

## ŚWIAT, JAKIEGO NIE ZNAMY

*Wszystko co stałe, rozplywa się w powietrzu.*

Karol Marks, Fryderyk Engels

**N**a przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX stulecia światowa produkcja żywności osiągnęła poziom, który pozwalał zaspokoić potrzeby wszystkich mieszkańców globu. Postęp technologiczny, jak i oparty na powojennym konsumpcjonizmie wzrost ekonomiczny przyczyniły się do powstania znaczących nadwyżek żywnościowych, zwłaszcza w krajach wysoko rozwiniętych, co z kolei stymulowało rozkwit międzynarodowej wymiany handlowej. Zyskały na tym nie tylko ekonomiczne potęgi Zachodu, ale i biedniejsze, także te oparte na tradycyjnym modelu rolnictwa, gospodarki. Niemniej zjawisk niedożywienia, a nawet głodu nie udało się wyeliminować. Problem deficytu żywności w najuboższych państwach świata nie został zlikwidowany ponieważ bogaci nie chcieli się dzielić nadwyżkami, tylko je sprzedawać. Odpłatna wymiana towarów ponad granicami celnymi miała być nie tylko tym, co wpłynie na lokalne wskaźniki ekonomiczne, ale też stworzy wielką gospodarkę globalną — ekumenę, która skalą przepływu zasobów ludzkich, produktów i usług znacząco przewyższy doczasowe światowe powiązania handlowe i kulturowe. Zgodnie z naczelnymi ideami liberalizmu wiążącymi swobodę osobistą z prawem własności i wolnym rynkiem, poziom jakości życia ludzi w krajach objętych globalnym systemem wymiany winien był stale wzrastać. Tyle, że w rzeczywistości przyczynił się raczej do zwiększenia nierówności ekonomicznych niż do ich przewyciężenia. Przykład niedoborów spożywczych w ubogich krajach Afryki i Azji jest oczywiście wyjątkowo jaskrawy, żywność okazała się takim samym towarem, jak inne wytwory przemysłowe, usługi czy pieniądze. Światowe statystyki produkcji nie miały przełożenia na zaspokojenie realnych ludzkich potrzeb w konkretnych regionach, chyba że mówić będziemy o negatywnych skutkach wzmiankowanych nadwyżek, tj. o całkowitym utowarowieniu wielu dóbr, z żywnością na czele, czyli o triumfie logiki zysku nad podstawowymi koniecznościami życiowymi, triumfie który najpoważniej dotknął najbiedniejszych.

Wbrew konceptom teoretyków liberalizmu, a także prognozom ekonomicznych i politycznych neoliberalistów, wolny rynek nie tylko nie doprowadził do zmniejszenia dysproporcji między krajami biednymi i bogatymi, ale spotęgował też wewnętrzne zróżnicowanie czy rozwarstwienie w najbardziej rozwiniętych gospodarczo społeczeństwach. Trudno dziś podzielać optymistyczne

wizje Friedricha Augusta von Hayeka przedstawione w dziele, które miało stać się najwybitniejszym studium dotyczącym wolności w XX stuleciu. Swą napisaną pod koniec lat pięćdziesiątych *Konstytucję wolności* austriacki ekonomista i filozof polityki oparł na idei osobistej niezależności połączonej z wolnokonkurencyjnym rynkiem, regulowanym jedynie prawami popytu i podaży. Swoboda to dla Hayeka brak przymusu ze strony organów państwa, sprawiedliwość zaś według niego nie polega na podziale dóbr wedle narzuconych instytucjonalnie norm, ale na niepoddaniu żadnym regulacjom kształtowaniu się ich dystrybucji w obszarze dowolnie zawieranych umów handlowych. Pisząc o wartości wolności, twórczych siłach cywilizacji i sensie postępu Hayek przekonuje, że fakt, iż ubodzy mieszkańcy Stanów Zjednoczonych i krajów zachodnioeuropejskich mogą posiadać radia, lodówki czy samochody, a nawet podróżować samolotem, i to za „rozsadną” część swych dochodów, jest możliwy tylko dlatego, że w przeszłości bogaci byli w stanie nabywać owe dobra, gdy te były jeszcze zbytkami. To oni właśnie wydeptywali drogi rozwoju, by żyło się łatwiej i lepiej tym mającym mniej szczęścia czy mniej przedsiębiorczym. Dlatego zachowania konsumenckie, które dziś wydają się ekstrawagancją bądź nawet marnotrawstwem, gdyż korzystają z nich nieliczni, „a masy nie mogą nawet o tym marzyć, jest ceną za eksperymentowanie ze stylem życia, który w końcu stanie się dostępny dla wielu. Zakres prób i późniejszego rozwoju odkryć, suma doświadczenia, które stanie się dostępne dla wszystkich, znacznie się rozszerza za sprawą nierównej dystrybucji akumulowanych dóbr, a tempo postępu wybitnie wzrasta, jeśli pierwsze kroki zostaną zrobione na długo przedtem, nim może z nich skorzystać większość. [...] Nawet najubożsi zawdzięczają [...] swój względny materialny dobrobyt skutkom dawnej nierówności” (Hayek, 2006, 56-57). Odnosząc się do słów czołowego przedstawiciela tzw. szkoły austriackiej (i co ciekawe, krewnego słynnego filozofa Ludwiga Wittgensteina) o relatywnym „dobrobycie”, które to określenie z dzisiejszej perspektywy można traktować jako eufemistyczne, powiedzieć należy nieco ironicznie, że ów „względnie dobry” poziom bytowania najubożsi zawdzięczają nie tylko dawnym, ale przede wszystkim współczesnym nierównościom. Według Hayeka w społeczeństwie postępu, w zakresie korzyści materialnych osoby stosunkowo majątne tylko nieznacznie wyprzedzają całą resztę. Ewolucyjnie, w zakresie majątności i eksperymentowania ze stylem życia, znajdują się jedynie o stadium wyżej niż szerokie masy. Pozwala mu to na stwierdzenie, że pojęcie ubóstwa przestało mieć charakter absolutny. Jego desygnat pozostaje wprawdzie wciąż uciążliwy, ale stan ten jest już względny. Dzięki postępowi dokonującemu się za sprawą elit, dobra, których pragną wszyscy, mogą być udziałem mas. Zatem tak długo, jak będziemy „społeczeństwem rozwoju, niektórzy muszą iść na czele, a pozostali postępować za nimi” (tamże, 57). Hayek za swe koncepcje w dziedzinie teorii pieniądza otrzymał Nagrodę Banku Szwecji im. Alfreda Nobla, zaś za całokształt dorobku ekonomicznego i filozoficznego także

