląd Społeczny” nr 12, artykuł *Dylemat Ameryki*, s. 55, grudzień 2000 r.(!)). Pięć lat później, również prof. Nouriel Roubini z USA i inni realistycznie myślący specjaliści przewidzieli nadejście obecnego kryzysu globalnego.

Podobnie jak w poprzednich przypadkach znanych z historii gospodarczej świata, również obecny wielki kryzys globalny przechodzi przez kolejne fazy: finansową, ekonomiczną, społeczną (rewolucje, strajki i niepokoje społeczne), polityczną (liczne zmiany rządów i przywódców politycznych i in.) i międzynarodową (zmiana układu sił w świecie, nowe zagrożenia, np. terroryzm itp.). Pisałem o tym wielokrotnie. Za najbardziej spektakularne i dziejotwórcze spośród tych wydarzeń należy uznać rewolucje islamskie, perturbacje greckie, *Occupy the Wall Street Movement* w USA i wiele innych. Wybuch kryzysu był silnym katalizatorem, który spowodował, w szczególności, rewolucje islamskie. Zresztą, jak mogłoby być inaczej, skoro, np., w Egipcie, średni dzienny dochód *per capita* kształtuje się w granicach 1-2 USD!?

Kryzys zapoczątkowany w USA ogarnął, praktycznie, cały świat, nie wyłączając Japonii (upadek władzy liberalnej – po 50 latach rządzenia!), a nawet Szwajcarii, Bahrajnu czy Arabii Saudyjskiej. W Chinach, stopa wzrostu PKB, od dłuższego czasu utrzymująca się w granicach 10% rocznie, zmniejszyła się ostatnio o prawie 2%. Władze chińskie zakładają dalsze obniżanie tego wskaźnika ilościowego, preferując jakościowe „reformowanie reform” oraz ekspansję globalną. Jednak chyba największe (pod każdym względem) szkody i straty moralne i materialne wyrządził amerykański wirus kryzysowy Europie, Unii Europejskiej w ogólności i strefie euro w szczególności. Tym razem solidarność atlantycka okazała się mrzonką i pustosłowiem. Jedynie państwa skandynawskie są swoistą wyspą względnego spokoju, stabilizacji, rozwoju i dobrobytu – w warunkach tsunami kryzysowego. Jest to wynikiem sprawdzonej w praktyce demokracji i społecznej gospodarki rynkowej w tych państwach, w zasadzie wolnej od wynaturzeń neoliberalizmu. Nic dziwnego, że także spółdzielczość skandynawska rozwija się pomyślnie, niezależnie od kryzysu.

Za wsześnie jeszcze na kompleksowy bilans zniszczeń i strat moralnych i materialnych oraz społeczno-politycznych spowodowanych przez kryzys; może on potrwać znacznie dłużej niż się niektórym wydaje! Jednakże w świetle dostępnych już analiz, danych i prognoz oraz własnych przemyśleń, zasadna wydaje się hipoteza, iż łączne straty i spustoszenia spowodowane do tej pory przez ekstremalny neoliberalizm i kryzys będą znacznie wyższe niż straty wyrządzone przez upadek tzw. „komunizmu” (*de facto*: systemu radzieckiego – sowietyzmu). Znamienne, że kiedy upadał sowietyzm, neoli-

berałowicie gloryfikowali swe historyczne zwycięstwo i podnieśli niebywałą wrzawę propagandową na cały świat; zaś gdy upada neoliberalizm – lewica europejska i światowa nie jest w stanie wykorzystać tego faktu we własnych celach i *pro publico bono*; zachowuje się raczej potulnie a nawet podejmuje próby kolaborowania ze skompromitowanymi neoliberalami.

Kryzys znaczący przede wszystkim krach fundamentalnych kanonów neoliberalnych oraz całej tej ideologii i ekonomii. Zgubnymi okazały się zwłaszcza teorie i koncepcje Milтона Friedmana i jego szkoły chicagowskiej (tzw. *Chicago Boys*). „Niewidzialna ręka rynku”, mająca stanowić złoty środek na bolączki i dylematy współczesnej gospodarki neoliberalnej, okazała się jej grabarzem. Znienawidzony przez neoliberalów i sprowadzany przez nich do zera interwencjonizm państwowy stał się kołem ratunkowym dla gospodarek i dla przedsiębiorstw pogrążających się w otmętach kryzysowych. Właśnie „widzialna ręka” najwyższych władz USA i innych państw nakazała ratowanie ogromnymi subsydiami bankrutujących wielkich banków i firm ubezpieczeniowych oraz drukowanie dolarów bez pokrycia, zwiększając ryzyko inflacji do niebotycznych rozmiarów. Dotychczasowe koszty ratowania sektora finansowego (tzn. dotacje z budżetu, czyli z kieszeni podatników) w USA szacuje się na 2,5 bln USD, zaś w strefie euro – na 1,2 bln euro; ale strefie tej potrzeba dodatkowych 2 bln euro dla ustabilizowania sytuacji. Ten sam interwencjonizm, tym razem wielonarodowy, zastosowano w przypadku ratowania bankrutującej gospodarki greckiej przez „tandem Merkozy”, zarządzający *de facto* UE i strefą euro.

Wielkie ryzyko inflacyjne dla gospodarek narodowych i dla całego gospodarstwa światowego związane jest z monetaryzmem neoliberalnym, lansowanym zwłaszcza w USA. Zakłada on m.in. wpuszczanie maksymalnej ilości papierowego pieniądza do obiegu gospodarczego. Znamienne, iż – wbrew namowom i naciskom zza oceanu – „tandem Merkozy” i UE nie stosuje tej metodologii, preferując raczej cięcia i ograniczanie wydatków. Ta metoda też nie jest najlepsza, – grozi bowiem osłabieniem tempa wzrostu gospodarczego i petryfikacją kryzysu. Główni decydenci amerykańscy i unijni podejmują decyzje (często chybione) na własną rękę i odpowiedzialność, nie pytając nikogo (zwłaszcza społeczeństw) o zdanie. Neoliberalowie nie mają jednak skutecznej recepty na kryzys, brną dalej po omacku – lansując ostatnio tzw. populistyczny liberalizm, obejmujący również egalitaryzm i inne koncepcje tego rodzaju. To wymowna ilustracja impotencji i bezradności neoliberalnej. Towarzyszy temu systematyczne osłabianie pozycji dolara amerykańskiego, szczególnie jako waluty rezerwowej oraz bezprecedensowy wzrost ceny złota (1 uncja = już prawie 2.000 USD czyli około 10 razy więcej niż w normalnych czasach!), innych metali szlachetnych i diamentów. Chiny zmniejszają udział USD w swych rezerwach walutowych (prawie 3,5 bln USD!) i rozliczają się w juanach z coraz większą liczbą partnerów gospodarczych (np. Rosja, Japonia, Hong Kong, państwa ASEAN-u i in.). Zresztą, gdyby nie chiński pragmatyzm i boom gospodarczy, również w obecnych warunkach kryzysowych,

to gospodarka światowa znalazłaby się w stokrotnie gorszej sytuacji. Np., w roku 2003 udział PKB ChRL w Światowym Produkcie Brutto (ŚPB) stanowił zaledwie 4,6%; natomiast przekroczył on 15% w roku 2010!

Neoliberalna „ideologia pieniądza” powoduje kolosalne spustoszenia w świecie. Na pierwsze miejsce wysunięto dążenie do zdobywania pieniędzy (i dóbr materialnych) oraz pogoń za zyskiem. Dobro człowieka, całych społeczności i narodów, zepchnięto na dalszy plan. Szerząca się dehumanizacja na wszystkich szczeblach zarządzania i drabiny społecznej jest karygodną zbrodnią przeciwko ludzkości, popełnianą przez neoliberalistów. Mieć to będzie dramatyczne konsekwencje dla przyszłości naszej cywilizacji. Pogłębia się kryzys ONZ, Ligi Arabskiej i wielu innych organizacji międzynarodowych oraz proces anarchizacji w stosunkach globalnych. Kształtują się one żywiołowo i w trybie trudnym do opanowania i do przewidzenia. Niepokojąco nasila się terroryzm (np. Irak, Syria, Pakistan, Francja i in.) oraz skrajna prawica. Takie są też bardzo niebezpieczne konsekwencje kryzysu.

W zasadzie, każdy robi, co chce i za nic nie odpowiada (np.: wyprzedzające uderzenia militarne, tzw. *Pre-emptive Strikes*, mordowanie tysięcy Palestyńczyków, Irakijczyków, Afgańczyków i Kurdów; egzekucja bin Ladena, Kadafiego czy uczonych irańskich – bez prawomocnych wyroków, metodami kowbojskimi itp). Neoliberalistwo atlantyckie nie raz sięgało, w ostatnich latach, po *hard power* (szczególnie siły zbrojne), którymi dysponują jeszcze w nadmiarze (Irak, Afganistan, Libia...); teraz grożą Iranowi. Nie należy wykluczać, że mogą oni sprowokować większą awanturę wojenną – dla zakamuflowania skutków kryzysu wobec opinii publicznej i ewentualnego odrobienia już poniesionych strat. Muszą się jednak liczyć z faktem, że czasy polityki kanonierek i prawa pięści minęły i że nowy układ sił globalnych nie pozwala na bezkarność.

Załamanie systemu neoliberalnego w poszczególnych krajach, zwłaszcza w USA, w W. Brytanii i w Japonii oraz systemu jednobiegunowego (USA) w świecie doprowadziło do powstania bardzo niebezpiecznej luki (próżni) systemowej w obydwu tych płaszczyznach. Ludzkość znalazła się w trudnym okresie przejściowym. W skali krajowej, nie ma (z pewnymi wyjątkami: np. Chiny, Iran, Skandynawia, Szwajcaria i in.) optymalnego i efektywnego modelu rozwoju. Co po neoliberalizmie? – oto jest pytanie! Poszukiwania trwają, ale są niemrawe, głównie ze względów kryzysowych z powodu fanatycznego oporu ze strony neoliberalistów. Pewne jest jednak, iż neoliberalizm i neokapitalizm postjałtański jest już nie do utrzymania. Niezbędny chyba będzie nowy model (system) kojarzący umiejętnie elementy wolnego rynku i interwencjonizmu państwowego (np. *casus* chiński, coraz bardziej popularny wśród przedsiębiorców z USA).

Upadek systemu jednobiegunowego, który istniał przez pewien czas – w ślad za systemem dwubiegunowym, nie doprowadził jeszcze do utworzenia racjonalnego i perspektywicznego systemu wielobiegunowego oraz nowego ładu polityczno-ideologicznego i społeczno-gospodarczego w świecie. Jednak, w tym przypadku, poczynania praktyczne są znacznie bardziej za-

awansowane (główne filary tego nowego systemu to: BRICS, proponowana Unia Euroazjatycka, Unia Afrykańska, ASEAN, Organizacja Państw Ameryki Południowej i Karaibów i in.). Zasadne jest pytanie, jak układ atlantycki (szczególnie USA i UE) znajdzie swoje miejsce i funkcje w świecie wielobiegunowym i jaką cenę przyjdzie mu za to zapłacić, także w świetle skutków kryzysu globalnego, jaki ten układ spowodował? Nie mam jeszcze odpowiednio uargumentowanych odpowiedzi na te pytania.

W kategoriach ekonomicznych i finansowych kryzys wyrządził już ogromne i nieobliczalne szkody społeczeństwom i spółdzielczości (w skali poszczególnych krajów i w całym świecie). Globalizacja poniosła fiasko. Nasila się protekcyjizm. Zahamowany i zniekształcony został normalny rozwój społeczno-gospodarczy, obrót towarów i usług, proces inwestycyjny i in. Nastąpiły znaczne spadki: stopy wzrostu gospodarczego (PKB); popytu i (w konsekwencji) podaży; handlu wewnętrznego i międzynarodowego. Wzrosły też ceny surowców, zwłaszcza strategicznych i energetycznych (np. ropa naftowa i gaz), co spowodowało zwiększenie kosztów produkcji oraz cen wszystkich towarów i usług. Dodatkowa podaż pieniądza na rynek (np. celem ratowania bankrutujących krajów i koncernów) nasila ryzyko inflacji i nowej fazy kryzysu. Do bezprecedensowych rozmiarów zwiększyła się skala zadłużenia państw, rządów, producentów i konsumentów. Decydenci starają się przerzucać na kolejne pokolenia ciężar spłaty gigantycznych długów. Sumaryczne straty finansowe już spowodowane przez kryzys w gospodarstwie światowym ocenia się na ponad 300 bln USD!

Fanatyzm i obsesja prywatyzacyjna neoliberalistów doprowadziły do zachwiania względnej równowagi między głównymi formami własności: spółdzielczą, państwową i prywatną – na niekorzyść dwóch pierwszych. Spółdzielczość poniosła znaczne straty także z tego tytułu. Ze względów doktrynalnych, usiłowano i usiłuje się nadal, tu i ówdzie, prywatyzować (często – sprzedawać za bezcen) wszelkie możliwe dobra i składniki majątku narodowego, wbrew logice, zdrowemu rozsądkowi i rachunkowi ekonomicznemu. *Casus* polskiego przemysłu stoczniowego jest wielce wymowny w tym względzie. Inny przykład: amerykański Department Obrony wynajmował prywatne firmy specjalistyczne do obsługi wojska w czasie wojny w Iraku, co mogło stanowić krok w kierunku... prywatyzacji sił zbrojnych. Proces żywiołowej i bezmyślnej prywatyzacji wyrządził już wielkie szkody gospodarkom, producentom i konsumentom z poszczególnych krajów i z całego świata, prowadząc do intensyfikacji zjawisk patologicznych, zwłaszcza korupcji na olbrzymią skalę.

Sprywatyzowane żywiołowo przedsiębiorstwa coraz częściej bankrutują, zaś lekceważone przez neoliberalistów państwowe i spółdzielcze podmioty i działy gospodarki narodowej oraz życia społecznego napotykać na ogromne problemy w realizowaniu swych zadań statutowych. Potwierdzeniem tego jest np. niewydolność służby zdrowia i ubezpieczeń społecznych w USA, w Polsce i w innych krajach. Jednym ze skutków polityki neoliberalistów (szczególnie monetaryzmu i maksymalizacji zysków) jest chyba najmniej

oczekiwany przez nich fakt, że władza wymyka się z rąk partii politycznych i zawodowych polityków, i staje się udziałem bogaczy, finansistów i bankierów. W Europie zjawisko to jest potęgowane przez tzw. proces integracji polityczno-gospodarczej i unijną biurokratyczną centralizację decyzyjną; oznacza ona, że Ateny, Lizbona, Madryt, Rzym czy Warszawa mają coraz mniej do powiedzenia w sprawach narodowych i międzynarodowych oraz że decydują o nich i za nich możnowładcy z Berlina, z Paryża czy z Brukseli; a także – coraz częściej – finansiści i bankierzy, zamiast polityków.

Niech dla zilustrowania dotychczasowych strat społecznych i gospodarczych we współczesnym świecie przemówią wybrane przykładowe liczby (*les chiffres ont leurs eloquence*). Przede wszystkim, ekstremalny neoliberalizm i kryzys doprowadził do zaostrzenia i tak już katastrofalnej sytuacji społecznej i demograficznej w wielu krajach i regionach Ziemi. Wprawdzie, akurat w czasach kryzysu, liczba ludności naszej planety przekroczyła 7 mld osób oraz zwiększyła się średnia długość życia itp., to jednocześnie gwałtownie pogorszyły się warunki pracy i bytowania, a także – i coraz częściej – marnej wegetacji miliardów ludzi. Zwiększyła się przepaść między biegunem biedy i biegunem bogactwa. Nawet w „klubie najbogatszych” (OECD) średnie dochody najzamożniejszych obywateli są dziesięciokrotnie wyższe od najbiedniejszych. Wymowne jest kluczowe zawołanie ruchu *Occupy the Wall Street*: „99% (średniaków, biednych i nędzarzy) : 1% (zamożnych, bogatych i bogaczy)”. Kryzys uwypuklił także niebywały paradoks naszych czasów; wręcz fantastyczny postęp naukowo-techniczny jest traktowany głównie jako instrument generowania zysków dla bogaczy; nie służy on odpowiednio poprawianiu losu „średniego obywatela” Ziemi, lecz raczej sprzyja jego zniewoleniu i poniżeniu (wykluczeniu – jak się teraz powiada). Tak to wygląda w przeważającej większości krajów, na które spadły patologie neoliberalne. Jedynie kierownictwo chińskie proklamuje (i realizuje z powodzeniem) politykę pod hasłem: „człowiek na pierwszym miejscu” (*People First Policy*).

Ponad 1 mld ludzi na świecie ma do dyspozycji tylko 1,25 USD (średnio) dziennie na utrzymanie. Tyle samo obywateli naszej planety nie ma dostępu do czystej wody. Ponad 50 mln Amerykanów żyje w biedzie, czyli poniżej minimum socjalnego (*under the poverty level* = około 24.000 USD na czteroosobową rodzinę rocznie; w USA to bardzo mało). Miliony ludzi umierają z powodu chorób, epidemii, braku lekarstw i odpowiedniej opieki lekarskiej. W Afryce Subsaharyjskiej około 30% noworodków przychodzi na świat z wirusem HIV. W Indiach, przeżywających przecież boom gospodarczy, co piąte urodzone dziecko nie dożywa wieku 5 lat. Społeczeństwa się starzeją, np. w Europie i w Chinach. Można mnożyć bez końca przykłady katastrofy demograficznej w różnych krajach i regionach świata, pamiętając jednocześnie o tym, iż w kołach neoliberalnych, neokonserwatywnych i skrajnie prawicowych pojawiają się coraz częściej antyludzkie koncepcje neomalthusiańskie postulujące... radykalne zmniejszenie (jak?) liczby mieszkańców Ziemi (*for Survival*), a nie poprawę doli już żyjących na naszej planecie.

W ostatnich latach kryzysowych zwiększyła się (już o 30 mln osób) liczba bezrobotnych w świecie. Wynosi ona obecnie prawie 350 mln. Liczbę tę należałoby pomnożyć przez 3 lub 4 (członkowie rodzin) i wówczas uzyska się rzeczywisty obraz sytuacji biednych ludzi cierpiących wskutek dotkliwej plagi bezrobocia. Stopa bezrobocia utrzymuje się w granicach 10% w USA i w strefie euro, osiągając rekordowy wynik w granicach 25% w Hiszpanii. Liczba bezrobotnych w W. Brytanii wyniosła ostatnio 2,67 mln osób (najwięcej w ciągu minionych 20 lat). Neoliberalizm jest niewydolny w zakresie tworzenia nowych miejsc pracy. Tymczasem, globalne wydatki na zbrojenia przekroczyły 2,5 bln USD (USA – 700 mld USD; Chiny – ponad 100 mld USD, oficjalnie). Stany Zjednoczone wydatkowały już ponad 3 bln USD na prowadzenie nonsensownej wojny w Iraku i w Afganistanie (nie licząc kosztów poniesionych przez sojuszników USA).

I wreszcie, plaga zadłużenia – globalnie i w skali poszczególnych krajów. Neoliberalowie, zwłaszcza monetaryści, narzucili państwu, producentom i konsumentom fatalny sposób działania i życia na kredyt. Łatwe kredyty (nisko oprocentowane), udzielane na ogromną skalę, miały stanowić źródło zysków dla wielkiego kapitału. Tak się jednak nie stało; zyski okazały się iluzoryczne, a zadłużenie świata niepomiaralnie wzrosło. Ma to poważne konsekwencje negatywne na długie lata, być może nawet na 100-150 lat, bowiem długi trzeba spłacać. Brak jest jeszcze wiarygodnych globalnych danych sumarycznych w tej kwestii – znaczną część zadłużenia stanowią tzw. długi ukryte (np. szpitale, instytucje ubezpieczeniowych, funduszy inwestycyjnych itp.).

Pewne jest natomiast, iż zadłużenie należy określać odpowiednią miarą, gdyż samo tylko podawanie tzw. długu publicznego (rządowego) – jak to ukazuje „licznik Balcerowicza” w Warszawie – jest mylące i niewystarczające. Są cztery główne kategorie długów: 1. publiczny, 2. przedsiębiorców 3. konsumentów i 4. zagraniczny; dopiero w ujęciu łącznym ukazują one prawie pełną wartość jawnego zadłużenia poszczególnych krajów. Z reguły, dług publiczny stanowi od 15% do 30% ogólnego zadłużenia danego państwa. W przypadku USA wynosi już ono ponad 90 bln USD i stale rośnie (odsetki); w konsekwencji – budżet federalny USA na 2013 rok przewiduje deficyt w wysokości 901 mld USD; w UE – tylko dług publiczny (łącznie) stanowi 80% łącznego PKB Unii i przekracza 10 bln euro. W strefie euro łączny dług publiczny zbliża się do 4 bln euro. We Włoszech jego wartość wynosi 1,97 bln euro; w Hiszpanii – 705 mld euro; w Belgii – 355 mld euro; w Grecji – 339 mld euro (tzn. 170% PKB!); w Portugalii – 179 mld euro i w Irlandii – 154 mld euro. Natomiast w Japonii zadłużenie łączne wynosi około 12 bln USD (200% PKB! Z tym, że znaczna większość tej sumy znajduje się w rękach rodzimych kapitalistów i bankierów).

W konkluzji, długofalowo nieuchronne są kolejne kulminacje kryzysu globalnego i krachu neoliberalizmu. Pierwsza, jak do tej pory najpoważniejsza z nich, nastąpiła w latach 2008-9. Nieudolni decydenci tworzą nowy kryzys, nie likwidując poprzedniego. Działa już groźny efekt kumulacyjny negatywów kryzysowych z różnych dziedzin: politycznej, ideologicznej, społecznej,

finansowej, ekonomicznej i globalnej. Suma tych negatywów da o sobie znać dopiero po pewnym czasie i w odniesieniu do każdego obywatela, społeczeństwa, narodu i całej ludzkości. Wtedy też powinno nastąpić właściwe przesilenie systemowe (raczej gwałtowne niż pokojowe); jakościowa zmiana sytuacji na lepsze możliwa będzie dopiero wówczas, gdy neoliberalizm zniknie całkowicie z mapy świata.

Tymczasem jednak patologia, destrukcja, korupcja i demoralizacja neoliberalna sięga nawet szczytów władzy. Splamione zostały, m.in., takie nazwiska jak: Sarkozy, Chirac, Strauss-Kahn, Wulff, Berlusconi, Putin, Madoff i wiele innych. Naturalnie, alternatywą wobec ekstremalnego neoliberalizmu jest nowoczesna społeczna gospodarka rynkowa, z zachowaniem specyfiki każdego kraju, odpowiednich proporcji między rodzajami własności oraz elementami wolnego rynku i interwencjonizmu państwowego. Niezbędny też będzie nowy ład globalny, bazujący na wielobiegowości. Zresztą, od zarania, spółdzielczość na świecie preferuje „gospodarkę społeczną” (*Social Economy*).

System neoliberalny w skrajnej wersji amerykańskiej, zaimportowano do naszego kraju na samym początku transformacji ustrojowej po roku 1989. Został on narzucony Polsce przez nowego „starszego brata” – USA, w pierwszej fazie transformacji, kiedy RP znalazła się w amerykańskiej strefie wpływów (druga faza, europejska, nastąpiła przed i po przystąpieniu RP do UE). Obie te fazy trwają nadal, stanowiąc dwa główne filary polityki zagranicznej i współpracy gospodarczej Polski z zagranicą. Pilnie niezbędny jest trzeci filar – Chiny i inne *New Emerging Powers*. Główną odpowiedzialność za narzucenie Polsce systemu neoliberalnego ponosi Waszyngton i rząd Tadeusza Mazowieckiego oraz tandem Jeffrey Sachs – Leszek Balcerowicz, który wykonywał potulnie polecenia Sachsa. Teraz usiłuje zrzucić z siebie odpowiedzialność za skutki neoliberalizacji Polski, oświadczając, że jest obecnie socjaldemokratą występującym „w obronie biedoty światowej” i zwalczającym... wynaturzenia neoliberalizmu i IV globalizacji. Niemałą rolę w neoliberalizowaniu Polski odegrali też doradcy amerykańscy (tzw. banda z Marriotta).

W mniejszym czy w większym stopniu, model neoliberalny realizowany jest nieprzerwanie w naszym kraju przez kolejne rządy, centrolewicowe czy też centroprawicowe; w tym drugim przypadku – z niezwykle dużym zapalem i z zaangażowaniem właściwym neofitom oraz posłusznym krewnym „starszego brata”. Jednak dotychczasowy bilans rządów neoliberalistów w Polsce jest jednoznacznie negatywny. Prawdy tej nie zdoła przesłonić uporczywa i nachalna propaganda sukcesu uprawiana przez władze. W naszym kraju występują wszystkie ułomności i patologie neoliberalizmu; kryzys uwypukla je bardzo jaskrawo. Co więcej, ich skala i oddziaływanie na Polskę jest znacznie większe i bardziej szkodliwe niż, np. na USA, a to z uwagi na fakt, iż RP jest krajem średniej wielkości w Europie i małym państwem w świecie. Stąd wynika większa koncentracja zjawisk negatywnych na mniejszym terytorium i wobec mniejszej liczby ludności. Dlatego właśnie społeczeństwu polskiemu doskwiera, bardziej niż innym, wspomniana próżnia systemowa,

anarchia w państwie, dehumanizacja życia, niepewność jutra, patologie neoliberalne, zwłaszcza kult pieniądza, korupcja i in.; a nawet iluzoryczne bogacenie się „na kredyt”. Jest wiele przykładów żywołości i anarchizacji życia i rozwoju kraju, z których chyba najważniejszym jest ogólny bałagan i niemoc oraz fakt, że nikt już niczego nie koordynuje, niczego nie kontroluje i za nic nie odpowiada. W efekcie szaleństwa neoliberalnego, szczytne ideały i postulaty „Solidarności” znalazły się na śmietniku historii.

W kategoriach politycznych i ideologicznych – nie odpowiadają prawdzie twierdzenia o „demokracji” w Polsce. „Demokracja” taka nie ma nic wspólnego z rzeczywistą demokracją, która istniała i istnieje tylko w teorii (nie było demokracji *sensu stricto* także w antycznych Atenach i w Sparcie, czy nawet we współczesnej Szwajcarii). Brak jest w RP autentycznych i silnych partii lewicowych i prawicowych; zostały one zepchnięte na margines przez panującą i arogancką grupę interesów. Z reguły, władze RP wybierane są nie tylko przez mniejszość wszystkich obywateli, ale, co gorsza, przez mniejszość wyborców, natomiast usurpują sobie one prawo do rządzenia w imieniu całego społeczeństwa. Tak więc, władza znajduje się *de facto* w rękach kolejnych grup interesów, ośrodków nieformalnych (np. mianowani „superdoradcy” prezydenta, premiera i in.). Nadto, nic ważnego nie dzieje się w RP bez uzgodnienia z nowym „starszym bratem”. Właśnie owe grupy interesów a nawet pojedynczy politycy decydują o tym, kto znajdzie się na kartkach wyborczych, które podsuwane są następnie – „do skreślenia” – głosującym obywatelom. Przeciętny Polak nie ma na to najmniejszego wpływu. Nie masz więc w Polsce demokracji, lecz są tylko autorytarne rządy poszczególnych grup interesów i pojedynczych decydentów politycznych, zagranicznych i krajowych. Trudno by też mówić o koniecznej ciągłości w sprawowaniu władzy, niezbędnej dla pomyślnego rozwoju społeczeństwa i państwa.

Tak oto „wybierane” władze brną w dalszym ciągu w bagno neoliberalne i trzymają się „starszego brata”, jak przysłowiowy pijany latarni. Od tego bowiem zależą kariery i stołki. Odpowiedzialność polityków za słowa i za czyny – przed narodem, a nawet „przed Bogiem i historią” – spychana jest na dalszy plan. Dramatycznym świadectwem tego jest sama zbrodnia smoleńska i jej dalsze rozgrywanie przez ludzi odpowiedzialnych za nią. *De facto*, rząd neoliberalny jest swoistym ministerstwem propagandy, kierującym się kanonami neogoebbelsizmu. Nie chodzi tylko o to, że „kłamstwo powtórzone sto razy staje się prawdą”; lecz i o to, że mamy do czynienia ze swoistym propagandowym terroryzmem państwowym wobec obywateli. Ma on na celu przedłużenie żywota kolejnych grup rządzących i utrzymanie pokoju społecznego, w czym hierarchia kościelna aktywnie i cynicznie pomaga władzy neoliberalnej i kolaboruje z nią.

Ów terroryzm występuje w trzech głównych formach: 1. medialna – nachalna propaganda sukcesu, uprawiana z braku rzeczywistych sukcesów oraz z masowym wykorzystaniem celowo kreowanych i przypadkowych tematów zastępczych. Odwracają one uwagę społeczeństwa od rzeczywistych i poważnych problemów kraju; 2. zadłużeniowa – głównie w odniesieniu do

poszczególnych obywateli, konsumentów ze średniego i z młodego pokolenia, którym umożliwiono łatwy dostęp do kredytów, wymagających wszakże spłaty przez całe dziesięciolecia i względne „bogacenie się na kredyt”. Powszechny syndrom zadłużeniowy zdecydowanie osłabia zapał reformatorski i rewolucyjny obywateli; 3. represyjna – także z wykorzystaniem służb specjalnych i prorządowych mediów, które publikują uparcie i w wielkiej skali, jako wiadomości, najzwyczajsze kroniki kryminalne i przykłady patologii społecznej oraz kary „należne” za przestępstwa i wykroczenia. Tworzy to atmosferę i psychozę strachu w społeczeństwie oraz zniechęca je do narażania się panującym.

Tymczasem poważnych problemów i tematów rzeczywistych w Polsce nie brakuje, szczególnie w płaszczyźnie gospodarczo-społecznej. Władza usiłuje je kamuflować przed społeczeństwem; także metodami greckimi (np. kreatywna księgowość w kwestii zadłużenia itp.). Dlatego też stosunkowo mało obywateli RP zdaje sobie sprawę z tego, iż neoliberalowie przekształcili nasz kraj i jego gospodarkę w swoistą półkolonię Zachodu. Już prawie 50% (!) PKB RP wypompowuje się corocznie za granicę kanałami bankowymi i firmowymi (do banków i do przedsiębiorstw-matek oraz do prywatnych inwestorów). Jest to, m.in., wynikiem kryminalnej prywatyzacji przeprowadzanej przez neoliberalów, która często oznacza wyprzedaż majątku narodowego poniżej jego wartości lub za bezcen. Dotyczy to także, w coraz większej skali, polskiej ziemi (gruntów) i nieruchomości zwracanych „poprzednim właścicielom”.

Bardzo poważnym problemem gospodarczo-społecznym i politycznym jest duże bezrobocie utrzymujące się od dłuższego czasu. Oficjalna liczba obywateli zdolnych do pracy i jej nieposiadających kształtuje się w granicach 2,5 mln osób. Do tego trzeba dodać około 1 miliona tych, którzy wyemigrowali „za chlebem”. Łącznie uzyskujemy więc 3,5 mln bezrobotnych; liczbę tę należy pomnożyć przez 3 (członkowie rodzin), w wyniku czego uzyskamy wynik w postaci 10,5 mln ludzi żyjących w polskiej biedzie. Dodając do tego ponad 4 mln emerytów i rencistów, utrzymujących się z głodowych świadczeń ZUS-u, otrzymamy rezultat w postaci prawie 15 mln ludzi biedujących w RP; z czego ponad 2 mln żyje w nędzy. Najtragiczniejsze jest to, że 20% dzieci polskich dorasta w biedzie i że 40% absolwentów polskich uczelni nie znajduje pracy po studiach. Powyższe dane znajdują potwierdzenie w materiałach Eurostatu i OECD. Rządzący neoliberalowie utrzymują wysoki poziom bezrobocia i lekceważą potrzebę efektywnej walki z tą plagą, bowiem traktują ją jako metodę dyscyplinowania społeczeństwa i trzymania go w ryzach. Obłudnie podkreślają, że w innych krajach stopa bezrobocia jest też wysoka (np. prawie 25% w Hiszpanii, 10,7% w Eurolandzie itp.). Tymczasem, takie podejście jest bronią obosieczną, gdyż duże i długotrwałe bezrobocie generuje z reguły silne niezadowolenie społeczne, co może być groźną mieszanką wybuchową dla rządzących neoliberalów.

Jednym słowem, w odniesieniu do skutków neoliberalizmu w Polsce zasadne są sformułowane powyżej, oceny i wnioski dotyczące skutków patologii neoliberalizmu – w ogólności. Nawrót do względnej normalności

polityczno-ideologicznej oraz do zrównoważonego rozwoju społeczno-gospodarczego i ekologicznego będzie możliwy dopiero po całkowitym wyeliminowaniu neoliberalizmu z polskiej rzeczywistości. Także dopiero wtedy może nastąpić rehumanizacja życia i pracy oraz przesunięcie dobra człowieka na pierwsze miejsce wśród priorytetów państwowych. Kto jednak zdoła naprawić ogromne szkody i straty spowodowane przez neoliberalistów? Inteligencja, ludzie pracy fizycznej i umysłowej oraz, oczywiście, spółdzielcy mają dziś wielką rolę do odegrania w tym historycznym dziele.

Z reguły, przeciętny obywatel naszego kraju i świata nie zdaje sobie sprawy z tego, jak wielkimi możliwościami dysponuje współczesny ruch spółdzielczy i z jakimi poważnymi trudnościami musi się on borykać. Tym bardziej, że neoliberaliści – w szale prywatyzyzacji i wolnorynkowej – czynią wiele, żeby deprecjonować znaczenie własności spółdzielczej oraz samych organizacji i instytucji tego rodzaju. W warunkach kryzysowych na krajowy i na światowy ruch spółdzielczy oddziałują ze zwielokrotnioną mocą, dwa przeciwstawne czynniki: a. rozmaite trudności i przeciwności powodowane przez kryzys, a szczególnie: zmniejszenie siły nabywczej konsumentów, spadek popytu indywidualnego, zbiorowego i inwestycyjnego, obniżenie wartości obrotów handlu wewnętrznego i międzynarodowego, perturbacje finansowe i walutowe, wzrost cen surowców i kosztów produkcji, tendencje protekcjonistyczne itp.; b. krach polityki wolnorynkowej, monetarystycznej i prywatyzyzacyjnej oraz innych patologii i skrajności neoliberalnych, a także nawrót interwencjonizmu państwowego uwypukla z całą mocą tradycyjne i nieprzemijające walory instytucji spółdzielczości – z jej efektywnością, demokracją, pragmatyzmem, pozytywizmem, humanizmem, brakiem patologii oraz pożyteczną pracą dla dobra indywidualnego i zbiorowego. Owe walory spółdzielczości są absolutnie bezkonkurencyjne w porównaniu do innych form własności i działalności gospodarczej – czy to państwowej, czy też prywatnej.

Międzynarodowe Stowarzyszenie Spółdzielcze – ICA (*International Co-operative Alliance*), z siedzibą w Genewie, zostało założone w 1895 r. Skupia ono obecnie 267 krajowych i międzynarodowych organizacji spółdzielczych z 96 krajów. Łączna liczba członków tych organizacji (spółdzielców) wynosi prawie 1 miliard. Gdyby doliczyć do tego liczbę spółdzielców z pozostałej setki krajów, nienależących do ICA, to ich suma jest, zaiste, imponująca (chyba znacznie ponad 2 mld!). ICA pomaga organizacjom spółdzielczym z krajów rozwijających się (najnowsza dotacja – 50 mln USD) oraz współpracuje ściśle z 8 międzynarodowymi spółdzielczymi organizacjami branżowymi (rolniczymi, bankowymi, mieszkaniowymi, ubezpieczeniowymi i in.).

(Ciekawostka: od 1925 r. – flaga ICA była tęcza, siedmiokolorowa. Jednak w roku 2001 wprowadzono nową flagę: na białym tle zmienione logo ICA, półtęcza z wylatującymi z niej gołąbkami oraz napis: ICA; powodem zmiany był fakt, że homoseksualiści też zaczęli występować pod tęczą flagą).

Światowy ruch spółdzielczy daje obecnie zatrudnienie (miejsca pracy) dla ponad 100 mln pracowników; czyli o około 20% więcej niż wszystkie koncerny wielonarodowe (tzw. *multinationals*) razem wzięte. Towary i usłu-

gi wytwarzane przez spółdzielców docierają do prawie 3 mld konsumentów na całym świecie. Przykładowe dane statystyczne (wg krajów), dotyczące liczebności spółdzielców, są następujące: Indie – 245 mln osób; Chiny – 200 mln; Indonezja – 80 mln; USA – 25% ogółu ludności; Kanada – 40%; Japonia 35%; Skandynawia – 50% ; W. Brytania – 10 mln spółdzielców; Francja – 25 mln; Niemcy – 20 mln; Brazylia – 6 mln; Argentyna – 10 mln. Jeśli chodzi o dane z Polski, to statystyki międzynarodowe przede wszystkim eksponują fakt, że prawie 80% wyrobów mleczarskich wytwarzanych jest u nas przez spółdzielnie.

Istnieje wiele definicji spółdzielni; chyba najbardziej syntetyczne jest ich następujące ujęcie: „spółdzielnia to autonomiczne stowarzyszenie osób, skupionych ochotniczo we wspólnych celach ekonomicznych, społecznych i kulturalnych, wspólnie zarządzane i demokratycznie kontrolowane”. Swoisty dekalog spółdzielczości – 7 zasad *sine qua non*, jest następujący: 1. ochotnicze i otwarte członkostwo; 2. kontrola demokratyczna sprawowana przez członków spółdzielni; 3. partycypacja (wkład) ekonomiczny ze strony spółdzielców; 4. autonomia i niezależność; 5. szkolenie i działalność informacyjna; 6. współpraca między spółdzielniami; i 7. troska o otoczenie (*community*).

Bogaty dorobek i cenne doświadczenia z całej historii ruchu spółdzielczego są jego unikalnym atutem w zwalczaniu skutków patologii neoliberalnych i kryzysu globalnego. Poza spółdzielcami nikt nie dysponuje takim atutem. Spółdzielczość przetrwała z powodzeniem kolejne systemy polityczno-społeczne (oraz konsekwencje ich upadków), dwie wojny światowe, kilka rewolucji, „zimną wojnę” i wiele innych perturbacji krajowych i międzynarodowych. Bez wątpienia, poradzi sobie ona również z neoliberalizmem. Rzecz jednak w tym, iż poszczególne narody i cała tzw. społeczność międzynarodowa (*International Community*) posiada jedynie nikłą, niekiedy wręcz zerową, wiedzę o historycznych i współczesnych dokonaniach ruchu spółdzielczego oraz o jego przyszłych możliwościach i zadaniach. Dominuje powszechnie przeświadczenie, że spółdzielcy zajmują się tylko wydajną, pożyteczną, mrówczą pracą i na tym koniec. Niewiele wiadomo natomiast o ich zasługach i o współczesnej roli dziejotwórczej. To także niedomaganie samych spółdzielców, którzy – w czasach przełomu informacyjnego i informatycznego – nie potrafią jakoś dotrzeć ze swymi treściami programowymi do szerszego ogółu.

Tymczasem najwyższy czas, aby ogromny potencjał ekonomiczny, społeczny i międzynarodowy ruchu spółdzielczego uległ racjonalnemu upolitycznieniu – w dążeniu do lepszego świata. Oczywiście, klasyczne funkcje, normy i zadania spółdzielczości powinny być utrzymane, doskonalone oraz dostosowywane do współczesnych realiów. Natomiast przekształcenie owego wielkiego fenomenu społecznego w analogiczny fenomen polityczny nie powinno nastęrczać większych trudności. Taka metamorfoza jest niezbędna zwłaszcza w walce z patologiami neoliberalnymi. Zresztą, już się ona dokonuje w niektórych krajach; np. w W. Brytanii, spółdzielcy mają 29 posłów w Izbie Gmin – w sojuszu z *Labour Party*.

