



Profesor zw., dr hab. Adam Chmielewski

Kierownik Zakładu Filozofii Społecznej i Politycznej

Instytut Filozofii, Uniwersytet Wrocławski

ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław, fax +(48-71) 3261009

adam.chmielewski@uwr.edu.pl; adam.chmielewski@uni.wroc.pl

Wrocław, 5 stycznia 2015 r.

Ocena rozprawy doktorskiej mgra Marcina Chmielowskiego pt. „Filozoficzny wymiar agoryzmu”

Mgr Marcin Chmielowski jest autorem rozprawy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem dra hab. Janusza Majcherka, profesora Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Rozprawa z dziedziny filozofii społecznej i politycznej jest poświęcona twórczości i aktywności publicznej amerykańskiego myśliciela Samuela Edwarda Konkina III, autora radykalnej koncepcji społecznej, określanej mianem „agoryzmu”, stanowiącej skrajną formę doktryny libertariańskiej.

Licząca 163 strony rozprawa składa się z 10 rozdziałów, w których autor przedstawia mało znaną postać protagonisty jego rozprawy, omawia dość szczerą jego twórczość, oraz sytuuje ją w relacji do głównych przedstawicieli libertarianizmu i doktryn tego nurtu. Wskazuje autor także na fakt, że libertarianie, w tym agoryści, skłaniali się nie tylko ku orientacjom konserwatywno-prawicowym, ale także, jako radykalni egalitaryści, ku opcjom lewicowym. Autor omawia także skrótowo dzieje rozwoju libertarianizmu w USA. Rozdziały 4-7 zostały poświęcone objaśnieniu głównych twierdzeń agoryzmu; w rozdziałach tych autor omawia samo pojęcie „agory” w rozumieniu autora tej doktryny, pojmowanie anarchii oraz akceptowalnych form działania, mającego na celu wdrożenia jej ideałów w życie społeczne, a także rozumienie klas społecznych oraz rewolucji agorystycznej. Rozdział 8 zdaje relację z debat, jakie zostały sprowokowane publikacją wiodącego dzieła Konkina. Kolejny rozdział dotyczy istoty działalności przedsiębiorstwa; zagadnienie to stanowi istotny problem dla agoryzmu, według którego ideałem jest społeczeństwo jednostek samozatrudnionych, nie zaś sprzedających na rynku swoją pracę. Ostatni rozdział omawia funkcjonowanie elementów agoryzmu we współczesnej praktyce społecznej i ekonomicznej.

Agoryzm jest pewną wersją anarchokapitalizmu o dość prostym przesłaniu i szczerym pakiecie celów praktyczno-politycznych. Swoją nazwę wziął od greckiego słowa „αγορα”, które interpretuje jako oznaczające wyłącznie przestrzeń wymiany towarowo-pieniężnej. Zgodnie z tą doktryną, państwo jest ucieleśnieniem zła; owo zło przybiera postać (wąsko rozumianej) polityki, podatków, poboru wojskowego, interwencji państwowych podmiotów nierynkowych w funkcjonowanie rynku, wymuszonego ubóstwa i masowego morderstwa, jakim jest wojna. Naturalną konsekwencją takiego rozumienia zła społecznego jest uznanie, że samo istnienie państwa jest czymś niemoralnym. Nie mniej naturalną konsekwencją tej doktryny jest więc postulat likwidacji państwa, a co za tym idzie, prywatyzacji wszystkich dóbr. Agoryzm pojmuje rynek, dość ogólnikowo, jako „sumę całego dobrowolnego działania ludzkiego”, tj. jako działań przebiegających bez złamania postulatów o nieagresji. Konkini wyróżnia szereg rodzajów rynku; „biały”, obejmujący wymianę dóbr dopuszczonych przez państwo; „szary”, odbywający się poza kontrolą państwa i dotyczący