takie oznaczenia, jak Order Kawalerów Honorowych przyznany na wniosek premier Wielkiej Brytanii Margaret Thatcher czy Medal Wolności od prezydenta Stanów Zjednoczonych George'a Busha. Dziś trudno już jednak z entuzjazmem podobnym temu, jaki przejawiał autor *Konstytucji wolności*, pisać o postępie wynikającym z połączenia indywidualnej niezależności i wolnokonkurencyjnego rynku.

Okazało się, iż bogaci stanem posiadania i stylem życia znacznie oddalili się od mas, a idee zniesienia regulacji w zakresie dystrybucji dóbr i swobody zawierania umów handlowych nie stały się prostą, uniwersalną receptą gwarantującą dobrobyt wszystkim „wolnym” ludziom. Po upływie kilku dekad, jakie dzielą nas od wydania pracy Hayeka, wiemy, że upowszechnienie własności prywatnej oraz aktywizacja przedsiębiorczości nie skutkują sukcesami gospodarczymi zawsze i wszędzie. Obecnie kraje wysokorozwinięte co rusz dotykają kryzysy ekonomiczne, w trakcie których neoliberalne zasady obejmujące różne sfery życia przestają obowiązywać w sferze bezpieczeństwa systemu finansowego (a dokładniej rzecz biorąc sektora bankowego), zaś w gospodarkach wzrastających kapitalizm napotyka na rozmaite opory i niepowodzenia wynikające z „kolonialnej” przeszłości, braku rodzimego kapitału, a także z ekskluzywizmu samej globalizacji. O ile przepływy zasobów ludzkich, produktów i usług rzeczywiście są skalą istotnie przewyższyły wszystkie znane dotychczas światowe powiązania handlowe i kulturowe, o tyle zyski z tego „uświatowienia” stały się udziałem jedynie niewielkiej grupy państw, organizacji, instytucji, obywateli (globalny kapitał i przedsiębiorczość nie przełożyły się przy tym na rozpropagowanie wolności osobistej, zwłaszcza w wymiarze politycznym). Zdaniem wychwalanego przez Milтона Friedmana, Francisa Fukuyamę i Margaret Thatcher, ekonomisty Hernado De Soto, kapitalizm poza Stanami Zjednoczonymi i Europą zawodzi, ponieważ państwa dawnego bloku wschodniego, jak i gospodarki rozwijające się nie zdołały zglobalizować kapitału znajdującego się w ramach ich własnych granic. „Ludność tych krajów na ogół spogląda na kapitalizm jak na ekskluzywny klub, dyskryminujący system przynoszący korzyści jedynie Zachodowi oraz elitom, które w ubogich krajach żyją pod szklanym kozłem” (Soto, 2002, 233). Mimo satysfakcji, jaką daje konsumpcja towarów, mieszkańcy większej części globu posiadają świadomość bytowania na peryferiach kapitalistycznej gry. Peruwiańczyk w swej pracy *Tajemnice kapitalizmu* wylicza, że jedynie nieco ponad 10% państw świata generuje taki kapitał, który pozwala odpowiednio wykorzystywać podział pracy na globalnych rynkach (tamże, 235). Poza najbogatszymi gospodarkami i enklawami ludzi zamożnych w krajach gorzej rozwiniętych, kapitalizm uznawany jest za reżim wykluczający i marginalizujący większe części społeczeństw. Neoliberalni ekonomiści i realizujący ich pomysły reformatorzy w krajach Europy Wschodniej czy Ameryki Południowej, uznawani są za apostołów złej nowiny, przynoszących niesprawiedliwość i nieszczęścia.