Współczesny kryzys uwypuklił jaskrawo nieprzemijającą aktualność ideałów spółdzielczych; jak np. Walijczyka Roberta Owena (1771-1858), socjalisty i pioniera ruchu spółdzielczego. Upatrywał on źródło wszelkiego zła we własności prywatnej. Lansował ideę „nowej harmonii” na świecie, w której można dostrzec z łatwością genezę współczesnych koncepcji nowego ładu międzynarodowego oraz zrównoważonego (czy harmonijnego – Chiny) rozwoju poszczególnych krajów i całej naszej cywilizacji. Przypominać też trzeba pozostałe kamienie milowe stawiane przez innych protoplasów spółdzielczości: szkockie Stowarzyszenie Tkaczy z Fenwick (*Fenwick Weavers Society*) powstałe w 1761 r.; czasopismo „The Cooperator”, założone przez Williama Kinga w 1828 r.; 28 słynnych tkaczy z Rochdale (*the Rochdale Society of Equitable Pioneers*), utworzone w 1844 r. i tysiące, ba, dziesiątki tysięcy innych przykładów. Słowem, warunkiem powodzenia w dziejotwórczej misji spółdzielczości w obecnych i w przyszłych realiach jest powrót do źródeł oraz optymalne, nowatorskie kojarzenie dorobku i doświadczeń historycznych ze współczesnymi zadaniami, potrzebami i możliwościami spółdzielczości, także w ramach jej racjonalnego upolitycznienia. Zresztą, najbardziej innowacyjni i przedsiębiorczy spółdzielcy już to czynią od dłuższego czasu, np. zakładając własne elektrownie wiatrowe (w Danii) czy też kibuce elektroniczno-komputerowe (w Izraelu).

Istnieje 11 głównych rodzajów spółdzielni w świecie: 1. detaliczne; 2. producenckie (towarowe i usługowe); 3. ochotnicze; 4. socjalne (przeznaczające do podziału nie więcej niż 80% zysków. Są one rozpowszechnione, szczególnie we Włoszech – ponad 7.000 takich spółdzielni); 5. konsumenckie (spożywców); 6. spółdzielnie pracodawców i pracowników; 7. spółdzielnie nowej generacji (spółdzielnia + spółka z o.o.); 8. mieszkaniowe; 9. rolnicze; 10. banki spółdzielcze i tzw. *credit unions*; 11. innowacyjne i modernistyczne (nowe technologie – z wykorzystaniem najnowszych zdobyczy postępu naukowo-technicznego). Trzeba przyznać, iż pewnej erozji i metamorfozom ulega klasyczny model spółdzielni, zarówno w sferze teoretyczno-ideologicznej jak też programowo-realizacyjnej (np. kibuce izraelskie). Jest to chyba nieuchronna kolej rzeczy i postępu społecznego. Z drugiej strony, kryzys oraz degrengolada neoliberalizmu i własności prywatnej uwypukla, bardziej niż kiedykolwiek, tradycyjne i modernistyczne walory spółdzielczości, jako antidotum i lekarstwa na dotkliwie bolące współczesności.

W krótkim opracowaniu nie sposób przeanalizować nawet najważniejsze systemy spółdzielczości w poszczególnych krajach. Skoncentrujemy się przeto tylko na trzech spośród nich: a. system skandynawski; b. rosyjski i c. izraelski.

Finlandia nie bez racji szczyli się najwyższą w świecie stopą uspołdzielczenia gospodarki i społeczeństwa. Liczba ludności wynosi około 5,5 mln, podczas gdy spółdzielców jest ponad 7 mln. 85% dorosłych obywateli należy do (minimum) 1 spółdzielni; zaś średnia krajowa uspołdzielczenia wynosi: 2,1 spółdzielni *per capita*. W Finlandii działa obecnie ponad 4.200 spółdzielni różnego rodzaju, głównie rolnych. Łączna wartość ich obrotów wyniosła 30 mln euro (2009 r.). 80% żywności spożywanej przez Finów jest pocho-

dzenia krajowego (w państwach nordyckich rynek rolny, tzw. *agrimarket*, został zdominowany przez spółdzielczość). Podobnie jest z sektorem bankowym; w kraju funkcjonuje 270 banków spółdzielczych. Silny rozwój sektora spółdzielczego nastąpił, zwłaszcza w pierwszych dwóch dziesięcioleciach XX wieku, po wyzwoleniu się spod panowania szwedzkiego, a następnie carskiego. II wojna światowa i protekcjonizm gospodarczy, jaki po niej nastąpił stały się silnym ciosem dla spółdzielczości fińskiej. Szybko jednak odzyskała ona wigor i włączyła się do procesu globalizacji. Przystąpienie kraju do UE i do WTO otworzyło rynek europejski i światowy przed towarami i usługami wytwarzanymi przez spółdzielców. Kolejne przejściowe załamanie nastąpiło jednak z początkiem lat 90. XX wieku z powodu upadku ZSRR. Rynek radziecki, tak jak obecnie rosyjski miał strategiczne znaczenie dla gospodarki i dla spółdzielczości fińskiej.

W Szwecji spółdzielczość odegrała wyjątkową rolę w pomyślnym rozwoju kraju, zwłaszcza w jego przejściu od dominującej kiedyś gospodarki rolnej do nowoczesnego państwa przemysłowo-rolnego. Bez udziału spółdzielczości niewyobrażalne byłoby stworzenie optymalnego modelu rozwoju Szwecji i zapewnienie długotrwałego dobrobytu obywatelom. Centrala spółdzielcza KF, *Kooperative Foerbundet*, powstała w 1899 r. Główną domeną jej działalności był i jest handel detaliczny i hurtowy (85% udziału w sprzedaży hurtowej i 55% w sprzedaży detalicznej). KF zajmowała się również przemysłową działalnością gospodarczą, ale z uwagi na kryzys wyprzedała mało rentowne spółdzielnie tego rodzaju. Do KF należą obecnie 43 spółdzielnie spożywców, skupiające łącznie około 3,5 mln członków.

W Danii imponujący rozwój spółdzielczości (*Andelsbevaegelsen*) związany jest głównie z rolnictwem. Wspólne posiadanie i uprawianie ziemi datuje się tam od XIV wieku. Wtedy już 90% gruntów należało do ówczesnych „spółdzielni” rolnych. „Czarna śmierć” skonsolidowała tendencje wspólnotowe. Gospodarstwa rolne koncentrowały się wokół kościołów. Grunty położone dalej były gorzej uprawiane. W wyniku I reformy rolnej (1750-1800) przydzielono ziemię indywidualnym rolnikom. Na początku XX wieku przeprowadzono II reformę rolną: rząd wykupił ziemie (np. w Płn. Szlezewiku, po jego odzyskaniu przez Danię) i zakładał nowe (spółdzielcze) gospodarstwa rolne. W tym też okresie nastąpił prawdziwy *boom* w produkcji i eksporcie wyrobów mięsnych i mleczarskich; spółdzielczość wytwarza prawie 100% tych wyrobów. Próby zastosowania w Polsce duńskiego modelu spółdzielczości rolnej nie powiodły się (z winy strony polskiej). A w Danii prawie każdy rolnik (*farmer*) należy do spółdzielni (lub do kilku – jednocześnie). W Danii spółdzielnie nie bankrutują; jeśli któraś z nich jest w słabszej kondycji to przyłącza się do innej, lepszej. Liczba zatrudnionych w rolnictwie wynosi około 56.000 osób (pełna mechanizacja), zaś liczba farm 44.700. Takie marki, jak *Danish Bacon* czy *Danish Lurpark Butter* są znane w całym świecie. Dania produkuje 3 razy więcej żywności niż jej potrzebuje. (Ciekawostka: jest też największym eksporterem choinek w Europie). Liczba ludności Danii wynosi 5,6 mln obywateli. Spółdzielczość jest znakomicie rozwinięta również

w branżach pokrewnych, np. zaopatrzenie rolnictwa, a także w wielu innych dziedzinach, np. wielkich sieci domów towarowych (Brigsen); w kraju jest 300 supermarketów spółdzielczych; są banki spółdzielcze; farmy wiatrowe; wspólne domy, bardzo popularne; spółdzielnie spożywców i producentów; wspólnotowe osiedla, jak np. sławetne *Freetown Christiania* (zał. w 1971 r.); instytucje ochrony środowiska; zakłady przetwórstwa ryb i wiele innych. Wbrew pozorom Dania nie jest krajem małym: należy do niej Bornholm, Grenlandia i Wyspy Owcze.

Wysoka stopa uspołdzielczenia występuje również w Norwegii. Liczba ludności – prawie 5 mln osób; liczba spółdzielców – ponad 2 mln. Regułą jest przynależność obywateli do kilku spółdzielni jednocześnie. Najważniejsze działy gospodarki narodowej, objęte działalnością spółdzielni to: rolnictwo, rybołówstwo, mieszkalnictwo, ubezpieczenia, bankowość i spółdzielnie konsumenckie. Wiele mniejszych podmiotów spółdzielczych działa także w takich branżach, jak rzemiosło, turystyka, gospodarka wodna, energetyka, przetwórstwo odpadów, budowa dróg oraz oświata i wychowanie (np. żłobki i przedszkola spółdzielcze). *Storting* – parlament norweski – uchwalił (1 stycznia 2008 r.) specjalną ustawę o spółdzielczości, podkreślając jej znaczenie w rozwoju społeczno-gospodarczym kraju.

Trzy skandynawskie centrale spółdzielcze utworzyły swoją międzynarodówkę – COOP NORDEN. Jest to, głównie, duża sieć handlu detalicznego. Poszczególne centrale mają w niej udziały o następującej wielkości: szwedzka KF – 42%; duńska FDB – 38% i norweska NKL – 20%. Ruch spółdzielczy rozwija się także na Grenlandii (należącej do Danii). Nazwę tamtejszej centrali podaję w oryginalnym brzmieniu: *Kalaallit Nunaanni Brugseni*.

Od czasów I rewolucji przemysłowej spółdzielczość w Rosji (carskiej, radzieckiej i obecnej) przeżywała (i przeżywa nadal) ogromne turbulencje, związane z burzliwą nowożytną historią własnego kraju i społeczeństwa. W wyniku tego rosyjski ruch spółdzielczy poniósł wielkie straty moralne i materialne, ale rozwija się nadal. Pierwsze spółdzielnie założone zostały przez dekabrystów (na Syberii) jeszcze w 1831 r. Radzieckie kołchozy i sowchozy trudno uznać za instytucje spółdzielcze *sensu stricto*. Były one organizowane i zarządzane w sposób odgórny, centralistyczny i autorytarny, ale zapewniały społeczeństwu 25% ogólnego wolumenu żywności w handlu detalicznym. Sami spółdzielcy nie mieli jednak wiele do powiedzenia. Obecnie, w czasach poradzieckiej transformacji systemowej, liczba spółdzielców zmniejszyła się o połowę; wiele spółdzielni zbankrutowało, a pozostałe funkcjonują w wyjątkowo trudnych warunkach. Związane jest to z pauperyzacją społeczeństwa: aż ponad 20% obywateli wiegetuje poniżej minimum socjalnego, zaś dochody ludności wiejskiej są trzykrotnie niższe niż mieszkańców miast. W tej sytuacji spółdzielnie rolne często udostępniają najbiedniejszym żywność na kredyt. Zmorą spółdzielczości rosyjskiej są też wysokie podatki i bariery biurokratyczne. Radziecki *Centrosojuz* przekształcił się w *Centrosojuz* Federacji Rosyjskiej. Skupia on ponad 3.000 tzw. spółek konsumenckich o łącznej liczbie około 4 mln członków oraz zapewnia 300.000 miejsc pracy.

Centrosqjuz podejmuje starania celem polepszenia stanu spółdzielczości, ale efektywność tych wysiłków nie jest jeszcze wystarczająca i adekwatna do skali istniejących trudności i zaniedbań.

Kibuce izraelskie były uważane za dokonania związane z komunizmem jako systemem. To mit, kategoria ta istnieje tylko w teorii. Zaledwie niektóre kibuce mogą być traktowane jako przykład urzeczywistnienia owej teorii w praktyce. Widziałem to na własne oczy i słyszałem na własne uszy. Nawet w krajach okrzyczanych jako najbardziej „komunistyczne” (np. ZSRR, Chiny, Korea Płn., Wietnam, Kuba itp.), komunizmu nigdy nie było, nie ma i nie będzie w praktyce. Samo pojęcie: „komunistyczna” w nazwie partii jeszcze o niczym nie świadczy. Dlatego też, „antykomunizm” i walka prawicowców, także polskich, z „komunizmem” jest jednym z największych kłamstw, oszustw i mistyfikacji, od czasów Komuny Paryskiej (18 marca – 28 maja 1871 r.) czy Rewolucji Październikowej (z 1917 r.). Komuna Paryska wprowadziła system zbliżony do samorządu drobnomieszczańskiego; zaś rewolucja bolszewicka – ustrój autorytarny (sowietyzm), też nie mający większego związku z komunizmem i będący raczej jego karykaturą (choć elementy wspólne – *facteurs communs* – tam występowały). Dlatego też antykomunizm, to typowa donkiszoteria (walka z wiatrakami), brutalna socjotechnika, manipulowanie świadomością społeczną i wygodny pretekst propagandowy dla ukrywania własnych błędów, przestępstw i ułomności sił prawicowych. Szczytem koniunkturalizmu, obłudy i cynizmu niektórych współczesnych antykomunistów jest fakt, że ich ojcowie byli przekonаныmi komunistami!

Kibutzim oznacza w języku hebrajskim „wspólne siedlisko, osiedle” (*communal settlement*). W historii spółdzielczości światowej jest to niezwykle oryginalne rozwiązanie izraelskie i jako takie zasługuje na uwagę. W kategoriach ideologicznych, kibuce są kombinacją socjalizmu i syjonizmu. Ich twórcą był Joseph Baratz, w 1909 r., jeszcze na terenach Palestyny otomańskiej. On i 12 innych członków pierwszego kibucu nabyło kawałek ziemi na południowym wybrzeżu Jeziora Galilejskiego (obok arabskiej wioski Um Juni) i tam założyło kibuc o nazwie *Kvutzat Degania* („Boskie Zboże”). Prawdziwy rozwój kibuców nastąpił dopiero po utworzeniu państwa Izrael, w 1948 r. Do lat 70. były to przeważnie spółdzielnie rolne, które spełniały jednocześnie pewne funkcje wojskowe i obronne. W klasycznych (tradycyjnych) kibucach wszystko (np. stołówki, świetlice, narzędzia pracy i in.) było wspólne („komunistyczne”); naturalnie z wyjątkiem żon. Ale już „wszystkie dzieci były nasze”, do tego stopnia, że matki mogły karmić piersią cudze dzieci. W takich kibucach, dzieci przebywały, bawiły i uczyły się razem oraz nocowały w domach dziecka; tylko 3 godziny na dobę mogły przebywać z własnymi rodzicami. Dochody (nawet podarunki) dzielono równo i sprawiedliwie pomiędzy członków kibucu.

Obecnie istnieje w Izraelu 280 kibuców, z czego 16 tzw. wyznaniowych. Koncentrują się one w Galilei (55) i w środkowej części Izraela (51). Należy do nich łącznie ponad 110 tys. osób, a w tej liczbie – 20 tys. dzieci i mło-

dzieży. Kibuce, które powstają już także w miastach, wytwarzają obecnie prawie 10% PKB Izraela (9 mld USD) i wytwarzają 40% produkcji rolnej (prawie 2 mld USD). W wyniku ewolucji historycznej wytworzyły się następujące rodzaje kibuców: a. tradycyjny – wszyscy otrzymują „po równo” i to niezależnie od wkładu pracy własnej; b. mieszany – niewielka zapłata za pracę, niezbędne do życia „deputaty” dla wszystkich; c. kibuc odnowiony – płaca za pracę (do podziału) część dochodów z innych źródeł. Są to tzw. *capitalist kibutzim*, do których zalicza się już 72% ogółu kibuców.

Pod wpływem czynników wewnętrznych (modernizacja, sekularyzacja i in.) oraz zewnętrznych (globalizacja, terroryzm, kryzys itp.), szybkiej ewolucji ulega klasyczna formuła kibuców izraelskich. Działają one coraz częściej w sferze najnowszych technologii. Zanika obowiązująca kiedyś równość (egalitaryzm) i wspólnota (także własności). Członkowie kibuców mają już w domach własne (a nie wspólne) odbiorniki radiowe i telewizyjne, komputery i inne nowoczesne urządzenia. Postępuje prywatyzacja, także w sferze oświaty i służby zdrowia. Dziedziny te były kiedyś nietykalne. Pogłębiają się podziały światopoglądowe i ideologiczne. Większość stanowią dziś kibuce świeckie, zaś liczba wyznaniowych spadła do kilkunastu. Dzieci przebywają razem z rodzicami. Członkowie kibuców mogą pracować poza ich obrębem, a do pracy w kibucach zatrudnia się pracowników najemnych. Demokracja bezpośrednia ulega erozji; zarządzanie pośrednie odbywa się poprzez delegatów – „wybrańców” wyłonionych w głosowaniu. Jest prawdopodobne, iż – jeśli tak dalej pójdzie – tradycyjna forma kibuców przejdzie do historii. Sami Izraelczycy oceniają ich przyszłość jako „niepewną”.

Spółdzielczość krajowa i światowa staje obecnie w obliczu bezprecedensowej odpowiedzialności i możliwości dopomożenia w obaleniu neoliberalizmu oraz w przewyżczeniu skutków kryzysu globalnego, a także w poszukiwaniu nowoczesnego systemu społeczno-politycznego oraz nowego ładu na Ziemi, na miarę naszych czasów i możliwości oraz przyszłych potrzeb.

W świetle kryzysu (neoliberalizmu i gospodarki) wzrasta znaczenie spółdzielczej formy własności, jako złotego środka między własnością państwową (zbyt ociężałą i konserwatywną) a prywatną (zbyt pazerną i kryminogenną). Okoliczność ta powinna być wykorzystana do maksimum w poczynaniach naprawczych i w nowych rozwiązaniach modelowych.

Nowa sytuacja w kraju i na świecie wymaga nowych rozwiązań od spółdzielczości (oraz od wszystkich zainteresowanych). Niezbędne jest przede wszystkim przewyżczenie pewnego separatyzmu, izolacjonizmu, stereotypów, dogmatyzmu, koncentrowania się tylko (lub prawie tylko) na własnych zadaniach i problemach oraz podejście makro do problemów kraju i świata.

Konsekwencją tego powinna być również racjonalna modernizacja i upolitycznienie aktywności spółdzielni i spółdzielców na wszystkich szczeblach, od rady gminy (dzielnicy) do parlamentu (presja i inicjatywność społeczna). Dotychczasowy stan rzeczy w tej dziedzinie należy uznać za niedostateczny i szkodzący samej spółdzielczości. Natomiast odgałęzienie polityczne umoż-

liwi jej uzyskanie niezbędnego statusu w kraju i na świecie oraz prowadzenie efektywniejszej walki o interesy własne i społeczne.

Nowy model globalizacji (bardziej sprawiedliwy), jaki powstanie niechybnie na gruzach IV globalizacji, wymaga już znacznego udoskonalenia współpracy i koordynacji poczynań między poszczególnymi spółdzielniami a organizacjami spółdzielczymi (wielobranżowymi, krajowymi, regionalnymi, kontynentalnymi i globalnymi). Dysponują one bowiem ogromnym, niewykorzystanym potencjałem rozwojowym.

W epoce rewolucji medialnej i informacyjnej, zasadniczej poprawy wymaga dotychczasowy stan rzeczy w spółdzielczości krajowej i międzynarodowej. W sferze mediów tradycyjnych i nowoczesnych nie dociera ona jeszcze, odpowiednio dynamicznie i efektywnie do szerokich rzesz społecznych, szczególnie młodzieżowych. Istniejąca luka informacyjno-świadomościowa między spółdzielczością a społecznością jest nie do utrzymania na dalszą metę

Sylwester Szafarz

Edward Karolczuk

Spółeczno-ekonomiczna koncepcja własności a ruch spółdzielczy

W procesie rewolucji przemysłowej ujawniły i zaostrzyły się sprzeczności nie tylko między pracą i kapitałem, proletariatem i burżuazją, ale również między kapitałem a drobnymi wytwórcami, których rozwój kapitalizmu nieuchronnie niszczył w walce konkurencyjnej. Drobnymi właścicielami prywatni podjęli heroiczną i pełną wyrzeczeń walkę w obronie swojej własności i stanowisk pracy, a część spośród nich zaczęła zrzeszać się w spółdzielnie. Do tych, którzy próbowali zebrać i uogólnić doświadczenia tej walki oraz nadać nowy impuls ruchowi spółdzielców, należał Edward Abramowski (1868-1918). W procesie rozwoju kapitalizmu i globalizacji pogłębiła się jednak sprzeczność pomiędzy pracą i własnością. Wraz z koncentracją i centralizacją kapitału w coraz większym stopniu własność środków produkcji związana została z własnością pieniądza. Stwarza to dla ruchu spółdzielczego, który zgodnie z własnymi założeniami powinien odzwierciedlać jedność pracy i własności, nowe problemy w skali światowej, zmusza spółdzielnie do szukania nowej produkcji, aby uchronić swoje istnienie w starciu z produkcją wielkich koncernów. Wzrost represyjności prawa w okresie globalizacji nie jest przypadkowy ani irracjonalny, jeśli spojrzeć na to z punktu widzenia interesów kapitału. Globalizacja prowadzi do penalizacji biedy, by doprowadzić do obniżenia wartości siły roboczej. A niebotyczny dług publiczny odbiera własność drobnym właścicielom prywatnym i spółdzielczym i faktycznie przekazuje ją finansjerze.

Zapewne u podstaw ukształtowania się Edwarda Abramowskiego koncepcji własności spółdzielczej leżała chęć uniknięcia przekształcenia własności osobistej lub drobnej własności prywatnej w obiekty obrotu towarowego. Rozwinął on ideę kooperatywności, w ramach której opowiadał się za likwidacją państwa i zastąpieniem go związkiem kooperatywnym zrzeszającym – na zasadzie dobrowolności – wolnych wytwórców, odpowiadających w granicach swych obowiązków za kształtowanie losów własnych oraz świadomie angażujących się w życie społeczne. Wszystkie potrzeby zbiorowe miały być zaspokajane przez swobodne stowarzyszenia oświatowe, szkolne, uniwersyteckie, antyalkoholowe, sądowe itp., itd. Kooperatywy miały posiadać swoje banki rozliczeniowe i pożyczkowe, sale koncertowe i place zabaw dla dzieci, domy zdrowia (szpitale) i ubezpieczenia na starość, budować domy dla swoich członków i ubezpieczać ich od ognia itp., itd.

W myśl koncepcji spółdzielczości Abramowskiego, miała zostać przywrócona jedność między pracą i własnością, pracą wykonawczą i zarządzającą, producentem i produktem, ale tylko dla tych, którzy pracowali w kooperatywach. Pisał on: „W takich zakładach i gospodarstwach kooperatywnych wyzysk pracujących powinien być zupełnie wykluczony. Robotnicy, którzy tam

pracują, są także członkami kooperatywy spożywczej i, jako tacy, są zarazem współwłaścicielami tych fabryk i folwarków, które do kooperatywy należą, biorą udział w zarządzaniu nimi i we wszystkich dochodach, jakie one dają. Interesem więc samych stowarzyszonych będzie, ażeby praca w tych zakładach kooperatywnych była dobrze opłacana, zdrowa, przyjemna i pozostawiająca sporo czasu na życie swobodne”¹.

Abramowski uważał, że ludzie wstępują do kooperatywy (spółdzielni) głównie z powodów ekonomicznych. Ale nie są to jej jedyne zadania. Tyle tylko, że aby wypełniać te inne musiały one realizować swoje podstawowe zadania ekonomiczne. W 1912 roku Abramowski wysunął ideę tworzenia „Związków Przyjaźni”, gdyż musiało powstać również „owo ognisko moralne, gdzie dokonywa się odrodzenie duchowe człowieka, gdzie kształci się kooperatysta prawdziwy, człowiek nowy”. Związki Przyjaźni wyobrażał sobie jako związki „sąsiedzkie, których zadaniem jest pomoc wzajemna we wszystkim. Dla człowieka, który doń należy, Związek powinien stać się jakby wielką rodziną”². Przedstawiając zaś zwięzłą definicję Związku Przyjaźni pisał, że „jest to towarzystwo dobroczynności działające na zasadach kooperatywności, czyli pomoc wzajemna, rozszerzona na wszystkie wypadki życia i wykonywana w małych grupach ludzi, znających się osobiście”³. Uzasadniając potrzebę ich tworzenia pisał, że były one „konieczną dalszą fazą rozwojową kooperatywności, [...] który wszedł już szeroko w dziedzinę handlu i finansów, w dziedzinę rolnictwa i przemysłu, i dalej jeszcze w dziedzinę rozmaitych instytucyj publicznego użytku, które dotychczas były monopolem państwowym, lub towarzystw akcyjnych, kooperatywność powinna zrobić jeszcze jeden zwycięski krok naprzód i wejść do dziedziny filantropji”⁴. Uznanie przez Abramowskiego filantropii za trwały element rzeczywistości, jest najlepszym dowodem na jego pogodzenie się z jej społeczno-ekonomicznymi przyczynami.

W programie tworzenia spółdzielni spożywców swoje główne uderzenie E. Abramowski kierował przede wszystkim przeciwko drobnym sklepikarzom i pośrednikom w handlu. Większość zapowiadanych przez niego korzyści spółdzielczości spożywców związana była z zapatrywaniem się po niższych cenach w hurtowniach. Zysk kupiecki, zagarniany wcześniej przez pośredników, miał zostać przekształcony we wspólny dochód stowarzyszenia⁵. E. Abramowski posługiwał się kategoriami stosowanymi w analizie gospodarki kapitalistycznej. Kooperatywa w niczym nie naruszała więc zasad jej

¹ Edward Abramowski, *Znaczenie spółdzielczości dla demokracji*, Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej. W opracowaniu i z przedmową Konstantego Krzeczковского, t. 1, Nakładem Związku Polskich Stowarzyszeń Spożywców 1924, s. 224.

² Edward Abramowski, *Związki Przyjaźni*, Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej. W opracowaniu i z przedmową Konstantego Krzeczковского, t. 1, Nakładem Związku Polskich Stowarzyszeń Spożywców 1924, s. 360.

³ Edward Abramowski, *Czem mają być Związki Przyjaźni*, Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej. W opracowaniu i z przedmową Konstantego Krzeczковского, t. 1, Nakładem Związku Polskich Stowarzyszeń Spożywców 1924, s. 369.

⁴ Tamże, s. 366.

⁵ Edward Abramowski, *Znaczenie spółdzielczości dla demokracji*, jw., s. 222-227.

funkcjonowania. W wyniku działania prawa wartości, gdyby ruch spółdzielczy stał się powszechny i zmonopolizował jakąś sferę gospodarki, musiałyby odrodzić się w niej wszelkie negatywne zjawiska, które E. Abramowski chciał zwalczać, powstałyby nierówności i sprzeczności ekonomiczne między zrzeszeniami i kooperatywami, tak jak istniały między kapitalistycznymi przedsiębiorstwami. Faktycznie jednak rozwój społeczno-ekonomiczny handlu poszedł inną drogą, i dzisiejsze markety przyciągają klientów niskimi cenami, które są w stanie regulować dzięki wyeliminowaniu pośrednictwa hurtowni i bezpośrednim związkom z producentami.

Zależnie od istniejących warunków społecznych, własność spółdzielczą można traktować ze względu na dalekosiężne intencje przyświecające organizatorom, albo jako własność ogólnospołeczną, gdy ruch spółdzielczy jest powszechny i gdy praktycznie każdy może być jego członkiem, albo jako grupową formę własności prywatnej, gdy tworzy się spółdzielnię dla zmniejszenia wyzysku ze strony pośredniczącego, zwłaszcza drobnego kapitału kupieckiego i gdy wstąpienie do kooperatywy wymaga wniesienia udziałów finansowych lub rzeczowych. Ten dylemat w ocenie ruchu spółdzielczego widoczny jest w pismach Abramowskiego. Z jednej strony stawiał on przed ruchem spółdzielczym cele polityczne, zorganizowania społeczeństwa w formie „wolnych zrzeszeń”, które, gdyby nie fakt, że były skierowane przeciwko państwu zaborczym, gdyż Abramowski nie doczekał niepodległej Polski, można by uznać za przejaw anarchizmu⁶.

Z drugiej strony, Abramowski uznał w pełni zasady kapitalistycznej gospodarki rynkowej. Namawiając do tworzenia spółdzielni w rolnictwie, sprzeciwiał się faktycznie podziałowi majątków obszarnczych, likwidacji prywatnej własności ziemi i jej nacjonalizacji. Nie nawoływał też kapitalistycznego państwa do materialnej i finansowej pomocy dla ruchu spółdzielczego, jako sprzecznej z jego ideą samopomocy. Można byłoby się w tym doszukiwać podobieństw do pruskiej drogi rozwoju kapitalizmu w rolnictwie. Sprzeczne i niekonsekwentne poglądy Abramowskiego znajdują swój wyraz z jednej strony w antykapitalistycznej retoryce, sugerującej możliwość zniesienia wyzysku społecznego bez rewolucyjnych przeobrażeń społeczno-ekonomicznych i politycznych, a z drugiej w zachowywaniu ekonomicznych podstaw ustroju kapitalistyczno-obszarnczego⁷.

Pierwsze refleksje na temat problemu relacji między pracą i własnością, które mają miejsce w pismach Abramowskiego, możemy odnaleźć już w pismach angielskiego filozofa Johna Locke'a (1632-1704).

Locke traktował pracę jako środek do legitymizowania własności prywatnej i bogactwa. Znalazło to swój wyraz w jego *Dwóch traktatach o rządzie*. Powoływał się na zdanie z *Biblii*, że Bóg nadał ludziom świat we wspólnie

⁶ Patrz szerzej: Mikołaj Waleszko, „*Socjalizm bezpaństwowy*” jako koncepcja ustroju społeczno-ekonomicznego, „*Annales Universitatis Marie Curie-Skłodowska*”, Lublin-Polonia 1967, s. 79-100.

⁷ Mikołaj Waleszko, *Poglądy Edwarda Abramowskiego na kwestię rolną i sprawę przebudowy ustroju rolnego*, „*Międzyuczelniane Zeszyty Naukowe. Studia z historii Myśli Społeczno-Ekonomicznej*”, nr 16 Lublin 1968, s. 62-63.

władanie. Ponieważ każdy człowiek dysponował własnością swej osoby, do niego należały również efekty jego pracy. Poprzez pracę człowiek wydobywał to, co ustanowiła natura i czynił swoją własnością. Ten sposób rozumowania tkwi również u podstaw ruchu spółdzielców, którzy chcą produkować dla „siebie” i „swoich”.

Według Locke’a, w stanie naturalnym, kiedy wszystkiego, zwłaszcza ziemi, było pod dostatkiem, a nawet w pewnym nadmiarze, aby przywłaszczyć sobie coś z przyrody nie trzeba było nikogo pytać o zgodę. Każdy mógł łowić ryby, w będącym we wspólnym władaniu oceanie, lub upolować jakieś zwierzę, w wytropienie którego włożył pracę, jeśli nie było wcześniej własnością kogoś innego. Każdy mógł uprawiać tyle ziemi, ile potrzebował, ale bez zgody wszystkich nie mógł się odgradzić. Istniały naturalne bariery przed wzrostem własności. „Miara własności została właściwie ustanowiona przez naturę w oparciu o zakres ludzkiej pracy i wygody życia. Żaden człowiek nie mógłby przez pracę podporządkować sobie i zawłaszczyć wszystkich dóbr, gdyż korzystając z nich nie mógł zużyć ich więcej, niż tylko małą część. Tak więc niemożliwe było, aby w ten sposób jeden człowiek wkraczał w uprawnienia drugiego lub zajmował cudzą własność krzywdząc swego sąsiada”⁸.

W stanie naturalnym ludzie byli sobie równi, nie gromadzili niczego ponad swoje potrzeby, nie było wyzysku, zysku i zawłaszczanej przez kapitał pracy dodatkowej; gdyby przywłaszczyli więcej produktów niż potrzebują i te zepsuły się, – popełniliby przestępstwo. Dla Locke’a własność, będąca symbolem pracowitości, źródłem bogactwa i kryterium oceny jednostki, była święta i nienaruszalna. Ale powstałe stosunki towarowo-pieniężne pozwoliły gromadzić ziemię i poszczególne dobra ponad naturalne i racjonalne potrzeby. Locke opowiadał się za pozostawieniem jednostkom przez państwo swobody działalności gospodarczej, chociaż dostrzegał, że manipulacje kapitałem przyczyniały się do jego pomnożenia.

Wagę i znaczenie poglądów Locke’a dostrzegał także Karol Marks. Stały się one – jego zdaniem – klasycznym wyrazem „idei prawnych społeczeństwa burżuazyjnego w opozycji do feudalnego”, a filozofia Locke’a „posłużyła całej późniejszej ekonomii angielskiej za podstawę wszystkich jej idei”⁹. Jak później trafnie zauważył Stanisław Kozyr-Kowalski, pod wpływem filozofii Johna Locke’a, „prawo europejskie zostało zdominowane przez indywidualizm posesyjny, który głosi, że jedna tylko osoba może być właścicielem danej rzeczy”¹⁰.

Marks krytykował jednak Locke’a za to, że dla niego wartość dodatkowa istniała tylko jako praca dodatkowa, czyli cudza praca, której przywłaszczenie umożliwiającym swym właścicielom ziemi i kapitał, stanowiącym niezbędne warunki pracy. W ten sposób Locke wyjaśniał tylko, „w jaki sposób dzięki

⁸ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 187.

⁹ K. Marks, *Teorie wartości dodatkowej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła* t.26, cz. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1979, s. 421.

¹⁰ Stanisław Kozyr-Kowalski, *Zasady socjologicznej analizy własności*, <http://www.staff.amu.edu.pl/~kozyr/wlasnosc.htm>, 19.05.2011 r.

pracy indywidualnej może powstać własność indywidualna, pomimo istnienia *common property* (wspólnej własności) zasobów przyrody”¹¹. Granicą własności prywatnej była dla Locke’a osobista praca, ale ulegała ona przesunięciu w wyniku „wymiany produktów nietrwałych na pieniądze (abstrahując od innej wymiany)”¹². Ruch spółdzielczy mógł odegrać w tym sensie ogromną rolę w walce z pozostałościami średniowiecza i w kształtowaniu wśród mas znajomości zasad funkcjonowania gospodarki kapitalistycznej oraz organizowania tych mas do walki z wielkim kapitałem.

Marks natomiast uważał, że praca pokrywała się z własnością jedynie w ramach działalności stanowiącej proste pozyskiwanie surowców (rybołówstwo, myślistwo, zbieractwo owoców) oraz rzemiosła i drobnotowarowego rolnictwa. W wyniku historycznego procesu kapitał doprowadził do oderwania obiektywnych warunków pracy od samej pracy, do oddzielenia własności od pracy, do przekształcenia pracy w siłę roboczą i podporządkowania sobie całej produkcji. Wielki kapitał niszczył pracę rzemieślniczą i drobną własność pracującego rolnika. Marks pisał, że oddzielenie siły roboczej od własności rozszerza swój zakres, póki nie stanie się „powszechnie panującym zjawiskiem społecznym”. Ale w warunkach gospodarki kapitalistycznej, „oddzielenie to zniesione zostaje wyłącznie przez sprzedaż siły roboczej właścicielowi środków produkcji”. Dodawał jednocześnie, że „nabywca i sprzedawca występują wobec siebie, w ich stosunku klasowym”¹³.

Wydaje się, że Locke’a koncepcja własności opartej na pracy, miała większe szanse urzeczywistnienia i rozwoju, gdy produkcja była w przeważającej mierze oparta na pracy prostej, jedności człowieka i przyrody oraz pracy i produktu. W tym czasie ruch spółdzielczy gwarantował względną równowagę pomiędzy pracą i własnością, zapewniał kontakt producenta z wytworem jego pracy, przeciwdziałał alienacji pracy i produktu, która stała się prawdziwą zgorą produkcji fabrycznej. Ruch ten był próbą przeciwstawienia się destrukcyjnemu oddziaływaniu rozwijającej się gospodarki kapitalistycznej na drobną produkcję towarową, która *de facto* była już wtedy reliktem odchodzącej epoki. Ale ponieważ akceptował (nie podważając istoty) zasady gospodarki kapitalistycznej, nie mógł wyeliminować przyczyn zjawisk, których skutki chciał pokonać. Sytuacja stała się bardziej skomplikowana, gdy pozyskiwanie sił i produktów przyrody w miarę rozwoju kapitalizmu stawało się w coraz większym stopniu zależne od posiadania kapitału trwałego i obrotowego, którego spółdzielcom brakowało, gdyż we własnym gronie nie byli w stanie zapewnić odpowiedniej akumulacji. Proste rezerwy uległy wyczerpaniu i korzyści wynikające z efektu skali produkcji spółdzielczej przestały wystarczać.

¹¹ Karol Marks, *Teorie wartości dodatkowej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela* t.26, cz. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1979, s. 419-420.

¹² K. Marks, *Teorie wartości dodatkowej*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dziela* t.26, cz. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1979, s. 420.

¹³ K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, tom 2, Księga druga, *Proces cyrkulacji kapitału*, Książka i Wiedza 1977, s. 45-46.

Spółdzielnie funkcjonujące obecnie podlegają prawom gospodarki towarowej i wolnego rynku, a to znaczy, że są niszczone przez konkurencję ze strony wielkiego globalnego przemysłu i wielokapitalistycznego handlu, którego istota najlepiej przejawia się w wielkich sieciach handlowych. Nie można więc zorganizować wymiany produktów pomiędzy spółdzielniami oraz spółdzielniami a kapitalistycznym otoczeniem, w oparciu o czas pracy z pominięciem pieniądza, aby uniemożliwić przejmowanie pracy spółdzielców przez kapitał handlowy i finansowy. Pieniądz służy do wyceny majątku spółdzielni i wartości towarów. Biorąc to wszystko pod uwagę można przypuszczać, że mają one większe szanse utrzymania się w produkcji niszowej, którą nie jest zainteresowany wielki kapitał.

Żeby określić współczesne funkcje i perspektywy własności spółdzielczej, nie wystarczy jej formalno-prawna analiza. Konieczne jest spojrzenie na problem spółdzielczości przez pryzmat ekonomiczno-socjologicznej teorii własności.

Stanisław Kozyr-Kowalski (1936-2004), pisząc o ekonomiczno-socjologicznej koncepcji własności wskazywał, że ze względu na stosunek, w jakim poszczególne przedmioty pozostają do wymiany towarowo-pieniężnej i społecznego podziału pracy, można wyodrębnić: własność osobistą, którą stanowią obiekty służące zaspokojeniu potrzeb danej jednostki i nie mogące być przedmiotem wymiany towarowo-pieniężnej; własność prywatną, którą stanowią przedmioty mogące być w każdej chwili sprzedane i służące produkcji towarów rynkowych; oraz własność wspólną lub publiczną, którą stanowią obiekty pozostające poza sferą stosunków towarowo-pieniężnych i niemożące być sprzedane. Jako przykład takich obiektów podawał: terytorium danego państwa, ulice miast, kościoły, zabytki, parki narodowe, place, teatry, okopy w czasie wojny itp., itd.¹⁴ Zgodnie z założeniami E. Abramowskiego do własności wspólnej lub publicznej, z racji wyłączenia jej z obrotu towarowo-pieniężnego, możemy zaliczyć również własność spółdzielców.

Stosunki towarowo-pieniężne są jednym ze środków koncentracji i centralizacji kapitałów oraz płaszczyzną walki między poszczególnymi klasami o podział wartości dodatkowej. S. Kozyr-Kowalski pisał, że kapitał finansowy, wypożyczając pieniądze w zamian za procent, przyswaja sobie mniejszą lub większą część wartości dodatkowej i produktu dodatkowego wytworzonego za pomocą środków produkcji, będących formalnoprawną własnością kapitalistów przemysłowych, drobnochłopskich, drobnomieszczańskich, czy bezpośrednich spółdzielczych producentów. Prowadzi to, „w przypadkach wysokiego zadłużenia pożyczkobiorców – do przekształcenia się formalnoprawnej własności kapitalisty przemysłowego lub chłopca czy rzemieślnika [...], we własność czysto nominalną, w ekonomiczną pełną własność posiadacza kapitału pożyczkowego”¹⁵. Zadłużeni spółdzielcy są tylko formalnymi, a nie faktycznymi właścicielami spółdzielni.