wymiany dóbr legalnych; „czarny”, który dotyczy wymiany dóbr legalnych z punktu widzenia prawa naturalnego, lecz uznanych przez państwo za nielegalne; „czerwony”, to sfera wymiany dóbr nielegalnych z punktu widzenia prawa naturalnego. Do tej listy został dodany (przez hinduskiego publicystę Shashanka Mehra) rynek „różowy”, pojmowany jako sferę wymiany dóbr niedopuszczalnych przez etykę libertariańską, lecz legalnych i dopuszczonych przez państwo. Z punktu widzenia libertarianizmu jedynym etycznym rynkiem okazuje się tylko rynek czarny i szary. Agoryzm głosi również, że usługi świadczone przez agencje państwowe, po likwidacji państwa jako ich właściciela i zarządcy, mają być świadczone przez podmioty prywatne. W tych twierdzeniach Konkin opiera się na uznaniu absolutności prawa własności, zaś program ekonomiczny, a także podstawy antropologiczne dla swojej antypaństwowej wizji, zaczerpnął z dzieł Ludwiga von Misesa.

Oceniana rozprawa doktorska została napisana z punktu widzenia, jak to określa autor, zarówno badacza tego ruchu, jak również osoby zaangażowanej w jego współtworzenie (s. 8). Możliwych konfliktów związanych z tą podwójną rolą jest autor w pełni świadom i należy podkreślić, że dochował staranności, aby jego osobiste przekonania nie wpłynęły zasadniczo na rekonstrukcję omawianej doktryny. Przedstawiona praca stanowi więc rzetelne omówienie tej marginalnej idei filozoficznej oraz jej rozwoju w debatach między jej twórcą i jej krytykami. Rekonstrukcji tej towarzyszy analiza poszczególnych twierdzeń agoryzmu, a także omówienie reakcji teoretycznych, sprowokowanych przez publikację dzieł Konkina w amerykańskim środowisku libertariańskim. Biorąc te cechy ocenianej rozprawy pod uwagę, uznaję, że zasługuje ona na pozytywną ocenę.

Chciałbym wskazać zarazem szereg problemów, które nasuwają się podczas lektury tej pracy. Najpoważniejszy zarzut, jaki powstaje w odniesieniu do przedstawionej rozprawy, dotyczy doboru samej jej problematyki. Jak autor pisze, agoryzm to marginalna i radykalna doktryna, sformułowana w ramach libertarianizmu, który również nie należy do stanowisk o silnym wpływie społecznym czy politycznym. Agoryzm został sformułowany w bardzo niewielkiej liczbie pism jego twórcy, zasięg oddziaływania tej doktryny można uznać za zanedbywalny, zaś jej treść, zgodnie z nie całkiem właściwym określeniem autora ocenionej rozprawy, stanowi „poważny misz-masz” ideowy, bliższy poetyce powieści science-fiction niż poważnym refleksjom o polityce. Z tym określeniem sformułowanym przez doktoranta mam skłonność się zgodzić, choć tę opinię wyraziłbym w sposób odmienny. Znikomość oddziaływania tej doktryny i jej egzotyczność uważam za cechy, które w znacznym stopniu podważają celowość zajmowania się nią, choć jej całkiem nie unieważniają.

Do rozprawy mam także szereg zastrzeżeń rozmaitej natury, które dotyczą sposobu realizacji doktorskiego projektu. Niektóre spośród nich mają znaczenie dość znaczące.

W odniesieniu do niektórych definicji libertarianizmu autor posługuje się zarzutem „enumeracyjności” (s. 25), zaczerpniętym od Dariusza Jurusia (s. 27). Autor zdaje się nie zauważać, że przytoczona przezeń definicja libertarianizmu, sformułowana przez profesora Jurusia, również ma charakter enumeracyjny, albowiem składa się z prostego wyliczenia trzech tez tej doktryny.