Przywoływana praca szefa limańskiego Instytutu Wolności i Demokracji pochodzi z ostatniej dekady poprzedniego stulecia. Po fali kryzysów ekonomicznych, jakie dotknęły Zachód na początku XXI wieku, przyczyniając się do powiększenia dysproporcji majątkowych i wytworzenia nowych problemów społecznych, w tym wykluczeń i wewnętrznych konfliktów skutkujących przemocą, Soto nie mógłby dziś z taką swobodą pisać o triumfie mechanizmów gospodarczych w krajach wysokorozwiniętych, skupiając się na przyczynach kłopotów kapitalizmu w państwach postkomunistycznych i postkolonialnych.

Dzisiejszych kryzysów i wywoływanych przez nie problemów/napięć społecznych nie należy rzecz jasna zrazu brać za symptomy załamywania się czy zapaści systemu kapitalistycznego, bo ten w swej neoliberalnej odmianie wydaje się raczej rozszerzać zasięg, anektując kolejne, jeszcze do niedawna niepoddane w całości logice zysku obszary życia. Jednocześnie nieuprzywilejowanymi w owej kapitalistycznej grze czują się już nie tylko ludzie pochodzący z mniej zamożnych regionów świata, ale też w dużej części mieszkańcy Europy i Ameryki Północnej. Kolejne ugrupowania sprawujące władzę w krajach Zachodu podporządkowują swą politykę zasadom działania mechanizmów rynkowych. Interwencjonizm polega w dużej mierze na dbaniu o kondycję instytucji finansowych, o inwestycje. Do tego dochodzi strategia pozbywania się majątku państwowego czyli procesy prywatyzacyjne, które również dla władz lokalnych (regionalnych, miejskich) są kluczowym źródłem zasilania budżetów. Dobra, aktywa transferowane na tej drodze trafiają raczej głównie do najzamożniejszych, którzy kapitalizują w ten sposób zdobyty już wcześniej majątek. Przy czym owe suwerenne rządy funkcjonujące w ramach demokracji w swych projektach rozwojowych coraz częściej muszą uwzględniać interesy hegemonów polityczno-ekonomicznych i powiązanego z nimi globalnego kapitału. Francuski ekonomista Tomas Piketty w monumentalnym dziele *Kapitał w XXI wieku*, podsumowując swe wieloletnie, niezwykle rozległe badania, twierdzi, że choć oparta na własności prywatnej gospodarka rynkowa, zgodnie z ideologią neoliberalną, przy braku ograniczeń posiada ogromny potencjał w zakresie podnoszenia poziomu życia i jego „upodobnianie” się w różnych wspólnotach (zwłaszcza w zakresie wiedzy i kwalifikacji), to jednak uobecnia też destrukcyjne moce rozwarstwiania, potężne „i potencjalnie zagrażające naszym demokratycznym społeczeństwom oraz wartościom sprawiedliwości społecznej, na których się one opierają” (Piketty, 2015, 733). Jak tłumaczy, podstawowy czynnik destabilizujący związany jest z tym, że stopa zwrotu z prywatnego kapitału okazuje się znacząco i trwale wyższa od stopy wzrostu dochodu i produkcji. Tempo, w jakim następuje zwyżka produkcji i płac, jest zdecydowanie mniejsze niż rekapitalizacja zgromadzonych już środków. „Ta nierówność wyraża podstawową sprzeczność logiczną [kapitalizmu — P.J.F]. Przedsiębiorca nieuchronnie stara się przekształcić w rentiera i coraz silniej dominować nad tymi, którzy posiadają

tylko własną pracę. Raz zgromadzony kapitał sam się reprodukuje, rosnąc szybciej niż rośnie produkcja. Przeszłość zatem pochłania przyszłość” (tamże).

Na pokrewne sprzeczności kapitalizmu, które hamują rozwój społeczeństw stawiając przyszłość pod znakiem zapytania, wskazuje Tony Judt. W pracy *Źle ma się nasz kraj* opisującej największe bolączki naszych czasów, brytyjski historyk twierdzi, że XX wiek przyniósł nie tylko niespotykane wcześniej zapotrzebowanie na zbytki, ale przede wszystkim zmienił proces gromadzenia kapitału. Niewyobrażalne wprost majątki wyrosły nie tyle na bazie produkcji czy usług, co na transakcjach finansowych. Bogactwo, przywileje, władza elit są bardziej widoczne niż kiedykolwiek wcześniej. „Nawet w obrębie poszczególnych krajów — podkreśla Judt — nierówność odgrywa decydującą rolę w kształtowaniu ludzkiego życia” (2011, 29). Stale wzrasta liczba osób odczuwających strach przed ekonomicznym wykluczeniem, co w przekonaniu Judta będzie coraz większym niebezpieczeństwem dla stabilności politycznej Zachodu. Kapitalizm bynajmniej nie dąży ze swej istoty do równowagi. Przeciwnie, posiada wewnętrzne sprzeczności i napięcia zagrażające jego własnemu istnieniu. Powiększające się nierówności w zakresie posiadanych środków finansowych i dóbr materialnych, asymetryczny dostęp do władzy (elity i niższe klasy), ograniczone możliwości wpływania na kształt własnego życia, wszystko to doprowadzić może nie tylko do ufundowanych na głębokich urazach buntów, ale i do upadku całego systemu wolnorynkowego w formie, jaką dziś znamy. Autor *Źle ma się nasz kraj*, deklarując, że musimy na nowo zacząć myśleć o państwie, zwraca uwagę, że „My, mieszkańcy Zachodu, mamy za sobą długi okres stabilności, spokojnej egzystencji w kokonie złudzeń nieskończonego postępu ekonomicznego. Okres ten dobiegł końca. W niedalekiej przyszłości będzie nam towarzyszył głęboki brak poczucia bezpieczeństwa ekonomicznego. Nigdy od czasów drugiej wojny światowej nie czuliśmy się tak niepewnie co do wspólnych celów, stanu środowiska naturalnego czy osobistego bezpieczeństwa. Nie mamy pojęcia, jaki świat odziedziczą nasze dzieci, ale nie możemy już się ludzić, że będzie przypominał nasz” (tamże, 190).