¹⁴ Stanisław Kozyr-Kowalski, *Zasady socjologicznej analizy własności*, <http://www.staff.amu.edu.pl/~kozyr/wlasnosc.htm>, 19.05.2011 r.

¹⁵ S. Kozyr-Kowalski, *Struktura gospodarcza i formacja społeczeństwa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1988, s. 531.

Rozwój społecznego podziału pracy sprawia, że nie należy problemu własności prywatnej i spółdzielczej sprowadzać do zmysłowo-fizycznego kontaktu z nią jej właścicieli. To tylko drobny chłop, rzemieślnik, kupiec i pracujący spółdzielca mogli korzystać ze swoich środków produkcji pod warunkiem nawiązania z nimi kontaktu zmysłowego w postaci bezpośrednio produkcyjnej. Im bardziej jednak środki produkcji przybierały kolektywny charakter, tym bardziej takie pojmowanie własności przestawało wystarczać. Kozyr-Kowalski pisał, że kapitalistyczny właściciel może korzystać ze swoich środków produkcji bez potrzeby nawiązywania z nimi zmysłowo-fizycznego kontaktu w postaci bezpośrednio produkcyjnej. Dzieje się tak m.in. dlatego, że na rynku towarowo-pięniężnym istnieje wyspecjalizowana siła robocza zdolna do nadzoru, koordynacji i kierowania procesem produkcyjnym. Właściciel środków produkcji może swoje produkty wymieniać na pieniądze. „Wymiana towarowo-pięniężna prowadzi bowiem do daleko posuniętego uniezależnienia sposobu korzystania przez właściciela ze środków produkcji od właściwości przyrodniczo-historycznych, od cech fizyczno-chemicznych przysługujących uzyskanym dzięki tym środkom produkcji produktom. Wystarczy określoną ilość zboża przekształcić w ogólny ekwiwalent wszystkich towarów, aby korzystanie z posiadanych środków produkcji przybrało postać możliwości korzystania z wszystkich dóbr materialnych i duchowych, które mogą być uzyskane w zamian za pieniądze”¹⁶. Ponieważ użytkowanie rzeczy jest realną stroną własności „typową dla burżuazyjnego społeczeństwa postacią własności środków produkcji nie jest własność oparta na bezpośrednim kontakcie zmysłowym właściciela z obiektem swojej własności, lecz własność środków produkcji zapośredniczona przez własność pieniądza i występująca jako własność różnych postaci kapitału. [...] Najbardziej charakterystycznym typem zapośredniczonej przez własność pieniądza – własności środków produkcji jest we współczesnym kapitalizmie własność akcji. Posiadacz kapitału akcyjnego o takich rozmiarach, który mu zapewnia środki utrzymania i zwalnia od konieczności podjęcia jakiejś pracy produkcyjnej lub nieprodukcyjnej, korzysta z należących prawnie do danej korporacji środków produkcji w taki sam sposób, jak to czynił niegdyś wielki kapitalista, »kapitan przemysłu«, korzystający z należących do niego, również prawnie środków produkcji. Posiadacz kilku kopalni węgla czy kilku hut korzystał ze swoich środków produkcji w taki sam sposób, jak współczesny posiadacz akcji korzysta ze środków produkcji będących prawną własnością korporacji. Jednemu i drugiemu własność środków produkcji zapewnia posiadanie tych wszystkich dóbr materialnych i duchowych, które są wymienne na pieniądze. Jeden i drugi, dzięki własności środków produkcji ma zapewnione bez pracy elementarne i luksusowe środki egzystencji”¹⁷. To określa obecne zagrożenia dla własności spółdzielczej.

¹⁶ S. Kozyr-Kowalski, *Klasy i stany. Max Weber a współczesne teorie stratyfikacji społecznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 88.

¹⁷ Tamże, s. 88-89.

Zdaniem Kozyra-Kowalskiego coraz więcej prawników zdaje sobie sprawę z tego, że osoba prawna jako podmiot własności jest pewną fikcją myślową, zakładającą, że tylko jedna osoba może być właścicielem danej rzeczy. W myśl ekonomiczno-socjologicznej teorii własności podmiotem własności są jednostki ludzkie wchodzące w danym czasie i miejscu w określone zależności z innymi ludźmi oraz zajmujące podobne lub różne miejsce w społecznej przestrzeni i czasie. Wspólnota narodowa staje się podmiotem własności państwowej głównie poprzez system podatkowy. „Tworzona za pomocą podatków własność narodowa przekształca się w wydatki na środki pracy i płace robocze pracowników tworzących stany społeczne: wojskowych i policjantów, uczonych i nauczycieli, urzędników państwowych i lekarzy, prawników i duchownych. Korzystne zamówienia rządowe, premie eksportowe, tanie kredyty, subwencje, ulgi podatkowe czynią z części własności narodowej własność jednostek należących do klasy właścicieli kapitału lub klasy drobnomieszczańskiej. Istniejące we wszystkich krajach rozwiniętych subwencje dla rolnictwa przekształcają część własności narodowej we własność klas farmerskich i rolniczych. Część narodowego bogactwa staje się dzięki bezpłatnej służbie zdrowia, wydatkom rządowym na szkolnictwo, zasiłkom dla bezrobotnych i ubogich, tanim mieszkaniom, powszechnie dostępnym środkiem rekreacji i rozrywki, dobrom kultury własnością różnych klas pracowników najemnych. [...] Wydatki rządowe i samorządowe na tworzenie i utrzymanie dóbr, które są formalnie wszystkim dostępne: dróg i autostrad, ulic i placów miejskich, parków i lasów, środków ochrony środowiska, zabytków historycznych przekształcają się w realną i nierówną współwłasność ekonomiczną jednostek z określonych klas i stanów społeczeństwa. A także w obiekty własności wspólnot miejskich i wiejskich. Te zaś z kolei przekształcają się w realną własność ekonomiczną przede wszystkim jednostek z tych klas i stanów, które są obecne na terenie poszczególnych miast i wsi”¹⁸. Własność spółdzielcza staje się więc również w jakimś stopniu własnością ogólnospołeczną, ale to zależy m.in. od tego, komu w ostateczności służy system podatkowy.

Aby wyjaśnić zależności i różnice między własnością formalno-prawną a własnością w sensie ekonomiczno-socjologicznym, Kozyr-Kowalski pisał: „Wyłączny prawnie właściciel banku musi uczynić realno-ekonomicznymi jego współwłaścicielami tych wszystkich kapitalistów przemysłowych, handlowych, managerów, farmerów i rzemieślników a nawet pracowników najemnych, którzy złożyli w banku pieniądź przynoszący procent a więc kapitał finansowy. Wyłączny właściciel prawny dopuszcza też do współwłasności ekonomicznej banku właściciela tej ziemi, na której budynki banku zostały wzniesione wtedy, gdy płaci mu czynsz dzierżawny. Ten sam bank staje się realno-ekonomicznym współwłaścicielem środków bezpośredniej i pośredniej produkcji, które formalnie stanowią wyłączną własność kapitalistów przemysłowych, handlowych, rzemieślników i drobnych kupców wtedy, gdy

¹⁸ Stanisław Kozyr-Kowalski, *Zasady socjologicznej analizy własności*, <http://www.staff.amu.edu.pl/~kozyr/wlasnosc.htm>, 19.05.2011 r.

staje się ich wierzycielem, gdy otrzymuje od nich procent od wypożyczonego kapitału. Stosunki dzierżawy ustanawiają ekonomiczną współwłasność ziemi dwóch lub trzech osób tam, gdzie dla prawa istnieje jeden tylko podmiot własności. Dzierżawca może być nawet ekonomicznym właścicielem ziemi w większym stopniu niż jego wyłączny właściciel prawny¹⁹, chociaż z formalno-prawnego punktu widzenia żaden dzierżawca ziemi nie jest nigdy jej właścicielem. Tak więc spółdzielcy, składając swoje oszczędności i zyski, w jakimś stopniu stają się współwłaścicielami banku, ale chyba w większym stopniu bank staje się współwłaścicielem spółdzielni, gdy pożyczka jej pieniądze i kontroluje jej finanse.

Ekonomiczno-socjologiczna koncepcja własności pozwala wejrzeć w istotę stosunków własności spółdzielczej. Ekonomicznym jej współwłaścicielem staje się cała wspólnota narodowa za pośrednictwem państwa i jego systemu podatkowego, a szczególnie klasy i warstwy panujące w państwie i osiągające najwyższe dochody. Jeśli zaś państwo staje się obciążone długiem publicznym, koszty jego obsługi spadają na wszystkich tych, którzy nie wykupili państwowych papierów dłużnych, w tym także na spółdzielców, płacących podatki bezpośrednie i pośrednie. W warunkach finansjeryzacji rynków, działalności kredytowej banków i polityki podatkowej państwa, spółdzielcy mogą być jedynie formalno-prawnymi właścicielami swego warsztatu pracy, zaś realny produkt ich pracy może być przechwytywany przez inne grupy społeczne lub międzynarodowe instytucje finansowe, z czego zupełnie spółdzielcy nie muszą zdawać sobie sprawy. W stare formy prawne może wlać się zupełnie nowa treść społeczno-ekonomiczna, czego jeśli się nie rozumie, to może być źródłem osobistych dramatów spółdzielców lub innych właścicieli środków produkcji.

Ruch spółdzielczy obok zadań ekonomicznych stawiał sobie również cele wychowawcze. Jego sukcesy na tym polu są nie do przecenienia. W warunkach globalizacji pracę wychowawczą kapitał traktuje jednak w dużym stopniu jako niepotrzebny wzrost kosztów. W związku z tym osłabieniu socjalnej roli państwa w ostatnich dziesięcioleciach, towarzyszył wzrost jego represyjnych funkcji, co widocznie neoliberalowie uważają za mniej kosztowne niż wychowanie. W Polsce na początku kapitalistycznej transformacji było ponad 45,6 tys. tymczasowo aresztowanych i odbywających kary, a w 2007 r. już ponad 76 tys. W marcu 2007 r. w więzieniach przebywało nawet 91 331 osób, czyli 234 osadzonych na 100 tys. mieszkańców. Był to najwyższy (po Litwie, Łotwie i Estonii) wynik w Unii Europejskiej, co świadczy zapewne o skali sprzeczności społecznych. Jeszcze gorzej było w Stanach Zjednoczonych, uważanych za matecznik neoliberalizmu i globalizacji, gdzie w 1997 r. na 100 tys. mieszkańców było 648 osadzonych, a w roku 2006 już 738. Współczynnik ten wzrósł w latach 1997-2006 w Holandii z 87 do 128, w Belgii z 82 do 91, w Niemczech za rządów Schrödera z 90 do 95, we Włoszech z 87 do 104.

¹⁹ Tamże.

Powrót większości współczesnych państw do większej represji karnej, zwłaszcza wobec biedniejszych części społeczeństw, jest więc strukturalnie powiązany z neoliberalnym kursem gospodarki światowej, i nie ma w tym przypadku. Powstał program „zero tolerancji”, który wychodząc od ludowych mądrości zakłada, że konsekwentnie zwalczając drobne wykroczenia zaradzi się poważnym przestępstwom. Państwo, uciekając się do represji wobec słabszych ekonomicznie warstw społecznych, chce pokazać zamożnym grupom społecznym, że jest potrzebne i panuje jeszcze nad sytuacją, że tylko ono jest w stanie narzucić miejsca pracy bez standardów socjalnych, rozpatrywać sprawy szybko, bez procedur sądowych, przed sądami 24-godzinnymi.

Poprzez kryminalizację nędzy dąży się do narzucenia nisko płatnej pracy niechęcącym jej niewykwalifikowanym i do zdyscyplinowania nisko opłacanych pracowników. „Cel reformy: uspokoić przestraszone klasy średnie i wyższe – te, które chodzą do wyborów – za pomocą permanentnego nękania biednych w przestrzeni publicznej (w parkach, na ulicach, dworcach, w autobusach, w metrze, itp.). Do celu prowadzą trzy środki: zwiększenie stanu osobowego i wyposażenia jednostek policji, decentralizacja operacyjnej odpowiedzialności i scedowanie jej na komisarzy dzielnicowych wraz z ilościowym określeniem zadań oraz wprowadzenie systemu informatycznego (z centralną bazą danych, dostępną w komputerach samochodów patrolujących). Pozwalają one na stałą obecność sił porządkowych i na prawie natychmiastową interwencję. Skutkuje to surowym stosowaniem prawa wobec pomniejszych wykroczeń, takich jak pijaństwo, hałasowanie, żebractwo, nieobyczajność, groźby pospolite oraz innych »zachowań aspołecznych związanych z bezdomnymi«”²⁰.

Neoliberalizm rozrywa tradycyjne więzi pokoleń występujące we wspólnocie spółdzielców. W Nowym Jorku i USA, gdzie najpierw przetestowano program „zero tolerancji”, wystąpił wzrost liczby osób osadzonych w więzieniach i obniżenie średniej ich wieku. Jeszcze w latach 70. XX wieku, gdy liczba więźniów spadła do 380 tys., debatowano tam o karach zastępczych i ograniczeniu kary więzienia do „najbardziej niebezpiecznych przestępców” (15%), o możliwości „kraj bez więzień”. Wraz z triumfem neoliberalizmu w gospodarce, liczba więźniów nieustannie rośnie. W 1998 było już ponad 2 miliony więźniów. W latach 90. dla ponad 55 milionów osób założono kartoteki policyjne (1/3 dorosłej męskiej populacji), a po 2001 roku, antyterrorystyczna psychoza sprawiła, że powstało ponad 700 tys. kartotek osób podejrzanych o terroryzm. Gdyby wszystkich więźniów zebrać w jednym mieście, stanowiłoby ono czwarte miasto USA, a cały system penitencjarny w 1993 roku zatrudniał ponad 600 tys. pracowników, co czyniło z niego trzeciego pracodawcę, zaraz za General Motors, siecią marketów Wal-Mart. Rośnie liczba i wymiar wyroków skazanych za posiadanie i handel narkotykami we Włoszech, Hiszpanii, Portugalii, Niemczech, Wielkiej Brytanii i Holandii. W USA w 1995 roku 6 na 10 skazanych znalazło się w więzieniu za posiadanie lub handel narkotykami. „We wszystkich tych krajach rozbudowa

²⁰ Loïc Wacquant, *Więzienia nędzy*, Książka i Prasa, Warszawa 2009, s. 27.

więzień w ostatnich latach służyła niemal w całości absorpcji toksykomanów”²¹, zwłaszcza z uboższych dzielnic.

W Polsce w 2007 roku na 294 826 skazanych dorosłych prawomocnie przez sądy powszechne za przestępstwa ścigane z oskarżenia publicznego, 68 962 skazanych stanowiły osoby za prowadzenie pojazdów na drodze w stanie nietrzeźwym lub pod wpływem środka odurzającego. Skazanych tych było więcej niż za kradzieże (28 676) i kradzieże z włamaniem (15 534)²². Władze polskie jako główną przyczynę poważnych wypadków drogowych nagłaśniają jazdę kierowców w stanie nietrzeźwym, choć wiadomo, że ma to miejsce jedynie w od 7 do 10% przypadków, co automatycznie oznacza ich winę. Pozwala to rządzącym jednocześnie ukryć swoją nieudolność w organizacji budowy dróg i uniknąć odpowiedzialności za śmierć na drogach około 40 osób każdego tygodnia. Tak duży udział przestępstw drogowych w ogólnej liczbie przestępstw świadczy o tym, że ściganie przestępstw w okresie neoliberalizmu uległo utowarowieniu i komercjalizacji. Koszty ścigania przestępstw „drogowych”, w porównaniu z innymi, są żadne, wysiłek policji niewielki, wystarczy ustawić fotoradar lub stanąć za wzniesieniem i kasować, albo przyjeżdżać do już zaistniałych kolizji – któraś ze stron wypadku jest zawsze winna i zasługuje, co najmniej na mandat.

Zaostrzenie polityki karnej na krótką metę prowadzi do zmniejszenia bezrobocia. W dłuższej perspektywie czasowej czyni praktycznie byłych więźniów niezdolnymi do znalezienia pracy na nasyconym rynku pracy, zakłóca ich rozwój edukacyjny, matrymonialny, zawodowy, rodzinny. Bezrobotnym łatwiej jest trafić do aresztu tymczasowego, częściej mogą liczyć na wyższy wyrok, rzadziej na wyrok w zwieszeniu, grzywnę, skrócenie kary lub zwolnienie warunkowe. Więźniowie i byli więźniowie wpadają w spiralę penalnej pauperyzacji. Czas odrzucić idealizacyjny mit o wyłącznie resocjalizacyjnej funkcji zakładów karnych. Więzienia stały się ważnym elementem w zarządzaniu nędzą.

Do zastraszenia potencjalnych przestępców (a właściwie obywateli) służą aresztowania osób, które znalazły się „w kręgu podejrzeń”. Rośnie w Polsce liczba osób niesłusznie aresztowanych. Odszkodowania i zadośćuczynienia w roku 2009 wypłacono w wysokości prawie 6 mln zł, w 2010 – 9,5 mln zł, a w 2011 aż 13,5 ml zł. Sędziowie, prokuratorzy i policjanci są w tym przypadku praktycznie bezkarni i nie ponoszą żadnej odpowiedzialności za swoje błędy. Odszkodowania wypłaca się ze skarbu państwa, z kieszeni podatnika. Od funkcjonariuszy publicznych w wyniku 5 procesów sądowych za nadużycia władzy, w 2011 roku udało się odzyskać jedynie symboliczną sumę – 14,4 tys. zł²³.

Rozbudowa więzień jest zaprzeczeniem koncepcji „Związków Przyjaźni” Edwarda Abramowskiego ale jest zgodna z projektem neoliberalnym. Oficjalnie mówi się, że więzienie ma służyć resocjalizacji jednostki i zwróceniu jej społeczeństwu. Ale poprzez osadzenie w więzieniu człowiek zostaje szczer-

²¹ Tamże, s. 113.

²² Rocznik Statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej 2008, s. 189.

²³ Gazeta Wyborcza” z 13 marca 2012 r., s. 7.

odizolowany i oderwany od społeczeństwa, które zostaje pozbawione wiadomości o skazanym i postępach w jego resocjalizacji. Tworzy się oddzielne więzienia dla mężczyzn i kobiet. Społeczeństwo, które powinno resocjalizować, zostaje sprowadzone do kadry więziennej. Kara ma odstraszać potencjalnych złoczyńców, ale czyni to poprzez nieobecność w społeczeństwie i izolację skazanego.

Trudno uzasadnić tezę, że po pobycie w więzieniu skazany zostaje zwrócony społeczeństwu i powraca do społeczeństwa, skoro pobyt w więzieniu pozbawia go wszystkiego, co było mu drogie i co go wiązało ze społeczeństwem, nierzadko traci pracę, rodzinę, mieszkanie i kwalifikacje zawodowe. Zgodnie z oficjalnymi deklaracjami kara ma być dostosowana do przestępcy, ale w rzeczywistości dotyka także rodzinę skazanego, która niejednokrotnie niczego o przestępstwie nie wie w momencie jego popełniania, a traci środki do życia, czym sąd się nie przejmuje. Wyjście sporej liczby więźniów z więzienia nie jest więc traktowane jako powrót do społeczeństwa, ale jako ingerencja intruza w nowe stosunki społeczne. Dlatego były więzień często bywa odrzucony przez najbliższe sobie środowisko, co podyktowane jest obawami o to, że więzienia są nie tylko miejscem resocjalizacji, ale również miejscem edukacji przestępczej i zbrodni.

Ta produkcja recydywistów przez neoliberalny system penitencjarny nie jest przypadkowa, lecz wynika właśnie z jego sprzecznej istoty. Pobyt w więzieniu, wobec nadużywania władzy przez strażników, rodzi solidarność osadzonych przestępców, a ci, którzy trafili do niego pierwszy raz przyswajają sobie przestępcze doświadczenia innych współwięźniów lub recydywistów i organizują się w przyszłe gangi. Recydywiści po wyjściu z więzienia pozostają pod nadzorem policji, są dobrym materiałem na donosicieli, szpiclów i prowokatorów. Więzienie również pośrednio produkuje przestępców poprzez to, że wtrąca w nędzę rodzinę więźnia. Foucault twierdzi, że walka z przestępczością poprzez osadzanie przestępców w więzieniach jest „podwójnym błędem ekonomicznym: bezpośrednim, ze względu na koszty jego organizacji i pośrednim, ze względu na koszt przestępczości, której nie zmniejsza”²⁴.

Edward Abramowski zaś przeciwstawiał się państwu jako zorganizowanej sile przymusu i gwałtu nad jednostką. Zalecał bojkot i bierny opór wobec wszystkiego, co z nim związane. Jego miejsce powinny zająć stowarzyszenia, zaspokajające zbiorowe potrzeby ludzi w sposób naturalny bez odwoływania się do kodeksu karnego i policji. W *Ustawie stowarzyszenia „Komuna”* pisał, że: „a) Członek komuny nie podaje skarg do sądu, b) Nie bierze udziału w sądach przysięgłych, c) Nie świadczy przed sądem, chyba w celu ocalenia podsądnego, d) Nie przyjmuje wezwania sądowego w sprawach cywilnych, e) Nie wykonywa wyroków sądowych, które mu dają moc krzywdzenia kogoś, f) Nie denuncjuje złodziei ani zbrodniarzy przed policją, g) Nie pomaga policji w wykrywaniu lub schwyтaniu przestępcy, [...] o) Nie oddaje dzieci do szkół rządowych”²⁵.

²⁴ Michel Foucault, *Nadzorować i karać*, Aletheia-Spacja, Warszawa 1993, s. 323.

²⁵ E. Abramowski, *Ustawa stowarzyszenia „Komuna”*, Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej. W opracowaniu i z przedmową Konstantego Krzeczковского,

Tak jak, w warunkach neoliberalizmu utowarowieniu i komercjalizacji uległ system penitencyjny, utowarowieniu i komercjalizacji uległ również dług publiczny, którego koszty obsługi przybrały postać haraczu nałożonego na pracującą większość społeczeństwa, utrzymującą się z pracy własnej i sprzedaży swej siły roboczej. Poziom długu publicznego Niemiec i Francji w 2011 roku wynosił ponad 82% produktu krajowego brutto (PKB). We Włoszech ponad 120%. W Belgii 97%. W Wielkiej Brytanii, pozostającej poza strefą euro, ponad 84%. W USA ponad 90%. W Japonii prawie 200% PKB. W Polsce państwowy dług publiczny w 2011 roku wyniósł ponad 813 mld zł, podczas gdy w 2000 roku jeszcze tylko 280 mld zł. W ciągu 11 lat dług publiczny w Polsce wzrósł z prawie 38% do ponad 55% PKB. Dane te oznaczają, że od takich sum płaci się odsetki dla instytucji finansowych i posiadających obligacje państwowe bogatych osób prywatnych.

Pożyczanie pieniędzy państwu nie jest działalnością filantropijną. Pożyczają się po to, aby na tym zarobić. Państwo musi ponosić wydatki na obsługę długu publicznego, które odnoszą się do skupu krótkookresowych weksli skarbowych i obligacji państwowych, spłat rat kapitałów oraz spłat oprocentowania średnio- i długookresowych pożyczek, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Koszty obsługi długu publicznego w Polsce w 2001 roku pochłonięły 12,1%, w 2005 roku 12%, a w 2009 roku 10,8% wydatków budżetu państwa. W 2009 roku obsługa długu publicznego wymagała ponad 32,2 mld zł. Była to druga pozycja po dotacjach dla obowiązkowych ubezpieczeń społecznych (64 mld). Koszty obsługi długu publicznego w 2009 roku były większe niż łączne wydatki na obronę narodową (16,8 mld), administrację publiczną (10,7 mld), ochronę zdrowia (6,8 mld), oświatę i wychowanie (1,7 mld), gospodarkę komunalną i ochronę środowiska (0,8 mld).

O skali tych wydatków może świadczyć porównanie ich z wydatkami na pomoc społeczną i pozostałe zadania w zakresie polityki społecznej (prawie 16 mld). W połowie 2010 roku dług publiczny w Polsce wynosił 721 mld zł, z czego 520 mld stanowił dług zaciągnięty w polskim złotym, a 201 mld zł w walutach obcych. Z kolei 425 mld zł stanowił dług zaciągnięty wobec tzw. rezydentów, czyli polskich firm i obywateli, a 296 mld wobec inwestorów z innych krajów. Według wyliczeń rządowych w roku 2011 koszty obsługi długu publicznego pochłonięły 38 miliardów zł, a mimo to dług ciągle rośnie, zaś dochody budżetu państwa z podatku dochodowego od osób prawnych planowano na prawie 25 mld, a dochody z podatku dochodowego od osób fizycznych na prawie 39 mld.

Dla uzmysłowienia sobie znaczenia i funkcji długu publicznego możemy jeszcze podać, że dochody z prywatyzacji za trzy lata, tj. 2007-2009, wyniosły 31,2 mld złotych, za rekordowy 2010 ponad 22 mld zł, a na rok 2012 zaplanowano dochody z prywatyzacji na 10 mld zł. Dochody z prywatyzacji są znacznie niższe niż koszty obsługi długu publicznego, a to znaczy, że dług publiczny stał się narzędziem prywatyzacji majątku narodowego. Wypracowano nawet ścieżkę prywatyzacji spółdzielczych zakładów pracy.

t. 1, Nakładem Związku Polskich Stowarzyszeń Spółdzielców 1924, s. 322.

Rządy neoliberalne, dokonując prywatyzacji własności publicznej, wywłaszczają wspólnotę obywateli z części należącego do niej majątku. Głosząc poszanowanie prawa do własności prywatnej, podważają prawo do własności społecznej, która jest podstawą do rozwiązywania ekonomicznych problemów większości ludzi pracy.

Ugo Mattei pisał, że dokonując prywatyzacji „rząd sprzedaje coś, czego nie posiada, coś, co proporcjonalnie należy do każdego z członków danej społeczności”, „pozbawia obywatela przypadającej mu części dobra wspólnego”, „pozwala obecnym rządóm swobodnie wyprzedawać dobra należące do wszystkich, by sfinansować ich własną politykę gospodarczą”. Ponieważ nie ma prawnych zabezpieczeń przed przekazywaniem własności publicznej w ręce prywatne, rząd nie wywiązuje się ze swej roli „zaufanego administratora”, a występuje w roli właściciela, do czego nie ma podstaw prawnych i moralnych. Wyrażając interesy głównie kapitału finansowego, rząd woli bardziej swoje działania finansować z kredytów niż z podatków²⁶. Z podatków zaś woli finansować rosnące koszty obsługi długu publicznego. Rządy ciągle zaciągają nowe kredyty i dokonują nowych prywatyzacji, tłumacząc się koniecznością spłacenia poprzednich długów.

Dług publiczny jest tak duży, że dotyczy on wszystkich obywateli, oddziałuje na podział dochodu narodowego, proces redystrybucji dochodów i stosunki własności nie tylko w prawnym, ale i w ekonomiczno-socjologicznym rozumieniu. Rosnącemu wyzyskowi społecznemu związanemu z długiem publicznym, nie jest w stanie przeciwstawić się ruch spółdzielczy, który utracił dynamikę rozwojową z wcześniejszych etapów rozwoju kapitalizmu. Ponieważ rozwijał się on, zakładając jedność własności i pracy jego członków, nie jest w stanie rozwiązać problemu bezrobocia, które w warunkach globalizacji przybrało kształt światowej finansowej katastrofy. Neoliberalne rządy, tak jak nie są zainteresowane likwidacją bezrobocia, nie są również zainteresowane w materialnym i finansowym wspieraniu ruchu spółdzielczego. Dzisiejsze bezrobocie można zlikwidować skracając czas pracy, co najmniej do 6 godzin dziennie.

W okresie neoliberalizmu i globalizacji mamy do czynienia z osłabieniem tradycyjnego formalno-prawnego rozumienia własności i rozwojem własności zapośredniczonej poprzez pieniądź, co znacznie osłabia potencjalnie korzystne warunki dla ruchu spółdzielczego. Ruch spółdzielczy pomimo uznania jego niewątpliwych zasług dla ekonomicznego kształcenia obywateli, wychowania i kształtowania solidarności społecznej, stopniowo traci bazę społeczną i płaszczyznę ekonomicznej działalności. Zanikają tradycyjne zawody i technologie produkcyjne skupiające się w ruchu spółdzielczym. W warunkach gospodarki rynkowej, pozbawiony pomocy państwa i skazany na konkurencję wielkich monopolów znika z rynku albo szuka nieopanowanych nisz rynkowych, dostosowuje się do wymogów konkurencji i globalizacji

²⁶ Ugo Mattei, *O konstytucyjną zasadę dóbr wspólnych. Prawo przeciw prywatyzacji*, „Le Monde diplomatique edycja polska”, nr 12(70) grudzień 2011, s. 8.

oraz funkcjonuje jako kierujące się zyskiem kapitalistyczne przedsiębiorstwo, kierowane przez biurokratycznych menadżerów, zaprzeczając tym samym ideom leżącym u zarania ruchu spółdzielczego. Nawet dług publiczny przy wykorzystaniu mechanizmów rynkowych, stał się sposobem pogłębienia oddzielenia pracy od własności środków produkcji, zarówno prywatnych, spółdzielczych, jak i stanowiących własność publiczną. Jest to powszechnie dziś stosowana forma wyzysku pracy, dokonywanego z powołaniem się na troskę o interesy pracy. W rzeczywistości dług publiczny jest sposobem na zwiększenie wzrostu udziału zamożnych warstw społeczeństwa w produkcji pracy. Gdyby nawet istniały warunki do jego spłaty, to i tak oznaczałoby to modyfikację stosunków własności dla kilku następnych pokoleń, czemu ruch spółdzielczy nie jest w stanie położyć tamy, gdyż sam jest również ich ofiarą. Wszystkie długi publiczne muszą być anulowane, gdyż żadna restrukturyzacja nie jest w stanie zahamować ich lawinowego narastania, a neoliberalna polityka gospodarcza, ze względu na swoje ekonomiczne i społeczne skutki – odrzucona.

Edward Karolczuk

Anna Kryniecka

Spółdzielczość jako urzeczywistnienie idei współdziałania

Przekonanie L. Petrażyckiego, o wychowawczej funkcji prawa wciąż zachowuje swoją aktualność. Myśliciel ten wskazywał, że prawo pozytywne oddziałuje na ludzi poprzez kształtowanie pewnych wzorów zachowań i nakłanianie do zgodnego z nimi postępowania. Zarysowane w ten sposób wzorce silnie oddziałują na świadomość jednostek i wzajemne relacje. Interesujące wnioski dotyczące współdziałania ludzi nasuwają się w wyniku analizy podstaw prawnych funkcjonowania różnego rodzaju zrzeszeń czy organizacji. Spółdzielnie i spółki są przykładami dwóch różnych form działalności, które w dużej mierze – ze względu na odmienność regulacji prawnych – prowadzą do ukształtowania innych stosunków między powiązаныmi ze sobą jednostkami.

Geneza idei spółdzielczości sięga początków XIX wieku. Podstawowe zasady – przyjęte na wiele lat – jako fundamentalne założenia ruchu spółdzielczego sformułowano w miejscowości Rochdale na terenie Anglii w 1844 r., gdzie została utworzona pierwsza prawidłowo funkcjonująca spółdzielnia. Zasady te, zwane roczdelskimi, wciąż uznawane są za podstawy ruchu spółdzielczego. Oto one:

1. członkostwo dostępne dla wszystkich zainteresowanych bez względu na rasę, przekonania polityczne, społeczne czy wyznaniowe;
2. członkostwo oparte na zasadzie dobrowolności;
3. organy spółdzielni pochodzą z wyboru i ponoszą odpowiedzialność za swoją działalność wobec członków spółdzielni (samorządność czy wewnętrzny ustrój demokratyczny);
4. wszyscy członkowie spółdzielni mają równe prawa i obowiązki, a w głosowaniu każdy członek ma jeden głos bez względu na liczbę posiadanych udziałów;
5. w przypadku oprocentowania udziałów niezbędne jest ograniczenie dywidend;
6. spółdzielnia powinna prowadzić nie tylko działalność gospodarczą, ale również wychowawczą i oświatową;
7. organizacje spółdzielcze powinny współpracować ze sobą w celu jak najlepszego zaspokajania potrzeb członków spółdzielni i swego środowiska;
8. wszelkie nadwyżki i oszczędności uzyskiwane w wyniku działalności spółdzielni należą do jej członków¹.

Przytoczone zasady stały się wytycznymi dla regulacji prawnych dotyczących tworzenia i funkcjonowania spółdzielni. Wskazuje się, że pierwsze spół-

¹ Por. Leopold Stecki, *Prawo spółdzielcze*, Warszawa 1979, s. 13-14.

dzielnie miały charakter zrzeszeń wzajemnej pomocy.² Spółdzielczość definiowało się również jako formę realizacji określonych celów gospodarczych poprzez współdziałanie i wzajemną pomoc warstw ekonomicznie słabszych. W niektórych krajach w początkowej fazie rozwoju traktowano je jako swoistego rodzaju spółki handlowe. Niemniej jednak dalszy rozwój spółdzielni i spółek doprowadził do ugruntowania istotnych różnic między oboma typami współdziałania. Interesujące jest, jak bardzo prawo pozytywne, ugruntowując różne cele obu typów organizacji – pomijając różnorodność rodzajów spółdzielni i spółek – kształtuje inne wzorce postaw oraz odmienne style współdziałania. Do najistotniejszych różnic należy pozycja członków organizacji i wpływ na podejmowane decyzje, cel działania oraz odpowiedzialność.

Spółdzielnia jest zrzeszeniem osób, dobrowolnym związkiem ludzi, których łączy pewna naturalna wspólność potrzeb. Ze swej istoty jest zrzeszeniem otwartym, do którego może przystąpić każdy mogący przyczynić się do jego rozwoju. W spółdzielni podstawową rolę odgrywają członkowie, nie zaś zgromadzony kapitał. Znajduje to wyraz w zasadzie, że każdy członek ma jeden głos, bez względu na liczbę posiadanych udziałów. Gwarantuje to każdemu członkowi jednakowy wpływ na decyzje spółdzielni, co powinno sprzyjać kształtowaniu poczucia rzeczywistego wpływu i odpowiedzialności za losy organizacji oraz jej majątku. Niezmiernie istotne jest podkreślenie dobrowolności członkostwa. Wstąpienie i wystąpienie ze spółdzielni jest mało sformalizowane i nie powoduje negatywnych skutków finansowych.

Odmierna jest pozycja wspólników spółki, niezależnie od tego czy będzie to spółka osobowa czy też kapitałowa. Każda spółka, podobnie jak spółdzielnia, jest dobrowolnym związkiem osób, ale wybranych i powiązanych ze sobą ściśle określonym celem działania. Nie jest więc organizacją o charakterze otwartym. Wspólnicy zawiązując spółką wzajemnie godzą się na swój udział. Spółkę cechuje względnie stała liczba członków. Przystąpienie i wystąpienie ze spółki jest sformalizowane i co do zasady wymaga zgody pozostałych wspólników. Sformalizowane są także zasady wnoszenia kapitału, np. powiększania czy zmniejszania liczby udziałów w spółce z ograniczoną odpowiedzialnością. Element dobrowolności występuje więc tylko przy zawiązywaniu organizacji.

Regulacje dotyczące wnoszenia kapitału mają decydujące znaczenie dla pozycji wspólników w spółce, ponieważ liczba posiadanych udziałów (akcji) decyduje o liczbie posiadanych głosów, a więc możliwości decydowania o sprawach spółki. Położony jest więc akcent na kapitał, nie zaś na osoby tworzące organizację. Zarysowuje się też nierówność między wspólnikami; jedni tj. wspólnicy większościowi decydują; drudzy – wspólnicy mniejszościowi³ podporządkowują się narzucanym decyzjom, lecz jednocześnie ponoszą za nie pełną odpowiedzialność.

W obrocie gospodarczym współcześnie dominują spółki prawa handlowego. W ich strukturze często pojawia się jeszcze jeden – oparty na nierów-

² Tamże s. 14.

³ Wspólnicy większościowi tj. posiadający większość udziałów (akcji) w kapitale zakładowym (akcyjnym) spółki; wspólnicy mniejszościowi tj. posiadający mniejszość udziałów (akcji).

ności podmiotów – typ relacji. Na rzecz spółki działają bowiem nie tylko wspólnicy, ale również jednostki zatrudniane z zewnątrz w celu wykonywania określonych zadań. Powiązane jedynie stosunkiem pracy czy też umowami o charakterze cywilnoprawnym nie uczestniczą tak jak wspólnicy w podziale wypracowanego przez spółkę zysku i stanowią silnie wyodrębnioną grupę. Powiązania między podmiotami mają więc zróżnicowany charakter i z pewnością nie są oparte ani na równości, ani na chęci wzajemnej pomocy. Współcześnie wiele spółek tworzy wielkie organizacje, często o charakterze międzynarodowym, zwane korporacjami, w których jeszcze bardziej wyraźny jest rozdzźwięk pomiędzy wspólnikami, czyli właścicielami kapitału a pracownikami.

Jedną z najistotniejszych cech spółdzielni jest swoiście określony cel działania. Spółdzielnia ma służyć swoim członkom. Jest ona nie tylko zrzeszeniem ludzi, ale również swoistego rodzaju przedsiębiorstwem, co znajduje wyraz w prowadzonej przez nią działalności gospodarczej. Pozwala na łączenie kapitału na zasadzie równości i udzielanie wzajemnej pomocy. Urzeczywistnia więc wspólność ekonomiczną, ale przy zachowaniu dobrowolności i realnego wpływu na jej działalność. Istotne jest, iż spółdzielnia nie powinna być nastawiona na maksymalizację zysku i jego gromadzenie, lecz na możliwie najpełniejsze zaspokajanie potrzeb swoich członków. Jednocześnie nie powinna ograniczać swobody działania poszczególnych jednostek, realizacji indywidualnych inicjatyw i wykorzystywania walorów osobistych. Z powyższych względów jej funkcjonowanie opiera się na równości praw i obowiązków wszystkich członków, niezależnie od działania organów spółdzielni.

Zadaniem spółdzielni jest zaspokajanie szeroko rozumianych potrzeb swoich członków i ich rodzin. Dlatego w jej ramach prowadzona jest zazwyczaj również działalność społeczna, w tym kulturalna i wychowawczo-oświatowa. Ma ona na celu poprawę ogólnej sytuacji społecznej członków spółdzielni i przyczyniania się do ich rozwoju zawodowego i osobistego.

Spółdzielnie jako jedyne organizacje konsekwentnie łączą dwa typy działalności, tj. działalność społeczną i działalność gospodarczą. Zdecydowanie odróżnia je to od innego rodzaju zrzeszeń. Dążenie do zaspokajania szerokiego zakresu potrzeb wymaga kierowania się w praktycznej działalności specyficznymi regułami postępowania, uwarunkowanymi aksjologicznie i urzeczywistniającymi wartości równości i braterstwa. W znacznej mierze przyczynia się do umacniania istniejących więzi i budowania rzeczywistej wspólnoty pomiędzy jej członkami.

Inny typ relacji powstaje między wspólnikami spółki, która ze swej istoty jest stosunkiem umownym. Umowa zawierana przez wspólników kształtuje sposób ich współdziałania w dążeniu do osiągnięcia wyznaczonego celu o charakterze gospodarczym. Celem spółki jest prowadzenie przedsiębiorstwa, a współdziałanie wspólników sprowadza się w tym przypadku do podejmowania kluczowych decyzji, powoływaniu i odwoływaniu zarządu reprezentującego spółkę oraz do udziału w podziale zysku i strat. Osiągnięcie zysku jest zasadniczym, jeśli nie jedynym, zadaniem spółki.

Spółka nie łączy – tak jak spółdzielnia – prowadzenia działalności gospodarczej z działalnością społeczną. Do zadań spółki nie należy bowiem dbałość o zaspokajanie potrzeb związanych z nią jednostek. Współcześnie jest wprawdzie coraz bardziej widoczna tendencja do podejmowania przez spółki działalności o charakterze kulturalno-oświatowym na rzecz zatrudnianych w niej pracowników, niemniej jednak nie ma ona wiele wspólnego z działalnością społeczną prowadzoną bezinteresownie przez spółdzielnie na rzecz swoich członków.