Z konsekwencją autor w całej rozprawie posługuje się terminami „lewoskrętny” i „prawoskrętny” na określenie opcji politycznych, znanych szerzej jako „lewicowe” lub „prawicowe”. Konsekwencja doktoranta w posługiwaniu się tymi terminami jest zastanawiająca tym bardziej, że kwestionując adekwatność wyrażenia „lewicowy libertarianizm” pisze, że bardziej adekwatne byłoby określenie „libertarianizm lewoskrętny” (s. 30). Zwroty „lewoskrętność” i „prawoskrętność” są mi znane wyłącznie z techniki, gdzie mowa o gwintach określanych tymi mianami, lub z meteorologii, gdzie podobnie mówi się o wiatrach. Niekiedy natykam się na nie w niewyrafinowanej publicystyce politycznej. Zwroty te w kontekście politycznym przywykłem rozumieć w najlepszym razie jako kolokwializmy. Autor nie kłopotuje się objaśnieniem, w czym upatruje przewagi użycia sformułowania

„lewoskrętności” nad „lewicowością”, poza enigmatycznym stwierdzeniem, że libertarianizm jest „pewną realizacją postpolityki”, (termin, którego znaczenia również nie objaśnia), zaś tradycyjną terminologię w odniesieniu do tego projektu uznaje za „niewydajną” (s. 30). Mimo tego, iż przytoczona wypowiedź jest dowodem wrażliwości autora na znaczenia słów, to cały ten fragment zawiera argumenty wielce chybotliwe, nietrafne oraz nieodpowiedzenia.

Podobnie nieprecyzyjne jest wyrażenie autora, że wszelkie ruchy antyautorytarne i rewolucyjne trafniej jest określać mianem „wolnościowców”, zaś termin „libertarianizm” stosować wyłącznie na podstawie kryterium geograficzno-historycznego (s. 30). Z tego należy rozumieć, jak sądzę, że libertarianie to także „wolnościowcy”, ale zamieszkujący wyłącznie kontynent Ameryki Północnej, lecz nie mam pewności, czy właściwie uchwyciłem intencje. Również i tu autor nie pofatygował się, aby krytycznie rozważyć znaczenia tych terminów, zakładając widocznie klarowność ich znaczenia, którą być może uzyskały one na gruncie popularnej publicystyki politycznej, lecz nie naukowych dociekań nad naturą polityki.

Niektóre sformułowania wskazują, że autor rozumie „polityczność” jako coś, co robią politycy, lub szerzej, jako tylko to, co wiąże się z funkcjonowaniem państwa (jak np. na s. 12), czy z udziałem w wyborach (s. 51; gdy idzie o inne konteksty, por. np. s. 79). Jest to bardzo wąskie, pseudo-politologiczne, trywialne wręcz rozumienie polityki i jest dalekie od filozoficznego rozumienia polityczności. W szczególności przyjęcie tego rozumienia polityczności uniemożliwia autorowi uznanie Konkina jako myśliciela w pełni politycznego. Konkina jednak jest myślicielem politycznym, nawet jeżeli jego wizja polityki jest dalece uproszczona. Aby to doktorantowi zademonstrować, można wykorzystać pewne wskazania zawarte w samej doktrynie Konkina, których nie podjął ani sam Konkina, ani autor rozprawy. Mówiąc możliwie najprościej: jeżeli zgodnie z opinią samego Konkina „kontr ekonomia” nie jest „antyeconomia”, i jeżeli kontrkultura nie przestaje być kulturą, (s. 62), to jego antypolityczność (głównie w znaczeniu antypaństwowości) również nie przestaje być politycznością.