Jeszcze nie tak dawno słyszeć mogliśmy o końcu historii związanym z triumfem kapitalizmu, który miał zastąpić konflikty globalną wspólnotą interesów ekonomicznych, przynosząc jednocześnie powszechną wolność ludziom w krajach, w których była ona dotychczas doświadczeniem nieznanym. Krytykowana przez Tony’ego Judta neokonserwatywna i neoliberalna premier Wielkiej Brytanii Margaret Thatcher zdaje się stanowić dobry symbol tego myślenia. Sprawowanie władzy „Żelazna Dama” rozpoczęła od deklaracji o konieczności ograniczenia roli państwa w gospodarce (co stanowiło element dość przewrotnego, ale przemysłnego — trzeba przyznać — planu przywrócenia konserwatywnych wartości), potem udało się jej zdławić wielkie ruchy protestacyjne, ograniczyć rolę związków zawodowych, przekonać świat, że nie ma alternatywy wobec

„niewidzialnej ręki rynku” i przyczynić się znacząco (wraz z Ronaldem Reaganem) do ekonomicznego upadku Bloku Wschodniego. Zwycięstwo wolnokonkurencyjnego rynku skojarzonego ze swobodą indywidualną nad gospodarką planowaną centralnie, nakazowo-rozdzielczą i aparatem ideologicznym za nią stojącym pozwolił Francisowi Fukuyamie ogłosić pełną realizację najbardziej uniwersalnego, najdoskonalszego, systemu polityczno-ekonomicznego w dziejach (Fukuyama, 1996). Szybko okazało się jednak, że historia nie dobiegła końca. Dla Karola Marksa przeznaczeniem proletariatu było dokonanie największej zmiany społecznej, jaka miałaby kiedykolwiek miejsce. Przedstawiciele ruchów i partii robotniczych określił on jako „grabarzy kapitalizmu”. Z dzisiejszej perspektywy, powiedzieć można, że to raczej neoliberalizm stworzył cmentarz klasy pracującej i dobrze na nim zarabia. Pozostaje jednak pytanie, na ile stabilny jest system społeczno-gospodarczy, w ramach którego stale powiększają się nierówności społeczne, bogaci pod względem stanu posiadania i stylu życia, a także wpływu na władzę odcięci są od mas, przy czym sposób rekapitalizacji zgromadzonych przez nich środków powoduje, że przeszłość pochłania przyszłość? Co, jeśli hayekowskie twórcze siły cywilizacji zamiast nieść postęp, zaczęły zagrażać nie tylko tej mniej zaradnej czy przedsiębiorczej części społeczeństwa, ale i samym sobie? Czy mogą stanowić niebezpieczeństwo dla sprawiedliwości społecznej i opartych na niej demokratycznych wspólnot, jakie znamy? Co z wielkim globalnym, ale zarazem nieco „ekskluzywnym” w zakresie decyzyjności i zysków rynkiem, wywołującym poczucie peryferyjności, niestałości i strachu przed ekonomiczną marginalizacją? Jaka jest przyszłość współczesnych kapitalistycznych gier lub też raczej jak trwale są neoliberalne idee i przekonania?

Z pewnością sporo racji miał Jacques Derrida mówiąc o Marksie, że jest widmem krążącym nad Imperium. Jak piszą badacze z Libera Università Metropolitana w pracy *Marks. Nowe perspektywy*: „Fukuyama, podejmując swoją próbę domknięcia historii w granicach rozwoju kapitału oraz pogrzebanie jej pod gruzami muru berlińskiego, a przede wszystkim w grobie niepowodzenia walk robotniczych, usiłował przegnać owo widmo. Plan ten zakończył się sromotną porażką, widmo to bowiem krąży nadal, o czym przekonuje ostatnia seria walk przenoszonych się od Seattle do Genui, powstanie zapatystów w meksykańskim Chiapas, stale wszczynane na nowo protesty chińskich robotników, nieustanna gotowość do walki prekariuszy. Zapomniany marksistowski kret draży wciąż pod Imperium swoje tunele” (LUM, 2014, 13).