Aktywność prezentowana w tym zakresie przez spółki ma na celu przede wszystkim dążenie do podniesienia wydajności pracowników i podniesienia jakości ich pracy. Działalność oświatowa sprowadza się do szkoleń zawodowych zgodnych z aktualnymi potrzebami przedsiębiorstwa. W szczególności korporacje międzynarodowe skupiają się na organizacji nauki języków obcych, rozmaitych kursów w zakresie komunikacji interpersonalnej, w tym mediacji oraz tworzenia i funkcjonowania zespołów.

Szczególnie interesujące jest, iż spółki wykorzystują naturalną dla spółdzielni wspólnotowość w celu podniesienia jakości pracy. Stąd też wielość organizowanych tzw. spotkań integracyjnych, zarówno w miejscu pracy, jak i kilkudniowych wyjazdów. Charakterystyczne, że uczestnictwo w tego typu imprezach nie jest dobrowolne, lecz traktowane jako obowiązek pracowniczy. Integracja pracowników jest swoistą metodą zarządzania. Jej elementem staje się wprowadzenie znaków, symboli i zasad swoistych dla konkretnej korporacji, mających podkreślać przynależność do tej a nie innej wspólnoty. Integracja ta opiera się na przekonaniu, że wytworzenie bardziej osobistych relacji między ludźmi prowadzi do lepszej współpracy na płaszczyźnie zawodowej, minimalizując niesprzyjającą pracy zespołowej rywalizację. Wykorzystuje więc podstawowe założenie idei spółdzielczości, zgodnie z którym ludzie zjednoczeni wspólnym celem dobrowolnie współdziałają i na zasadzie równości udzielają sobie wzajemnej pomocy i wsparcia. Sztuczne integrowanie pracowników nie prowadzi jednak do wytwarzania rzeczywistych więzi przyjacielskich, lecz do wypracowania metod skutecznego działania, mających prowadzić do realizacji konkretnie wyznaczonych celów. Kontakty między ludźmi nacechowane są brakiem szczerości i ukrytą rywalizacją. Wytwarzane więzi są nietrwałe i wynikają wyłącznie z chęci czerpania korzyści, chociażby w postaci wynagrodzenia za pracę. Pracowników spółek cechuje zazwyczaj gotowość zmiany pracodawcy w przypadku znalezienia oferty lepszych warunków zatrudnienia.

Stosunki panujące w spółdzielniach ukształtowane są na wzór demokratyczny. Władza prawodawcza, a więc najważniejsze decyzje dotyczące określenia zasad i kierunków działalności, a także sposobu zarządzania wspólnym majątkiem i podziału zysku podejmowane są przez ogół członków tworzących walne zgromadzenie. Uchwały zgromadzenia podejmowane są większością głosów. Podczas zgromadzenia każdy może przedstawić nowe idee, zaprezentować swoje pomysły i energię osobistą pozostając w ciągłym kontakcie z ogółem. Wszyscy wspólnie decydują o kierunkach regulacji pro-

dukcyj i pracy zgodnie z interesami każdego pojedynczego członka. Nie dochodzi do partykularyzacji interesów ze względu na prawnie gwarantowaną równość praw i obowiązków oraz brak jakichkolwiek przywilejów. Władza wykonawcza należy do zarządu spółdzielni, który wybierany jest przez ogół członków. Zarząd ponosi odpowiedzialność za swoje działania i jest ograniczony wolą wszystkich. W spółdzielniach obowiązuje w sposób bezwzględny zasada swobody krytyki i wypowiedzania się w sprawach dotyczących zarządu.

Prawidłowo funkcjonujące spółdzielnie to takie, których członkowie są rzeczywiście zaangażowani w ich działalność. Stają się one zrzeszeniami, którymi zarządzają najlepsi, a więc jednostki należące do swoistej elity wyłanianej spośród wszystkich. W spółdzielni, tak jak w każdej względnie trwałej grupie, po pewnym czasie, zostają wybrane jednostki, doceniane przez większość ze względu na posiadanie cechy uznawanej w danym środowisku za szczególnie wartościową. Są to zazwyczaj umiejętności ściśle powiązane z rodzajem działalności prowadzonej przez spółdzielnię. Dotyczą zatem jednej, wyraźnie wyodrębnionej sfery życia jednostek. W takim rozumieniu elitę stanowią ludzie uznani za najlepszych wyłącznie z punktu widzenia realizacji zadań stawianych przed spółdzielnią, a więc osoby celujące w określonej działalności, wyróżniające się wiedzą, umiejętnościami, „fachowością”. Należy jednak podkreślić, że zarządy pochodzące z wyboru składają się zazwyczaj z ludzi cieszących się dużym autorytetem ze względu na przyjmowane postawy etyczne. Wybierana przez członków spółdzielni elita jest zarazem rezultatem „porównywania ludzi jako ludzi, to znaczy: w całości kształcie ich osobowości, ich życia”⁴. Przynależność do niej jest związana z oceną uwzględniającą całość zachowań człowieka, dokonywaną przez ogół społeczności.

Do zarządu prawidłowo funkcjonującej spółdzielni nie powinni więc trafiać ludzie przypadkowi, lecz przedstawiciele elity w rozumieniu filozoficznym, to znaczy najlepsi, zasługujący na wyróżnienie z grona ludzi przeciętnych, niezależnie od ich usytuowania w społecznej hierarchii. Takie pojmowanie elity bliskie jest treści nadawanej pierwotnie francuskiemu słowu *d'elite*, które jeszcze w XVII wieku znaczyło: doborowy, wyśmienity czy najprzedniejszego gatunku i było stosowane dla podkreślenia „doboru czegoś wybornego”, początkowo określonych produktów, na przykład wina czy śmietanki, później również ludzi, skąd narodziło się pojęcie „śmietanki towarzyskiej”⁵.

Odmienne kształtuje się sposób wyłaniania organów spółki i wzajemne relacje między nimi. Najwyższą władzę sprawują wspólnicy, którzy mają pełną swobodę decyzji w sprawach dotyczących spółki, zakresu jej działania, sposobu inwestowania, przeznaczenia zysku, a nawet zakończenia działalności. Należy zaznaczyć, że nierzadko stanowią oni bardzo nieliczną grupę, która decyduje o losach dużej liczby osób, zatrudnionych w spółce, lecz niemających prawa głosu. Co więcej, tak jak zostało już wcześniej wspomniane

⁴ Cz. Znamierowski, *Elita i demokracja*, Warszawa 1991, s. 18.

⁵ Por. J. Sztumski, *Elity, ich miejsce i rola w społeczeństwie*, s. 9.

ne, ich pozycja nie jest jednakowa. Wniesiony przez współnika kapitał, tj. konkretna wartość majątkowa decyduje o sile jego głosu. Nie bez znaczenia pozostaje również fakt, że współnikami mogą być zarówno osoby fizyczne, a więc zindywidualizowane jednostki, jak i osoby prawne, a więc organizacje.

Zarząd spółki powoływany jest przez współników, którzy nie są w tym zakresie niczym ograniczeni. Na wybór zarządu ma wpływ wiele różnorodnych czynników. Chociaż jest on organem kierującym bieżącym funkcjonowaniem spółki, nie zawsze współnicy zostają jego członkami. Funkcja ta często piastowana jest przez osoby z zewnątrz za wynagrodzeniem. Podstawowym zadaniem spółki jest osiągnięcie jak największego zysku i z tego punktu widzenia wysoko oceniany jest profesjonalizm, wiedza i umiejętności zawodowe kandydatów na członków zarządu. Nie są to jednak ani cechy wystarczające, ani niezbędne do piastowania tego typu funkcji. Zarząd nie rzadko składa się z osób przypadkowych, niezwiązanych zawodowo z rodzajem działalności prowadzonej przez spółkę, a jego autorytet opiera się wyłącznie na władzy wynikającej ze stosownej uchwały współników. W konsekwencji współpraca w ramach spółki opiera się na relacjach przełożony – podwładny, a zaangażowanie w sprawy spółki sprowadza się do wykonywania powierzonych obowiązków. Z tego właśnie powodu spółki coraz częściej wykorzystują rozmaite metody mające doprowadzić do zbudowania wspólnoty pomiędzy pracownikami różnych szczebli, o czym była mowa powyżej.

Przedstawiona bardzo ogólna analiza wybranych elementów regulacji prawnych dotyczących spółdzielni i spółek przekonuje, że już w samej istocie tych instytucji prawnych tkwi rodzaj relacji międzyludzkich, jakie w wyniku ich funkcjonowania dochodzą do głosu w życiu społecznym. Ludzie postępując zgodnie z obowiązującym prawem dostosowują się do zawartych w nim wzorców zachowań i postaw. Interesujące jest, że formy współpracy charakterystyczne dla spółdzielni w dużej mierze opierają się na poczuciu przynależności do wspólnoty ludzi wolnych i równych. Te same formy współpracy są współcześnie uważane za pożądane w innego rodzaju przedsiębiorstwach, chociażby we wspomnianych powyżej spółkach, w celu podniesienia jakości i wydajności pracy, a więc między innymi maksymalizacji zysku. W celu ich sztucznego wytworzenia w organizacjach, które ze swej istoty są niedemokratyczne i oparte na nierówności organizowane są rozmaitego rodzaju spotkania integracyjne. Należy dodać, że są one szczegółowo zaplanowane i kontrolowane. Ich celem jest także ujednoczenie postępowania pracowników, poddanie ich szablonom wypracowanym przez korporację i wyprowadzonym jako obowiązujące pod postacią rozmaitego rodzaju instrukcji. Dzięki nim jednostka ma stać się elementem organizacji, pozbawionym tych cech indywidualnych, których nie można wykorzystać zawodowo i poddać kontroli dzięki rozwiniętej biurokracji.

Podział zysku jest kolejnym elementem umacniającym lub osłabiającym poczucie wspólnotowości. Zgodnie z ideą spółdzielczości o jego przeznaczeniu decydują wszyscy członkowie spółdzielni na równych prawach. Wszyscy

bowiem biorą udział w jego wytworzeniu. Odmiennie kształtuje się sytuacja w spółkach, w których zysk dzielony jest między wspólników i zgodnie z ich wolą, niezależnie od ich osobistego zaangażowania w pracę na rzecz spółki. Zdarza się wprawdzie, że część zysku zostaje przeznaczona przykładowo na premie dla pracowników, ale zależy to wyłącznie od woli wspólników. Ponadto systemy premiowe nie są zazwyczaj oparte na równości. W przypadku ich wprowadzania widoczne jest rozwarstwienie na pracowników wyższego i niższego szczebla; podział na mniej i bardziej wartościowych. Przykładowo personel techniczno-administracyjny jest niżej premiovany, chociaż poprzez wykonywanie swoich zadań tak samo bierze udział w wytwarzaniu zysku. Jest jednak mniej ceniony albowiem można go stosunkowo łatwo zastąpić.

Spółdzielnie oparte na równości podmiotów stwarzają możliwość i skłaniają członków do współuczestniczenia w realizacji założonych celów poprzez wykorzystywanie indywidualnych zdolności i umiejętności. Rzadko zdarza się, by w ich ramach było możliwe administracyjne narzucanie wzorców i zasad działania. Funkcjonują wprawdzie organy i administracja kierujące bieżącą działalnością, ale są one poddane nieustannej kontroli wszystkich pozostałych członków. Demokratyzacja spółdzielni i wzajemnych relacji między jednostkami wyraża się w wolności, czyli niezależności polegającej na podleganiu zasadom, które sam człowiek ustala oraz w równości, w myśl której głos każdego członka jest jednakowo silny, bez względu na jego wkład majątkowy. Społeczność spółdzielcza nie dzieli się na klasy, a jej członkowie są zazwyczaj pracownikami i sami uczestniczą w ustalaniu zasad pracy. Jest ona wspólnotą w prawdziwym tego znaczeniu, mającą służyć wszystkim swoim członkom i pozwalającą każdemu na indywidualny rozwój osobisty.

Anna Kryniecka

Karol Kuźmicz

Nieutopijny sens kooperatyizmu

Kooperatyizm (łac. *cooperari* – współpracować i fr. *coopératisme* – spółdzielczość) zalicza się do doktryn społecznych propagujących spółdzielczość jako sposób rozwiązywania konfliktów społecznych u podstaw których leżą kwestie ekonomiczne¹. W rezultacie przez uspołecznienie środków produkcji, wspólną pracę i sprawiedliwy podział jej rezultatów nastąpić ma wyzwolenie społeczne i ewolucyjne obalenie kapitalizmu. Kooperatyizm znamionuje pewnego rodzaju eklektyzm; jest związany z wieloma koncepcjami, których postulaty są z założenia do siebie bardzo podobne. Wśród nich należy wymienić socjalizm utopijny, anarchizm, komunizm, syndykalizm, solidaryzm społeczny, egalitaryzm, demokratyzm, utylitaryzm i chrześcijaństwo. Można spierać się o to, który z wskazanych nurtów oddziałuje na kooperatyizm w sposób najsilniejszy ale nie o to, że każdy jest z nim związany. i łączy się z czymś, co sam wyraża.

Kooperatyizm jest wciąż wizją niespełnioną, choć są miejsca na naszej planecie, gdzie się go realizuje z mniejszym lub większym powodzeniem. Potrzebna jest edukacja społeczna na rzecz kooperatyizmu, wytwarzanie przychylnego nastawienia do niego mediów i opinii publicznej oraz zachęcanie do jego rozwoju przez ustawodawstwo.

Kooperatyizm jest krytyczny wobec dominującego stanu i organizacji życia społecznego, określając to, co być powinno.

Zestawiając kooperatyizm z rodzajami utopii wyszczególnionymi przez Jerzego Szackiego, można powiedzieć, że jako koncepcja odpowiada on różnym jej rodzajom. Na pewno kooperatyizm zaliczyć należy do utopii, które mają charakter utopii komunizujących, socjalistycznych i anarchistycznych, przede wszystkim ze względu na ich wspólny stosunek do własności prywatnej oraz zniesienia państwa przez wprowadzenie w jego miejsce pełnej samorządności². Kooperatyizm może być ujmowany jako utopia czasu, gdyż jest wizją społeczeństwa przyszłości³. Jest utopią heroiczną, czyli taką, która marzenie o lepszym świecie łączy z określonym programem i nakazem działania⁴. Kooperatyizm łączy się z innymi utopiami wskazanymi przez Szackiego, ale tylko w pewnym i ograniczonym zakresie. Chodzi tutaj o utopie polityki, w której „ktoś – człowiek lub grupa – stawia sobie zadanie zmiany społeczeństwa od podstaw. Może ona przybierać nieskończenie wiele form konkretnych, zawsze jednak mamy tu do czynienia z upartym dążeniem do nagięcia opornej rzeczywistości do ideału”⁵. W przypadku kooperatyizmu,

¹ Por. *Słownik języka polskiego*, tom I, pod red. M. Szymczaka, Warszawa 1993, s. 1007.

² J. Szacki, *Utopie*, Warszawa 1968, s. 41; J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 46;

³ Por. *ibidem*, s. 46 i n. oraz 76-104; J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 48 i n. oraz 75-97.

⁴ Por. *ibidem*, s. 43 i n.; J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 48 i n.

⁵ Por. *ibidem*, s. 50; J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 54.

zmiana ta jest warunkiem koniecznym, ale poprzedzać ją powinna przemiana w sferze mentalności ludzi.

W odróżnieniu od utopii eskapistycznych, kooperatyzm pociąga za sobą zarówno nakaz walki o lepszy świat, jak i sposób jego osiągnięcia. Warto pamiętać o związkach przyjaciół i innych organizacyjnych próbach podejmowanych przez orędowników kooperatyizmu. Do związanych z Abramowskim takich stowarzyszeń należały: Komuna, Koła Etyków tworzone od 1898 roku, Związki Przyjaźni działające od 1909 roku, Związek Rycerzy Polskich i wreszcie chlubiące się międzynarodowym rodowodem, powołane w Warszawie w 1906 roku – Towarzystwo Kooperatystów⁶.

Kooperatyzm w swoich założeniach odpowiada także innym jeszcze klasyfikacjom utopii, wśród których należy wymienić tzw. „utopię konkretną” w ujęciu Ernsta Blocha jako przedsięwzięcie przewidywalne i wpływające na naszą przyszłość⁷. Natomiast z typologii utopii zaproponowanych przez Henryka Kieresia kooperatyzm jest trudny do jednoznacznego sklasyfikowania⁸.

Przyjmuje się, iż kooperatyzm, czyli spółdzielczość, zapoczątkowany został w XIX-wiecznej Anglii i był kontynuatorem utopijnej myśli socjalistycznej. Idea kooperatyizmu musiała zakorzenić się w społeczeństwie jako alternatywny sposób jego rozwoju w stosunku do dominującego wówczas kapitalizmu oraz zbyt radykalnego i rewolucyjnego marksizmu.

Za najważniejszych prekursorów kooperatyizmu uznaje się przedstawicieli socjalizmu utopijnego, angielskiego Roberta Owena (1771-1858) i francuskiego Charlesa Fouriera (1772-1837)⁹. Pierwszy głosił i wprowadzał w życie postulat stworzenia idealnej gminy jako „Nowej Harmonii”. Drugi sformułował koncepcję zorganizowania się ludzi wolnych i równych w tzw. falandze, poprzez zamieszkanie i pracę w tworzących ją falansterach.

Na przełomie XIX i XX wieku ideały rozwoju spółdzielczości rozwijali, także w Wielkiej Brytanii Sidney Webb (1859-1947) z małżonką Marthą (1858-1943)¹⁰, a we Francji najbardziej znanym orędownikiem kooperatyizmu był Charles Gide (1847-1932)¹¹. Przeciwstawia on podobnie jak Abramowski kooperatyzm – kolektywizmowi. Według niego różnicą nie do pogodzenia między obiema koncepcjami jest dobrowolność pierwszej i przymusowość drugiej.

Wszyscy zwolennicy kooperatyizmu są zgodni co do tego, iż idea ta powinna się rozwijać, stając się głównym i najlepszym zarazem sposobem organizacji życia zbiorowego ludzi, zapewniając swoim członkom pracę i jej

⁶ Por. J. Kaczyński, *Studia z historii idei w Polsce (Edward Abramowski i Jan Karol Kochanowski)*, Olsztyn 1989, s. 16; W. Giełżyński, *Edward Abramowski zwiastun „Solidarności”*, Londyn 1986, s. 100.

⁷ Zob. E. Bloch, *The Principle of Hope*, Cambridge 1986.

⁸ Por. H. Kiereś, *U podstaw życia społecznego. Personalizm czy socjalizm?*, Radom 2001.

⁹ Zob. H. Olszewski, *Słownik twórców idei*, Poznań 1998, s. 97-100 i 299-302.

¹⁰ http://pl.wikipedia.org/wiki/Sidney_Webb,_1._baron_Passfield; http://pl.wikipedia.org/wiki/Beatrice_Webb

¹¹ http://fr.wikipedia.org/wiki/Charles_Gide

godziwe warunki, sprawiedliwy sposób dzielenia osiągniętych zysków oraz wypieranie innych form stosunków własnościowych poprzez dobrowolne z nich rezygnowanie. Prowadzi to do pogodzenia dwóch dotąd przeciwstawianych sobie interesów; jednostkowego i zbiorowego. Abramowski ujął to w następujący sposób: „Zgodność sumienia indywidualnego i organizacji społecznej jest konieczna, ponieważ żaden z tych faktów nie może posiadać odosobnionego istnienia, a nie może dlatego, iż są one tylko dwojakim wyrazem tego samego uspołecznienia się duszy ludzkiej”¹². Jak zauważa Jan Kaczyński, stąd płynął upór Abramowskiego przy opracowaniu i propagowaniu spółdzielczości jako tej formy życia społecznego, która zdejmuje z pracy piętno przymusu, przez co pozwala na kształtowanie się autentycznej solidarności międzyludzkiej¹³.

Przedstawiciele kooperatyizmu są zgodni co do tego, że celem jego jest doskonale zorganizowana wspólnota społeczna ludzi. Odcinając się od typowego utopizmu wskazują drogę prowadzącą bezpośrednio do niego, stopniowe wdrażanie ideałów kooperatyizmu w sposób ewolucyjny i dobrowolny.

Jak zauważa Łukasz Stefaniak przyczyną celową utopii jest eliminacja zła z życia społecznego. Jego zdaniem dla utopisty impuls do działania stanowi zatem obserwacja rzeczywistości, którą uważa on za złą i dlatego chce ją zmienić¹⁴. Podobnie rozumował Abramowski, według którego „są trzy źródła nędzy ludzkiej, zarówno fizycznej, jak i moralnej: własność prywatna, państwo, praca przymusowa dla utrzymania życia, że zatem wszechstronne wyzwolenie człowieka wymaga przede wszystkim i jedynie zniszczenia tych źródeł, zniszczenia własności prywatnej, stawiając na jej miejscu komunistyczne współżycie ludzi, tj. własność wspólną, zniszczenie państwa jako uorganizowanej siły przymusu i gwałtu nad jednostką, zastępując je przez wolne stowarzyszenia zaspokajające zbiorowe potrzeby ludzi w sposób naturalny, tj. bez pomocy kodeksu karnego i siły policyjnej, zniszczenie pracy przymusowej przez przyznanie każdemu człowiekowi bezwzględного prawa do korzystania z wspólnych bogactw według potrzeb swoich”¹⁵. Wierzył, że owo zło uda się wyeliminować, a jego koncepcja kooperatyizmu zostanie zrealizowana w przyszłej rzeczywistej bezpaństwowej i spółdzielczej w której socjalizm bezpaństwowy będzie gwarantował rzeczywistą wolność tworzących ją jednostkom, poprzez równomiernie dokonujące się zmiany w dziedzinie ekonomicznej, umysłowej i moralnej¹⁶. Abramowski twierdził,

¹² E. Abramowski, *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, [w:] E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma wybrane*, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1980, s. 235.

¹³ J. Kaczyński, *Studia z historii idei w Polsce (Edward Abramowski i Jan Karol Kochanowski)*, Olsztyn 1989, s. 6-7.

¹⁴ Ł. Stefaniak, *Utopizm: źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Lublin 2011, s. 81.

¹⁵ E. Abramowski, *Ustawa Stowarzyszenia „Komuna”*, [w:] E. Abramowski, *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 208; zob. także: *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, pod red. E. Kundery i M. Maciejewskiego, Warszawa 2006, s. 447.

¹⁶ Por. Z. Krawczyk, *Socjologia Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1965, s. 252; *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, pod red. E. Kundery i M. Maciejewskiego, Warszawa 2009, s. 448.

że „nie jest to sprawą oddalanej przyszłości porewolucyjnej, lecz możliwe jest teraz jako akt dobrej woli i szczerości przekonań pewnej grupy jednostek”¹⁷.

Stanisław Borzym zwraca uwagę na to, że ruch kooperatywny stanowi u Abramowskiego pewną praktykę społeczną, która wcale nie musi szukać uzasadnienia w teoriach, a jego prężność ma być dowodem potwierdzającym to przypuszczenie¹⁸. W rozumieniu Abramowskiego kooperatywny jest utopią, którą można by nazwać praktyczną, gdyż urzeczywistnianą przez dobrowolną przemianę świadomości jednostek – gwarantującej trwałość owej zmiany; w przeciwieństwie do komunizmu wprowadzanego jedyną możliwą drogą, tj. rewolucji, a następnie utrzymywanego odgórnym przymusem państwowym zwanym dyktaturą proletariatu.

W ujęciu Abramowskiego istnieje wiele rodzajów socjalizmu. Opowiadał się za socjalizmem etycznym i bezpieczeństwa opartym na kooperatywie. Socjalizm jako formacja zatriumfuje wyłącznie pod warunkiem ukształtowania moralnego i zarazem wolnego człowieka¹⁹. Nie ma mowy, jego zdaniem, o jakiegokolwiek zmianie rzeczywiście bez autentycznego przeobrażenia, bez rewolucji moralnej.

Abramowskiego nie da się zaliczyć do zwolenników materializmu ani dialektycznego, ani historycznego, ponieważ jego zdaniem nie byt kształtuje świadomość, jak uważali marksiści, lecz świadomość kształtuje byt. Podstawą polityki socjalizmu powinna być zatem zasada: „To tylko staje się faktem historycznym, rzeczywistością życia społecznego, co przejdzie jako idea przez świadomość mas ludowych”²⁰. Szczególną uwagę zwraca na to również Robert Kochański²¹, który uważa, że Abramowski nie łączył swoich poglądów z materializmem, jak czyniła to większość ówczesnych socjalistów. Do różnic między kooperatywnym w ujęciu Abramowskiego a marksizmem należy także zaliczyć odmienne podejście do religii i problemu Boga²².

Można zaliczyć kooperatywny do jednego z wielu sposobów poszukiwania tzw. trzeciej drogi, która przebiega między kapitalizmem a komunizmem. Kooperatywny jest swoistym kompromisem między skrajnym indywidualizmem a kolektywizmem. Siła kooperatywny bierze się z przekonania o jego słuszności i pewności osiągnięcia poprzez niego komunizmu. „Komunizm jako ideał jest – zdaniem Abramowskiego – pewnikiem, jako zaś wynik dziejowy – tylko przypuszczeniem”²³. Z kolei słabość kooperatywny wiąże się z wiarą w człowieka i jego zdolności do przeobrażenia siebie oraz otoczenia.

¹⁷ E. Abramowski, *Ustawa Stowarzyszenia „Komuna”*, [w:] E. Abramowski, *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 209.

¹⁸ S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, Warszawa 1993, s. 132 i 137.

¹⁹ Por. S. Borzym, *Filozofia Polska 1900-1950*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 89.

²⁰ Por. W. Giełżyński, *Edward Abramowski zwiastun „Solidarności”*, Londyn 1986, s. 53.

²¹ R. Kochański, *Aktualne znaczenie koncepcji Abramowskiego*, [w:] *Między kapitalizmem a socjalizmem*, pod red. M. Szyszkowskiej, Warszawa 2006, s. 252.

²² Por. M. Augustyniak, *Myśl społeczno-filozoficzna Edwarda Abramowskiego*, Olsztyn 2006, s. 43-44.

²³ E. Abramowski, *Zagadnienia socjalizmu*, [w:] E. Abramowski, *Pisma*, tom II, Warszawa 1924, s. 10.

Kooperatyzm nie jest powszechnie znany, a to, co w jakimś stopniu wiąże się z socjalizmem, ma dziś w Polsce wyraźnie pejoratywne konotacje. Kooperatyzm nie jest popularny, gdy większość ludzi poszukuje wygody. Wymaga od każdego zaangażowania się i włożenia wysiłku. Jest koncepcją, którą poprzedzić ma wewnętrzna przemiana moralna każdego człowieka, i to właśnie pozostaje w niej wciąż najbardziej utopijne.

Spółdzielczość współczesna ma nadal problemy, z którymi musi się borykać w nowej rzeczywistości ekonomicznej w Polsce po 1989 roku, niosąc za sobą brzemień realnego socjalizmu. Do najważniejszych cech spółdzielczości zaliczamy zgodnie z *Zasadami Republiki Kooperatywnej* Abramowskiego to, że: 1) jest komórką społeczeństwa przyszłości; 2) ma charakter zrzeszenia dobrowolnego na mocy wspólnych interesów ludzi mających równe prawa; 3) wszyscy są współwłaścicielami i wspólnie rządzą; 4) prawo bez przymusu jest służą człowieka i obowiązuje tych tylko, którzy je dobrowolnie uznają; 5) gwarantuje wolność jednostki, 6) zasada większości nie narusza w niej niczyjej swobody; 7) dokonuje się ona w codziennym trudzie tworzenia nowego świata²⁴.

Na zakończenie jeszcze raz odwołam się do trafnego, moim zdaniem, sprostowania Fredrica Jamesona dotyczącego utopistów jako twórców z powołania, obdarzonych nieprzeciętnym talentem, przez co podobnych do wynalazców. Według niego „(...) utopista łączy w sobie umiejętność rozpoznawania problemu, który należy rozwiązać, i wynalazczą pomysłowość pozwalającą proponować i sprawdzać nowe rozwiązania. Wskazuje trochę dziecięcej skłonności do zabawy (...), ma także właściwą konstruktorom modeli umiejętność dokonywania radykalnych uproszczeń. Myśląc o utopistach, nie można jednak zapomnieć o czystej radości budowania (...)”²⁵. Takim utopistą jest Abramowski, w którego pisarstwie i działalności widać doskonale zarówno talent jak i powołanie. Charakteryzował go szacunek dla każdego człowieka. To podejście przejawiało się w stoickiej idei braterstwa wszystkich ludzi, w chrześcijańskiej miłości bliźniego oraz w imperatywie praktycznym Kanta jako bezwzględny nakaz traktowania każdego człowieka jako celu samego w sobie²⁶. U Abramowskiego charakter taki ma jego etyka braterstwa, w której „(...) jest tylko jeden dogmat – bezwzględne poszanowanie człowieka i jedna zasada pojmowania życia – jako interesu wspólności, w którym jednostka odnajduje i sens prawdziwy istnienia, i poszukiwane szczęście. Stąd wynika zupełne zrewolucjonizowanie pojęć i stosunków ludzkich, wła-

²⁴ E. Abramowski, *Zasada Republiki Kooperatywnej*, [w:] E. Abramowski, *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 300-302; zob. także: K. Krzeczkowski, *Dzieje życia i twórczości Edwarda Abramowskiego*, Warszawa 1933, s. 122.

²⁵ F. Jameson, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopia i inne fantazje naukowe*, przeł. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Miszk, Kraków 2011, s. 12.

²⁶ Por. Ł. Stefaniak, *Utopizm: źródła myślowe i konsekwencje cywilizacyjne*, Lublin 2011, s. 26-207; zob. także: K. Kuźmicz, *Jednostka a totalitaryzm. Czy filozofowie przyczynili się do narodzin systemów totalitarnych?* [w:] *Człowiek przeciwko człowiekowi. Filozofia, polityka i prawo a systemy totalitarne*, pod red. I.S. Grata, Białystok 2008, s. 39-48.

sności przeciwstawia komunizm – wszystko dla wszystkich; obowiązkowi pracy w pocie czoła – maksimum swobody jako warunek rozwoju i radości człowieka; państwu przeciwstawia się samorząd jednostki. W moralności postępowania wszystkie cnoty sprowadzają się do zbiorowej przyjemności, wszystkie grzechy – do krzywdy człowieka; poza tym niech każdy robi, co mu się podoba”²⁷. Na polskim gruncie podobne przesłanie niesie koncepcja życzliwości powszechnej sformułowana przez Czesława Znamierowskiego²⁸.

Karol Kuźmicz

²⁷ E. Abramowski, *Etyka a rewolucja*, [w:] E. Abramowski, *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 197.

²⁸ Zob. A. Kryniecka-Piotrak, *Teoria życzliwości powszechnej*, [w:] M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i jej współczesne znaczenie*, Warszawa 2002, s. 107-117.

Stefan Owczarz

Poprzednik Abramowskiego a współczesność

Kryzys finansowo-ekonomiczny, który w ostatnich latach dotknął wszystkie prawie bez wyjątku rozwinięte kraje kapitalistyczne, nie tylko ukazał bankructwo neoliberalnych koncepcji rozwoju ekonomiki, ale także zanegował dominujący dotąd sposób myślenia o kierunkach rozwoju społeczeństwa. Jak podczas każdego kryzysu, także dziś, nie tylko mnożą się krytyczne oceny historii i terażniejszości, ale także podejmowane są próby przewartościowania dominujących dotąd koncepcji funkcjonowania świata i wypracowania nowych recept rozwojowości ludzkości. Stąd nawrót do historycznych już teorii społecznych, krytycznych wobec kapitalizmu i próba odnalezienia w nich jeśli nie wzorów, to przynajmniej teoretycznych inspiracji dla krytycznej analizy współczesnego świata i wypracowania modeli alternatywnych. Powstaje pytanie, czy idee Abramowskiego mogą być dziś alternatywą dla współczesnego modelu gospodarki neoliberalnej.

W tym kontekście warto nawiązać do wielkich europejskich poprzedników E. Abramowskiego, a zwłaszcza do twórczości znanego angielskiego myśliciela, działacza społecznego i filantropa XIX wieku, Roberta Owena, zaliczającego powszechnie do nurtu tzw. socjalizmu utopijnego. Z E. Abramowskim, oprócz krytycznego spojrzenia na kapitalizm, łączy go także szczególne przywiązanie do kooperatywnych form organizacji pracy i bytu, jako swoistej recepty na wady kapitalizmu. I choć w sensie chronologicznym dzieli ich prawie półwiecze, to ze względu na opóźnienie cywilizacyjne w wielu punktach rzeczywistość Anglii pierwszej połowy XIX w. i ziem polskich była podobna. A właśnie prace Roberta Owena wyrażają najbardziej dojrzałą i trafną krytykę ustroju kapitalistycznego tej właśnie epoki.

Owen słusznie dostrzegł decydujące znaczenie wprowadzenia maszyn dla rozwoju kapitalizmu, który zresztą nazywa „systemem fabrycznym”. „Wprowadzenie maszyny parowej i przędzarki mechanicznej – twierdzi – zwiększyło niesłychanie zdolności produkcyjne człowieka. Dzięki tym wynalazkom siła produkcyjna, to znaczy środki służące do wytwarzania bogactw, wzrosły w naszym kraju w ciągu półwiecza przeszło dwunastokrotnie, a poza tym przyczyniły się do znacznego wzrostu produkcji w innych krajach”¹. Jednakże owe wynalazki, zauważa Owen, ściągnęły na społeczeństwo wiele nieszczęść, które znacznie przekroczyły dobrodziejstwa z nich płynące. Choć stworzyły pewien zasób bogactw, to jednocześnie oddały go w ręce garstki ludzi, którzy za pomocą tychże bogactw zagarnęli dobra wytworzone przez pracę szerokich rzesz. „W ten sposób – twierdzi – ogromne masy ludności stały się niewolniczo zależne od kaprysu i ciemnoty owych monopolistów; ludność ta – zauważa – jest dzisiaj doprawdy bardziej bezradna i nieszczęśliwa niż dawniej, kiedy nazwiska Watt i Arkwright były jeszcze nieznanymi”².

¹ R. Owen, *Wybór pism*, Warszawa 1959, s. 277.

² Tamże.

Owen dostrzegał, że nędza „klas pracujących” wynikała z samej istoty nowego „systemu fabrycznego” i była spowodowana obiektywnymi warunkami jego rozwoju. Trwająca walka konkurencyjna skłaniała bowiem kapitalistów do obniżania kosztów produkcji, a to znaczy również – do obniżania płacy robotczej. „Aby zwyciężyć w tym wyścigu – pisał – nowa fala współzawodniczących przedsiębiorstw, zwalczając przemysłowców dawniejszych, stworzyła dla różnych warstw, których praca jest obecnie źródłem swych bogactw, niesłychanie ciężkie warunki, a w miarę jak konkurencja była coraz większa i coraz trudniej było się wzbogacić, nowi przemysłowcy stopniowo doprowadzili klasy pracujące do stanu takiej nędzy, jakiej wyobrazić sobie nie mogą ci, którzy nie śledzili uważnie krok za krokiem dokonujących się zmian”³. W celu obniżenia kosztów pracy zaczęto na masową skalę zatrudniać kobiety i dzieci.

Owen doskonale zdawał sobie sprawę z rzeczywistego ekonomicznego uzależnienia klas pracujących od kapitału. Nie zadowolając się twierdzeniami o „osobistej wolności robotników” pytał: „Czy wolność ich nie jest tylko pozorna? Czyż w rzeczywistości nie muszą oni pracować tyle, ile się od nich wymaga, chociaż by to było dwadzieścia godzin dziennie? Jaka tu może być wolność, i cóż innego mają ci ludzie do wyboru, jeżeli nie śmierć głodową?”⁴.

Niewątpliwie warunki pracy i życia robotników wywołały w nim żywe współczucie, czemu niejednokrotnie dawał wyraz w publicznych wystąpieniach. „W okresach bardzo słabego popytu na robociznę – pisał w jednej ze swoich prac – nędza i rozpacz robotników, pozbawionych regularnego zatrudnienia i zwykłych zarobków, jest nie do opisania. W takich czasach nieprzeliczone rzesze zgłaszają się do kierowników wielkich zakładów przemysłowych o jakiegokolwiek zatrudnienie, byle przeżyć. Podczas tych usiłowań, by przecież być uczciwym i pożytecznym, rodzina takiego wędrownika albo koczuje razem z nim, albo też czeka w domu; w obu wypadkach cierpi tak straszną nędzę, jakiej syte i wesołe towarzystwo naszych wyższych sfer nie może sobie nawet wyobrazić!”⁵.

Znane są też powszechnie zabiegi Owena na rzecz uchwalenia ustaw o ograniczeniu zatrudnienia dzieci w fabrykach oraz o skróceniu dnia roboczego. Sprawom tym przydawał wiele uwagi poświęcając im nawet całe odrębne publikacje, jak *Uwagi o skutkach systemu fabrycznego*, czy memoriał do brytyjskich fabrykantów *O zatrudnianiu dzieci w fabrykach*. Jednocześnie Owen dostrzegał, że mechanizmy gospodarcze nowego ustroju prowadzą do sytuacji, kiedy to nędzy i wyzyskowi mas towarzyszy ogromne marnotrawstwo środków, wynikające z faktu, że przedsiębiorcy kierują się jedynie doraźnym zyskiem, a nie przesłankami racjonalnymi. Uważał, że przewrót maszynowy wyzwolił wielkie potencjalne możliwości produkcyjne, które, gdyby zostały rozumnie i w sposób planowy spożytkowane, pozwoliłyby zapewnić dostatnie życie wielokrotnie większej nawet liczbie ludności niż miała ją wtedy Anglia. „Siła produkcyjna” stworzona przez przewrót

³ Tamże, s. 199-200.

⁴ R. Owen, *Wybór pism*, Warszawa 1959, s. 222.

⁵ Tamże, s. 143-144.

przemysłowy jest tak olbrzymia, twierdził Owen, (...) że już dzisiaj siła ta wystarczyłaby, żeby świat nasycić bogactwem i że zdolność do wytwarzania bogactw można zwiększać bez końca, w coraz to szybszym tempie”⁶. Nie dzieje się tak jedynie dlatego, że obserwowanemu ogromnemu wzrostowi siły produkcyjnej nie towarzyszy powstanie stosownych mechanizmów społecznych, które pozwoliłyby ją spożytkować dla dobra ogółu. „Sprawozdawca wasz jest głęboko przekonany – mówił o sobie w innym miejscu – że gdyby dało się stworzyć takie urządzenia, wówczas można by znaleźć zyskowne zatrudnienie dla wszystkich; zamiast powszechnej nędzy, na którą wszyscy tak głośno narzekają, mielibyśmy z czasem daleko większy dobrobyt niż wszystko co można było osiągnąć przed owym niezwykłym wzrostem siły produkcyjnej społeczeństwa”⁷. Mechanizm gospodarczy „systemu fabrycznego” oraz wynikające z niego położenie robotników napawały Owena obawą o losy Anglii. Dostrzegał w nich bowiem realną groźbę społecznego wybuchu. „Przedsiębiorca uważa robotnika jedynie za narzędzie służące do zgarniania zysków – przestrzegał – charakter robotnika nabiera przy tym niesłychanej brutalności i jeśli rozumnie obmyślane środki nie zahamują tego procesu, poprawiając warunki bytu klasy pracującej, to kraj nasz znajdzie się prędzej czy później w strasznie niebezpiecznym położeniu, z którego nie tak łatwo będzie znaleźć wyjście”⁸.

Chociaż Owen był tym spośród socjalistów utopistów pierwszej połowy XIX w., który najtrafniej opisał mechanizmy wielkiej kapitalistycznej produkcji przemysłowej, poddając je zarazem ostrej krytyce, to jednak poglądy na historię i życia społeczne, które legły u podstaw jego koncepcji, nie pozwoliły mu na dogłębne wyjaśnienie ekonomicznych mechanizmów rozwoju nowego sposobu produkcji. Trzymając się uporczywie przebrzmiałej już XVIII-wiecznej racjonalistycznej teorii prawa naturalnego, rodzący się ustrój Owen konsekwentnie rozpatrywał w kategoriach swoistego błędu ludzkości, wypływającego z ciemnoty i przesądów.

