

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

Przedłożony do zrecenzowania maszynopis rozprawy doktorskiej jest studium filozofii agoryzmu w ujęciu Samuela Edwarda Konkina. Pan Marcin Chmielowski umiejętnie wiąże prezentację tej anarchistycznej w gruncie rzeczy doktryny z przewodnikiem po mapie libertariańskiego ideo-polis. Ponieważ autor rozprawy deklaruje się nie tylko jako badacz, ale także współtwórca i uczestnik ruchu libertariańskiego, nie zazdroszczę mu mitręgi spełniania akademickiego wymogu pisania w trzeciej osobie liczby mnogiej. Nie tylko dla libertarianina jest to spory dyskomfort moralny. Preferowanie bezosobowych form wypowiedzi sprzyja powstawaniu tekstów, których autorzy udowadniają, że nie posiadają ani jednej własnej myśli, za to znają wszystkie cudze. Rozprawa doktorska Chmielowskiego jest pod tym względem zrównoważona, ideowe zaangażowania nie przeszkadzają mu w rzetelności badawczej i komunikacyjnej. Pozostając w zgodzie z kanonem prac monograficznych, relacjonuj polskie i zagraniczne spory wokół libertarianizmu, szkicowo przedstawia też historię tej oryginalnej formacji. Przy tej okazji omawia towarzyszące mu trudności definicyjne i klasyfikacyjne. Trafnie stwierdza, że libertarianizm może być rozważany w dwóch znaczeniach: węższym - ochrony prawa własności i szerszym - rozwoju wolności. Definicyjne fragmenty testu są dla recenzenta mało porywające, jednak w pracach pisanych na stopień są w pełni uzasadnione.

W zasadniczej części rozprawy autor przyjął strategię empatycznej rekonstrukcji poglądów swojego bohatera i plan ten zrealizował w stu procentach. Po lekturze stu sześćdziesięciu stron maszynopisu czytelnik może się uznać za osobę dobrze poinformowaną, poznawczo ukontentowaną. Rozprawa składa się z dziesięciu dobrze zaplanowanych i skomponowanych rozdziałów, w pierwszym z nich Konkina jest przedstawiony nie tylko jako niezależny intelektualista, ale także wiodący nieuporządkowany styl życia indywidualista. Okazuje się, że ekscentryczny kontr-ekonomista żył tak jak

myślał: „Świadomie i z powodów ideologicznych odmawiał wsparcia ze strony państwa i stanowych programów pomocowych dla ubogich” (s. 18). Warto w tym momencie podkreślić, że Chmielowskiemu udało się wydobyć pewien rys idealistyczno-romantyczny filozofii Konkina, jak również całego ruchu libertarnego. Obok czysto intelektualnego istniał też towarzyski wymiar tej szkoły ideowej skupiającej filozofów, naukowców i przedsiębiorców. Dygresyjnie dopowiem, że z podobny fenomenem spotkałem się w Krakowie w latach 80-tych, w działalności filozofa chrześcijańskiego liberalizmu - Mirosława Dzielskiego, założyciela Krakowskiego Towarzystwa Przemysłowego (1987 r.).

Z rozprawy dowiadujemy się, że Konkin rozważał - w swoisty dla siebie sposób - kluczowe zagadnienia filozofii polityki: przemocy i agresji, spory wokół anarchizmu, liberalizmu i pacyfizmu, wzajemne relacje pomiędzy własnością i wolnością, etatyzmem i twórczością, wspólnotą i odpowiedzialnością. Graniczący z *science fiction* punkt widzenia agoryzmu pozwolił mu oświetlić specyficzną tematykę libertarianizmu: prawo własność i samoposiadanie, altruizm i egoizm, samozatrudnienie i praca najemna, polityczne i spontaniczne metody walki z biurokracją, państwem, policją i wojskiem. Z rozprawy wynika, że filozofia ta nie wycisnęła jednak trwałego piętna w myśli i praktyce współczesnej filozofii politycznej Europy, w Ameryce pozostała niszowa. Fundamentalna i nadal aktualna jest oczywiście problematyka własności prywatnej, sprowadzona przez libertarian do kategorii samo-posiadania.