Niemniej pytając o trwałość systemu opartego na liberalnych czy neoliberalnych wartościach, ideach, przekonaniach, próżno — jak się zdaje — szukać odpowiedzi u Marksa czy jego kontynuatorów i nie chodzi tu bynajmniej jedynie o dotychczasową niesprawdzalność przewidywań autora *Kapitału*, zwłaszcza w perspektywie jego specyficznej koncepcji dziejów. Trwanie i zmiana w przypadku kapitalizmu nie jest bowiem li tylko kwestią logiki zysku i władzy. Zarówno sponta-

niczne oddolne ruchy skupiające społecznych aktywistów, jak też i nie-mainstreamowe, choć z pewnością bardziej osadzone w grach partyjnych podmioty polityczne, niezależnie od stopnia zorganizowania, ani tego czy mają charakter subwersywny czy antysystemowy, wychodząc od społecznego niezadowolenia i przedstawiając swoją wizję zmian, bazują na uobecnionych w ich kulturze wartościach. Podobnie, wyartykułowane przez Hayeka ujęcie wolności jako indywidualnej niezależności, połączone z wolnokonkurencyjnym rynkiem, regulowanym jedynie prawami popytu i podaży oraz sprawiedliwości, jako podziału dóbr niepoddanego żadnym regulacjom poza dowolnie zawieranymi umowami, jest ugruntowane w przekonaniach odnoszących się do pewnej koncepcji porządku społecznego w ramach danego horyzontu wartości (o powiązanim z neoliberalizmem neokonserwatyzmie już nie wspominając).

Oczywiście pewne fenomeny kulturowe cechuje zaskakująca trwałość i powszechność, a źródła ich pochodzenia szukać można w odległej przeszłości, inne pojawiają się nagle, jakby nic ich nie poprzedzało i nie zapowiadało. Jedne zanikają szybko, są ulotne, efemeryczne, częstokroć mało znaczące, drugie mają z kolei postać długotrwałą, wpisując się w kulturową tradycję lub ją zmieniając i wyznaczając przyszłe drogi rozwoju. Na dzieje kultury składają się zarówno idee, wartości, gesty czy dokonania o charakterze nowatorskim, jak też przekonania i praktyki oparte na rozwijaniu, przetwarzaniu i upowszechnianiu istniejących już tekstów, czy szerzej: wytworów kultury. Najważniejsze, co zdaje się z tego wszystkiego wynikać, to to, że wszelkie te treści, obiekty, działania mają charakter temporalny. Nie są wieczne, ponadczasowe, nie istniały od zawsze, pojawiły się w określonym momencie i kiedyś, wcześniej czy później znikną. Trudno zrozumieć wielką złożoność ludzkiego uniwersum abstrahując od perspektywy czasowej czy historycznej. Od tzw. przełomu antypozytywistycznego zainicjowanego u schyłku dziewiętnastego stulecia przez niemiecką tradycję filozoficzną w naukach humanistycznych (i chyba też społecznych) nie sposób pomijać dziejowej specyfiki świata ludzkiego (Dilthey, 2005). Rzeczywistość, w której żyje człowiek, w odróżnieniu od świata przyrody, dana badaczowi bezpośrednio, przedstawia się jako bardziej dostępna wglądowi naukowemu niż porządek natury. Nie wyznacza jej zewnętrzny, obiektywny czas, ujmowany jako wielkość fizyczna, lecz wymiar ludzkich doświadczeń, przeżyć, rozumienia.

Dla zagadnienia przemian w kulturze ważne jest oczywiście istnienie ontologicznie od niej różnych, czyli heterogenicznych, determinant. Niemniej i w kontekście pytania o trwałość systemu ekonomicznego opartego na liberalnych czy neoliberalnych wartościach, ideach, przekonaniach, wciąż jednak najistotniejszy wydaje się fakt, iż zjawiska kulturowe (w tym procesy, formacje, itp.) rozwijają się/trwają/dokonują w czasie. Kultura rzecz jasna realizuje się w określonych warunkach materialnych i środowiskowych, pozostaje wszelako względnie niezależna i otwarta.