Nie wdając się w szczegóły interpretacji tej koncepcji, warto jednak przypomnieć jej podstawowe założenia. Otóż, pierwotnie ludzkość żyła w stanie natury. Był to okres, kiedy nie było państwa i prawa stanowionego oraz nie było życia społecznego. Stan natury przedstawiany był przez myślicieli w różny sposób – od idealnego szczęścia po całkowity chaos i stan konfliktów. Najczęściej jednak, zgodnie z tradycją jeszcze od stoików, stan naturalny przedstawiany był jako stan harmonii i racjonalności w dziejach ludzkich.

Stan natury, określaną przez niektórych jako „złoty wiek” ludzkości, okazał się jednak stanem nietrwałym. Ludzie porzucili go i przeszli do stanu społecznego opartego na umowie społecznej.

Koncepcja prawa naturalnego i umowy społecznej stała się w XVII i XVIII wieku podstawą krytyki feudalnych stosunków społecznych, poddawanych ocenie z punktu widzenia ich zgodności z prawem naturalnym. Spełniała funkcję teoretycznego argumentu i ideologicznego środka dla uzasadnienia

⁶ Tamże, s. 259.

⁷ R. Owen, *Wybór pism*, Warszawa 1959, s. 259.

⁸ Tamże, s. 204.

przez konkretnego myśliciela własnego ideału ustroju społeczno-politycznego, społeczeństwa obywatelskiego i państwa. Dlatego też apelowanie myślicieli do „stanu naturalnego” społeczeństwa i do „naturalnej jednostki”, jak słusznie zauważył L. Kriwuszyn, nie powinno być rozumiane jako nawoływanie do zawrócenia ludzkości do prymitywizacji⁹.

Wraz z upowszechnieniem się w XVIII wieku koncepcji prawa naturalnego rozpoczął się w Europie, przede wszystkim we Francji, tryumfalny pochód racjonalizmu jako ideologii antyfeudalnej. Okres ten Fryderyk Engels określał jako „królestwo rozumu”. „Myślący rozum” stał się jedynym probierzem. „Wszystkie dotychczasowe formy społeczne i państwowe, wszystkie tradycyjne wyobrażenia wyrzucono jako nierozumne do lamusa; dotychczas światem rządziły jedynie przesady; cała przeszłość zasługiwała tylko na politowanie i wzgardę. Dopiero teraz zajaśniało światło dzienne, nastąpiło królestwo rozumu; odtąd zabobon, bezprawie, przywilej i ucisk miały zostać wyparte przez wieczną prawdę, wieczną sprawiedliwość, założoną w naturze równość i niezbywalne prawa człowieka”¹⁰.

Zdaniem Owena warstwy rządzące, na skutek błędnego wyobrażenia o naturze ludzkiej, przekazanego im przez minione pokolenia, stworzyły nierozumny system społeczny, nierozumną religię i nierozumny system wychowawczy. System ten niesie klasom pracującym nędzę i trudne warunki życia. Ponieważ charakter człowieka nie zależy od jego indywidualnej woli, lecz od warunków w jakich się kształtuje, robotnicy wkraczają na drogę przestępstwa, buntu, zbrodni. Ten stan społecznego wzburzenia zaczyna zagrażać całemu społeczeństwu. Schemat ten zarysowany już w pierwszych pracach Owena przenika całą jego późniejszą twórczość.

W swej niechęci do rewolucyjnych metod przeobrażania świata Owen w niczym nie ustępuje swoim francuskim odpowiednikom: Saint-Simonowi i Fourierowi. Podobnie jak oni stawia sobie za cel uchronienie świata przed ta straszliwą, jego zdaniem, groźbą, jaką jest rewolucja. Nawet wówczas, kiedy ruch robotniczy stawał się coraz potężniejszą siłą, a przez Europę przetoczyła się rewolucyjna fala Wiosny Ludów, Owen zdecydowanie krytykował formy przemocy w walce o wyzwolenie społeczne. Zwracając się w 1849 r. z apelem *Do czerwonych republikanów, komunistów i socjalistów europejskich*, przestrzegał: „Wy uważacie, że przemoc jest narzędziem najskuteczniejszym, ja natomiast jestem najgłębiej przekonany, że rozum i dobroć są nie tylko najbardziej godziwą i najlepszą bronią w zwalczaniu błędów, ale również najpotężniejszą i najbardziej skuteczną metodą, gdy się chce skłonić ludzi do zmiany przekonań i postępowania”¹¹. Owen był przekonany o nieskuteczności, a nawet o szkodliwości metod rewolucyjnych.

Zdecydowanie odrzucając rewolucyjne metody przeobrażania rzeczywistości społecznej, Owen jednocześnie zdawał sobie doskonale sprawę z obiektywnych uwarunkowań narastania rewolucji. Dostrzegał, że istnieją-

⁹ L. Kriwuszyn, *Problema gosudarstwa i obszczestwa w domarksistskoj mysli*, Leningrad 1978, s. 108.

¹⁰ F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 19, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, s. 205-206.

¹¹ R. Owen, *Wybór pism*, Warszawa 1959, s. 366.

cy „nierozumny” porządek społeczny coraz bardziej grozi wybuchem, czemu niejednokrotnie zresztą dawał wyraz w publicznych wystąpieniach. Własną misję zaś widział w przygotowaniu i zainicjowaniu takich zmian, które pozwoliłyby usunąć nabrzmiewające konflikty społeczne i uniknąć rewolucyjnej groźby.

W odróżnieniu od innych socjalistów dostrzegał, że proletariatus jest siłą potężną. Rzecz w tym, że dla Owena był on przede wszystkim siłą destrukcyjną. Wielokrotnie twierdził, że rosnąca nędza mas może zagrozić istniejącemu porządkowi społecznemu.

Jest rzeczą znamioną że w jego pracach nigdzie nie znajdujemy ustosunkowania się, czy choćby odnotowania, tak przecież licznych w owym czasie, robotniczych wystąpień, strajków, manifestacji. Wielokrotnie natomiast pisał on o „występkach” robotników, ich przywarach i demoralizacji. Pisząc o negatywnych skutkach bezrobocia twierdził np.: „Každy kto zna choć trochę naturę ludzką, wie doskonale, że w ludziach utrzymywanych w beczynności i ciemnocie muszą się budzić instynkty zbrodnicze”¹². W innym zaś miejscu przedstawiając dawne porządki w fabrykach tak charakteryzuje robotników: „Kradzież i paserstwo było wśród nich uznawanym fachem, nieróbstwo i pijactwo – stałym obyczajem, kłamstwo i oszustwo – powszechnie przyjętym sposobem postępowania, a spory świeckie i religijne – codziennym zjawiskiem; łączyło ich tylko jedno: nastrój bezustannej, zażartej opozycji wobec pracodawców”¹³.

Owen nigdzie też nie odnotował żadnej pozytywnej cechy proletariatus jako klasy, nie dostrzegał niczego, spośród całego bogactwa cech, jakie odnotował np. Engels w znanej pracy *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, choć przecież obaj obserwowali ten sam angielski proletariatus i w tym samym mniej więcej czasie. Owo dziwne milczenie nie może nie nasuwać podejrzeń, że robotnicze bunty oraz strajki Owen zaliczał do „występków” klasy robotniczej, tyle tylko, że znajdował dla nich usprawiedliwienie w postaci zasady, „że o charakterze człowieka decydują warunki jego życia”.

Choć Owen, bez wątpienia, dostrzegał rosnącą siłę proletariatus, była ona, jego zdaniem, przede wszystkim siłą destrukcyjną, mogącą przynieść wiele „nieszczęść: Anglii. Jego projekty miały więc na celu odwrócenie narastającej groźby rewolucji, spacyfikowanie rewolucyjnych nastrojów i „łagodne” wyeliminowanie przyczyn konfliktów społecznych.

Dlatego też Owen pokładał nadzieje przede wszystkim w klasach oświeconych i ich rządach, w klasach właścicieli, z którymi w istocie czuł się związany. Jego projekty miały na celu poprawę położenia robotników, ale bez uszczerbku dla zasadniczych interesów właścicieli – co zresztą wielokrotnie podkreślał. Pragnął, jak twierdził, z całej duszy uszczęśliwić wszystkich swoich bliźnich „zarówno”¹⁴.

Będąc przemysłowcem, a więc człowiekiem czynu, Owen nie poprzestaje na rozważaniach teoretycznych, lecz próbuje przekształcić własne idee

¹² R. Owen, *Wybór pism*, Warszawa 1959, s. 139.

¹³ Tamże, s. 51.

¹⁴ R. Owen, *Wybór pism*, Warszawa 1959, s. 171.

w rzeczywistość. Najpierw wykorzystują swoje stanowisko współwłaściciela i zarządcy zakładów przędzalniczych w New Lanark wprowadza szereg eksperymentów o charakterze socjalnym, zmierzających do poprawy warunków pracy i życia robotników, m.in. zwiększa płace, skraca dzień roboczy do 10,5 godz., buduje nowe zdrowe mieszkania, zapewnia bezpłatną ochronę i edukację dzieci itp. Wiązało się to z dodatkowymi wydatkami właścicieli fabryki, lecz ich zyski na tym wcale nie ucierpiały. Zwiększona wydajność pracy w pełni je zrekompensowała.

Upojony tym pierwszym sukcesem Owen postanawia pogłębić eksperyment, traktując go jako wzór dla całego społeczeństwa. W Anglii jednak nie znajduje należytego poparcia dla swych idei, wyjeżdża więc do Ameryki i buduje tam wzorcową osadę pracowniczą – „Nową Harmonię”, w której stara się wdrożyć w praktyce swój ideał nowego porządku społecznego. Eksperyment kończy się fiaskiem, a Owen po utracie swoich oszczędności w roku 1827 wraca do Anglii, gdzie wznawia agitację za nową organizacją społeczeństwa. Największy tryumf owenizm przeżywa w latach 30., kiedy liczba jego zwolenników idzie w tysiące.

Oweniści formułują swój program wokół spółdzielczości i moralnych zasad opartych na pracy i sprawiedliwym podziale. Powstało wówczas kilka sklepów spółdzielczych w Londynie i Brighton, „giełd pracy” dla bezpośredniej dystrybucji dóbr, związków zawodowych i sieci domów nauki, wpajających ludziom zasady socjalizmu, braterstwa i rozumu. Sama socjalistyczna społeczność Manchesteru liczyła w tym czasie 8-10 tys. osób i dysponowała własnym ogromnym Domem Nauki, wzniesionym ze składek robotników; mieściła się w nim największa i najpiękniejsza sala wykładowa w mieście, zdolna pomieścić nawet 3 tys. słuchaczy. W Domu tym regularnie odbywały się interesujące prelekcje i debaty przyciągające tysiące uczestników. Był wśród nich i młody Engels, który z podziwem obserwował dojrzałość i poziom intelektualny angielskich robotników¹⁵.

Rozwijający się kapitalizm i krzepnący ruch robotniczy wkrótce zanębiały jednak te formy działalności społecznej. Pojawił się czartyzm, polityczny ruch robotniczy walczący o powszechne prawo wyborcze, a owenizm ostatecznie przeszedł do historii.

Nieuchronnie nasuwa się tu pytanie o aktualność idei i praktycznych doświadczeń Roberta Owena, o ich znaczenie w wytyczeniu alternatywy dla współczesnych teorii neoliberalnych i ich złowrogiej praktyki społecznej. Pytanie w świetle dotychczasowych rozważań chyba kluczowe.

Można by tu wskazać na cały szereg konkretnych pomysłów Owena dotyczących organizacji pracy lub bytu pracowników, które i dziś nie utraciły nic ze swej aktualności, zwłaszcza w krajach rozwijających się, gdzie kapitalizm nierzadko funkcjonuje według swojego XIX-wiecznego wzorca. Ale wiele z tych postulatów zostało również przyswojonych i wdrożonych w rozwijających się krajach kapitalistycznych, z pożytkiem nie tylko dla robotników,

¹⁵ Szerzej patrz: Tristram Hunt, *Fryderyk Engels. Komunista we fraku*, Świat Książki, Warszawa 2012, s. 90.

ale i dla samego rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego. Należy ocenić, że owenizm zrodzony w warunkach przewrotu przemysłowego i wczesnego kapitalizmu był ściśle związany z tamtymi warunkami ekonomicznymi i wraz z ich przekształceniem i rozwojem dość szybko, bo już pod koniec pierwszej połowy XIX wieku utracił swoją historyczną rolę na rzecz czartyzmu.

Paradoksalnie, najbardziej żywotną pozostaje dziś najślabsza chyba strona koncepcji Owena, a mianowicie jej racjonalistyczna osnowa filozoficzna, wyrażająca się w ocenie, że wady kapitalizmu są wynikiem „błędów” i „przesądów” ludzi i że wystarczy stworzyć odpowiednią, „prawdziwą” teorię, a następnie ją upowszechnić, aby zbudować idealne, harmonijnie rozwijające się społeczeństwo. To podejście, typowe dla racjonalistów XVIII wieku, nadal trzyma się mocno również wśród wielu współczesnych teoretyków. Nie odwołując się wprost do racjonalizmu, są oni przekonani, że wina za obecny kryzys gospodarki leży właśnie po stronie teoretyków: ekonomistów, socjologów i filozofów, którzy nie potrafili stworzyć na czas prawdziwej, adekwatnej do warunków teorii rozwoju ekonomiki i społeczeństwa oraz przekonać do niej decydentów. I że dziś wystarczy taką właśnie teorię stworzyć oraz ją wdrożyć, aby zapewnić dalszy „harmonijny rozwój”. Często pozostają zupełnie nieświadomi, że tak naprawdę niewiele się różnią od XIX-wiecznego Owena, Fouriera czy Saint-Simona. Kiedy już w końcu stworzą tę swoją „jedyną prawdziwą i wolną od błędów teorię”, staną przeciw bezradni przed tym samym problemem, co ich wielcy poprzednicy przed stu laty: kto miałby ją właściwie wdrażać w życie? I wtedy nie znajdą innej odpowiedzi, jak – „oświecony władca”, bez względu na to jaką postać w historii przyjmował: króla Francji do którego Saint-Simon składał swoje petycje, parlamentu gdzie słał listy Owen, czy też naszych współczesnych decydentów. Jak na wiek XXI nie jest to zbyt ambitna propozycja...

Problem, jak się wydaje, polega bowiem nie na tym, że współczesna rzeczywistość społeczna jest nieracjonalna, lecz właśnie na tym, że jest ona w pełni racjonalna, tyle że racjonalnością określonej grupy/warstwy/klasy społecznej, która z takiego porządku społecznego (ekonomicznego) odnosi największe korzyści. Inna sprawa, że jej pazerność i żądza zysku zaślepią ją do tego stopnia, że zaczyna tracić instynkt samozachowawczy i poprzez swoje działania zaczyna zagrażać nie tylko sobie samej, ale i całemu cywilizacyjnemu rozwojowi świata.

A zatem zadaniem dzisiejszych teoretyków powinno być nie proste zanegowanie tej rzeczywistości z pozycji racjonalistycznych, lecz jej dokładna analiza przede wszystkim pod kątem procesów i sprzeczności narastających w ekonomice oraz ich skutków dla stosunków społecznych. I próba odkrycia prawidłowości rozwoju społecznego, poznanie których pozwoliłoby w naukowy sposób przewidywać dalszy rozwój społeczeństw, zagrożenia i szanse dla ludzkości.

Stefan Owczarz

Krzysztof Pilawski

To nie utopia

Czymże jest postmodernizm nazywany także ponowoczesnością? Późną nowoczesnością? Niewiele to mówi. Znacznie bardziej przemawia do mnie określenie „postmarksisty” Zygmunta Baumana – płynna nowoczesność. Cechą charakterystyczną dla badaczy ujmujących współczesność jako postmodernizm (ponowoczesność) jest posługiwanie się dialektyką.

Niepodobna wstąpić dwukrotnie do tej samej rzeki, bo inne napłynęły w nią wody – przekonywał dwa i pół tysiąca lat temu Heraklit. Zmiana towarzyszy światu od jego zarania. Rzecznicy ponowoczesności musieli więc nadać jej jakąś wyjątkową cechę. W ich ujęciu zmiana stała się megazmianą – leniwa dotąd, rozlana w szerokim korycie rzeka przekształciła się w rwący górski potok zasilany przez niezliczoną ilość strumyków.

Zmiana jest centralną kategorią ponowoczesnego świata. Nie ma w nim niczego stałego. Dziś nic nie jest takie jak wczoraj. A skoro tak, to jeśli nie chcemy odstawać od epoki, musimy być ponowocześni: zmienni, kreatywni, innowacyjni, elastyczni. Nawet przy pobieżnej analizie treści, jaką się wkłada w te przymiotniki, widać jednostronność ponowoczesnej dialektyki. Człowiek jest w niej przedmiotem, a nie podmiotem historii. Zmienność, innowacyjność, elastyczność nie mają służyć przemianie, przebudowie otaczającego świata, lecz dopasowywaniu się do świata, a w najlepszym razie doskonaleniu istniejącego porządku.

Czymże zatem jest postmodernizm (ponowoczesność)? Teoretycznym uzasadnieniem współczesnego neoliberalnego kapitalizmu jako ostatniego (stąd odwoływanie się do poczucia końca świata, końca historii) i nieposiadającego alternatywy ustroju społeczno-gospodarczego, próbą narzucenia zgodnego z nim świata wartości, postaw i zachowań. Teoria postmodernizmu (ponowoczesności) jest częścią składową neoliberalnego kapitalizmu. Nie byłoby postmodernizmu bez neoliberalizmu. Tak jak wcześniej nie byłoby teorii *welfare state* bez uznania odpowiedzialności państwa za sprawy społeczne.

Na Portalu Edukacji Ekonomicznej Narodowego Banku Polskiego znalazłem hasło „elastyczność rynku pracy”, które jest dobrym przykładem wyjaśnienia związków między ponowoczesnością a neoliberalizmem. Autorzy tłumaczą: „Elastyczność rynku pracy oznacza łatwość, z jaką pracownicy dostosowują się do potrzeb firm, przedsiębiorstwa tworzą nowe miejsca pracy i jak szybko, po okresie spowolnienia aktywności gospodarczej, obniża się bezrobocie. Rynek pracy jest elastyczny, jeśli dzięki istniejącym regulacjom łatwo jest zmienić pracę – firmy nie mają kłopotów ze zwalnianiem pracowników, którzy nie są jej potrzebni, a pracownicy nie mają kłopotów ze znalezieniem nowej pracy. Na elastycznym rynku pracownicy, dzięki swoim kwalifikacjom, bez kłopotów zmieniają rodzaj pracy, którą wykonują”.

W tej definicji zawarta jest dialektyka ponowoczesności. Zmiana jest tu kategorią naczelną. Przy tym nie dotyczy ona otaczającej rzeczywistości, tylko konieczności dopasowania się do zmieniającego się otoczenia i warunków.

NBP ujmuje elastyczność rynku pracy jako „łatwość, z jaką pracownicy dostosowują się do potrzeb firm”. Nie ma tu zapisu, że firma powinna się dostosować do potrzeb pracowników. Jeśli chcę mieć szansę na zdobycie pracy, w wyborze kierunku wykształcenia powinienem kierować się nie swoimi zdolnościami, predyspozycjami, zainteresowaniem, pasją, lecz potrzebami rynku pracy. Podążanie za własnymi marzeniami jest przejawem sztywności, za „rynkiem pracy” – ponowoczesnej elastyczności.

To dopiero początek, bo – jak stwierdzono w dalszej części definicji elastycznego rynku pracy: „w dobie szybkiego postępu technicznego i globalizacji, pracownicy zmieniają rodzaj pracy przynajmniej kilka razy w ciągu życia. Nabywanie odpowiednich kwalifikacji wymaga ciągłego kształcenia”. A więc przez całe życie zawodowe muszę dopasowywać pracę do siebie, a nie siebie do pracy. Jeśli tego nie zrobię, będę z punktu widzenia rynku pracy trupem. NBP straszy: „Pracownicy nie dysponujący właściwymi umiejętnościami tracą pracę i powiększają” bezrobocie strukturalne.

Te sformułowania stoją w drastycznej sprzeczności z Konstytucją RP, gwarantującą obywatelom, a więc także mnie „wolność wyboru i wykonywania zawodu oraz wyboru miejsca pracy” (art. 65). Ta wolność w ujęciu ponowoczesnym jest sztywnością. Państwowy NBP nie pozostawia złudzeń: „sztywny rynek pracy to taki, na którym znalezienie nowej pracy jest bardzo trudne”.

Zgodnie z wykładnią państwową (NBP jest instytucją państwową, reprezentuje państwo) elastyczności muszą podlegać elementy, wydawałoby się, sztywne – regulacje, a więc prawo. Ono ma być też elastyczne, by firmy nie miały „kłopotów ze zwalnianiem pracowników” (tu też nie przewidziano sytuacji odwrotnej, zwolnienia kierownictwa firmy przez pracowników). Zgodnie z ponowoczesną wykładnią NBP „rynek pracy jest tym bardziej elastyczny, im bardziej elastyczne jest prawo pracy (np. dające dużo swobody w zakresie zatrudniania i zwalniania pracowników), im mniej ustawodawstwo ingeruje w kształtowanie się płac (nie narzucając np. wysokiej płacy minimalnej), im bardziej powszechna jest praca w elastycznym wymiarze czasowym, im mniej proces negocjacji płacowych zakłócony jest przez żądania związków zawodowych”.

Państwo reprezentowane przez NBP jest przeciwnikiem Kodeksu pracy i zwolennikiem pozakodeksowych umów śmieciowych. Dariusz Szuster na portalu Interia.pl przedstawił sytuację osób zmuszonych do pracy na umowy śmieciowe: „Umowa zlecenia i umowa o dzieło pracownikowi praktycznie nic nie gwarantują i nie zapewniają. Pracownik zatrudniony na ich podstawie jest niepełnym obywatelem: nie ma prawa do urlopu, do otrzymania kredytu w banku i w przypadku umowy o dzieło, przy której nie są odprowadzane składki ubezpieczeniowe, nie ma prawa do bezpłatnej publicznej służby

zdrowia. Wynagrodzenie umieszczone na tych umowach jest kwestią umowną i nie ma nic wspólnego z pojęciem płacy minimalnej”.

Państwo, reprezentowane przez NBP, podziela pogląd, że „niezbędne jest zmniejszenie dostępności zasiłków dla bezrobotnych i zaostrzenie warunków ich przyznawania, czy zmniejszenie prawnej ochrony zatrudnienia” i zwiększenie zatrudnienia na elastyczne umowy o pracę, „w tym pracę na niepełny etat, samozatrudnienie, pracę czasową, elastyczne rozliczanie czasu pracy”. Te „elastyczne” sformułowania są wyzwaniem nie tylko dla Kodeksu pracy, ale i kolejnych „sztywnych” zapisów Konstytucji RP mających rodowód jeszcze w praktyce państwa opiekuńczego: „Praca znajduje się pod ochroną Rzeczypospolitej Polskiej. Państwo sprawuje nadzór nad warunkami wykonywania pracy” (art. 24); „Władze publiczne prowadzą politykę zmierzającą do pełnego, produktywnego zatrudnienia” (art. 65); „Pracownik ma prawo do określonych w ustawie dni wolnych od pracy i corocznych płatnych urlopów; maksymalne normy czasu pracy określa ustawa (art. 66).

Państwowa wykładnia „elastycznego rynku pracy” ułatwia odpowiedź na zasadnicze pytanie: komu nie służy ponowoczesna zmienność i elastyczność? Pracownikom, którym coraz trudniej znaleźć pracę pozwalającą na samorealizację i chronioną przez Kodeks pracy. Komu ponowoczesna zmienność i elastyczność służy? Prywatnym firmom zainteresowanym w obniżaniu kosztów pracy i podnoszeniu zysków. Przedsiębiorcy są przeciwni kodeksowej płacy minimalnej, a równocześnie nie widzą powodów, by ustanawiać płacę maksymalną, podnieść opodatkowanie dla osób osiągających najwyższe dochody. Wciąż słyszę o obniżaniu – w ramach elastycznego rynku – kosztów pracy, nie słyszałem o obniżaniu poziomu luksusu ludzi biznesu.

Teoria ponowoczesności uswięca neoliberalny kapitalizm, akceptuje bogacenie się najbogatszych poprzez zwiększanie wyzysku, w konsekwencji – pogłębianie podziałów społecznych.

Neoliberalna ponowoczesność jest znacznie mniej nowoczesna niż epoka państw dobrobytu troszczących się o miejsca pracy, zbierających wysokie podatki przeznaczane na publiczną edukację, służbę zdrowia, świadczenia społeczne. To chęć powrotu do początków kapitalizmu z jego elastycznym rynkiem pracy (swobodę firm w zwalnianiu i doborze pracowników, wyznaczaniu im płacy i czasu pracy przedstawił Władysław Reymont w *Ziemi obiecanej*). Elastyczna ponowoczesność jest dążeniem do dawnego XIX-wiecznego stanu, gdy rząd nie ingerował w „niewidzialną rękę rynku”, zbierał podatki głównie na prowadzenie wojen i poskramianie niepokojów społecznych.

Ponowoczesność to teoria ubezwłasnowolnienia większości społeczeństwa, narzucenia mu rzekomo bezalternatywnej wizji świata: albo mu się podporządkujesz i będziesz postępował z jego zasadami, albo zostaniesz wyrzucony poza nawias. Ponowoczesność odbiera prawo do bezpieczeństwa, poczucia stabilności. Stan „stabilnej niestabilności”, strachu przed tym, co może się zdarzyć jutro, jeszcze bardziej umacnia przewagę „trzymającego władzę” kapitału.

Konsekwencją zanegowania neoliberalnego kapitalizmu jest odrzucenie teorii ponowoczesności z jej jednostronną dialektyką, straszaniem bezalternatywnością i końcem świata, a co za tym idzie – powrót do tworzenia historii, czyli zmiany istniejącego porządku społeczno-gospodarczego.

Warunkiem rzeczywistej zmiany jest odgrzebanie głęboko ukrytego, także przez europejską lewicę polityczną, postulatu zniesienia tej części własności prywatnej, która umożliwia czerpanie dochodów oraz uzyskiwanie zysków z cudzej pracy, która czyni ludzi nierównymi, uzależnia jednego człowieka od innego, odbiera godność, ogranicza wolność. Społeczeństwo podzielone przez stosunki własności nie może – jak pisał pół tysiąca lat temu Tomasz Morus – być szczęśliwe.

Własność jest źródłem indywidualnych dramatów i tragedii, a zarazem wielkich społecznych podziałów i ostrych konfliktów. Szymon Diksztajn, przemawiając na spotkaniu zwołanym w 50. rocznicę wybuchu powstania listopadowego, w dalekim 1881 r. stwierdził: „w przeszłości naszego narodu dwie były Polski. Jedna – to ta, co o niej w historii mówią. Od morza do morza, potężna, wielka, wolna jak rzeczpospolite greckie, na zewnątrz groźna, wolnomyślna z początku, jezuicka potem, anarchiczna wreszcie, ta sama, co w 1795 roku i własną swą niemocą upadła, i przemocy sąsiednich mocarstw uległa. I druga Polska – Polska ludu naszego. Ta inna była zupełnie. [...] Polska ludu zawsze jedna pozostała – niewyczerpaną kopalnią bogactw, dostatków, zbytków i rozkoszy dla drugiej tej Polski – męczarnią, katownią dla ludu polskiego [...] Pomiędzy dwiema tymi społecznymi warstwami nic wspólnego nie było i być nie mogło. Co dla Polski panującej było światłem i wolnością – to dla drugiej było ciemnotą i uciskiem, co dla pierwszej dostatkami i rozkoszą – dla drugiej niedostatkami i nędzą”.

Bezpośrednią zależność między modernizacją społeczną a zniesieniem własności prywatnej od dawna dostrzegały także polskie postępowe nurty społeczne. W 1835 r. organizacja Lud Polski Gromada Grudziąż w wydanej odezwie ogłosiła: „Chcemy, ażeby własność, jako socjalna forma obracania świata zewnętrznego na korzyść człowieka, jako gwarancja przez społeczeństwa człowieka dana, jako związek, łączący w jedno społeczeństwo pojedyncze jego członki należała też nie do nich, lecz do całego ich zbioru”.

Po powstaniu styczniowym na ziemiach polskich szybko rozwijał się kapitalizm, a wraz z nim idea całkowicie mu przeciwna – socjalizm. Autor artykułu w piśmie „Równość” w 1879 r. tłumaczył: „Socjalizm chce, aby robotnik był panem całej swojej pracy, chce on znieść eksploatację, będącą wynikiem indywidualnej własności”. Miesiąc później w „Równości” ukazał się tekst Kazimierza Dłuskiego *Patriotyzm i socjalizm*: „Nierówność ekonomiczna w pojęciu socjalizmu stanowi podstawową przyczynę całej chorobliwości dzisiejszego ustroju społecznego. Dlatego też socjalizm żąda najpierw radykalnej przemiany stosunków ekonomicznych. Widząc ogromny antagonizm, jaki dziś między kapitałem i pracą panuje, z tej jednej przyczyny, iż narzędzia pracy nie do pracujących należą, socjalizm żąda, aby kapitały i ziemia przeszły na wspólną własność samych pracujących, a osiągnięta w ten sposób

ekonomiczna swoboda i oswobodzenie klas pracujących spod jarzma kapitału dadzą podstawę lepszemu ustrojowi społecznemu”.

Nieliczne i rozproszone środowisko polskich socjalistów potrafiło w 1879 r. sformułować dojrzały program (tzw. program brukselski):

„Zasady, które wyznajemy, są następujące:

1. Społeczeństwo zapewnia każdej jednostce wszechstronny rozwój sił przyrodzonych.
2. Środki i narzędzia pracy powinny przejść z rąk jednostek na wspólną własność pracujących i tym sposobem praca najemna zamieniona będzie pracą zrzeszoną w stowarzyszeniach fabrycznych, rzemieślniczych i rolnych.
3. Każda jednostka ma prawo do korzyści z rezultatów stowarzyszonej pracy, prawo, które w przyszłości określą sami pracujący na podstawie nauki”.

W odezwie Polskiej Partii Socjalistycznej z okazji 1 maja 1895 r. Józef Piłsudski pisał: „Nienawidzimy porządku, gdzie kosztem nędzy i nadmiernej pracy milionów żyją nieliczne garstki, wysysające zdrowie i siły pracowników; nienawidzimy go i nie przestaniemy walczyć, aż zapanuje nowy, sprawiedliwy ustrój, gdzie nie będzie miejsca na wyzysk i ucisk”.

Wierny Józefowi Piłsudskiemu, kierowany przez socjalistę Ignacego Daszyńskiego Tymczasowy Rząd Ludowy Republiki Polskiej w ogłoszonym 7 listopada 1918 r. manifestie, proklamował:

[...] 6) Wszystkie w Polsce donacje i majoraty ogłaszamy niniejszym za własność państwową. Dla przeciwdziałania spekulacji ziemią będą wydane osobne przepisy.

7) Wszystkie lasy zarówno prywatne, jak i dawne rządowe ogłaszamy za własność państwową. Sprzedaż i wyrąbywanie lasów bez specjalnego zezwolenia od chwili ogłoszenia niniejszego dekretu jest wzbroniona. [...]

Na Sejm Ustawodawczy wniesiemy projekty następujących reform społecznych:

- przymusowe wywłaszczenie i zniesienie wielkiej i średniej własności ziemskiej i oddanie jej w ręce ludu pracującego pod kontrolą państwa,
- upaństwowienie kopalń, salin, przemysłu naftowego i dróg komunikacyjnych oraz innych działów przemysłu, gdzie da się to od razu uczynić,
- udział robotników w administracji tych zakładów przemysłowych, które nie zostaną od razu upaństwowione [...]

Te reformy polityczne i społeczne które pragniemy w życie wcielić, są najniezbędniejsze. Bez urzeczywistnienia ich Polska nigdy nie dźwignie się z dzisiejszej nędzy, bezwładności i upokorzenia”.

Postulaty rządu Daszyńskiego zostały spełnione po II wojnie światowej. Znacjonalizowano przemysł, zlikwidowano folwarki i wielkie posiadłości ziemskie, które często w niezmienionej formie przetrwały kilkaset lat. Jan Sztudynger we fraszce *Pożegnanie ziemian* pisał: „W narodowe głuche noce/ Świeci czarna gwiazda ziemian,/ Lecz już szumi i turkoce/ Gigantyczne koło przemian!/ Żal ogromny mnie przenika/ I nie mogę odżałować./ Gdy ich brak-

nie spadłych z byka, /.../ *Uebermensch* polskiej biedy/ Gdzie podzięją się, gdzie znikną?/ Co fornale poczną wtedy,/ Od pokłonów czy odwykną?”.

Strajkujący w Gdańsku w sierpniu 1980 r. stoczniovcy nie ujęli się za wydziedziczonymi fabrykantami i ziemianami. Przeciwnie. Pierwsza „Solidarność” wróciła do postulatów Października 1956 r. faktycznego uspołecznienia własności państwowej. W 1981 r. na zjeździe „Solidarności” w przyjętym programie zapisano: „Podstawową jednostką gospodarki powinno stać się przedsiębiorstwo społeczne, którym zarządza załoga reprezentowana przez radę pracowniczą, a operatywnie kieruje dyrektor, powoływany drogą konkursu przez radę i przez nią też odwoływany. Przedsiębiorstwo społeczne będzie dysponować powierzonym mu mieniem ogólnonarodowym w interesie społeczeństwa i własnej załogi. Prowadzić będzie samodzielną działalność na zasadach rachunku ekonomicznego”.

Pod naciskiem związków Sejm uchwalił w 1981 r. nową ustawę o samorządzie załogi przedsiębiorstwa państwowego. Mimo ograniczenia ustawy po wprowadzeniu stanu wojennego na przełomie 1986 i 1987 roku samorządy działały w 6400 przedsiębiorstwach zatrudniających ponad sześć milionów pracowników. W skład rad pracowniczych wchodziło ponad 137 tys. osób. Połowę z nich stanowili robotnicy.

W porozumieniach Okrągłego Stołu pod naciskiem „Solidarności” zapisano rozszerzenie uprawnień samorządów, pogłębienie procesu uspołecznienia własności. Mógł je realizować powołany kilka miesięcy później solidarnościowy rząd Tadeusza Mazowieckiego; wszystkie duże przedsiębiorstwa przemysłowe znajdowały się wówczas nadal w rękach państwa. Jednak wybrał on inną drogę – prywatyzację.

Aby osłabić opór robotników i uzyskać ich przyzwolenie na kapitalizm, stworzono mit powszechnego uwłaszczenia, przekazano pracownikom część akcji prywatyzowanych przedsiębiorstw na preferencyjnych zasadach, a od 1997 r. bezpłatnie. Od początku reformy Balcerowicza w Polsce sprywatyzowano tysiące przedsiębiorstw. W sprywatyzowanych zakładach nie ma już miejsca na samorząd – o ich losie decyduje właściciel. Choć pracownicy dostali od 15 do 20 proc. akcji, najczęściej sprzedali je, by kupić samochód, sprzęt elektroniczny, działkę za miastem, wyremontować mieszkanie, oddać długi, pomóc dzieciom. Akcjonariat pracowniczy okazał się mitem, a prywatyzacja nie uwłaszczyła, lecz wywłaszczyła robotnika. Po upływie wynegocjowanego w czasie prywatyzacji okresu ochronnego właściciel może potraktować pracowników ponowocześnie – zwolnić, wypowiedzieć dotychczasowe umowy i zatrudnić na nowych, znacznie gorszych warunkach.

Prywatyzacja wciska się w nowe obszary – mamy prywatne autostrady, szpitale, szkoły, uczelnie, kluby sportowe, teatry, media, elektrownie, ciepłownie. Nawet woda w wielu kranach płynie od prywatnych dostawców. Staje się w ten sposób zwykłym towarem, sprzedawanym dla zysku.

Nasza ponowoczesność niekiedy do złudzenia przypomina wiek XIX. Warszawskie kamienice czynszowe, które po wojnie skomunalizowano, wracają do spadkobierców dawnych właścicieli. Ich główną troską jest – podobnie

jak przodków – zarobienie na wywalczonej własności. Własność ostro dzieli, bo interesy kamienicznika i lokatorów rozchodzą się. Kamienicznik podnosi czynsz (nawet kilkunastokrotnie), lokatorzy się burzą. Wówczas kamienicznik stosuje bardziej wyrafinowane formy podporządkowania lokatorów lub wykurzenia ich z kamienicy: otwiera szeroko okna zimą, odcina ogrzewanie, gaz, prąd, wodę, zamurowuje drzwi wejściowe, wybija dziury w ścianach mieszkań. Jedną z lokatorek odzyskanej kamienicy znaleziono w ubiegłym roku spaloną w warszawskim Lesie Kabackim.

Własność prywatna od tysiącleci kojarzy się niedobrze. Platon wyodrębnił duszę pożądlivą zapatrzoną w bogactwo. Własność przyciąga złe cechy: egoizm, pychę, butę, chciwość, zazdrość, zawiść... Walka o zachowanie lub zdobycie własności jest przyczyną kradzieży, korupcji, oszustw, wyłudzeń, zabójstw.

Trudno mi oskarżać tych, którzy swą własność wykorzystują do czerpania zysków kosztem innych. Postępują zgodnie z logiką własności prywatnej. Bohaterka komedii *Lepiej być piękną i bogatą* (z 1993 r.) na początku filmu jest walczącą o interesy załogi robotniczą łódzkiej przędzalni. Przerzywa protest, bo dowiaduje się, że – jako wnuczka byłego właściciela – stała się posiadaczką fabryki. Od tej pory dba już wyłącznie o firmę i obronę zagrożonej przez nieuczciwego prawnika własności. Gdyby któryś z lokatorów warszawskiej kamienicy nagle został jej właścicielem, pewnie zachowałby się podobnie wobec sąsiadów jak dbający o własny zysk kamienicznik.

W przedmowie do *Kapitału* Karol Marks podkreślał, że problemem nie są konkretni ludzie, lecz stosunki społeczne: „Bynajmniej nie w różowym świetle maluję postaci kapitalisty i właściciela ziemskiego. Ale o osoby idzie tu o tyle tylko, o ile są uosobieniem kategorii ekonomicznych, przedstawicielami określonych stosunków i interesów klasowych”.

Za obecne stosunki własności w Polsce odpowiadają konkretni ludzie. To dzięki nim możliwe było niedawne odzyskanie części Parku Saskiego przez rodzinę Zamoyskich. Gdyby nie restauracja kapitalizmu, Marcin Zamoyski być może nadal byłby operatorem kamery, a nie prezydentem Zamościa starającym się o odzyskanie zlikwidowanej w wyniku reformy rolnej Ordynacji Zamoyskich, liczącej m.in. dziesiątki tysięcy hektarów gruntów rolnych i lasów.

Ponowoczesność narzuciła bezalternatywną wizję świata tak skutecznie, że poruszenie tematu uspołecznienia własności przez polityka zasiadającego w parlamencie – obojętnie z jakiej partii – jest nie do pomyślenia. Zostałby on uznany nie za wywrotowca, groźnego radykała, lecz pomyleńca, a w najlepszym razie ekscentryka.

To jednak niewiele znaczy. Temat uspołecznienia własności jeszcze wróci, będzie przedmiotem rozważań ekonomistów, filozofów, socjologów, politologów, psychologów, historyków, antropologów kultury, kulturoznawców, medioznawców. Czas przygotowywać się do tej debaty.

Krzysztof Pilawski

Anna Rossmanith

Filozoficznoprawne aspekty wspólnotowości

Bez myślenia wspólnotowego i pojęcia wspólnoty w ogóle nie można by rozważać spółdzielczości jako jednej z bardziej interesujących form społecznej współpracy.

Czym jest wspólnota z perspektywy filozoficznej? Klasycznym przykładem myśliciela, głoszącym społeczną, wspólnotową naturę człowieka, jest Arystoteles. Z jednej strony definiuje on człowieka jako istotę rozumną, z drugiej jako istotę społeczną¹, właściwie – biorąc pod uwagę znaczenie terminu *zoon koinonikon* – wspólnotową.