Rozprawa Chmielowskiego obala mit jednomyślności ruchu liberariańskiego, który okazuje się być wewnątrznie zróżnicowany, a nawet skonfliktowany. Punktem wspólnym było tylko (i aż) dążenie do „wywarcie wolnościowego nacisku społecznego, a w konsekwencji politycznego, i koło historii etatyzmu zatrzymać choćby na chwile. A może nawet odwrócić jego bieg” (s. 38). Pan Chmielowski trafnie wskazuje likwidację wymienialności dolara na złoto w 1971 roku, jako zasadniczy punkt odniesienia dla libertarian (i nie tylko) debat politycznych i ekonomicznych naszych czasów. Niezależnie od sympatii światopoglądowych, trzeba się zgodzić z doktorantem, że był to moment zwrotny w historii nowoczesnego kapitalizmu. Osobnym zagadnieniem jest polityczna ocena tego ważnego wydarzenia. Interesujące są zawarte w rozprawie informacje dotyczące walk o polityczną władzę libertarian w USA, ożywcze są uwagi o personalnych sporach i animozjach pomiędzy Ayn Rand a

Rothbardem. Mocną stroną rozprawy są relacje debat z Konkinem. Ciekawy jest argument Rothbarda dotyczący naturalnych ograniczeń produkcyjnych czarnoszarego rynku do drobnych dóbr towarowych, a uniemożliwiających produkcję dóbr przemysłowych, nie mówiąc o produkcji promu kosmicznego. Okazuje się, że „Czarny rynek nie jest najlepszym środowiskiem dla każdej formy działalności ekonomicznej” (s.100). Realistycznemu podejściu Rothbarda przeciwstawiał Konkin utopię społeczeństwa przedsiębiorców idei, lekceważących naturalną skłonność człowieka do etatowego bezpieczeństwa pracy. Biorąc jednak pod uwagę powszechną ucieczkę nowoczesnych społeczeństw od wolnego prywatnego rynku w kierunku etatystycznego państwa socjalnego, musiałby chyba przyznać, że utopia falansterów wygrała w naszych czasach z utopią agorystyczną (choć przywołany w pracy przypadek sukcesu sieci Uber zdaje się temu przeczyć). Spore znaczenie miała dyskusja dotycząca możliwości użycia przemocy w trakcie agorystycznej kontr-rewolucji. Według LeFevrea’a (polemisty Konkina) będzie to nieuniknione. Zresztą sam Konkin selektywne użycie rewolucyjnej przemocy zakładał; retoryczne rozróżnienia na bierne/ czynne, obronne/napastnicze jej użycie niewiele zmieniają w samej naturze rzeczywistości. W podobnym - sceptycznym wobec marzenia o agorystycznym pokoju – duchu rozwijał swoją krytykę Hoppe, wskazując na dyskryminacyjne konsekwencje agoryzmu. Kompetentnie zreferowane debaty z Konkinem dowodzą obycia autora w nowoczesnej problematyce filozofii moralnej i ekonomiczno-politycznej.

Znaczenie rozprawy doktorskiej Chmielewskiego polega przede wszystkim na tym, że w Polsce tematyka agoryzmu nie była dotychczas podejmowana ani przez ekonomistów, ani przez filozofów polityki, a tym bardziej przez doktorantów. Trudno się zresztą temu dziwić, skoro agoryzm programowo głosi kontr-ekonomię i anty-politykę, pochwałę szaro/czarnego rynku, normowanego tylko aksjomatem nieagresji. Chmielowski trafnie interpretuje agoryzm, jako pewną wersję anarchokapitalizmu, postulującego prywatyzację tradycyjnych uprawnień państwa, lecz nie ich całkowitą likwidację. Szczupłość literatury agorystycznej ułatwia autorowi prezentację poglądów Konkina, ale skazuje go zarazem na interpretacyjne niedopowiedzenie. Dotyczy to przede wszystkim koniecznego kompromisu idealistów wolności z wymogami rzeczywistości i konieczności. Chmielowski ujawnia istotną sprzeczność, która zachodzi pomiędzy postulatem globalnej rewolucji agorystycznej i równoczesnym hołdowaniem ewolucji społecznej, samorzutnie niejako wiodącej do bezpaństwowego końca historii: „Rewolucja agorystyczna jest bowiem

postulatem ogólnościowym, ponieważ agoryści wszystkie państwa uważają za organizacje o charakterze przestępczym i każdą władzę państwową za nieuprawnioną". W tym momencie nasuwa się recenzentowi uwaga, że podobny dylemat nękał niegdyś marksistów: jak mianowicie pogodzić prometejski postulat rewolucji proletariackiej z prawami historii, wiodącymi nieuchronnie do bezpaństwowego królestwa bożego na ziemi. *Nota bene* pokolenie dekadencji realnego „królestwa bożego” PRL dobrze poznało praktyczny wymiar agoryzmu. Szaro/czarny rynek towarów (walut, papierosów, alkoholi, kremów i odzieży) wymienianych pomiędzy ściganymi z miejsca na miejsce agorystami epoki Gierka „dobrze” działał w krajach demokracji ludowej, u kresu historii realnego socjalizmu. Jak widać nieświadomi samych siebie agoryści istnieją w każdych warunkach politycznych i geopolitycznych. W szczególności dzieje się to w międzyczasie ustrojowym, gdy politykę zastępuje anarchia, państwo – czarno/szary (a czasem i czerwony) rynek towarów, księgowych – przydrożny przedsiębiorca: sprzedawca kiełbasek i hot dogów; policjanta - indywidualny lub grupowy mściciel.