Czy można przewidywać kierunki jej przekształceń? Zakładać co się z niej wyłoni czy powstanie? Nawet gdybyśmy poznali dynamikę i charakter przemian określonej rzeczywistości kulturowej, wątpliwe jest, by dało to nam sposobność do bardziej abstrakcyjnego rozpatrywania takich właściwości, jak chociażby trwałość i efemeryczność, ewolucyjność i emergentność. Co jest tu miarą, co pozwala wnioskować o zmianach? Co mówi nam o tym, czy określone zjawiska/procesy/formacje/systemy były długotrwałe czy krótkotrwałe? Na podstawie czego można wnioskować o ich następstwach? Jak ocenić, czy były wysoce czy mało znaczące? Czy w sposób istotny wpłynęły/wpłyną na przyszłość czy nie? Wydawałoby się, że o względnej stałości, ciągłości, zmienności i możliwych przekształceniach więcej pozwolą nam powiedzieć badania o charakterze komparatystycznym, ale ostatecznie chodzi tu przecież o wartości, normy, idee, przekonania, o świat ludzkich przeżyć i twórcze akty człowieka, które trudno jest opisywać i porównywać, o przewidywaniu rozwoju i scenariuszach końca już nie wspominając. Temporalności nie udaje nam się łatwo ująć także dlatego, że zawsze znajdujemy się na końcu osi czasu. Powraca więc owo porażające Augustynowe pytanie „czymże więc jest czas?”. Pochodzące sprzed szesnastu wieków, nieco dziwnie dziś brzmiące rozważania biskupa Hippony, wciąż wydają się aktualne i być może nawet bardziej inspirujące niż dywagacje na temat czasu historycznego Marksa i Fukuyamy. „Gdyby nic nie przemijało, nie byłoby czasu przeszłego. Gdyby nic nie przychodziło nowego, nie byłoby czasu przyszłego. Gdyby niczego nie było, nie byłoby terażniejszości” czytamy w księdze XI *Wyznań* (Augustyn, 2015, 246). Status ontyczny przeszłości i przyszłości wzbudza jednak od razu wątpliwości starożytnego filozofa. Bo jakże może istnieć coś, czego już nie ma i coś co dopiero będzie? Czas jest o tyle, o ile zmierza ku temu, by go nie było, lecz jak słusznie zauważa Augustyn, nie przeszkadza to nam mówić o jego długim bądź krótkim trwaniu. Czy czas był długi, kiedy istniał, czy kiedy już przeminął? Pytanie to tyczy się nie tylko przeszłości, ale i terażniejszości. Każda chwila rozpada się przecież na przeszłość i przyszłość, zatem terażniejszości nie przysługuje żadna rozciągłość. Zresztą nie możemy o niej osądzać, że jest ona długa lub krótka, bo na jakiej podstawie mielibyśmy niby rzecz tę stwierdzić? Na pewno nie czasu fizykalnego. Nie przedstawia się też sensownie obliczanie i porównywanie ze sobą na jego podstawie różnych okresów. Co do samej przyszłości, to lokują się w niej przede wszystkim działania, które dopiero obmyślamy. Kiedy je wdramy, gdy zaczynają się rozgrywać, przestają należeć do przyszłości i stają się terażniejszością. Tego, co się zdarzy, nie potrafimy jednakże przewidzieć, niekiedy usiłujemy jedynie wnioskować na podstawie stanów obecnych, co może stać się w przyszłości. Jak stwierdza Augustyn „niezależnie od tego, w jaki to tajemniczy sposób jest się świadkiem rzeczy, które się mają dopiero wydarzyć, jest pewne, że dostrzegać można tylko to, co już istnieje. A to, co już istnieje, nie przyszłością jest, lecz terażniejszością. Kiedy słyszymy o widzeniu rzeczy przy-



szłych, nie może być mowy o widzeniu samych tych rzeczy - ich jeszcze nie ma, gdyż należą do przyszłości - lecz może się widzi jakieś ich przyczyny czy znaki już istniejące. Nie przyszłość więc, ale terażniejszość dostępna jest widzącym; a na podstawie terażniejszości umysł może wytwarzać wyobrażenia rzeczy przyszłych i przepowiadać je. Te wyobrażenia już istnieją. Ludzie, oglądający je w swych umysłach jako obecne, mogą przepowiadać przyszłość” (251). Jak jednak możemy przyswajać sobie przyszłość, której jeszcze nie ma i jak może wzrastać w nas przeszłość, jaka już nie istnieje? Augustyn odpowiada, że jest to możliwe za sprawą trzech dokonujących się nieustannie w naszych umysłach operacji: oczekiwania, uwagi oraz pamięci. Dla Augustyna upływ czasu ostatecznie oznacza ciągły ruch od tego, czego umysł oczekuje, poprzez to, na co kieruje uwagę, ku temu, co zapamiętuje. Przyszłość, choć jeszcze nie występuje, jest przez nas oczekiwana. Przeszłości nie ma, ale przechowujemy ją w pamięci. Terażniejszość choć nie posiada rozciągłości, istniejąc jedynie w momencie swego przemijania, trwa w skupieniu umysłu. Zatem długość czasu to kwestia przeczucia przyszłości, wspomnienie o przeszłości i poczucia chwili.

Ktoś mógłby w tym miejscu powiedzieć, że Augustyńskie wywody zmierzają ku jakiemuś rodzajowi mentalistycznego ujęcia wszechrzeczy. Odwołują się one do wrodzonych, właściwych wszystkim mechanizmów, które mogą być pochodzenia boskiego lub naturalnego. Mniejsza o to ostatnie rozróżnienie — choć przysparza ono kilku kłopotów — chodzi w każdym razie o umysłowe czy psychiczne, przyrodzone właściwości postrzegania. Jednak ideę biskupa z Hippony pojmować można też nieco inaczej. W jego koncepcji oczekiwanie, uwaga i pamięć są ważne ze względu na pojawiające się w nich treści, które łączą się z doświadczaniem, przeżywaniem świata oraz z podejmowanymi działaniami. To one ustanawiają czasowość. Świadczy o tym dobitnie chociażby fragment powyższego cytatu odnoszący się do futurologicznych inklinacji: „te wyobrażenia już istnieją. Ludzie, oglądający je w swych umysłach jako obecne, mogą przepowiadać przyszłość”. Wyraźnie nie idzie tutaj Augustynowi o mechanizmy, uwarunkowania, lecz o intencjonalność i jej przedmioty oraz związane z nimi praktyki.