Zdaniem Arystotelesa nie ma żadnego napięcia między samostanowieniem według zasad rozumu a przynależnością do grupy. Człowiek, jako istota rozumna, jest równocześnie „z natury stworzony do życia we wspólnocie”². Tylko życie we wspólnocie może mu przynieść realizację i szczęście. *Koinonia* jest pojęciem pierwotnym w stosunku do indywiduum, ale z pierwszeństwa logicznego, pojęciowego i metodologicznego nie wynika nadrzędność, to znaczy, że wspólnota (*polis*) nie jest ważniejsza od jednostki, jednostka bowiem nie może stać się instrumentem służącym wspólnocie. Należy natomiast podkreślić genetyczność związku indywiduum i wspólnoty. Indywiduum konstytuuje się dzięki współlistnieniu. W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles zaznaczając, że „bez przyjaciół nikt nie mógłby pragnąć żyć”³, oddaje sens przyjaźni jako głębokiej więzi międzyludzkiej. Akt przyjaźni jest wartościowy, ponieważ składa się nań porozumienie i wspieranie się zarazem. Dzięki uczestniczeniu w tym akcie jednostka może się doskonalić. Do praktyki przyjaźni należy rozmowa, znajdowanie wspólnych rozwiązań, czyli to, co na większą skalę dzieje się w obrębie całej wspólnoty. Dlatego można potraktować życie społeczne jako rozszerzenie praktyki przyjaźni. Oczywiście przyjaźń osiąga swoją doskonałą formę, kiedy uczestniczą w niej ludzie dzielni etycznie (realizujący zasadę złotego środka) i podobni do siebie pod tym względem. Stoicy zuniwersalizowali Arystotelesowską ideę przyjaźni głosząc braterstwo.

Istnienie wspólnoty, jak twierdzi wielu filozofów, nie musi być jednak konsekwencją społecznej natury człowieka, może być konsekwencją zawartej przez niego umowy. Problematyką powstania oraz charakteru wspólnoty zajmowały się teorie umowy społecznej, podejmując kluczową kwestię porozumienia, zawieranego przez ludzi w celu uregulowania stosunków społecznych.

Umowa społeczna wymaga takiego współdziałania, na które każdy swobodnie przystaje. Biorąc pod uwagę negatywne strony ludzkiej natury, umowa, czy to w koncepcji Hobbesa, czy Kanta, zawierana jest po to, by wyzna-

¹ Arystoteles, *Polityka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2001, s. 27.

² Tamże.

³ Tenże, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Kraków 1956, s. 282.

czyć granice naszego egoizmu. A zatem pojawienie się wspólnoty powoduje ukrócenie miłości własnej i wszelkich jej przejawów, w tym, o co zasadniczo chodzi, patologicznych. Wyznaczenie granic naszego egoizmu zachodzi dzięki założeniu wspólnoty, ale przecież można całkowicie odwrócić ten sposób myślenia i przypisać wspólnocie (społeczeństwu) wyznaczenie granic odpowiedzialności człowieka wobec drugiego człowieka. Powstanie wspólnoty nie jest związane wtedy z ograniczeniem pierwotnego, naturalnego egoizmu człowieka, lecz jego pierwotnej nieskończonej odpowiedzialności. Jest to myśl E. Levinasa, formułowana w oparciu o rozróżnienie Ja i Innego, który nie jest redukowalny do mnie i, co więcej, jest radykalnie odrębny.

Rozróżnienie to jest poczynione na gruncie ontologicznym. Zatem w sensie ontologicznym człowiek jest samotny i oddzielony od Innych. Prawdziwa samotność jest samotnością ontologiczną. To jest radykalna separacja. E. Levinas tłumacząc konieczność opuszczenia płaszczyzny ontologicznej na rzecz etycznej podejmuje problem samotności w świetle refleksji egzystencjalistycznej. Jego książka *Czas i to, co inne*⁴ „przedstawia próbę wyjścia z tej izolacji istnienia”⁵, którą z samotnością wiązali egzystencjaliści. „Istnienie jest jedyną rzeczą, której nie mogę komunikować; mogę o niej opowiedzieć, ale nie mogę podzielić się moim istnieniem. Samotność jawi się więc tutaj jako wyizolowanie”⁶.

Ale nawet, jeśli jesteśmy zupełnie odrębnymi istotami w sensie ontologicznym, to na poziomie etycznym dochodzi do zbliżenia Ja i Innego. Jesteśmy odrębnymi bytami, nasze bycie jest tylko naszym byciem, ale przecież w tym byciu stajemy „twarzą w twarz” z innym byciem. Pojawia się bliskość o charakterze etycznym.

W duchu filozofii dialogu Levinas pisze o odpowiedzialności, rozumianej jako udzielanie odpowiedzi w sensie etycznym. Zbliżanie się do drugiego człowieka, które następuje poprzez kontakt z jego „twarzą”, czyli tym, co w nim etyczne, dokonuje się dzięki odpowiedzialności, będącej pierwotną więzią międzyludzką. „Ten, któremu odpowiadam, jest już tym, za którego odpowiadam”⁷. W sensie logicznym odpowiedzialność jest więzią poprzedzającą wszelką wolną i świadomą relację. Etyka zastępuje ontologię.

Kiedy Levinas rozważa relacje w kontekście społecznym, pojawia się pojęcie wspólnoty. Wspólnota wyznacza granice odpowiedzialności wobec drugiego człowieka. Zawiązanie wspólnoty powoduje ograniczenie pierwotnej nieskończonej odpowiedzialności.

Istotne z perspektywy filozofii dialogu są również rozważania Martina Bubera dotyczące wspólnoty, w którego pismach jawi się ona jako ideał relacji. „Zasadniczym faktem ludzkiego istnienia nie jest ani indywidualizm jako taki, ani zbiorowość jako taka”⁸. O pełni człowieczeństwa można mówić

⁴ E. Levinas, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999.

⁵ Tenże, *Etyka i Nieskończony*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 36.

⁶ Tamże.

⁷ Tenże, *Transcendence et hauteur*, „Bulletin de la Societe Francaise de Philosophie” 1962, nr 3, s. 98, cyt. za T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, s. 594.

⁸ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993, s.128.

tylko wtedy, gdy człowiek pozostaje w relacji z innym człowiekiem. Bardzo ważne jest podkreślenie, że być, to znaczy współbyć.

Zdaniem Bubera na słynne pytanie zadane przez Kanta „Kim jest człowiek?”⁹ nie da się odpowiedzieć koncentrując się na indywiduum, można natomiast odpowiedzieć na nie, gdy rozpatruje się człowieka w odniesieniu do innych ludzi. Interpretując poglądy Kanta dotyczące jednostki w społeczeństwie, Maria Szyszkowska stworzyła niezwykle trafne pojęcie społecznego indywidualizmu¹⁰.

W myśl Buberowskiej filozofii dialogu indywidualizm jest swego rodzaju izolacją – a nawet gloryfikuje osamotnienie. Indywidualizm ujmuje tylko jakąś część człowieka, nie jest to stanowisko, które by oddawało pełnię człowieka, jego całość, całkowitość. Na gruncie indywidualizmu człowiek jest pojmowany jedynie w odniesieniu do samego siebie, a zatem brakuje w tym obrazie analizy człowieka w łączności z drugim człowiekiem.

Ale to nie znaczy, według Bubera, że kolektywizm jest właściwą alternatywą dla indywidualizmu. Kolektyw w żadnym wypadku nie jest terminem do zamiennego stosowania ze wspólnotą, ponieważ wspólnota nie jest bezosobową zbiorowością, to znaczy nie jest zbiorowością, która pomija, zakrywa, przesłania jednostkę. Na gruncie stanowiska głoszącego wspólnotowość człowiek nie jest wartością podrzędną w stosunku do zbiorowości i nie jest jako taki tylko wtopiony w grupę.

„Jeśli postrzegasz w sobie indywiduum, wtedy niejako widzisz tyle z człowieka, ile widzimy Księżycą; dopiero człowiek z człowiekiem tworzą kompletny obraz. Jeżeli postrzegasz w sobie zbiorowość, wtedy niejako tyle widzisz z człowieka, ile widzimy Drogi Mlecznej; dopiero człowiek z człowiekiem tworzą określoną formę. Postrzegaj człowieka z człowiekiem, a wtedy zawsze będziesz widział dynamiczną dwoistość, którą jest istota człowieka: tu dające i tu przyjmujące, tu siła ataku i tu siła obrony, tu właściwość zgłębiania i tu właściwość reagowania – zawsze dwoje w jednym, wzajemnie się uzupełniające w obustronnej akcji, razem przedstawiające człowieka. Teraz możesz się zwrócić ku indywiduum – poznasz je jako człowieka wedle jego zdolności do wchodzenia w odniesienia, możesz się zwrócić do zbiorowości – teraz poznasz człowieka wedle obfitości jego odniesień¹¹”. Zatem fałszywa alternatywa, o której pisze Buber, nie wyczerpuje możliwych koncepcji człowieka. Trzecie stanowisko, nie daje się sprowadzić do stanowisk alternatywnych, ani też nie jest rezultatem kompromisu między nimi. Tym trzecim stanowiskiem jest wspólnotowość.

Charakterystyczne dla społecznych poglądów Bubera jest głoszenie ideału małych wspólnot, w których miałyby być realizowane autentyczne więzi, czyli więzi upodmiatawiałe. We wspólnocie dominować mają bowiem relacje podmiotowe. M. Buber jako autor słynnego rozróżnienia prasłów Ja-Ty i Ja-To, w gruncie rzeczy za ich pomocą przedstawia dwa sposoby bycia czło-

⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 1957, s. 548.

¹⁰ M. Szyszkowska, *Zarys europejskiej filozofii prawa*, Białystok 2004, s. 158.

¹¹ M. Buber, *Problem...*, jw., s. 131.

wieka. Pierwszy sposób bycia polega na relacji upodmiotawiającej, a drugi na uprzedmiotawiającej¹². Zasadnicze pytanie postawione w ramach nurtu filozofii dialogu: kim jest drugi człowiek, zmienia tradycyjny bieg filozofii europejskiej zaabsorbowanej problemem: kim jestem ja i od czasów nowożytnych skupionej na pierwszej osobie. W związku z tym zostaje przełamana struktura *cogito* jako struktura poznania uprzedmiotawiającego. Tylko relacja z Ty angażuje bowiem duchowe bogactwo człowieka. Urzeczowienie jest odsunięciem, zlekceważeniem sensu, mogącego się pojawić w relacji. Dzięki postawie dialogicznej człowiek bierze udział w niezakończonym procesie stwarzania siebie i świata, jednak wewnętrzne sprzeczności, które w nim tkwią, świadczą o uprzedmiotowieniu, czyli sposobie bycia wyrażanym przez prasłowo Ja-To. Wszelkie niedoskonałości świata społecznego biorą się z łatwości, z jaką człowiek przechodzi z relacji Ja-Ty na poziom relacji Ja-To. W konsekwencji zjawiska społeczne są zawsze „faktami człowieka”¹³, tym, co człowiek jako istota upodmiotawiająca i uprzedmiotawiająca wnosi w nie.

Bardzo dobrym przykładem małych wspólnot o charakterze spółdzielni, w których dominuje doświadczenie podmiotowe, są Maszoperie¹⁴ – wspólnoty rybackie nastawione na wspólne gospodarowanie i wzajemną pomoc. Element ekonomiczny splata się tu z elementem humanistycznym, bowiem kooperacja maszopów z jednej strony jest ukierunkowana na zdobycie utrzymania i równy podział połowu, ale z drugiej na pogłębianie więzi przyjacielskich i ewentualną ochronę tych członków kooperatywy bądź ich rodzin, którzy w danym momencie tego potrzebują¹⁵.

Anna Rossmannith

¹² Tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992.

¹³ Por. *Philosophie of Martin Buber*, Evaston 1963, s. 615, cyt. za M. Buber, *Ja i Ty...*, jw., s. 29.

¹⁴ „Maszoperie (w Niderlandach *maatschappij*) – towarzystwo po kaszubsku – to zespół rybaków razem dokonujących połowów na morzu. Razem dokonujących napraw, czyszczenia, konserwacji sieci i sprzętu rybackiego... Maszopi, czyli członkowie maszoperii byli związani zasadami moralnymi oraz zasadami równości i solidarności”. A. Szczygielski, *Maszoperie*, [w:] *Wartości lewicowe w polskiej kulturze XX wieku*, red. M. Szyszkowska, A. Rossmannith, Warszawa 2008, s. 52.

¹⁵ Por. tamże, s. 52-55.

Część III

Piotr Lisowski

Od Tischnera do Skandynawii

Skazani – nieraz zresztą niewinnie – nie powinni być wykluczani ze wspólnoty.

Zdaniem ks. prof. Józefa Tischnera: „człowiek jest zniewolony przede wszystkim przez rozmaite lęki, strachy, które w nim mają swoje gniazdo. (...) bo najgorsze kajdany to są te, którymi człowiek sam siebie oplątuje, nikt tak nie potrafi oplątać człowieka, jak człowiek samego siebie oplątuje rozmaitymi strachami, lękami”. Przenosząc niniejszy cytat na inny grunt pragnę odpowiedzieć na pytanie czy możliwe są w polskim ustawodawstwie takie zmiany w prawie karnym wykonawczym, które będą potrafiły przywrócić skazanego do normalnego życia. Człowieka, który zbłądził, popełnił przestępstwo i teraz chce to wszystko naprawić – sam się ma na nowo humanizować? Zastrzec należy, że chodzi mi głównie o te występki, które nie przekraczają górnej granicy pozbawienia wolności tj. do lat 5 oraz takie, które nie dotyczą kary dożywotniego pozbawienia wolności bez prawa opuszczenia zakładu karnego. Szczególną uwagę zwracam na problem tzw. wielokrotnego karania. Przykładowo, ktoś został prawomocnie skazany za jakiś czyn zabroniony na okres 3 lat bezwarunkowego pozbawienia wolności. Odsiedział wyrok w zakładzie karnym, wcześniej miał środki zapobiegawcze i zabezpieczające, tj. areszt tymczasowy 6 miesięcy, kaucję w wysokości 50 tys. zł oraz dozór policyjny, a po odbyciu kary dalej figuruje w rejestrze karnym i nie może dostać pracy. Spróbujmy wyliczyć ile razy odczuł dolegliwość karną oraz ile razy złamano Konstytucję RP jak również konwencje międzynarodowe? Naliczyłem 6 kar. Nikt się tym nie przejmuje. Można powiedzieć, że system świadomie wyalienował tego człowieka ze społeczeństwa.

System penitencjarny w Polsce wymaga zasadniczych zmian. Państwo dysponuje odpowiednimi środkami finansowymi.

Nie przypadkowo wybrałem filozofię odnosząca się do człowieka i zarazem prawa ks. Józefa Tischnera, który podobnie jak w krajach skandynawskich nauczał, że do wolności ma prawo każdy człowiek bez względu na poglądy polityczne. Wedle tego niezwykle człowieka, filozofa, profesora, księdza i Przyjaciela rolą prawa nie jest wielokrotne karanie, ale takie odziaływanie, które pozwala na nowe „zmartwychwstanie”.

Niesprawiedliwość wielokrotnego karania w naszym systemie prawnym nie przychodzi z „nieba”, lecz od ludzi. To ludzie przygotowują takie ustawy, które nie respektują godności człowieka, jego szczęścia i rozwoju duchowego.

Idea Tischnerowska jest zbieżna z filozofią krajów skandynawskich. Tischner mówił jednoznacznie, że nie wolno nikogo przekreślać. Często stwierdzał, że należy cenić doświadczenie drugiego człowieka, że interesuje go problem prawdy. Prawda pojawia się jeśli docieka się, dlaczego ktoś ukradł, dlaczego jechał po pijanemu, dlaczego zabił.

Pisząc książki, a zarazem wykładając na uniwersytetach, widziałem jak ks. prof. Tischner analizował Levinasa i mówił, że w dziełach tego filozofa wszystko zamyka się w próbie opisu relacji „ja - ty”. W filozofii człowieka interesowała ks. Tischnera prawda, zamiar i kłamstwo. To we wnętrzu człowieka rodzi się dramat jego późniejszego życia. Tischnera nie interesowało wielokrotne karanie, tzn. areszty, więzienia, krajowy rejestr karny, spłaszczanie słów, rzucanie haseł, ale dialog z perspektywy całego nurtu filozofii dialogu. Na przykład spotkania z takim kuratorem, który wniknie w dramat poszczególnych ludzi, ich doświadczeń i pomoże im na nowo zmartwychwstać.

Szwecja ma bardzo łagodne prawo dla przestępców. Wynika to z założenia, że wiele przestępstw ma podłoże społeczne i ekonomiczne. W Szwecji nie ma kary śmierci, a za morderstwo grozi kara od 10 do 18 lat pozbawienia wolności lub dożywocie. Ważną rolę pełni system resocjalizacji więźniów. Katarzyna Tubylewicz w Internecie pisała, że więziennictwo i służba zdrowia to po szwedzku słowa o podobnej etymologii; *sjukvard*, czyli opieka nad chorymi i *kriminalvard*, czyli opieka nad przestępcami,

Idea humanitarnego więziennictwa narodziła się w Szwecji w latach 30. XX wieku, kiedy ministrem sprawiedliwości był Karl Schlyter. Prawo karne uległo jednak poważnym zmianom dopiero w latach 60. XX wieku, w epoce socjaldemokracji. Nowy kodeks zalecał, by sędziowie, decydując o wysokości kary brali pod uwagę czynniki łagodzące, takie jak trudna sytuacja życiowa przestępcy i wpływy środowiska. W oczach prawa również kryminalista stał się ofiarą wymagającą pomocy. Podobne nastawienie dominowało w okresie aktywności Krajowego Związku na rzecz Humanizacji Więziennictwa, organizacji zrzeszającej intelektualistów oraz byłych więźniów; jej celem było działanie na rzecz łagodzenia kar oraz uczynienie systemu penitencjarnego bardziej ludzkim i otwartym.

Od tamtego czasu sporo się w Szwecji zmieniło. Przestępczość wzrosła, a kary zaostrzono. Ale i tak szwedzkie więzienia nadal mają w sobie coś z sanatoriów, a w przestępcach widzi się przede wszystkim ludzi chorych. W szwedzkim więzieniu można pograć w bilard, piłkę i gry komputerowe, skorzystać z siłowni i biblioteki, czy zapisać się na kurs gotowania lub gry na gitarze.

Za każdą godzinę czasu spędzonego na pracy, nauce lub terapii, więźniowie dostają 10 koron wynagrodzenia. W szwedzkim więzieniu strażnicy zwą się opiekunami, nie są uzbrojeni, choć po serii spektakularnych ucieczek z kilku więzień latem 2004 r. przyznano im prawo do noszenia miotaczy pieprzu. Dla Szwedów, którzy politykę sądowniczą USA uważają za nieludzką, już sama sugestia, że Amerykanie lepiej dają sobie radę z przestępczością, była wyjątkowo niepokojąca. O kryzysie w szwedzkim więziennictwie zaczęto mówić poważnie po zeszłorocznej serii ucieczek z kilku więzień.

W styczniu 2004 roku uciekło trzech więźniów z zakładu Kumla, w czerwcu – dwóch z Hall. W sierpniu udało się zbiec kolejnym trzem skazanym, tym razem z Norrtälje, i jeszcze w tym samym miesiącu uciekła następna trójka z Mariefred. Ucieczki wywołały falę krytyki pod adresem ministra sprawiedli-

wości Thomasa Bodströma, dyrektor naczelna służby więzienniczej straciła pracę. Bodström zaproponował stworzenie nowego więzienia o zaostrzonym rygorze. Szybko doczekał się ostrej riposty: „Brak dążenia do humanizacji więziennictwa jest moralną porażką socjaldemokratycznego rządu” – napisał w „Dagens Nyheter” Claes Borgström, przedstawiciel parlamentu do spraw równouprawnienia.

Szwedzi mają tendencję do patologizowania zła, do redefiniowania go jako choroby – mówił po zabójstwie szwedzkiej minister Anny Lindh we wrześniu 2003 r. filozof Joakim Molander. Zwrócił uwagę na to, że zanim zła-pano mordercę Lindh, kryminolodzy i psychologowie powtarzali, że zabójstwa musiał dokonać ktoś chory psychicznie, bo zdrowy by tego nie zrobił. Tymczasem zabójca Michajło Michajłowicz został przez sąd uznany za poczytalnego i skazany na dożywocie, co nie zmieniło faktu, że w szwedzkich mediach niepojęte zło nadal często jest przemianowywane na bardziej zrozumiałą i łatwiejszą do zaakceptowania chorobę, czyli przypadłość, która nadaje się do leczenia.

Być może to wpisana w szwedzką mentalność niechęć do uznania immanentnego zła powoduje, że Szwecja jest krajem, w którym nawoływania do zaostrzania kar lub zwiększania rygoru w więzieniach zawsze zagłuszają zwolennicy widzenia w przestępcach ludzi potrzebujących pomocy. Humanitarne więziennictwo nie przeciwdziała skutecznie recydywie i Szwedzi to wiedzą. Ale i tak większość to zwolennicy utrzymania ludzkich warunków w zakładach karnych. Szwedzki system penitencjarny nie jest systemem odnoszącym wyjątkowe sukcesy w resocjalizacji więźniów, ani też takim, który znacznie ogranicza przestępczość. Ale jest systemem, który ma znaczenie symboliczne dla obywateli kraju, a ci pragną wierzyć, że ze złych uczynków można ludzi leczyć.

W Norwegii nie funkcjonuje kara dożywocia, a kara śmierci została zniesiona na początku XX wieku. Głównym celem systemu karnego jest resocjalizacja. Norwegowie uważają, że pobyt w represyjnym więzieniu nie daje efektów, a humanitarne traktowanie więźniów pomaga im zintegrować się ze społeczeństwem.

Norweskie więzienia mają przypominać zewnętrzny świat. Wiele zakładów ma charakter półotwarty. Cele nie mają krat, a na każde 10-12 cel przypada wspólna kuchnia i pokój wypoczynkowy. Strażnicy nie noszą broni, wielu z nich to kobiety, co wpływa na obniżenie agresji wśród osadzonych.

Statystyki potwierdzają sensowność norweskiego systemu. Skala recydywy jest bardzo mała – w ciągu dwóch lat po wyjściu z więzienia zaledwie 20 procent więźniów trafia tam z powrotem. W Wielkiej Brytanii i USA jest to odpowiednio 50 procent i 60 procent.

W Norwegii jest także jeden z najniższych na świecie odsetków przestępczości. W więzieniu siedzi zaledwie 69 na 100 tys. osób. Dla porównania – w USA w więzieniu przebywa 753 osób na 100 tysięcy.

Człowiek jest niepowtarzalny w tym sensie, że nikt inny nie doświadczył dokładnie tej samej kombinacji wydarzeń życiowych. Nawet gdy pewne pro-

blemy są wspólne dla określonych grup i środowisk społecznych, to jednak każda osoba odbiera je w inny sposób.

Polskie społeczeństwo wobec skazanych zachowuje się tak, jakby miało zarazić się trędem. Nie rozumie, że osoba zwolniona z zakładu karnego ma poczucie izolacji i zagubienia w otaczającej rzeczywistości społecznej. Funkcja kuratora w polskim systemie prawnym to fikcja, która nie ma odniesienia do zjawiska resocjalizacji. Jak podkreśla A. Bałandynowicz „akceptacja dla osoby opuszczającej zakład karny nie oznacza ignorowania jej patologicznego zachowania czy też wybaczenia lub darowania jego skutków. Akceptacja to zrozumienie uczuć skazanego i warunkującej je rzeczywistości...”.

Ważne jest zachowanie poufności, ale w rzeczywistości polskiej media natchmiast łamią tę zasadę i skazują takiego człowieka na niebyt społeczny. Późniejsze uniewinnienie niczego nie zmienia. Tak było na przykład w przypadku Andrzeja Leppera, bowiem sprawa o tzw. molestowanie została przekazana do ponownego rozpatrzenia. A pomimo tego presja nie zmniejszyła się. Dzisiaj jesteśmy przekonani, że zjawisko nietolerancji wobec skazanych ze strony mediów zniszczyło tego człowieka doprowadzając do przedwczesnej śmierci. Również dyskusyjnym problemem jest sprawa arcybiskupa Wielgusa związana z tzw. współpracą z SB. Komentując niniejszy przykład możemy za kardynałem Glempem powiedzieć: Cóż to za sąd?

Piotr Lisowski

Robert Kocharński

Socjalizm spółdzielczy

Teoria spółdzielczości Edwarda Abramowskiego wyrosła w polemice z szybko rozwijającą się w końcu XIX wieku nową szkołą liberalizmu ekonomicznego. Z drugiej strony, teoretycy i filozofowie tego ruchu zwracali uwagę na słabości tych doktryn socjalizmu, w których przebudowę społeczną wiązano tylko z organizatorską działalnością państwa. Edward Abramowski zauważał, że socjalizm jest ideałem, który może być urzeczywistniony jedynie poprzez duchową przemianę ludzkich serc i sumień¹. Nigdy natomiast nie można będzie urzeczywistnić socjalizmu metodą rewolucyjnego przymusu².

Edward Abramowski, jako jeden z pierwszych myślicieli zauważył, że uspołecznienie nie może być ogólnie nakazane. Ma wyrastać ze zrozumienia i realizowania autentycznych potrzeb jednostek. Ideolodzy spółdzielczości niejednokrotnie wskazywali, że każdy człowiek ma prawo do realizowania swojej wolności i żadna forma ustrojowa nie może być temu przeszkodą³. Zadaniem socjalizmu jest stworzenie takich form ekonomicznych i prawnych, które umożliwią nieskrępowany rozwój każdego indywidualizmu.

Oryginalność myśli spółdzielczej wyraża się w przyjęciu takich rozwiązań ustrojowych i ekonomicznych, które przeciwstawne są zarówno myśli liberalnej, wyrażanej między innymi w dziełach Johna Stuarta Milla, jak i też koncepcji „komunizmu naukowego”, reprezentowanej przez Karola Marksa i Fryderyka Engelsa. Spółdzielczość wyrosła jako ruch samorządowy, tworzony oddolnie, organizujący życie ekonomiczne i kulturalne według zasad „filozofii wspólności”. Zasady te krystalizowały się stopniowo w dziełach pisanych przez filozofów socjalizmu. Nie miały wpływu na ukształtowanie się „filozofii spółdzielczości” miały prace socjalistów utopijnych: C.H. Saint-Simona, R. Owena i Ch. Fouriera⁴.

Zasady ruchu spółdzielczego sformułowane zostały najpełniej przez Edwarda Abramowskiego, a w całości ujednolicone na kongresach międzynarodowego ruchu spółdzielczego w Paryżu (1937) i w Wiedniu (1976).

Noszą one nazwę „zasad roczdelskich” na cześć pierwszej kooperatywy, założonej w miejscowości Rochdale. Są to zasady: dobrowolności, samorządności, wspólnoty członkowskiej, dbania o poziom rozwoju kulturalnego członków, demokratycznego kierownictwa, otwartych drzwi, zmiennego składu osobowego i funduszu udziałowego, niepodzielności funduszu zasobowego i współpracy organizacyjnej. Szczegółowe opisanie tych zasad pozwala na ukazanie różnicy między kooperatywizmem a liberalizmem ekonomicznym.

¹ Por. E. Abramowski, *Pierwiastki indywidualne w socjologii*, [w:] E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna* i inne pisma, Warszawa 1980, s. 121-122.

² Por. E. Abramowski, *Znaczenie społeczne instytucji ludowych* „Społem”, 1907, nr.16.

³ Por. E. Abramowski, *Zagadnienia socjalizmu*, [w:] Edward Abramowski, *Filozofia społeczna. Wybór pism*, Warszawa 1965, s. 160-161.

⁴ Por. C.H. Saint-Simon, *Pisma wybrane*, t. I, Warszawa 1968, s.10-15.

Zasada dobrowolności stanowi fundament filozofii kooperatywności. Wynika z przekonania, że każda forma ekonomiczna czy prawna ma swoje umocowanie w zgodzie jednostki na jej obowiązywanie. Człowiek najlepiej realizuje swój indywidualizm („zbożenia indywidualne”, jak pisze Edward Abramowski) jedynie w tych organizacjach do których dobrowolnie przystąpił i które może on swobodnie kształtować zgodnie z własnym przekonaniem słuszności. Nikt natomiast nie może przymuszać jednostki do uczestnictwa w jakiegokolwiek organizacji prawnej czy gospodarczej. Człowiek dobrowolnie przystępujący do wspólnoty jest zainteresowany jej rozwijaniem, czuje się za nią odpowiedzialny, ma przekonanie o tym, że kreuje rzeczywistość społeczną. Przymus zabija natomiast inicjatywę jednostki, wpływa negatywnie na jej psychikę i sprzyja często upowszechnianiu postaw egoistycznych. W odróżnieniu od liberalizmu spółdzielczość realizuje zasadę dobrowolności najlepiej, gdyż do minimum zmniejsza nacisk płynący także z nierówności materialnej.

Zasada samorządności. Wyrazem realizacji tej zasady jest powierzenie spółdzielcom prawa do swobodnego kształtowania zasad organizacyjnych spółdzielni i zapewnienie im swobody działania we wszystkich poczynaniach. Spółdzielcy sami określają sposoby rozwiązywania problemów, które stwarza rzeczywistość ekonomiczna. Państwo może wkraczać w sferę działalności spółdzielców jedynie w najważniejszych i ściśle określonych przez ustawę przypadkach stanu nadzwyczajnego, gdy chodzi o interes ogólnospołeczny. Należy przy tym zauważyć, że w ujęciu liberałów zasada samorządności może być ograniczana na rzecz egoistycznego interesu jednostki.

Zasada wspólnoty członkowskiej. Zupełnie inaczej niż liberałowie, spółdzielcy podchodzą do problemu wspólnoty. W ujęciu teoretyków spółdzielczości interes wspólnoty jest uważany za nadrzędny wobec interesów poszczególnych jej członków. Ponadto spółdzielcy znacznie wyżej cenią zorganizowanie się społeczne niż nadmiernie rozbudzony indywidualizm. Wspólnota znaczy ciągle utrwalanie w świadomości jej członków przekonania o odpowiedzialności za dobro wspólne kooperatywy, troskę o tych jej członków, którzy są najbiedniejsi i pokrzywdzeni przez los.

Zasada dbania o poziom rozwoju kulturalnego członków wyływała z przekonania, że głównym celem organizowania się jednostek w społeczeństwie jest nie tylko pełne zaspokojenie ich interesów materialnych, ale przede wszystkim dbanie o rozwój duchowy. Człowiek w myśl nurtów filozofii spółdzielczości jest złożoną całością fizyczno-duchową. W odróżnieniu od filozofów liberalizmu, spółdzielcy wskazują, że nie można realizować człowieczeństwa wyłącznie w jego wymiarze materialnym, ale trzeba zwrócić uwagę na duchowość człowieka. Zupełnie inny charakter mają spółki handlowe, których członkowie za jedyny cel działalności uważają zysk ekonomiczny.

Zasada demokratycznego kierownictwa ma na celu pełne włączenie wszystkich członków kooperatywy we współzrządzenie. Jest także formą ochrony spółdzielni przed zgorączkowanym biurokratyzmem. Zasada ta wyływa z prze-

konania, że „władza” nie jest wyjątkową predyspozycją dostępną jedynie dla niektórych. W przekonaniu spółdzielców każdy jest powołany i zdolny do sprawowania kierownictwa. Pozostaje jedynie kwestia odpowiedniego wykształcenia i uwrażliwienia każdego spółdzielcy na problemy ogółu. W odróżnieniu od koncepcji liberalnych sprawowanie władzy w spółdzielniach oderwane jest od kryterium majątkowego. W spółdzielni nie ma miejsca na istnienie elit.

Zasada zmiennego składu osobowego i funduszu udziałowego sprzyja sprawnemu przepływowi kapitału i osób pomiędzy spółdzielniami. W takiej sytuacji spółdzielnia nie zmienia swojego kształtu ekonomicznego i prawnego, mimo tego, że przystępują do niej nowi uczestnicy, a ustępują starzy. Zasada ta wyraża także dążność do maksymalnego ułatwienia w przypadku występowania lub przystępowania do spółdzielni i maksymalną elastyczność przy wnoszeniu i wycofywaniu przez członków wkładu spółdzielczego. Przy okazji omawiania tej zasady należy zauważyć, że majątek indywidualny spółdzielcy podlega zwrotowi po wystąpieniu członka ze spółdzielni. Zasady tej nie respektują liberałowie, którzy wycofanie kapitału ze spółki uzależniają od wielu przesłanek ekonomicznych i prawnych.

Zasada niepodzielności funduszu zasobowego wynikła z potrzeby zapewnienia ochrony całości majątku spółdzielni. Jest to ważny wyraz przekonania o tym, że własność spółdzielcza stanowi ośrodek, wokół którego ogniskuje się całe życie wspólnoty. Zasada ta wypłynęła jako wyraz obawy przed przekształceniem majątku spółdzielczego w konglomerat różnych form własności indywidualnej (kapitalistycznej). Jest to forma gwarantowania niepodzielności majątku i praw spółdzielców, które nie mogą być użyczane, wdzierżawiane, wynajmowane, cesjonowane, czy w inny sposób udostępniane innym podmiotom ekonomicznym. Edward Abramowski słusznie zauważał, że zapewni to niezależność kooperatywy. Wszelkie bowiem formy materialnego uzależniania kooperatywy od innych wspólnot kapitalistycznych, mogą grozić jej uzależnieniem od potężnych organizacji kapitalistycznych.

Zasada współpracy organizacyjnej była wyrazem urzeczywistnienia solidaryzmu. Poszczególne spółdzielnie łączyć się miały w związki. Kooperatywa tym bowiem różni się od spółki prawa handlowego, że cel jej działalności nie jest tylko celem partykularnym. Spółdzielnie powinny zjednoczyć się w skali krajowej i międzynarodowej. Ich celem jest bowiem realizacja socjalizmu, a nie jedynie zrealizowanie zadań, jakie stawiają przed sobą lokalne społeczności. Ze związków kooperatyw wyrośnie kiedyś – jak przypuszczał Abramowski – Rzeczpospolita Kooperatywna, która zrealizuje ideał socjalizmu na całym świecie.

Spółdzielczość była nie tylko ruchem wyrosłym na gruncie realnych potrzeb życia gospodarczego. Ideowe korzenie ruchu kooperacji (spółdzielni) ukształtowały się przecież także jako odpowiedź ideologiczna (filozoficzna i ekonomiczna) na pogłębiający się kryzys kapitalizmu. Myśl socjalistyczna

poddana została w końcu wieku dziewiętnastego krytyce myślicieli szkoły subiektywistycznej (austriackiej)⁵.

Przedstawiciele szkoły wiedeńskiej w ekonomii krytycznie odnosili się do tradycyjnych pojęć ekonomii politycznej, które wypracowane zostały na podstawie osiągnięć klasycznej angielskiej ekonomii politycznej⁶. W teorii ekonomicznej zaznaczył się zwrot. Polegał on na zaniechaniu badań nad historycznymi tendencjami następującymi w rozwoju społeczeństw. Przeszto już analizować historyczne tendencje rozwoju środków produkcji, różnych form organizacji pracy i kształtowania się na ich bazie określonych postaci współpracy międzyludzkiej w ramach społeczeństwa⁷. Pojawiło się natomiast zainteresowanie ujęciem ekonomii od strony „procesu decyzyjności” i zwrócenie się ku problematyce reprezentowanej przez szkołę marginalistyczną.

Znaczyło to odejście od podejmowania w pracach naukowych zagadnień istoty pracy, teorii zatrudnienia, pochodzenia i wartości towaru, czy analizy stosunków własnościowych. Wszystkie te problemy – stanowiące wszakże istotę makroekonomii – stały się odtąd w pojęciu myślicieli liberalnych czymś metafizycznym i spekulatywnym. Postulowano odwrócenie się od filozofii i socjologii, a przyjęcie w naukach ekonomicznych modelu empirycznomatematycznego. Zaniechano problemy dotyczące optymalizacji zasad funkcjonowania złożonych układów gospodarstwa krajowego. Miejsce ich zajęła odtąd problematyka krańcowej użyteczności poszczególnych dóbr produkcyjnych i konsumpcyjnych, a także teoria optymalności wyboru konsumentckiego.

W takim ujęciu główną nauką pomocniczą ekonomii stała się psychologia, która pozwalała analizować zachowania ekonomiczne w świetle psychicznych doznań jednostki i różnorodnych przeżyć duchowych. Badano behawiorystycznie występowanie w psychice konsumenta i producenta określonych preferencji i doznań zmysłowo-skojarzeniowych, które wpływają na rodzaj i charakter podejmowanych decyzji ekonomicznych. Duży wpływ zaczęła mieć także matematyka, jako nauka pomocnicza ekonomii, operująca najściślejszymi metodami obliczeniowymi. W takiej sytuacji zaistniała potrzeba stworzenia filozofii, która stanowiłaby humanistyczną podstawę dla ekonomii. Zadanie to w dużym stopniu spełniała myśl kooperatywna Edwarda Abramowskiego.

Przedstawiciele liberalizmu ekonomicznego w swoich pracach często akcentowali niechęć wobec prób globalnego kształtowania idealnego ustroju przyszłości. Wskazywali również na rzekomą nienaukowość teorii socjalizmu, a w przypadku badań historycznych nad ekonomią, ograniczano się do wąskich porównań i analogii. Zarzucono chociażby próby retrospektywnego ujęcia zasadniczych problemów ekonomicznych⁸.

⁵ Por. M. Blaug, *Rewolucja marginalna*, [w:] *Teoria ekonomii. Ujęcie retrospektywne*, Warszawa 2000, s. 296-313.

⁶ Por. K. Marks, *Ricardowska teoria wartości dodatkowej*, [w:] *Teorie wartości dodatkowej* (tom IV *Kapitału*), część druga, Warszawa 1963, s. 438-501.

⁷ Por. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, Warszawa 1954, t. II, s. 509-518.

⁸ Por. E. Lipiński, *Na marginesie „Ekonomii politycznej” Oskara Langego*, [w:] E. Lipiński, *Teoria ekonomii i aktualne zagadnienia gospodarcze*, Warszawa 1961, s. 238, 240-242.

W sytuacji w jakiej znalazła się teoria ekonomii pod koniec wieku dziewiętnastego, teoria Edwarda Abramowskiego okazała prekursorska. Jego oryginalna koncepcja socjalizmu kooperatywnego (bezpieczeństwowego) czerpała z najnowszych osiągnięć nauk ekonomicznych. Przede wszystkim uznał on, że niemożliwe jest wpisanie jednostki w ekonomię jako statycznego elementu podlegającego zmianom niezależnym od swej woli.

Edward Abramowski uznał, że trafność decyzji gospodarczej występuje zwykle tylko w tych przypadkach, gdy odwołamy się do najgłębszych przeżyć zawartych w podświadomości człowieka. Dowiódł, że doznania obecne w podświadomości (intuicji) mają pierwszorzędne znaczenie dla kształtowania się w umyśle jednostki określonej decyzji ekonomicznej. Każde zjawisko ekonomiczne ma swoje źródło w duszy człowieka. Zachowuje się tam bowiem jej pewien odpowiednik uczuciowy, który filozof nazywa „równoważnikiem indywidualnym”. W takim podejściu kluczowe znaczenie wśród innych nauk pomocniczych ekonomii uzyskuje filozofia intuicjonistyczna, teoria poznania i psychologia. W podejściu tym ekonomia odzyskuje swój humanistyczny wymiar.

Edward Abramowski w swoich dziełach dokładnie uzasadnił znaczenie rewolucji moralnej jako „akuszerki” nowych etapów w rozwoju ludzkości. Krytykował szkołę marksistowską za niedocenicenie w sferze gospodarczej uczuć jednostki. Filozof ten rozumie ideał socjalizmu jako ustroju zgodnego z sumieniem (duszą) każdego człowieka. Aprobuje krytykę totalitaryzmu jaką w swoich dziełach podejmują liberałowie. Jego zdaniem, jakobinizm prowadzi do najpotworniejszego ucisku jednostek, gdyż nie liczy się on z potrzebami i sumieniem człowieka, ale wierzy w gwałtowne przeobrażenie obecnego społeczeństwa w doskonały ustrój niebędący w swojej istocie zgodny z wolą jednostek. Ideał moralny socjalizmu musi odpowiadać tkwiącemu już wcześniej w duszy człowieka zarodkowi szczęścia i prawa naturalnego. Abramowski podziela niewiarę liberałów w szczególną rolę jaką spełniać ma w funkcjonowaniu gospodarstwa narodowego instytucja państwa. Według niego uprawnienia właścicielskie i administracyjne państwa należy sprowadzić do niezbędnego minimum.