By wyjaśnić nieuchronność polityczności nieco szerzej, można, stosując odmienny aparat teoretyczny, stwierdzić, że życie ludzkie toczy się w rozmaitych przestrzeniach wzajemnej wymiany: naturalnej, społecznej, publicznej, prywatnej i intymnej. Przymiotem wszystkich działań w każdej z tych sfer jest ich etyczność, albowiem cokolwiek w tych sferach czynimy, ma wymiar lub wartość etyczną, dobrą lub złą. Podobnie wszystko, co w tych przestrzeniach czynimy, ma wartość ekonomiczną, albowiem uczestnictwo w tych przestrzeniach polega na wydatkowaniu energii nakierowanej na wytwarzanie i wymianę rozmaitych dóbr. Tego ekonomicznego aspektu wymiany we wszystkich tych przestrzeniach nie podważa fakt, że wartości wymienianych dóbr nie zawsze są wzajemnie przeliczalne, ani to, że procesy wymiany w tych przestrzeniach rzadko kiedy przebiegają zgodnie z ideą ekwiwalentności. Nie podważa go również fakt, że nie wszystkie dobra podlegające wymianie w tych rozmaitych przestrzeniach uległy procesowi komodyfikacji, tj. przeobrażaniu w towar. Wszystkim działaniom w każdej z tych sfer przysługuje również cecha polityczności. Innymi słowy, libertariańska „antypolityczność” ma sens, lecz bardzo mocno ograniczony i ukonstytuowany wyłącznie przez antypaństwowość tej doktryny.

Skoro o ograniczeniach doktryny agoryzmu mowa, to trzeba także powiedzieć, iż przyjęte w tej doktrynie rozumienie terminu „agora”, utożsamiające ją z rynkiem wymiany dóbr pojmowanych jako towary, wywodzi się z mocno okaleczonego rozumienia terminu „agora”. Agora oznaczała bowiem centralne miejsce, w którym toczyło się życie polityczne, militarne, duchowe, artystyczne i sportowe danej wspólnoty. Agora również służyła jako miejsce handlu; jednak ten „płasko-empiryczny”, „towarowo-pieniężny” wymiar agory należał do ważkich, lecz najmniej doniosłych w życiu wspólnoty. Agoryzm, który redukuje dobra, procesy ich wytwarzania oraz ich wymiany do ich towarowo-pieniężnego wymiaru, drastycznie redukuje swoje znaczenie jako doktryny filozoficzno-społecznej.

Podobne uwagi można sformułować w odniesieniu do użycia przez autora terminu „ideologia”. Termin ten w rozprawie występuje rzadko. Na s. 26 autor kwestionuje sformułowanie Jacka Bartyzela, uznającego libertarianizm za ideologię, stwierdzając, iż określenie to stosuje się tylko do niektórych wersji tej doktryny, lecz nie dookreślając powodów, które skłaniają go do tego osądu.

Analogiczne zastrzeżenia budzi sformułowanie autora, opierające się na rozróżnieniu „moralności” od „etyczności”. Na s. 65 pisze mianowicie, że „niektóre sformułowania użyte w... podziale [na rozmaite rodzaje rynków] są co najmniej dyskusyjne. Być może lepszymi określeniem od ‘moralny’ i ‘niemoralny’ byłyby ‘etyczny’ i ‘nieetyczny’. Moralność, czy właściwie etyczność...”. To jedna z licznych wypowiedzi świadczących o braku samodyscypliny pisarskiej i intelektualnej doktoranta. Myśl zawarta w tym sformułowaniu pozostała nierozwinięta. Przytoczona wypowiedź sugeruje, z jednej strony, iż autor uważa odróżnienie moralności od etyczności za coś samooczywistego, lecz początek kolejnego zdania nasuwa podejrzenie, że znaczenia tych terminów zachodzą na siebie. Kwestia ta jest daleka od samooczywistości i wymagałaby obszerniejszego wyjaśnienia. Zgodnie z polską tradycją filozoficzną etyka to refleksja (a nawet „nauka”) o moralności. Można to rozróżnienie parafrazować stwierdzając, iż „moralność” to to, co robimy, zaś „etyka” to to, co myślimy o tym, co robimy. Ta konwencja jest z grubsza zgodna z Heglowskim rozumieniem relacji między moralnością (*Sittlichkeit*) i etyką (*Moralität*). Zarazem niektórzy autorzy (jak np. Peter Singer) uznają, iż oba te terminy są równoznaczne. Obie konwencje nie są pozbawione uzasadnienia, ale i wad. Stanowisko autora w tej kwestii, którego zabrakło, pozwoliłoby uzyskać jasność, jak właściwie autor rozumie relacje między tymi terminami.