Sięgnijmy jeszcze do kilkanaście wieków późniejszej *Ewolucji twórczej* Henriego Bergsona. Następstwo czasowe jest dla francuskiego filozofa oczywistym faktem. Podkreśla, iż przyspieszanie (lub zwalnianie) ujmowane przez fizyków w kategoriach zmiany wektora prędkości w czasie, nie jest zależne od naszego postrzegania lub jakichś indywidualnych skłonności. Ale o ile dla fizyki istotne pozostają wzory oraz liczby jednostek trwania i to czy opisywane przez nią stany i obiekty funkcjonują w przestrzeni jednocześnie czy też występują po sobie, nie ma specjalnego znaczenia, o tyle dla podmiotów posiadających świadomość, doświadczających świata, następstwo czasu przedstawia się jako kluczowe. Nie przeliczamy żadnych końcowych jednostek ruchu, natomiast przeżywamy właśnie to, co pojawia się w odstępach pomiędzy nimi. Bergson porządek opisywany

przez fizykę porównuje do taśmy kinematograficznej (filmowej), na której wszystko jest dane naraz i pyta, skąd pochodzi różnica między taką perspektywą a sposobem, w jaki trwanie odczuwa istota myśląca. Jak mówi: „Im bardziej pogłębiam ten punkt, tym oczywistszym staje się dla mnie, że jeśli przyszłość jest skazana na następowanie po terażniejszości, zamiast być dana obok niej, to dlatego, iż nie jest wyznaczona całkowicie w chwili obecnej i że, jeśli czas, zajęty przez to następowanie jest czymś innym niż liczbą, jeśli dla umieszczonej w nim świadomości ma wartość i rzeczywistość bezwzględna, to dlatego, że się w nim tworzy bezustannie coś nieprzewidzianego i nowego — zapewne nie w takim lub innym układzie, sztucznie odosobnionym. [...] To trwanie może nie być własnością materii samej, lecz Życia, które idzie przeciw jej prądowi: te dwa ruchy jednak w każdym razie są współzależne od siebie. Trwanie wszechświata musi więc utożsamiać się z zakresem twórczości, jaka może w nim znaleźć miejsce” (Bergson, 2004, 268). Czas tworzenia jest dla autora koncepcji *élan vital* równy samemu tworzeniu, a łączące się z tym przeżycia i działania oznaczają wolność jako naczelną jakość i wartość ludzkiego bytu. Złudzeniem pozostaje wedle niego wizja, iż z następstwem przyszłym może postępować analogicznie, jak z przeszłością. Przyszłość nie jest dana, gotowa, czekająca już tylko na rozwinięcie. Bergson stwierdza wprost, że „czas jest tworzeniem albo nie jest niczym zupełnie”.

Rozważania dotyczące czasu, jakie znajdujemy u Św. Augustyna i Bergsona wydają się znacznie bardziej obiecujące w kontekście myślenia o zmianach kulturowych i przyszłości, niż ujęcia dziejowości w duchu heglowskim. Powodów można by wskazać kilka, przede wszystkim jednak chodzi o to, iż tradycja ustanowiona przez autora *Fenomenologii ducha* i rozwijana przez Karola Marksa rozpatruje historię jako postępujący (nieodwołalnie) proces, nie tylko rządzący się określonymi prawami, ale i zmierzający do realizacji ustalonych, ostatecznych celów. O ile dla Hegła uświadomioną koniecznością dziejową stała się wolność, o tyle dla — bardziej nas tu interesującego ze względu na pytania o trwałość neoliberalnego wariantu globalnego kapitalizmu — twórcy *Kapitału*, „świadomą klasowo” koniecznością historyczną okazuje się emancypacja pod postacią ustroju komunistycznego, który znieść ma odwieczny konflikt między wyzyskiwanymi a wyzyskującymi. Społeczeństwo kapitalistyczne, z swoimi wewnętrznymi sprzecznościami i napięciami Marks uważał jedynie za formację przejściową na drodze do realizacji modelu wspólnoty nieufundowanej na różnicach klasowych. Swą historiozofię tworzył on w oparciu o analizy stosunków ekonomicznych we współczesnych mu społeczeństwach Zachodu. Konieczność historyczna wynikała zatem nie z idealistycznej wizji dziejów, ale z obserwacji przemian, jakie wówczas w społeczeństwach tych zachodziły (co ciekawe, jak przekonuje Susan Buck-Morss, również koncepcja Hegła nie była wcale aż tak abstrakcyjna — oderwana od współczesnych jej wydarzeń historycznych, jak jeszcze do niedawna powszechnie sądzono). Oczywiście są badacze, którzy w ślad za