Kooperatywy opisane przez Edwarda Abramowskiego w swoich zasadniczych zarysach nawiązują nierzadko do podstawowych rozwiązań kodeksu spółek prawa handlowego. Spółdzielnie posiadają te same instytucje wewnętrzne jak: walne zgromadzenia członków, rady nadzorcze, komisje rewizyjne i organ wykonawczy w postaci zarządu. Edward Abramowski zgodny jest w tym punkcie z liberalnymi koncepcjami prawa handlowego. W ekonomicznej teorii Abramowskiego znalazły odzwierciedlenie ówczesne przekonania doktryny liberalnej, która skupiła główną uwagę na znaczeniu konsumenta jako głównego elementu systemu ekonomicznego: wszak jego kooperatywy są zrzeszeniem ekonomicznym spóżywców. Aparat produkcyjny, zdolności wytwórcze społeczeństwa i związaną z tym własność stosunków produkcji traktuje Edward Abramowski – jak i liberalna szkoła austriacka – zdecydowanie drugoplanowo.

Oba te nurty krytycznie odnoszą się do teorii marksistowskiej, a główni myśliciele i przedstawiciele szkoły austriackiej (i także sam Abramowski) odeszli od ekonomii klasycznej. Łączy też Abramowskiego z doktryną liberalną zdecydowana niechęć do fizjokratyzmu i wszelkich odmian cechowego socjalizmu. I Abramowski, i liberałowie zgodni są co do krytyki merkantylizmu i podkreślają konieczność istnienia ustroju kapitalistycznego, który na danym etapie historycznym jest konieczny i będzie poprzedzać przyszły ustrój socjalistyczny. Próby bezkrytycznego powrotu do dawnych form ustrojowych liberałowie i Edward Abramowski wspólnie uznają za utopijne.

Mimo tych związków, Abramowski przeprowadził krytykę liberalizmu ekonomicznego. Protestuje w szczególności przeciwko odhumanizowaniu człowieka, które ma miejsce w wolnorynkowym kapitalizmie. Człowiek jest istotą metafizyczną, a nie jednym z elementów złożonego systemu powiązań własnościowo-produkcyjnych. Krytykuje pogląd głoszący automatyzm procesu dziejowego i „niewidzialną rękę rynku”, która zdaniem liberałów rozwiązywać ma automatycznie wszelkie problemy funkcjonowania skomplikowanych struktur społecznych.

Abramowski zakwestionował pogląd przedstawicieli myśli liberalnej (w szczególności J. Locke'a i J. Stuarta-Milla), przyjmujący egoizm za konstytutywną cechę natury człowieka. Egoizm jest tylko jedną z nadmiernie wywyższonych cech jaka konstytuuje naszą „jaźń apercepcyjną”. Nie stanowi ona jednak wyłącznej determinanty naszego charakteru. Dużo większą rolę w kształtowaniu postępowania odgrywa zaś „jaźń intuicyjna” w której zachowane zostają ideały prawa naturalnego – do których należą idee wolności równości i braterstwa. Człowiek w swoim istnieniu zdolny jest do podejmowania decyzji wpływających z dobrej woli współżycia z innymi ludźmi. Gdy podejmuje decyzje inne, to zainspirowany jest odzywającą się w jego wnętrzu siłą egoizmu. Altruizm jest tą cechą, która wywyższa nas ponad świat zwierząt i jest przejawem tkwiącej w nas duchowości i bezinteresowności.

To podejście do samej natury człowieka skłania Abramowskiego do zasadniczego zakwestionowania podstaw współczesnej mu cywilizacji judeo-chrześcijańskiej, do której tradycyjnych pojęć (np. własności prywatnej) tak wielkie znaczenie przywiązuje myśl liberalna. Abramowski krytykuje więc, istnienie własności prywatnej, jednego z najświętszych pojęć liberalizmu. Filozof kwestionuje też przekonanie liberałów o zasadniczym powołaniu człowieka do zawłaszczania kuli ziemskiej. Prowadzi to – jego zdaniem – do eksploatacyjnego podejścia do świata, co w konsekwencji doprowadzi do różnych, ciężkich zaburzeń psychicznych ludzi. Materializm i utylitaryzm, czyli podstawa poglądów liberałów, którzy w większości traktują człowieka biologicznie i behawiorystycznie.

Abramowski odrzuca filantropię burżuazyjną, a za instytucje mogące sprowokować klasy panujące do posunięć prospołecznych uznaje strajki, instytucje pomocy wzajemnej, kasy oporu, związki zawodowe i kooperatywy spożywcze. Abramowski jest jednym z najważniejszych krytyków nowej fazy kapitalizmu, który przeszedł od wolnej konkurencji do imperializmu.

Problemów, które wiążą się z rozwojem globalizmu nie dostrzegają – zdaniem filozofa – myśliciele liberalni, próbujący stosować dawne kryteria ekonomiczne w nowych warunkach. Problematyka wolnej konkurencji już nie istnieje – stwierdza Abramowski. Regulacje decyzyjne w gospodarce w warunkach imperializmu nie są podejmowane na szczeblu jednostek – ale w skali ponadpaństwowych korporacji: karteli, syndykatów i trustów. Wszelkie uspołecznienie pracy – a niewątpliwie ma to miejsce w okresie imperia- lizmu – pociąga za sobą uspołecznienie instytucji gospodarczych. Kooperatywy spożywcze, kredytowe i wytwórcze rozsadzają państwo od wewnątrz. Działają w tym względzie podobnie jak spółki prawa handlowego, dla których sprawnego funkcjonowania działalność państwa nie jest niezbędna, a często jest tylko przeszkodą. Związki kooperatyw w skali całego świata zastąpią organizatorską działalność państwa i międzynarodowych organizacji kapi- talistycznych. Rzeczpospolita Ekonomiczna (Kooperatywna) urzeczywistni nowy globalizm, oparty o wspólnotę duchową, a nie ekonomiczną.

Syntezy elementów ekonomicznej teorii Edwarda Abramowskiego z myślą liberalną i marksistowską dokonał wybitny polski ekonomista Oskar Lange (1904-1965)⁹. Poświęcił temu myślicielowi liczne prace i swoją dysertację doktorską¹⁰. Lange twórczo kontynuował teorię Abramowskiego i stworzył w okresie istnienia PRL marksistowską ekonomię polityczną na Zachód¹¹. W swojej twórczości Oskar Lange wychodził z założeń metody materializmu dialektycznego i historycznego, ale przejął z myśli Abramowskiego główne idee przewodnie swojej teorii socjologicznej i ekonomicznej¹². W ujęciu Lan- gego ekonomia wykazuje silne powiązania z filozofią, etyką, a nawet cyber- netyką¹³. Na tym tle metodologicznym i w duchu metody Abramowskiego podjął Oskar Lange w swoich badaniach problematykę rozwoju cyklu koniunkturalnego w kapitalizmie. Lange rozwijał marksistowsko-leninowską teorię ekonomii, ale związał ją głęboko osiągnięciami szkoły wiedeńskiej i lozańskiej i nowoczesną teorią postępu technicznego¹⁴.

Profesorowi Langemu chodziło głównie o wartościowe spożytkowanie przez teorię marksistowską zasad określania krańcowej użyteczności dóbr produkcyjnych i konsumpcyjnych. Chodziło także o podkreślenie roli kształ- towania czynników szybkiego wzrostu gospodarczego, uwarunkowanego

⁹ Por. O. Lange, *Edward Abramowski jako teoretyk kooperatywności*, [w:] „Przegląd współczesny”, Kraków 1927, nr 64, s.229-239.

¹⁰ Por. O. Lange, *Socjologia i idee społeczne Edwarda Abramowskiego*, [w:] „Przegląd współ- czesny”, Kraków 1926, nr 55, s. 61-83 i oddzielne wydanie, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1928, ss. 80. Wydanie powojenne: O. Lange, *Dziela*, t. 2, PWE-PAN, Warszawa 1973, s. 7-95, przyp. s. 521-524.

¹¹ Por. O. Lange, *Socjalizm bezpaństwowy Edwarda Abramowskiego*, [w:] „Przegląd Współcze- sny”, Kraków 1927, nr 63, s. 79-98. Koncepcje Abramowskiego wydawały się Langemu bliż- sze specyfice gospodarki Polski niż formy kolektywizmu stworzone w latach 30. w ZSRR.

¹² Por. O. Lange, *Michała Kaleckiego model cyklu koniunkturalnego* [w:] *Teoria rozwoju gospo- darczego*, cz. 2, Warszawa 1958.

¹³ Por. O. Lange, *Źródła i tło historyczne ideologii społecznej E. Abramowskiego*, [w:] „Przegląd Współczesny”, Kraków 1928, nr 71, s.474-489.

¹⁴ Por. O. Lange, *Teoria reprodukcji i akumulacji*, PWN, Warszawa 196, ss. 217.

nie tylko produkcją środków produkcji, ale również środków konsumpcji¹⁵. Wielkie znaczenie przypisuje również Oskar Lange (podobnie jak Abramowski) badaniu psychologicznych (w tym uczuciowych) korzeni postaw i decyzji uczestników procesów ekonomicznych¹⁶. Szczególne znaczenie przywiązywał Lange do szerokich badań statystycznych, mających podsuwać centralnemu planiście materiał i najbardziej racjonalne rozwiązania¹⁷. Szczególnie interesowały Oskara Langego procesy optymalizacji i usprawnienia procesu decyzyjności w gospodarce: sam był przecież jednym z pionierów cybernetyki¹⁸. Lange należał do najwybitniejszych w świecie znawców zastosowania danych statystycznych do nauki ekonomii i jest jednym z twórców ekonometrii¹⁹. Był także prezesem Centralnej Rady Spółdzielczej PRL. To dzięki niemu polska spółdzielczość przetrwała okres stalinowski.

Socjalizm spółdzielczy w ujęciu Oskara Langego był to system oparty o państwową i spółdzielczą własność środków produkcji, ale system elastyczny, liczący się także z humanistyczną wymową wszelkich decyzji gospodarczych. Idee Langego przedstawiane były na posiedzeniach Rady Ekonomicznej, organu doradczego Rady Ministrów, wprowadzonego na krótko po przemianach październikowych 1956 roku. Oprócz Langego w komisji brali udział wybitni ekonomiści PPS-u, m.in. Czesław Bobrowski. Powstała wówczas – na fali „odwilży 1956” – możliwość odrodzenia spółdzielczości. W duchu idei Abramowskiego Oskar Lange zaproponował wówczas stworzenie w Sejmie drugiej izby parlamentu, reprezentującej samorządy poszczególnych gałęzi gospodarki socjalistycznej. Projekty te były odrzucane przez Władysława Gomułkę.

Polska myśl ekonomiczna zawdzięcza Oskarowi Langemu opracowanie syntetycznego dzieła obejmującego ekonomię polityczną socjalizmu (Por. *Ekonomia Polityczna*, t. I, *Zagadnienia ogólne*, Warszawa 1959), którego autor niestety nie ukończył i szereg monografii obejmujących problematykę teorii rozwoju gospodarczego²⁰. Lange dążył do wyzwolenia nauki ekonomicznej od wpływów politycznych nawet w czasach stalinizmu – jest więc wzorem uczciwości naukowej²¹. Dążył do realizacji pokoju na świecie m. in. będąc ambasadorem Polski przy ONZ. Okazywał także wielostronną pomoc krajom III Świata (Egipt, Cejlon, Indie)²².

¹⁵ Por. O. Lange, *Rola spółdzielczości w budowie socjalizmu*, [w:] „Przegląd Spółdzielczy”, 1958, nr 2.

¹⁶ Por. O. Lange, *O konsekwentne stosowanie analizy marksistowskiej*, [w:] „Przegląd Kulturalny”, 1955, nr 49, s. 1.

¹⁷ Por. O. Lange, *Optymalne decyzje. Zasady programowania*, PWN, Warszawa 1964.

¹⁸ Por. O. Lange, *Całość i rozwój w świetle cybernetyki*, PWN, Warszawa 1962.

¹⁹ Por. O. Lange, *Znaczenie prakseologii dla ekonomii politycznej* (Referat na Konferencji PAN – Pracownia Ogólnych Problemów Organizacji Pracy, Jabłonna 1964, [w:] „Materiały Prakseologiczne”, Warszawa 1965, nr 20, s. 13.

²⁰ Por. O. Lange, *Statystyczne badanie koniunktury gospodarczej*, Uniwersytet Jagielloński „Kraków 1931, ss. 172.

²¹ Por. O. Lange, *Ostatni wkład Józefa Stalina do ekonomii politycznej*, (referat wygłoszony na I Sesji Naukowej Polskiej Akademii Nauk 17 kwietnia 1953), [w:] „Nauka Polska”, Warszawa 1953, nr 2, s. 26-49.

²² Por. O. Lange, *Zagadnienia krajów gospodarczo nierozwiniętych*, [w:] „Sprawy Międzynarodo-

Przykład profesora Oskara Langego świadczy, że istotną rolę może spełniać kierowanie się w swojej pracy twórczą syntezą najlepszych tradycji różnorodnych często doktryn i poglądów²³. Także koncepcja socjalizmu kooperatywnego – jednoczącego w sobie najcenniejsze cechy marksizmu, liberalizmu i chrześcijańskiej myśli społecznej ten pogląd potwierdza²⁴.

Robert Kochański

we”, Warszawa 1956, nr 8, s. 28-37.

²³ Por. O. Lange, *Jak sobie wyobrażam polski model gospodarczy?*, [w:] „rybuna Ludu”, 1956, nr 363, s. 3.

²⁴ Por. O. Lange, *Marksizm a ekonomia burżuazyjna*, [w:] „Polityka”, 1958, nr 9 i 10.

Katarzyna Karaskiewicz

Zawłaszczanie języka

Dziejom ludzkości towarzyszą niezmiennie wojny oraz przemoc. Przemoc, tak bardzo obecna w historii ludzkości przybiera nie tylko krwawy charakter. Istnieje bowiem także przemoc bezkrwawa. Dochodzi ona w relacjach człowiek-człowiek lub państwo-człowiek. Zgodnie z definicją, jaką podała Maria Szyszkowska: „Przemoc określana jest jako działania mające na celu podporządkowanie osób oraz grup społecznych wbrew ich woli”¹. Do przemocy zaliczamy także manipulację, która ma na celu ukierunkować kogoś w taki sposób, by osiągnąć własne cele. Pojęcie przemocy wiąże się z szeroko definiowaną władzą nad kimś.

Inną jeszcze postacią przemocy, o zasięgu powszechnym, jest język propagandy. Nadaje on swoisty sens działaniom określając je nazwami odległymi od tego, co zachodzi w rzeczywistości. W rezultacie tak stosowany język upoważnia do przemocy, bowiem nadaje się mu nie tylko legalny wyraz, ale wręcz formę misji². Do tego samego obszaru przemocy językowej zaliczyć należy także zawłaszczanie wybranej terminologii językowej przez dominującą grupę społeczną lub religijną.

Szczególnie cenionymi, od wieków, obszarami wolności są wolność religijna, wolność światopoglądowa, wolność twórcza artystów i pisarzy, wolność obyczajowa oraz wolność badań naukowych. Wymienione obszary wolności zespolone są integralnie z wolnością słowa.

Wolności słowa towarzyszy czyn. Każda bowiem wypowiedź słowna jest swoistego rodzaju dowolnym czynem. Czyn to świadomie i dobrowolnie podjęty przez jednostkę akt zmierzający do wytworzenia lub przekształcenia jakiegoś stanu rzeczy. Jednostka wypowiadając określone słowa (czyn) formułuje myśl (czyn), dzięki której następnie doskonalili siebie (czyn) lub kształtuje otoczenie (czyn). Czyn stanowi aktywny aspekt życia jednostki; bierność, zaniechanie działania (brak czynu) jest źródłem zła³. Jednostka może sama zaniechać czynu, ale może też skłonić ją do tego państwo, drugi człowiek lub dominująca grupa społeczna albo religijna.

Człowiek ma wolność słowa, gdy może pisać, mówić, drukować, to co chce i nie jest w żaden sposób przymuszany do mówienia czegoś czego nie chce. Wolnością słowa cieszy się także wówczas, gdy nie jest zmuszany do milczenia lub odwoływania swoich tez. Wolnością słowa będzie się cieszył także wtedy, gdy nikt nie będzie czynił prób wyrugowania z jego codziennego słownika określonych słów.

¹ M. Szyszkowska, *Etyka*, Białystok 2010, s. 99.

² Na temat języka propagandy pisze w swoich książkach Noam Chomsky. W 1988 roku Chomsky wraz z Edwardem Hermanem opublikował wyniki badań nad makroekonomicznymi przesłankami, którymi kierują się media w pracy. Była to książka *Produkcowanie zgody. Polityczna ekonomia mas mediów*. Rezultaty te określane są jako „model propagandy”. Od tego czasu Chomsky opublikował wiele artykułów oraz książek na temat manipulacji językiem.

³ Ideę czynu rozwinął w swojej filozofii Johann Gottlieb Fichte.

Kazimierz Ajdukiewicz w jednym ze swoich artykułów przytoczył definicję wolności słowa w nauce: „człowiek cieszy się całkowicie wolnością słowa, gdy inni swym celowym działaniem nie uniemożliwiają mu lub nie utrudniają wypowiedzenia tego, co chce powiedzieć, ani nie przymuszają go do wypowiedzenia tego, czego powiedzieć nie chce”⁴. Podana przez filozofa definicja nie tylko odnosi się do obszaru wolności słowa w nauce, ale wolności słowa w ogóle, świadczą o tym słowa: „gdy inni swym celowym działaniem nie uniemożliwiają mu lub nie utrudniają wypowiedzenia tego co chce powiedzieć(...)”. To fundamentalne stwierdzenie odnosi się także do mało znanego zjawiska jakim jest zawłaszczanie wybranej terminologii słownej.

Ograniczenia wolności słowa można dokonać wykorzystując naciski i środki fizyczne, jak i środki natury moralnej. Jednocześnie nie trzeba kneblować ust, zamykać w więzieniu, karać grzywną czy posuwać się wręcz do morderstwa. Często próbuje się jednostkę odstraszyć od publikowania, czy głoszenia myśli, sugerując rozmaite represje natury ekonomiczno-towarzystwej. Innymi słowy jednostka w obawie przed ostracyzmem lub utratą pracy dokonuje autocenzury tego co mówi lub pisze.

Zagadnienie autocenzury rozwijał wielokrotnie w swoich książkach Noam Chomsky. W jednej z nich amerykański logik i lingwista analizując problem cenzury, powołał się na satyrę George’a Orwella *Folwark zwierzęcy*. Orwell w przedmowie do *Folwarku zwierzęcego* zajął się „cenzurą literacką” w Wielkiej Brytanii. Zdaniem Orwella „w znacznej mierze [cenzura – przyp. K.K.] jest dobrowolna; można uciszać niepopularne idee, niedogodne faty pomijać i wcale nie potrzeba do tego oficjalnego nakazu”⁵. W rezultacie jak zauważył Orwell, jednostka ze zdziwieniem odkrywa, że zdumiewająco sprawnie się ją uciszyło. Chomsky dodaje, że: „istotną rolę odgrywa także kształcenie, służące temu, aby wpajać powszechne ciche porozumienie, że o jakimś fakcie <nie wypada> wspominać”⁶. Jeżeli nie wypada o jakimś fakcie wspominać, to znaczy, że nie należy wypowiadać także określonych słów lub określonego słowa. Z nich bowiem artykułuje się następnie informacje na temat niewygodnego zjawiska.

Do ograniczenia wolności słowa może się także przyczynić jawny lub ukryty zakaz stosowania w mowie i piśmie wybranej terminologii językowej. Zjawiska tego nie należy lekceważyć, mimo że jest zjawiskiem marginalnym, i nie należy traktować jedynie w kategorii absurdu językowego czy chwilowej niepoczytalności jakiejś grupy społecznej lub religijnej.

Zagadnienie zawłaszczania określonej terminologii językowej należy ująć w definicję i pojmuję je w następujący sposób: grupa społeczna lub religijna, uzurpuje sobie prawo do możliwości artykułowania określonych pojęć i fraz oraz zastrzeżenia ich dla wybranej tylko jednostki lub instytucji, zakazując przy tym wymawiania ich pozostałym członkom społeczeństwa, którzy posiadają odmienny system wartości niż grupa domagająca się zakazu stosowania wybranych słów.

⁴ K. Ajdukiewicz, *O wolności nauki*, [w:] *Język i poznanie*, t. II, Warszawa 2006, s. 266-267.

⁵ N. Chomsky, *O naturze i języku*, tłum. J. Lang, Poznań 2005, s. 158.

⁶ N. Chomsky, *O naturze i języku*, *op. cit.*, s. 158-159.

Pierwsze wzmianki dotyczące zawłaszczania terminologii językowej pojawiły się już u progu XIX wieku. Nie ma pewności, czy zjawisko było obecne w Polsce także wcześniej. Być może pojawiło się wraz z ideałami wieku świateł i rozumu oraz jego luminarzami, którzy negowali zachowawczo-tradycyjne wartości, na których strażą stał Kościół katolicki. To z kolei mogło wpłynąć na zachowanie ówczesnych duchownych i wyznawców katolicyzmu. Ci broniąc bowiem swoich wartości posuwali się nawet do absurdalnych zakazów wymawiania określonych słów. Warto podkreślić, że ataki kierowane były zawsze pod adresem ateistów lub agnostyków, nigdy innowierców. Być może ta ostatnia grupa postrzegana była mimo wszystko jako „bracia w wierze”.

Pierwszą poświadczoną historycznie ofiarą zawłaszczania wybranej terminologii językowej jest Stanisław Kostka Potocki (1755–1821). W 1811 roku wygłosił na zebraniu Towarzystwa Przyjaciół Nauk, a następnie opublikował niewielki teoretyczny traktat *quasi-filozoficzny* pt. *Rozprawa o krytyce*. Rozprawa napisana w duchu estetyki Alexandra Baumgartena jest pochwałą samodzielnego i pięknego wypowiedzania się oraz myślenia (estetyka rozumiana jako młodsza siostra logiki). Filozofujący pisarz nawiązuje w niej także do propagowanej przez siebie myśli Pierre’a Bayle’a oraz metodologii Francisa Bacona.

Po publikacji *Rozprawy o krytyce*, w tym samym jeszcze roku, Potocki został zaatakowany przez kanonika krakowskiego Andrzeja Trzczińskiego. Musiał odpierać absurdalne zarzuty. W prywatnych zapiskach zachowały się wzory kilku pism, które Potocki przygotowywał jako teksty polemiczne. Toczył bowiem bój na argumenty. Trzcziński zaatakował Potockiego między innymi za napisanie słowa „wiara” i że w ten sposób atakuje katolicyzm polski. Wprawdzie przyznał, że papieństwo nie pozwalało się rozwijać wolnej myśli i potępiało filozofów o odmiennych poglądach, jednak to było wiele lat temu i obecnie Kościół jest zwolennikiem nauki; przyznaje nawet, że istnieją Antypody⁷.

Tymczasem Potocki pisał w *Rozprawie o krytyce* nie o katolicyzmie polskim czy europejskim, ale o Grecji, która w czasach starożytnych rozwijała się kulturowo, gdyż ani państwo (rząd), ani wiara (religia) nie przeszkadzały temu rozwojowi. Swoją koncepcją wolności kulturowej nawiązywał do myśli Johanna Joachima Winckelmanna (1717–1768), niemieckiego historyka sztuk starożytnych⁸. Stanisław Kostka sceptycznie odniósł się do koncepcji Trzczińskiego, zgodnie z którą to państwo ma się tylko przyczyniać do zacofania kulturowego a nie religia. Zdaniem Potockiego odium zacofania spada po równo na obie strony.

Następnie wyjaśnił, że słowo „wiara” nie jest zastrzeżone tylko dla katolicyzmu, ale też dla luteranizmu, kalwinizmu, wyznania mojżeszowego czy

⁷ AGAD, APP, sygn. 242, s. 190. Pismo kanonika krakowskiego Andrzeja Trzczińskiego, Kraków 5 kwietnia 1811 do Stanisława K. Potockiego. Kopia pisma w prywatnych zbiorach Potockiego.

⁸ Chodzi o dzieło Johanna Joachima Winckelmanna *Historia sztuki starożytnej* wydanej w 1764 roku. Dzieło to dało początek historii sztuki jako nauki. Winckelmann tłumaczył, że rozkwit sztuki w starożytnej Grecji miał miejsce dzięki nie tylko sprzyjającym warunkom klimatycznym, ale też warunkom kulturowym i politycznym.

islamu, ale też dla bezwyznaniowców. Słowem każda jednostka ma prawo do wypowiedzania terminu „wiara”. W każdym języku, nie tylko polskim, termin ten ma różnorodne i demokratyczne zastosowanie. Dodał, że domyśla się skąd ten absurdalny atak na jego osobę. W polskim prawodawstwie zapisywano zawsze słowa w konfiguracji „wiara”, „nasza”, „rzymskokatolicka”, „apostolska”, „święta” itd. Jednakże zapis legislacyjny dotyczący religii katolickiej w Polsce nie może stanowić zakazu stosowania terminu „wiara” w życiu codziennym. Jakim bowiem innym terminem opisać skłonność jednostki do wyznawania czegoś? Czy ma to być termin „przekonanie”, którego interpretacja jest odmienna od terminu „wiara”? Ponadto Potocki zwrócił uwagę na inny jeszcze absurd – tym razem lingwistyczny. Nikt nie mówi na co dzień o sobie, że jest „wiary katolickiej”, „wiary luteranńskiej”, „wiary kalwińskiej”, czy „wiary mojżeszowej”. Poprawnie językowo brzmi „jestem wyznania katolickiego; luteranńskiego; kalwińskiego; mojżeszowego”. Potocki podsumował zarzuty Trzczińskiego pod swoim adresem następującymi słowami: „Sam się więc zostanie swego mniemania, kiedy go odrzucają zwyczaj przyjęty, zdrowy rozsądek i prawda (...)”⁹.

Współczesny Potockiemu *Słownik języka polskiego* zestawiony przez Samuela Bogumiła Lindego wskazuje na różnorodne zastosowanie terminu „wiara” tak w mowie jak i piśmie. Czytamy, że „wiara to zezwolenie na podanie, nie tak zasadzone na dowodach, jak na powadze przekładającego”¹⁰. Inaczej wierzymy komuś na słowo bez uprzedniego sprawdzenia. Termin „wiara” stosowany był też do określenia ludzi małej ufności, słabego zaufania, lub przeciwnie być w dobrej wierze oznaczało być w zaufaniu, w zrozumieniu, w mniemaniu. Ktoś dobrej wiary to człowiek nieświadomy jakiegoś nieetycznego zjawiska, a czyniącego coś słusznie w swoim przekonaniu; mniema iż czyni dobrze. Być złej wiary oznaczało, że człowiek nabywa coś lub czyni w złych intencjach jednocześnie wiedząc o tym. Termin „wiara” stosowany jako element przenośni: „wiary godzien, i prawda to, co mówi” – czyli roztropny, mądry i sprawiedliwy, godny zaufania. W *Słowniku* Lindego odnajdujemy jeszcze określenie „wiara świecka”, czyli „stateczność chowania umów i tego wszystkiego, co się rzekło i postawiło z kim”¹¹. O człowieku godnym wiary, czyli uczciwym lub człowieku złej wiary mówi się nieuczciwy, dopuszczający się kłamstwa, zdrady. Termin „wiara” ma też charakter czysto religijny i oznacza wiarę w Boga.

Termin „wiara” nie odnosi się tylko do religii i wiary w Boga. Współcześnie termin „wiara” oznacza: przeświadczenie, przekonanie, pewność, że coś jest prawdą, że coś jest słuszne; ufność, że coś się spełni, wierzenie w coś. To także wiara w ideały, w słuszność jakiejś sprawy. Wiara we własne siły. Przywracać komuś wiarę w coś. Coś budzi, podcina wiarę w coś. Coś zasługuje na wiarę, czyjeś słowa tchną wiarą. W języku prawnym mówimy o dobrej wierze czyli subiektywne przekonanie o zgodności postępowania z prawem

⁹ AGAD, APP, sygn. 237, s. 484.

¹⁰ M.S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 6, wyd. III, Lwów, 1860, s. 269.

¹¹ M. S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, op. cit., s. 269.

lub z obowiązującymi zasadami współżycia społecznego. Mówimy też zła wiara, czyli że własne postępowanie jest niezgodne z prawem lub z obowiązującymi zasadami współżycia społecznego. To także wiara w człowieka – przeświadczenie, że w naturze ludzkiej dominuje szlachetne postępowanie. Słowo „wiara” odnosi się także do stosunku do kogoś; rzetelność, słowność, wiarygodność.

Zabraniając stosowania w mowie i piśmie słowa „wiara” zabrania się formułowania myśli, które dotyczą zachowań etycznych czy estetycznych człowieka. „Wiara”, co należy mocno podkreślić, nie jest terminem tylko religijnym. Wskazują na to słowniki staropolszczyzny, *Słownik* Lindego a także współczesne słowniki języka polskiego. Termin ten nigdy nie był zastrzeżony dla wybranej jednostki lub instytucji. Jednostka terminem „wiara” opisuje wiele świeckich zjawisk, a zjawiska religijne, co poświadczają słowniki języka polskiego są drugorzędne.

Atak na Potockiego może wiązać się z tym, że był znany ze swoich antyklerykalnych poglądów i sam był stroną. Przeciwnicy szukali czegoś, aby dyskredytować jego osobę. Wprawdzie były to absurdy niewarte nawet uwagi, ale wystarczyły, aby dokuczyć lub zniechęcić dobre imię.

Niepokojące jest, że już na początku XIX wieku, pojawiła się wśród części społeczeństwa tendencja do zawłaszczania wybranej terminologii jako swojej. Rozniecano wówczas konflikty, tłumacząc skomplikowaną logiką zasadność pewnych słów zastrzeżonych tylko dla katolicyzmu.

Zjawisko zawłaszczania wybranej terminologii ponownie odżyło w Polsce po 1989 roku. Zjawisko, powtórzę, marginalne, nawet incydentalne, którego nie należy jednak lekceważyć. Otóż raz po raz publicznie świeccy dygnitarze katolicycy próbują zakazać niektórym osobom wypowiedzania określonych słów czy fraz.

Należy zwrócić uwagę, że atakowana jest zawsze pojedyncza jednostka, nigdy grupa społeczna czy instytucja. Przykład otwartego ataku na jednostkę miał miejsce w 2006 roku. Znana ze swoich poglądów antyklerykalnych i otwarcie przyznająca się do ateizmu posłanka klubu parlamentarnego SLD, w jednym ze swoich wystąpień wypowiedziała znaną frazę „ziemi, tej ziemi”, którą niegdyś w jednym ze swoich wystąpień powiedział Jan Paweł II. Fraza stanowiła ciąg łańcucha wypowiedzanych myśli posłanki klubu SLD. Konstrukcja zdaniowa zbieżna. Każdy, że zastosuję kwantyfikator, ma prawo w ten sposób formułować myśl i wykorzystać frazę „ziemi, tej ziemi” dla podkreślenia powagi omawianego zagadnienia. Wypowiedź posłanki SLD mocno zbulwersowała prominentnych katolików, którzy uznali nawet, że swoją wypowiedzią obraża ich uczucia religijne. W następstwie czego uznali, że osoba taka jak ona, nie ma prawa wypowiedzania słów, które wypowiedział przed laty Jan Paweł II, gdyż są to słowa zastrzeżone dla papieża.

Dotykamy kwestii, kto jest godny a kto niegodny wypowiedzania słów w ogóle. Zaczyna się niewinnie od kilku popularnych i rozpoznawalnych fraz i słów wśród wiernych. Następnie zakazy można poszerzać o kolejne słowa i frazy znajdujące się w homiliach papieskich, które przypominę formułowane

są z dostępnego czynnego i biernego słownika języka polskiego. Tym samym ruguje się cały słownik w codzienności jednostki. Jednostka staje się niema w dosłownym tego słowa znaczeniu.

Zamieszanie medialne jakie towarzyszyło atakom na postankę SLD przestało z czasem interesować społeczeństwo. W moim odczuciu nie należy zapominać o chęci zawłaszczenia terminologii językowej i zakazywaniu wypowiedzania się określonym grupom społecznym. Po raz drugi w historii powtarza się zdarzenie, że atakowana jest osoba niewierząca przez osobę wierzącą. Ta druga próbuje zabronić stosowania określonego słowa lub słów. Należy wyrazić wątpliwość czy to rzeczywiście o niegodne usta tylko chodzi. Czy przypadkiem nie jest to próba, badanie na ile można dokuczać, nękać czy wręcz posunąć się do zakazu wypowiedzania się w mowie i piśmie ludziom niewierzącym. Na ile jest przyzwolenie społeczne i państwa na takie praktyki. Trzeba zaznaczyć, że takie utrudniania mają na celu wyeliminowanie ze sceny publicznej ludzi o innej orientacji światopoglądowej niż katolicka.

Inaczej przedstawia się sytuacja dużej stacji telewizyjnej i emitowanego w niej publicystycznego programu o charakterze satyrycznym. Gospodarz programu zaprasza gości, analizując i wyśmiewając absurdy życia politycznego oraz społecznego. On sam jak i jego goście często powtarzają słowa prominentnych biskupów czy Jana Pawła II. Do tej pory, przynajmniej oficjalnie, nikt nie zaprotestował ani nie oskarżył prowadzącego program o obrazę uczuć religijnych i nie postulował zakazu wypowiedzania przez niego i jego gości określonych słów. Co nie znaczy, że do sądu nie stawia się pełnomocnik stacji telewizyjnej.

Łatwiej bowiem atakować jest pojedynczą osobę niż instytucję. Łatwiej można skazać, a przynajmniej spróbować skazać domniemanego obrazoburcę na karę grzywny lub więzienie w zawieszeniu. W tym przypadku chodzi też o zastraszenie tych, którzy chcieliby w podobny sposób się wypowiadać lub pisać. A więc wypowiadać słowa i frazy, które należą tylko na przykład do Jana Pawła II lub do wyznawców katolicyzmu.

W kodeksach prawnych najczęściej napotykamy na definicje regulujące. Definicja regulująca zaostrza, modyfikuje lub ustala zakres wyrażenia nie zmieniając w zasadniczy sposób jego dotychczasowego znaczenia. Głównym powodem, dla którego taką definicję się buduje jest konieczność uściślenia pojęć stosowanych w okolicznościach wymagających decyzji kwalifikacyjnych. Niepokojący jest zapis prawny 196 k.k. Jest on sformułowany mętnie, ogólnie i niejednoznacznie. Zamiast uściślenia pojęcia mamy do czynienia z definicją, którą można interpretować dowolnie. Pojawia się możliwość oskarżania każdego, kto po prostu nie jest katolikiem. Zapis prawny dotyczy bowiem obrazy uczuć religijnych. Przy czym nie są one zdefiniowane. Tak więc obrazą uczuć religijnych może być każdy gest, słowo, grymas twarzy; cokolwiek. Z tego paragrafu można także sądzić o obrazę uczuć religijnych kogoś, kto wypowiada słowa powszechnie znane z wypowiedzi Jana Pawła II. Należy jak najszybciej wykreślić z kodeksu ten haniebny dla wolności słowa zapis. Dodam, że słowem jest także obraz, zakazując określonych słów

oraz określonych wizerunków i obrazów zakazujemy jednostce wolności tworzenia, ale też wolności myślenia a w konsekwencji wolności w ogóle.

Słusznie zauważa Maria Szyszkowska, że prawo nie powinno być środkiem służącym do umacniania wyznawców jakiegoś poglądu moralnego w tymże poglądzie, z lęku przez represjami prawnymi. A naruszeniem demokracji jest stanowienie prawa, które zniewala wyznawców światopoglądów odmiennych od tego, który reprezentuje grupa sprawująca władzę. Innymi słowy wprowadzenie prawnego zakazu wypowiedzania określonych słów a w konsekwencji represji w stosunku do tych, którzy nie mają prawa ich wypowiedzania, jest naruszeniem nie tylko jakiegoś/czyjś poglądu moralnego, ale przede wszystkim jest naruszeniem wolności słowa, wolności myśli i wolności jednostki w ogóle.

Trzeba zaznaczyć, że najbardziej na tego typu szykany narażone są osoby młode (choć nie jest to reguła), które wkraczają w świat sztuki czy nauki. Nie posiadające zaplecza ani uznanego nazwiska w środowisku stają się łatwym łupem fundamentalistów katolickich, którzy w każdej wypowiedzi czy napisanej książce będą szukali słów niegodnych wypowiedzania się przez osobę niewierzącą lub agnostyka. Osoby wrażliwe, etyczne, niekonfliktowe będą za wszelką cenę unikały niepotrzebnego w ich odczuciu rozgłosu, który może kosztować ich utratę pracy lub stypendiów do dalszej pracy twórczej. Pojawia się wówczas niebezpieczeństwo auto-cenzurowania się przez jednostkę. Zamiast dbać o prawdziwy (a więc rzeczywisty poprzez język) przekaz wypowiedzi, będzie szukała i dobierała takie słowa, które będą w jej odczuciu gwarantowały nienaruszanie uczuć religijnych, nieobrażanie nikogo. Zatem jednostka wzorem orwellowskich bohaterów będzie się sama cenzurować i nawet nie będzie wiedziała, że to robi. Dla świętego spokoju będzie odrzucać najszczytniejsze ideały prawdy naukowej. Przy czym nawet nie chodzi o prawdę naukową, co o język w jakim prawda naukowa jest opisana. Odpowiedni dobór słów bez wątplenia może uratować samego twórcę, ale jego praca nie będzie przedstawiała wartości. Płatanina językowa jakiej dopuści się szukając niekonfliktowej konfiguracji wypowiedzi, doprowadzi do tego, że powstanie dzieło miałkie, nijakie. Tym samym jednostka nieświadomie odrzuci podstawowe zasady naukowego tekstu, jakie sformułował Kazimierz Ajdukiewicz, że wypowiedź naukowa musi dotyczyć: 1. takich spraw, którymi jakaś nauka się zajmuje, 2. musi być należycie ściśle sformułowana, 3. musi wyrażać się w niej racjonalna postawa tego, który ją wygłasza, by nie zdradzała ignorancji w tej dziedzinie nauki.

Odrzucenie drugiego punktu, zgodnie z którym wypowiedź naukowa „musi być należycie ściśle sformułowana” ruguje nie tyle naukową terminologię, co poddaje cenzurze wiele słów; poddaje cenzurze własny język. Jednostka sama ogranicza swoją wolność stając się ignorantem.

Zakazując kilku słów, fraz czy ich połączeń, można nabrać ochoty (przy jednoczesnym przyzwoleniu części społeczeństwa a nade wszystko państwa), żeby odbierać określonym grupom społecznym możliwość wypowiedzania kolejnych słów. Bardzo łatwo bowiem tłumaczyć, że ktoś jest niegodny

słów św. Tomasza z Akwinu, Jana Pawła II czy nawet samego Jezusa i tym samym obraża uczucia religijne. W efekcie stoimy przed zakazem wypowiedania się w ogóle. Bowiem teksty o charakterze religijnym formułowane są też w języku polskim z zastosowaniem wszelkich norm gramatycznych, stylistycznych, frazeologicznych.

Język jest tworem demokratycznym. Jest dany każdemu człowiekowi i każdy człowiek niezależnie od przekonań światopoglądowych wypowiada w języku swoje myśli. Zakaz wypowiedania słów znaczy tylko tyle, że zakazuje się wolności myślenia. Każda jednostka bowiem porusza się po swoim świecie myśli słowami. Wypowiadając się, obrazuje własne myśli. Zakaz wypowiedania określonej terminologii zakazuje jednostce myślenia we własnym języku. Zakazuje myślenia w ogóle, czyli zagrożona jest wolność. Noam Chomsky pisał o języku i człowieku: „Mógłby myśleć, ująć swoje myśli w słowa, planować, obmyślać szczegóły i rozwijać myślenie, podobnie jak robimy to podczas monologu wewnętrznego, co ma wielki wpływ na nasze życie. Przecież większość mowy to mowa wewnętrzna. Języka używa się niemal wyłącznie dla siebie”¹².