Autor prezentuje sukces wyborczy ruchu libertarianiańskiego w Big Water w stanie Utah jako wydarzenie wielkiej wagi. W tej amerykańskiej miejscowości bowiem w 1987 roku stanowisko burmistrza i wszystkie miejsca w radzie miejskiej przypadły przedstawicielom partii o orientacji libertarianiańskiej (s. 48). Rzetelność badawcza nakazywałaby poinformować czytelnika, że Big Water to nie tyle miasto, co miejscowość, która w 2000 roku liczyła 417 mieszkańców, zaś według spisu z 1990 roku zamieszkiwało ją 326 mieszkańców. Można z dużym prawdopodobieństwem wnioskować, iż w 1987 roku mieszkańców tego osiedla było jeszcze mniej. Aby uprzytomnić sobie znaczenie tych liczb, wystarczy powiedzieć, że populacja Big Water wynosi około jednej czterdziestej części populacji przeciętnej polskiej gminy. Bez wątpienia wyborcza wygrana libertarian w tej wsi leżącej w pustynnym stanie Utah była sukcesem „bezprecedensowym” dla Partii Libertarianiańskiej. Jednakże w świetle przytoczonej sytuacji demograficznej wspomnianej miejscowości, nadawanie mu jakiegokolwiek znaczenia filozoficzno-politycznego jest pozbawione podstaw.

W rozprawie występują okazjonalnie wyrażenia, które można zakwalifikować do kategorii malapropizmów. Na s. 10, w odniesieniu do wiodących doktryn społecznych i politycznych autor posługuje się wyrażeniem „dużych i powszechnie znanych wykwitów”; w rozprawie mowa o „egzaltowaniu nienaruszalności własności” (s. 35); „skupieniu wokół publicystyki” (s. 36), itp. Inne nieudacznosci językowe to np. zwrot: „nie zawsze... agoryzm nie cieszy się” (s. 10). Przekład fragmentu z Konkina na s. 57 wydaje się zawierać błąd, albowiem z obecnego sformułowania wynika, że według tego autora do kategorii ludzi zaliczają się Marsjanie. W pracy znajduje się także sporo kolokwializmów. Już we wstępie autor posługuje się kolokwialnym wyrażeniem „poważny misz-masz” w odniesieniu do omawianej przez siebie doktryny (s. 9). Pisze o „odniesieniu zysku” (s. 81); „menadżer” zamiast „menedżer” (s. 81); posługuje się zwrotem „sytuować się jako państwo” (s. 85); na s. 119 pisze o „surowcach” rzadkich, takich jak praca czy pieniądze, podczas gdy chodzi mu o „dobra” rzadkie. W rozprawie znalazłem również pewną liczbę pomyłek typograficznych (np. fonetyczne „Baffalo” zamiast „Buffalo”, s. 127).

Lista niedoskonałości znalezionych przeze mnie w rozprawie, różnej wagi, jest więc dość długa. Są one świadectwem pewnych braków warsztatowych i pisarskich doktoranta, a także jego nieuwagi oraz braku krytycyzmu w licznych sformułowaniach. Popełnione przezeń błędy nie mają jednak charakteru fundamentalnego i nie można ich poczytywać za dyskwalifikujące rozprawę. Dlatego wnioskuję o dopuszczenie mgra Marcina Chmielewskiego do dalszych etapów postępowania w przewodzie doktorskim.

Adam Chmielewski