Althusserem podkreślają aleatoryczne elementy opisu zmian historycznych w dziełach współautora *Manifestu komunistycznego*. Redaktorzy wspomnianej już pracy *Marks. Nowe perspektywy* uważają, że marksowska analiza procesu formowania się kapitalizmu w *Księdze I Kapitału* (*Tak zwaną akumulacja pierwotna*) ukazuje czynniki historyczne, przygodne, sprzeczne ze sobą itd. W ich przekonaniu te fragmenty wystarczą, by uwolnić myślenie o rozwoju dziejów od teleologicznej, finalistycznej perspektywy. Pozwalają one „zakwestionować linearną ideę czasu, rozwoju i postępu: nie biegnie on zatem wedle jakiegoś pojedynczego schematu, przeciwnie, przybiera całą mnogość rozmaitych form” (LUM, 2014, 21). Podkreślają jednak przy tym, że „istnieje pewien wektor czasowy, przynależny samemu pojęciu kapitału [...] nieustannie zaburzany, odchylany i odwracany przez inne czasowości, zwłaszcza czasowości podmiotowego oporu. To antagonizm oraz cząstkowe powstania, części bez przydziału, ujmując rzecz słowami Ranciere’a, nieustannie w wątpliwość podają uniwersalizm oraz jego czas” (tamże, 23). Kapitalizmowi być może potrzeba owych zerwań, wyłomów, konfliktów, ataków, przywłaszczeń, jako czegoś, co jest na zewnątrz niego.

To niewątpliwie ciekawe pomysły, pytanie jednak, czy w świetle całego dorobku filozoficznego Marksa są one rzeczywiście uprawnione. Gdy postanawiamy myśleć o niepodważalności systemu ekonomicznego opartego na liberalnych wartościach, ideach, przekonaniach, o możliwych scenariuszach rozwoju wydarzeń w kontekście narastających nierówności i logicznych sprzeczności kapitalizmu, warto zapewne wziąć pod uwagę i inne teorie dotyczące trwania, takie choćby, jak Św. Augustyna czy Bergsona. Marksa i Engelsa koncepcja historii zasadza się na myśleniu o państwie i stosunkach prawnych, jako instytucjach ściśle powiązanych z materialnymi warunkami życia (zob. Engels, 1967, 8). Wyobrażenia ideologiczne stanowiły dla nich swoiste odzwierciedlenie stosunków ekonomicznych. Póki pozostajemy przy studiach nad coraz bardziej nierównym podziałem środków, nad niewspółmiernymi wpływami na władze i ograniczonymi możliwościami kształtowania własnego losu przez przedstawicieli grup nieuprzywilejowanych ekonomicznie, marksowska perspektywa wydaje się wystarczająca. Gdy jednak zaczynamy spekulować na temat kierunków zmian w odniesieniu do działań spontanicznych, oddolnych ruchów społecznych czy nie-mainstreamowych podmiotów politycznych, wówczas analizę społecznego niezadowolenia wywołanego peryferyzacją czy marginalizacją poszerzyć musimy o uobecniające się w kulturze wartości. Czas tworzenia jest równy samemu tworzeniu, a wyobrażenia, które już istnieją, które ludzie oglądają w swych umysłach, przepowiadają przyszłość.

#### Literatura:

Augustyn; Wyznania; edycja komputerowa: [www.zrodla.historyczne.prv.pl](http://www.zrodla.historyczne.prv.pl) [data pobrania: 10 lipca 2015]

- Bergson, Henri; 2004, *Ewolucja twórcza*, przeł. Florian Znaniecki, Kraków: Zielona Sowa
- Buck-Morss, Susan; 2014, *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*, przeł. Katarzyna Bojarska, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej
- Dilthey, Wilhelm; *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łęgowska, Gdańsk: słowo/obraz terytoria
- Engels, Fryderyk; 1967, *Przedmowa do Karola Marksa, „Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej”*, przeł. Edward Lipiński, Warszawa: Książka i Wiedza
- Fukuyama, Francis; 1996, *Koniec historii*, przeł. Tomasz Bieroń, Marek Wichrowski, Poznań: Wydawnictwo Zysk i Spółka
- Hayek, Friedrich August; 2006, *Konstytucja wolności*, przeł. Janusz Stawiński, Warszawa: PWN
- Judt, Tony; 2011 *Źle ma się kraj. Rozprawa o naszych współczesnych bolączkach*, przeł. Paweł Lipszyc, Wołowiec: Wydawnictwo Czarne
- Libera Università Metropolitana; 2014, *Marks. Nowe perspektywy*, przeł. Sławomir Królak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Marks, Karol; 1968, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, przeł. Paweł Hoffman, Bronisław Minc, Edward Lipiński, Warszawa: Książka i Wiedza
- Piketty, Tomas; 2015, *Kapitał XXI wieku*, przeł. Andrzej Bilik, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej
- Soto, De, Hernandez; 2002, *Tajemnica kapitału*, przeł. Szymon Czarnik, Chicago-Warszawa: Fijorr Publishing