Zakaz wypowiedania określonej terminologii językowej, który miałby objąć jedną osobę obejmuje całą społeczność.

Katarzyna Karaskiewicz

¹² N. Chomsky, *O naturze i języku*, Poznań 2005, s. 139.

Andrzej Ziemiński

Współczesne znaczenie myśli Edwarda Abramowskiego

Zasadnicze pytanie jakie pojawia się podczas studiów nad dorobkiem Edwarda Abramowskiego dotyczy realizmu i utopijności koncepcji, które głosił na przełomie XIX i XX wieku i we współczesnym nam świecie o 100 lat później. Bez wątplenia ewolucja poglądów Abramowskiego wiązała się z jego doświadczeniami, szczególnie konfrontacją teorii z praktyką rozwiniętych państw zachodnioeuropejskich na przykład Szwajcarii czy Anglii na początku XX wieku.

Nie wiadomo jak wyglądałaby ta ewolucja na tle takich wydarzeń jak zakończenie I wojny światowej i uzyskanie przez Polskę niepodległości w 1918 roku. Edward Abramowski zmarł kilka miesięcy wcześniej.

Trzeba stwierdzić, że mimo upływu czasu idee Abramowskiego są nadal żywe, a ich współczesne znaczenie wzrasta, szczególnie z powodu kolejnego kryzysu globalnego, który ukazuje miałość i nieprzystosowanie do potrzeb współczesnych społeczeństw dominującej przez 30 lat doktryny neoliberalnej zarówno w sferze gospodarczej, jak i społecznej. Pozwala to przywołać teoretyczne, a także praktyczne doświadczenia kooperatywizmu i spółdzielczości, które znajdują odzwierciedlenie w praktyce życia społecznego i gospodarczego w XX wieku w całym świecie, a wyrosły na gruncie przemyśleń i doświadczeń Abramowskiego.

Polska ma niewielu myślicieli i kreatorów idei, którzy odegrali tak znaczącą rolę w sferze nauk społecznych jak Edward Abramowski. Trzeba zwrócić uwagę, że w okresie swej twórczej pracy, przez blisko ćwierćwiecze poruszał się on przynajmniej w trzech obszarach problemów: psychologia społeczna, problemy społeczne w kategoriach aktywności ludzkiej, problemy społeczno-ekonomiczne związane z produkcyjną działalnością człowieka i organizacją państwa.

Te trzy obszary wyczerpują zakres działalności Abramowskiego, choć ich konsekwencje mają daleko szerszy charakter, dotyczą bowiem organizacji systemów politycznych. W tym sensie, że jego koncepcje z drugiego okresu działalności, po doświadczeniach szczególnie szwajcarskich, wynikają z odejścia od marksizmu w kierunku własnego systemu wartości określanego jako kooperatywizm, idąc dalej w kierunku anarchizmu. Przez niektórych Abramowski określany jest jako jeden z ojców współczesnego anarchizmu.

Przemyślenia swe zawarł w takich m.in. pracach jak: *Pierwiastki indywidualne w socjologii* (1899), *Zagadnienia socjalizmu* (1899), *Socjalizm a państwo. Przyczynek do krytyki współczesnego socjalizmu* (1904), *Zmowa powszechna przeciw rządowi* (1905) i *Idee społeczne kooperatywizmu* (1907).

Nadrzędnym celem całej doktryny społecznej Abramowskiego i jego naczelnym postulatem moralnym jest indywidualna wolność człowieka. Mamy

walczyć o wolność Polski i o wolność każdego człowieka w Polsce – pisał. Wolność ta, w dążeniu do której Abramowski uważał się za kontynuatora tradycji socjalistów utopijnych, rozumiana jest jako zniesienie wszelkiego przymusu i wszelkiej przemocy zbiorowości nad jednostką. Za jej niezbywalne składniki uznawał m.in. nieograniczoną wolność słowa, druku, zebrań, strajków, stowarzyszeń, sumienia i religii, nietykalność osoby i domu oraz wolność nauczania – wzywając do walki z naruszającym te wolności rządem carskim. Postulował, aby przyszłe, szanujące te podstawowe swobody obywatelskie, niepodległe i demokratyczne państwo polskie z parlamentem związanym instrukcjami wyborców, milicją narodową typu szwajcarskiego w miejsce wojska oraz szerokim samorządem miejskim i wiejskim, miało być pierwszym etapem w kierunku realizacji jego ideału wolnościowego. Abramowski dostrzegał jednak, że każde państwo, nawet najbardziej demokratyczne (za takie uważał on Szwajcarię i niektóre ze stanów USA) jest z samej istoty instytucją ograniczającą wolność jednostki. Przyczyną tego jest fakt, że jest ono organizacją przymusową. Pisał, że prawdziwa wolność jednostek staje się tutaj nieziszczalną nigdy utopią, a mniejszościom (...) mogą być narzucone ustawy w najwyższym stopniu dla nich niedogodne. Dlatego też ostatecznym celem musi być likwidacja państwa – policyjnej organizacji przymusu – i utworzenie społeczeństwa bezpieczeństwa¹.

Edward Abramowski, podobnie jak inni anarchiści, był zagorzałym krytykiem własności prywatnej. Stawiał znak równości pomiędzy nią a nieszczęściem ludzkim. Twierdził, że nie ma nic „mego”, gdyż wszystko jest „nasze”. Tam gdzie jest własność, tam pojawia się ucisk polityczny. Dlatego też – twierdził, że wolnymi możemy być jedynie w anarchistycznej wspólnotce komunistycznej. Te poglądy prowadziły go do krytyki kapitalizmu, który jest źródłem bezrobocia, wyzysku i nędzy.

Abramowski był także krytykiem socjalizmu państwowego. Nie zgadzał się z wprowadzeniem dyktatury proletariatu, która przyniosłaby ze sobą nowy aparat przymusu i przemocy. Abramowski przewidywał, że państwo socjalistyczne rozbuduje swój aparat biurokratyczny i będzie władzą nie dla mas, ale ponad masami, stając się ustrojem wyzysku, który powoła do życia nowe klasy i doprowadzi do nierówności społecznych. Jako przeciwwagę dla socjalizmu państwowego proponował socjalizm bezpieczeństwa².

Abramowski głosił w sprawach wiary poglądy będące w kolizji z ówczesną i dzisiejszą doktryną powiązania religii z państwem. Uważał chrześcijaństwo za społeczny i moralny wyraz wolności i praw człowieka. Pojmował je jako ideologię głoszącą równość, miłość i braterstwo. Kazanie na górze określał jako najbardziej rewolucyjny manifest, najwyższe piękno życia opierające się na miłości i wolności. Równocześnie krytykował religię jako instytucję i Kościół jako jej polityczny twór. Uważał, że człowiekowi wierzącemu potrzebny jest bezpośredni kontakt z Bogiem; wszyscy pośrednicy, a więc kler i instytucje kościelne, taki kontakt zakłócają³.

¹ Jacek Sierpiński. *Edward Abramowski. Wolnościowy Kooperatysta*.

² E. Abramowski. *Socjalizm a państwo. Filozofia Społeczna*. Warszawa 1965.

³ E. Abramowski, *Związki Przyjaźni*. Zielona Góra 1994. www.wiedzaiedukacja.eu

Abramowski angażował się nie tylko w osobiste propagowanie swych idei, ale również w tworzenie instytucji, które miały te idee krzewić i praktycznie realizować. Były to tzw. koła etyków, Koła Oświaty Ludowej, Związek Towarzystw Samopomocy Społecznej, Towarzystwo Kooperatystów, z którego inicjatywy w 1908 r. powstał Związek Spółdzielni Spożywców „Spółem” zrzeszający przed II wojną światową 1776 spółdzielni z 397 tysiącami członków oraz Związki Przyjaźni, które w praktyce przybierały najróżniejsze formy, od grup sąsiedzkich do wspólnot mistyczno-religijnych. Ponieważ ziemie polskie były na przełomie XIX i XX wieku jeszcze podzielone, próbował łączyć hasła bojkotu państwa i tworzenia dobrowolnych stowarzyszeń z hasłami narodowowyzwoleńczymi, współpracując z polskim ruchem niepodległościowym.

Znawcy polskiej sceny politycznej po II wojnie światowej wskazują, że abramowszczyzna zabarwiała nie tylko program ludowo-demokratycznej opozycji PSL przeciw „demokracji ludowej”, ale także działaczy socjalizmu humanistycznego w PPS. Komitet Obrony Robotników, a także niektóre lewicowe nurty Solidarności miały swoje korzenie w filozofii Edwarda Abramowskiego⁴. Był i jest on uważany również za przywódcę duchowego przez tworzone w Polsce organizacje anarchistyczne.

W okresie II Rzeczypospolitej, jak też po II wojnie światowej, niektóre idee Abramowskiego znajdowały poparcie i zrozumienie w praktyce społecznej lub ich realizacja napotykała na szereg negatywnych uwarunkowań, o charakterze ideowym lub politycznym. Do takich wartości zaliczyć trzeba idee bezpieczeństwa, pacyfizm, idee kooperatywizmu i spółdzielczości, idee wolności i praw jednostki ludzkiej, krytykę doktryny własności prywatnej, i inne.

Idea likwidacji państw i zastąpienia ich związkami kooperatywnymi zrzeszającymi wolnych wytwórców, zrodziła się co trzeba brać pod uwagę, w konkretnych warunkach doświadczeń wynikających z braku państwowości polskiej i brutalnej polityki zaborców. Nie jesteśmy w stanie określić, w jakim kierunku poszedłby w swych przemyśleniach Abramowski, gdyby dane mu było dożyć i tworzyć po roku 1918. Nie wiemy, czy nie doszłoby do przewartościowania pewnych idei, które głosił, a które m.in. legły u podstaw jego rozstania się z Polską Partią Socjalistyczną, której był jednym z twórców, jako uczestnik Kongresu Paryskiego w roku 1892. Faktem jest, że idea bezpieczeństwa nie znalazła pozytywnej odpowiedzi w globalnej rzeczywistości. Być może powstające, szczególnie w drugiej połowie XX wieku, związki państw, są jakimś elementem pozytywnego odniesienia się do Abramowskiego.

Idea pacyfizmu (minimum to pokojowe współistnienie państw i narodów) jest przez cały XX wiek żywa w opinii publicznej i jest odpowiedzią na dominację doktryn wojennych, które porządkowały świat. Wydaje się ona szczególnie przystająca do sytuacji aktualnej – konfrontacji wielkich nurtów cywilizacyjnych, które znajdują ujście w ogromnej liczbie konfliktów lokalnych,

⁴ W. Giełżyński, *Edward Abramowski zwiastun „Solidarności”*, Londyn 1986.

przenosząc globalną konfrontację w kierunku potęgowania wyścigu zbrojeń i prób utrzymania równowagi militarnej na coraz wyższym poziomie konfrontacji ekonomicznej, kulturowej i na innych polach. Pacyfizm jako idea, nigdy w pełni nieziszczalna, ma jednak ogromną siłę nośną i sytuując się na sztandarach ruchów społecznych nie może nie być brany pod uwagę w globalnym porządkowaniu świata.

Ważną, w zasadzie kluczową rolę w XX wieku, odegrały idee kooperatywizmu i spółdzielczości. Zaowocowały one powstaniem i rozwojem alternatywnego wobec kapitalizmu i realnego socjalizmu systemu własności i aktywności gospodarczej, która do dziś ma znaczącą rolę w wielu krajach świata. Dotyczy to szczególnie tych obszarów geograficznych, na których zdołano przewyciężyć dogmatyzm gospodarczy na przykład dominację własności prywatnej, czy dominację własności państwowej i gdzie dopuszczono alternatywne formy gospodarowania, a więc spółdzielczość. Stało się to m.in. w Skandynawii.

Dziś w wielu państwach dochód narodowy w znacznej części opiera się o aktywność spółdzielczych form gospodarowania. Potencjał ekonomiczny spółdzielczości w Europie i na świecie jest ogromny. Według analizy szacunkowej dokonanej za rok 2005, przez *Co-operatives Europe* na podstawie danych przekazanych przez 171 europejskich organizacji członkowskich Międzynarodowego Związku Spółdzielczego – w Europie funkcjonowało 267 tysięcy spółdzielni, z czego 246 tysięcy w krajach Unii Europejskiej. Zrzeszały one 163 miliony członków, w tym 145 milionów w krajach UE. Spółdzielnie te zatrudniały 5,4 miliona pracowników, w tym 4,7 miliona w Unii Europejskiej. Najbardziej „uspołdzielczone” kraje Unii Europejskiej to Francja – ponad 80 tysięcy spółdzielni, Hiszpania – ok. 50 tysięcy, Włochy – prawie 50 tysięcy, Polska – niecałe 20 tysięcy, Niemcy – prawie 10 tysięcy, dalej Szwecja, Finlandia, Austria, Portugalia, Rumunia, Węgry, Holandia, Czechy, Bułgaria, Cypr, Estonia i inne. Biorąc pod uwagę liczbę członków spółdzielni, pierwsze miejsce zajmuje Francja – prawie 40 milionów, drugie Niemcy – 25 milionów, trzecie Wielka Brytania – prawie 20 milionów, czwarte Włochy – ponad 10 milionów, piąte Polska – ok. 10 milionów członków. Spółdzielczość Europejska zatrudnia ogromne rzesze pracowników. Najwięcej zatrudniają następujące kraje: Francja – przeszło 1 milion pracowników, Włochy – ok. 1 milion, Niemcy – prawie 600 tysięcy, Hiszpania – ok. 500 tysięcy, Polska – ponad 400 tysięcy pracowników.

Biorąc pod uwagę te dane widać, że idee spółdzielcze odniosły sukces we współczesnym świecie i w zasadzie w wielu krajach nie uległy kapitalizmowi w jego neoliberalnej formule. Dziś, po globalnym kryzysie, mają szansę się odrodzić i odgrywać bardziej znaczącą rolę, choć ze względu na postęp cywilizacyjny i rewolucję przemysłową występować będą coraz istotniejsze ograniczenia; nowe technologie i wysokie poziomy kapitałowe są niezbędne w skomplikowanych procesach produkcyjnych. Rysuje się więc wyraźnie kierunek ugruntowywania pozycji spółdzielczości w sektorze usług.

Spółdzielczość ma perspektywę rozwoju mimo trwającej nadal dominacji własności prywatnej we współczesnych gospodarkach, tym bardziej, że ma ona wielki pozytywny wpływ na kreowanie niezbędnych wartości w sferze moralnej, w sferze obyczajów i walki z plagą konsumpcjonizmu i chciwości. Spółdzielczość jest nośnikiem wartości demokratycznych, solidaryzmu społecznego, realizmu w planowaniu, uczciwości. Spółdzielczość nie tworzy kreatywnej księgowości, opiera się wyłącznie na realiach. Upadek neoliberalizmu otwiera drogę dla spółdzielczości, tym bardziej, że aktualne jest pytanie: dokąd od neoliberalizmu, które zadałem w jednym ze swoich artykułów w roku 2010⁵.

Charakterystyczną cechą przełomu XX i XXI wieku jest globalizacja, gwałtowny postęp technologiczny i wchodzenie w erę społeczeństwa informacyjnego. Towarzyszy temu zjawisko tworzenia się nowych zasad współżycia międzynarodowego – ograniczenie roli i znaczenia państw narodowych na rzecz unii kontynentalnych lub globalnych. W sferze gospodarczej zasadniczą rolę odgrywają dziś ponadnarodowe i ponadpaństwowe korporacje z rozproszonym kapitałem kierowane według zasad hierarchicznych, bez elementów demokracji. Trwający od kilku lat kryzys globalny ukazał neoliberalizm, w którym człowiek jest trybem w maszynie, a zasadniczym celem działania jest zysk.

Można domniemywać, że Edward Abramowski, twórca idei świata bezpaństwowego, nie zaakceptowałby kierunku jego rozwoju w XXI wieku. Mechanizmy globalne oparte m.in. o nowe technologie informacyjne prowadzą człowieka do roli przedmiotowej; nie jest twórcą, obywatelem a wyłącznie konsumentem. Suma istniejących współzależności nie daje praktycznie człowiekowi szans na indywidualizm i samodzielność w podejmowaniu decyzji. Jest to inny świat niż ten, który opisywał i widział w swych wizjach przyszłości Abramowski.

Idee Abramowskiego przez cały XX wiek towarzyszą społeczeństwu polskiemu i innym społeczeństwom. Są one żywotne, niosą treści uniwersalne, które w znaczącej części znalazły swoje odzwierciedlenie w praktyce społecznej. Dziś stanowią one treść wielu inicjatyw i projektów społecznych, a na tle wielkich wydarzeń mijającej epoki stanowiły punkt odniesienia w ich wartościowaniu. Dotyczy to szczególnie takich problemów jak prawa człowieka i swobody obywatelskie, demokracja, prawo do życia w pokoju, czy neutralność światopoglądowa państwa. Można zaryzykować twierdzenie, że idea Unii Europejskiej zrodziła się m.in. w oparciu o dorobek Abramowskiego jako kwintesencja doświadczeń narodów naszego kontynentu szczególnie dotkniętych skutkami dwóch wojen światowych.

Andrzej Ziemiński

⁵ A. Ziemiński. *Dokąd od neoliberalizmu*. „Przegląd Socjalistyczny” nr 4/2010.

Stanley Devine

Szlachetna idea wspólnoty

Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci nastąpiło w Polsce niepokojące odejście od szlachetnej idei wspólnoty. Ma to swoje źródło u podstaw rozmaitych czynników, wpływających bezpośrednio na kształtowanie wartości wyznaczających kierunek dążeń współczesnego społeczeństwa.

Za czynnik niezwykle istotny, o ile nie decydujący, uznać należy wadliwy system edukacji. Polska szkoła – wbrew pozorom – nie uczy, a tym bardziej nie wychowuje w duchu wspólnoty i solidarności. Już niemalże na początku procesu kształcenia poddaje jednostkę okrutnym mechanizmom promującym bezwzględny indywidualizm, zapominając zarazem o potrzebie wytworzenia w zbiorowości ludzkiej więzów braterskich, które to niezbędne są do ukształtowania człowieka jako indywidualności pozytywnej. Brak jest ponadto założenia, że ów pozytywny indywidualizm ma być w rezultacie niczym innym, jak wynikiem długotrwałego wysiłku jednostki nad rozwojem własnej osobowości, aniżeli narzędziem do osiągnięcia obranego przez nią celu.

Wartości wyniesione ze szkoły – nazwijmy je wprost wartościami konkurencyjności oraz rywalizacji – przekładają się na negatywne postawy społeczne, bowiem nie należy mieć wątpliwości co do faktu, iż społeczeństwo oparte na fundamentach konkurencyjności oraz rywalizacji staje się w rezultacie przedmiotem interesu, a nie filozoficznym podmiotem, czyli bytem doznającym oraz przeżywającym. Należy na marginesie dodać, że podmiotowość związana jest nierozzerwalnie z indywidualizmem.

Paradoksalnie nie budują wspólnoty obecne powszechnie wykłady nauk humanistycznych. Zatem absolwent polskiej szkoły, jeśli nie odnajdzie na tyle wewnętrznej determinacji, by uniezależnić umiejętność analitycznego myślenia od podstawy programowej, pozostaje pod wpływem szkodliwych stereotypów oraz pseudowartości, bowiem odgórnie narzucony bezwzględny indywidualizm ogranicza się zaledwie do sfery sprytu życiowego, czyniąc z człowieka egoistę – niezdolnego do bezinteresownego działania dla dobra wspólnego.

Należy także zdać sobie sprawę z faktu, iż egoizm człowieka stale wzmacnia się. Egoista, idąc za definicją psychologiczną, dąży do poszerzania strefy wpływów; chce posiadać coraz więcej i wzmacniać swoją pozycję w hierarchii społecznej. Współczesny egoista – polityk, urzędnik, duchowny czy przedsiębiorca – bywa ponadto tak wielce skoncentrowany na samym sobie, że potrzeby innych stają się dla niego nie tyle drugorzędne, co przestają być przezeń w ogóle dostrzegane. I o ile niejako oswojeni przez wiodące media zdołaliśmy przywyknąć do postaw egoistycznych oraz konformistycznych, charakteryzujących przedstawicieli zaledwie kilku przywołanych powyżej profesji, to powodem do zmartwienia winno być również zjawisko rywalizacji personalnej zachodzące w instytucjach państwowych, ale i służbie zdrowia, policji, wojsku czy organach wymiaru sprawiedliwości.

Wątpliwa jest, coraz powszechniejsza tendencja oceny wydajności pracy, zrównująca człowieka z robotem lub innego rodzaju zaprogramowaną maszyną. Dziś dąży się do tego, by pracę postrzegać poprzez pryzmat „wytrobionej normy”. To właśnie w duchu konkurencyjności i rywalizacji do pracy motywować ma wydajność oraz spryt, nie zaś o wiele cenniejsze właściwości ludzkiego charakteru, jak zaradność i bystrość. Konkludując, realia jednowymiarowego, bo w przewadze zwróconego w kapitalistycznym kierunku świata XXI wieku oddalają człowieka od wartości szlachetnych, w tym także – wartości wspólnoty.

Stajemy więc przed spornym dylematem ideologicznym. Socjalizm, w odróżnieniu – nigdy nie urzeczywistniony w sposób właściwy – kładzie u swych podstaw nacisk na równość społeczną, ale i wieloaspektową wartość wspólnoty. Jednakże wobec natury człowieka z powodzeniem aspiruje do miana ideologii utopijnej. Do autentycznego urzeczywistnienia zachodzi tutaj bowiem potrzeba niezwykle wysoko rozwiniętej świadomości obywateli, co jak dotąd nigdy nie nastąpiło i nic nie wskazuje na to, by kiedykolwiek w przyszłości nastąpić miało.

Gdy w 1989 roku doszło w Polsce do przemian ustrojowych, diametralnym przekształceniom poddano zarazem mechanizmy gospodarcze. Do głosu doszła wówczas wolność rynkowa oraz konkurencyjność, choć gospodarczym pomysłem „Solidarności” – jak zapowiadano – miała być jedynie reforma socjalizmu. 10 listopada 1980 roku, dokonując rejestracji Związku przed Sądem Wojewódzkim w Warszawie Lech Wałęsa złożył następującą deklarację: „Nie kwestionujemy socjalizmu. Na pewno nie wrócimy do kapitalizmu, ani też nie skopiujemy żadnego wzorca zachodniego, bo to jest Polska! Socjalizm jest to system niezły, i niech będzie, ale kontrolowany”.

Do kapitalizmu, mimo wcześniejszych zapewnień, powrócono w stosunkowo krótkim czasie. Zniweczono tym samym szansę na wprowadzenie w życie rozwiązań w oparciu o bogate doświadczenia wyływające z historii. Nie wzięto pod uwagę, że obydwa systemy – socjalizm i kapitalizm – choć prezentują zupełnie odmienne postulatory i wywodzą się z przeciwstawnych koncepcji, wbrew pozorom, zdolne są za sprawą mądrych rządów do kompromisu oraz służenia społeczeństwu na fundamencie dialogu. Nie wzięto także pod uwagę tego, iż wprowadzenie na wyłączność jedynie socjalizmu bądź kapitalizmu zawsze doprowadzi w konsekwencji, przy uwzględnieniu egoistycznej natury człowieka, do dyskryminacji pewnych grup społecznych. Należy więc usilnie zmierzać ku wykształceniu w człowieku empatii oraz umiejętności wznoszenia się ponad ideologicznymi podziałami.

Karol Marks w opracowanej przez siebie teorii wartości dochodzi do wniosku, iż system kapitalistyczny odbiera pracownikowi na rzecz kapitalisty pewną część wypracowanej przez niego wartości. Niemiecki filozof oraz ekonomista dopatruje się wewnętrznych sprzeczności w samym kapitalizmie, zwracając uwagę na tendencje ku kryzysom i upadkom kapitalistycznych gospodarek. Z drugiej zaś strony, w systemie socjalistycznym również zachodzi duże prawdopodobieństwo zapaści gospodarczej – podobnie jak w przeszłości

– gdyż egoizm sprawujących władzę zwykle zwycięża nad poczuciem odpowiedzialności za gospodarkę kraju i zależne od niej losy narodu, a człowiek nie jest zdolny do tego, by czerpać satysfakcję z własności wspólnej. Przyjęło się ponadto, że do władzy dochodzą z reguły ludzie przeciętni, pozbawieni szerokich horyzontów myślowych. Gospodarka, w rozumieniu przeciętnych i nieodpowiedzialnych rządzących, staje się więc przedmiotem manipulacji. Co ważne, politycy mają świadomość, iż nigdy nie zostaną pociągnięci do odpowiedzialności za doprowadzenie do kryzysu, a ich byt jest z reguły zabezpieczony.

Nie sposób pominąć w tym miejscu znaczenia spółdzielczości. To ekonomiczne rozwiązanie, odrzucone i skrytykowane przez Jana Pawła II, a doceniane w pierwszej połowie XX wieku przez Jana XXIII zostało w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej urzeczywistnione wadliwie, choć samą ideę tworzenia spółdzielni jak najbardziej uznać należy za podstawną i sensowną. Poza produkcją rolną oraz rzemiosłem, ruch spółdzielczy na ziemiach polskich dostrzegał istotną wartość właśnie w idei wspólnoty.

Zastanawiać powinno, dlaczego każdy rząd powołany po przemianach ustrojowych promuje kapitalizm jako rozwiązanie dla Polski najwłaściwsze. Ministerstwo Skarbu Państwa we współpracy z Giełdą Papierów Wartościowych sprawują pieczę nad internetowym portalem „Prywatyzacja dla Ludzi”, gdzie odnaleźć możemy treści utwierdzające w przekonaniu, iż to własność prywatna, wolna gospodarka oraz prywatyzacja mają być gwarancją stabilności silnego i nowoczesnego państwa. Na owym portalu, w dość tendencyjny sposób przytaczane są wypowiedzi Friedricha Augusta von Hayeka, traktujące o wartości istnienia własności prywatnej. Tendencyjny, bo jednostronny. Zjawisko to potwierdza nadto działania propagandowe, podejmowane w celu manipulacji świadomością społeczeństwa. Opiewa się bowiem w podręcznikach do nauczania historii, zasadnie zresztą, postać Stanisława Staszica, wszak był on nie tylko człowiekiem wybitnie wykształconym jak na epokę oświecenia przystało, lecz także aktywnym działaczem zasłużonym dla ojczyzny i uchwalenia Konstytucji 3 Maja. Pomija się natomiast fakt, iż Staszic był zarazem jednym z prekursorów spółdzielczości na ziemiach polskich. Już na początku XIX wieku, bo w 1816 roku powołał w swych dobrach Towarzystwo Rolnicze Hrubieszowskie, zarządzane na wzór spółdzielni. Należy zatem ubolewać, że na portalu „Prywatyzacja dla Ludzi” nie odnajdujemy wypowiedzi Staszica, i wielu mu podobnych, w tym blisko zaprzyjaźnionego ze Stefanem Żeromskim filozofa i myśliciela Edwarda Abramowskiego. Wypowiedzi takie mogłyby stanowić swoistą alternatywę oraz obiektywne źródło informacji, skłaniające obywatela do samodzielnej analizy.

Począwszy od przemian ustrojowych 1989 roku polskie rządy nieprzerwanie podążają drogą prywatyzacji, wyprzedając państwowy majątek, wypracowany niegdyś trudem pracy samych Polaków. Chciałoby się wręcz powiedzieć, majątek od podstaw odbudowany po okrutnych doświadczeniach wojen światowych. Prywatyzacja oczywiście staje się sensowna, lecz tylko wówczas, gdy stanowi środek doraźny oraz ściśle kontrolowany, a podlegają

jej przedsiębiorstwa, które dla Skarbu Państwa stanowią zbędne obciążenie, nie przynosząc większych korzyści. Tymczasem w Polsce prywatyzuje się również spółki wartościowe, wymagające jedynie przemyślanej restrukturyzacji.

Jeszcze 30 listopada 1990 roku istniały 8 454 przedsiębiorstwa państwowe. W dokumencie „Plan prywatyzacji na lata 2008-2011” czytamy, iż „według stanu na dzień 31 marca 2008 roku Minister Skarbu Państwa wykonuje prawa z akcji i udziałów w 1237 spółkach. Z tej liczby 350 spółek znajduje się w stanie likwidacji, upadłości lub nie prowadzą one działalności. Wśród pozostałych 887 czynnych spółek, 363 (41%) to jednoosobowe spółki Skarbu Państwa”. Dalej dowiadujemy się, co następuje: „opracowana w Ministerstwie Skarbu Państwa ramowa lista zamierzeń prywatyzacyjnych na lata 2008-2011 obejmuje 740 podmiotów (w tym PZU S.A. po rozstrzygnięciu sporu z Eureko) nadzorowanych przez Ministerstwo Skarbu Państwa. Ponadto do prywatyzacji zgłoszone zostały 2 spółki podlegające Ministrowi Gospodarki, 16 podmiotów podlegających Ministrowi Obrony Narodowej i 3 – Ministrowi Infrastruktury. Poza listą pozostaje 25 podmiotów nieprzeznaczonych do prywatyzacji. Prywatyzacji nie będzie podlegać również 19 spółek z grupy mediów publicznych. Odrębny wykaz stanowią 23 podmioty, w stosunku do których przewiduje się możliwość przesunięcia prywatyzacji w czasie oraz 4 spółki, które zostaną postawione w stan likwidacji po zakończeniu działań, dla których zostały powołane. Pozostałe spółki objęte są procesami wniesienia przedsiębiorstwa do spółki i konsolidacji”. Jak dowiadujemy się na wstępie obszernego dokumentu „plan prywatyzacji jest realizacją zapowiedzianych w *expose* Premiera Donalda Tuska działań, mających na celu odblokowanie i przyspieszenie prywatyzacji”.

Teoretycznie sprywatyzowane przedsiębiorstwa poprzez mobilizację do utrzymania pozycji na wolnym rynku stają się bardziej efektywne, a co za tym idzie wysokość wpłacanych przez nie podatków do budżetu ma być znacznie wyższa. Powstaje oto pytanie: czy nie może podatków zasilających budżet odprowadzać właściwie zarządzane przedsiębiorstwo, znajdujące się w posiadaniu Skarbu Państwa?

Przyjrzyjmy się liczbom. Otóż wysokość długu publicznego – wbrew logice działań podejmowanych kolejno przez wszystkie polskie rządy – stale wzrasta. I tak oto w 1993 roku zadłużenie Polski szacuje się na około 51,7 mld USD, a rok 2001 to już blisko 71,2 mld USD długu publicznego. Co ciekawe, w 2002 roku wysokość ta (w walucie polskiej) szacowana jest na 352,6 mld PLN, a w marcu 2011 roku dług publiczny przekroczył 774,8 mld PLN.

Nawet przy uwzględnieniu pozostałych okoliczności wpływających na zadłużenie państwa, powyższe sumy dają wyraźną podstawę do twierdzenia, że prowadzona w Polsce na tak szeroką skalę prywatyzacja nie przynosi oczekiwanych rezultatów. Nie trzeba też zbytnio wysilać umysłu, by dojść do wniosku, iż nadejdzie moment w którym państwo nie tylko stanie się bezgranicznie zadłużone, ale również pozbawione własnego majątku.

Brak poczucia wspólnoty rządzących w stosunku do obywateli (społeczeństwa) przejawia się w niekontrolowanym podejmowaniu szkodliwych

decyzji. Odpowiedzialność za ojczyznę i jej losy sprowadza zaś do podniosłych słów, wypowiedzianych przy okazji świąt narodowych oraz na potrzeby kampanii wyborczej. Tymczasem, gdy pomiędzy samymi obywatelami tworzącymi społeczeństwo powoli również ztraca się poczucie wspólnoty – wszak w XXI wieku, na skutek procesów globalizacyjnych zanikają łączące społeczeństwo więzy i wartości – na swój sposób zasadne jest przypuszczenie, iż teoretycznie może w przyszłości dojść do rozpadu narodu. Jest to prawdopodobne szczególnie wówczas, gdy naród pojmowany jako wspólnota, nie będzie przejawiał się w świadomości przynależących do niego jednostek, tworzących społeczeństwo – jako wartość sama w sobie. Wzmagać taki proces mogą od lat obserwowane dążenia do uzyskania autonomii dla regionów w wielu krajach, nawet europejskich, by za przykład posłużyły tutaj Francja czy Hiszpania.

Wracając do prywatyzacji, trzeba zdać sobie sprawę, iż przyczynia się ona do bogacenia wąskiej grupy osób już zamożnych. Prywatyzacja jest ponadto, na skalę tak szeroką jak ma to miejsce w Polsce – nazwijmy wprost – grabieżą, gdzie okradzionym staje się społeczeństwo. Wzmaga korupcję i wywiera negatywny wpływ na dobrobyt narodowy. Sprzyja, co niebezpieczne, możliwości nabycia majątku narodowego przez kapitał zagraniczny. Do 2008 roku aż 10% sprywatyzowanych w Polsce przedsiębiorstw trafiło w ręce kapitałów niemieckich, natomiast 7% nabyły kapitały ulokowane w Stanach Zjednoczonych.

Wykorzystuje się dziś ideały oraz wartości właściwe dla wspólnoty, zniekształcając dosłowne znaczenie pojęcia wspólnota. Dzieje się tak między innymi dlatego, iż zrzeszenia oraz rozmaite organizacje tego typu zwykły w swych działaniach wykorzystywać wartości wspólnocie należne. A zrzeszenia nie rzadko bywają przeciwstawne wspólnotocie, i – choć istnieją wyjątki – oparte są przeważnie na stosunkach interesownych. Za doskonały przykład posłużyć może tutaj wspomniana wcześniej „Solidarność”, Związek deklaratywnie powstały w celu „obrony praw pracowniczych oraz sprzeciwu wobec rządów Polski Ludowej”. Nic innego, jak brak wyższych wartości (charakteryzujący wspólnotę) przyczynił się do upadku znaczenia Związku. Brak autentycznej wspólnoty pośród członków sprawił, że „Solidarność”, być może zanim jeszcze władzę realnie zdobyła, przerodziła się w grupę interesu i wpływów. Widać to szczególnie wyraźnie po rozłamie Związku, którego byli członkowie – obecni teraz u władzy – nie starają się już zachowywać pozorów poprawności i przyjęli postawy konformistyczne, sprzeczne z tymi, które wyznawali przed laty. Wyznawali, bądź interesownie posłużyli się nimi do osiągnięcia zamierzonego celu.

Jak głosi teoria dynamiczna, o autentyczności wspólnoty decydować mają następujące czynniki: trwałość, duchowość (więzi), ekskluzywność oraz tradycja. Ponadto, czynnikiem wiążącym jest przynależność bezwarunkowa. To dzięki tej ostatniej potrafimy rozpoznać w człowieku postawy interesowne i konformistyczne, objawiające się w sytuacjach skrajnych (przewrotu, buntu, kryzysu, wojny itd.). Nie są więc także realnymi wspólnotami partie oraz

organizacje polityczne. Wszędzie tam, gdzie do głosu dochodzi walka, czyli bezwzględna rywalizacja – a nie uczciwe starania o objęcie pozycji, nie może być mowy o występowaniu pozytywnych więzi emocjonalnych.

Niektórzy uczeni mianem wspólnoty zwykli określać rodzinę, choć biologiczne więzy, a nawet wyrastanie w danej rodzinie nie przesądzają o nawiązaniu pozytywnej więzi emocjonalnej. Takie więzi, autentyczne i bezwarunkowe, zachodzą natomiast między wieloma gatunkami zwierząt. Co więcej, niektóre zwierzęta – krzywdząco uznawane powszechnie za stworzenia gorsze od ludzi – zdolne są do nawiązania emocjonalnej więzi z człowiekiem.

Członkowie autentycznej wspólnoty nie chcą osiągać korzyści, lecz właśnie poprzez bezinteresowne działania pielęgnować i umacniać łączące ich więzi. Naród określa się wprawdzie mianem wspólnoty – i w szerszym ujęciu wspólnotą jest – aczkolwiek przy narastających w wielu krajach podziałach, coraz trudniej pomiędzy ogółem obywateli o więzi pozytywne, kiedy punktem sporu staje się niemalże wszystko to, co grupom wpływu pozwala na pozyskanie kapitału.

Słowem zakończenia, za wzór godny naśladowania uznać należy Polski Czerwony Krzyż. Działalność tej wielce zasłużonej dla kraju organizacji charytatywnej – z blisko stuletnią tradycją niesienia bezinteresownej pomocy – stanowić powinna dla wszystkich Polaków ogromny powód do dumy oraz motywację do wcielania w życie czerwono krzyskich ideałów. Te uniwersalne i sprawdzone wartości – humanitaryzm, bezstronność, neutralność, niezależność, dobrowolność, powszechność oraz jedność – stanowią nie tylko gwarancję autentycznej wspólnoty, lecz także urzeczywistnienia przepełnionego tolerancją społeczeństwa obywatelskiego, gdzie celem wszystkich jego obywateli będzie dobro wspólne; idące w parze z poszanowaniem człowieka bez względu na wyznawany przez niego światopogląd, społeczne pochodzenie, orientację seksualną czy kolor skóry. To właśnie przykład Polskiego Czerwonego Krzyża pokazuje nam, że osiągnięcie takiego stanu jest możliwe. Niech zatem w przestrzeni publicznej dojdą wreszcie do głosu szlachetne wartości, a Czerwony Krzyż stanie się inspiracją do przemian. W innym przypadku, czekają nas w niedalekiej przyszłości ogromne zrywy niezadowolenia, protesty pracownicze oraz warstw skrajnie ubogich, które biorąc pod uwagę postęp militarny doprowadzą do dramatycznych w skutkach rewolucji.

Stanley Devine

Informacje o Autorach

Dr Iwona Błaszczak

Wydział Nauk Humanistycznych, Katedra Edukacji i Kultury, SGGW, Warszawa

Dr Katarzyna M. Cwynar

Adiunkt w Zakładzie Myśli Społeczno-Politycznej, Katedra Politologii Uniwersytetu Rzeszowskiego

Stanley Devine

Dziennikarz, publicysta, mieszka w Wielkiej Brytanii

Dr Anna Kryniecka

Adiunkt na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, filozof prawa

Dr Katarzyna Karaskiewicz

Wyższa Szkoła Humanistyczna im. Bolesława Prusa, Warszawa

Dr Karol Kuźmich

Adiunkt na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Białymstoku

Dr Robert Kochański

Absolwent UW, autor rozprawy doktorskiej o Edwardzie Abramowskim

Dr Edward Karolczuk

Redaktor naczelny pisma „Dialog Edukacyjny”, Katowice

Dr Piotr Lisowski

Wydawca, prawnik, pracownik naukowy, twórca Kliniki Prawno-Medycznej, Lublin

Prof. zw. dr hab. Jerzy Oniszczyk

Szkoła Główna Handlowa, Warszawa

Red. Stefan Owczarz

Niezależny publicysta, Śląsk

Red. Krzysztof Piławski

Dziennikarz, publicysta, Warszawa

Dr Anna Rossmann

Adiunkt na Wydziale Prawa i Administracji, Uniwersytet Warszawski, poetka i eseistka

Dr Sylwester Szafarz

Dyplomata, publicysta, Warszawa

Prof. zw. dr hab. Maria Szyszkowska

Filozof, senator RP V kadencji, b. sędzia Trybunału Stanu RP

Prof. zw. dr hab. Andrzej L. Zachariasz

Filozof, Dyrektor Instytutu Filozofii, Uniwersytet Rzeszowski

Red. Andrzej Ziemiński

Dziennikarz, dyrektor Instytutu Nowych Mediów, Wyższa Szkoła Zarządzania Personalem, Warszawa

WSZECHNICA POLSKA
Szkoła Wyższa w Warszawie

Dział Rekrutacji

Pałac Kultury i Nauki
X piętro, pokój 1044 A

tel.: 22 656 62 56

fax: 22 827 76 71

rekrutacja@wszechnicapolska.edu.pl

www.wszechnicapolska.edu.pl