Jeżeli chodzi o agorystyczną rewolucję, to mimo przeświadczenia, iż dokona się ona w sposób pokojowy poprzez powolne wygaszania państwa, to – jak sugeruje autor pracy - logika agoryzmu prowadzi nieuchronnie do incydentalnych aktów przemocy i odwetu ludzi pokrzywdzonych niegdyś przez państwo. Warto sobie uprzytomnić, że takie przewidywania mogą dawać asumpt do katastroficznych wizji staczania się agorystycznego społeczeństwa ku „początkowi historii” – do brutalnej wojny każdego z każdym o rzadkie dobra. Powstaje bowiem pytanie: co jest lepszym zabezpieczeniem aksjomatu nieagresji: mający terytorialny monopol przymusu Lewiatan, czy raczej przyrodzona dobroć ludzi, samorzutnie zmierzających ku pokojowi. Takich pytań nasuwa się więcej. Jak pisze Chmielowski filozofia agorystyczna „stawia zachowania etyczne ponad tymi, które mogą przynieść zysk, nawet mimo tego, że Konkin rozumiał przyczynę wymiany rynkowej, a mianowicie chęć zysku” (s. 72) Wiąże się to z arbitralnym przesądzeniem, że człowiek zawsze przedkłada zysk nad stratę. Ma to poważne konsekwencje dla konstrukcji agorystycznej utopii, która zakłada, że „agencje ochrony i prywatne sądy nie będą walczyć ze sobą bez końca, ponieważ będzie to dla nich zbyt kosztowne. Tańsze jest zapewnianie ochrony i gromadzenia zysku niż tracić go na akcje odwetowe” (s. 75). Przesądzenie to nie wytrzymuje jednak, zdaniem recenzenta, próby krytyki, albowiem w działaniu ludzkim chęć mściwej odpłaty nader często przeważa nad racjonalną kalkulacją ekonomiczną. Polski filozof i

podróżnik Henryk Kamieński w książce pt. „Rosja i Europa, Polska” opisuje np. rosyjskiego chłopca, który do tego stopnia wyzbył się interesu własnego (a nawet egoizmu), że w akcie zemsty powiesił się w zagrodzie sąsiada - wroga. Celem tego mściwego samobójstwa było sprowadzenie carskich urzędników, aby właśnie tam prowadzili śledztwo. Wiedział bowiem dobrze, że oznacza to złupienie całej „wrogiej” rodziny, co też się i stało. Łatwo przywołać inne przykłady „kultury mściwości”, czy - bardziej u nas znanej – „kultury zawiści” idącej pod prąd racjonalnej kalkulacji zysków i strat. Oczywiście można replikować, że agoryzm jest możliwy tylko w określonych warunkach kulturowych, ale właśnie tego rodzaju uwarunkowania agoryzm zdaje się całkowicie lekceważyć, pomijać. W każdym razie tak wynika z pracy pana Chmielowskiego. Trudno się więc oprzeć wrażeniu, że filozofia agoryzmu nie uwzględnia narodowych i kulturalnych uwarunkowań sposobów gospodarowania. Lekceważy też historyczne dowody wyłaniania się na gruzach państwa Lewiatana - Człowieka Monstrum. Nie trzeba być Tomaszem Hobbesem, aby wskazać liczne przykłady okropieństw i barbarzyństwa w bezpaństwowym świecie (Jugosławia, Czeczenia) czy prywatnych linczów we wsiach opuszczonych przez Policję (jak np. samosąd we Włodawie 2005 roku). Można odnieść wrażenie, że teoria Konkina bazuje na utopijnym wierzeniu, że człowiek jest dobry z natury a państwo - Lewiatan go psuje; że bez organizacji państwowych można osiągnąć agorystyczne „świeckie zbawienie”. W tym sensie - paradoksalnie - jest to utopia bliska zarówno Rousseau jak i Marksowi, który wieścił obumarcie państwa, tyle tylko, że wraz z Państwem zaniknie też własność prywatna. Pewną odpowiedzią na rodzące się wątpliwości byłby może aktywizm agorysty, rozumianego jako przedsiębiorca idei, ktoś w rodzaju Konrada Wallenroda siejącego agorystyczny zamęt, rozkładający Lewiatana od wewnątrz. Snuję te krytyczne mini-rozważania na temat agoryzmu, albowiem zabrakło mi takowych w rozprawie pana Chmielowskiego. Zabrakło mi też głębszej filozoficznej krytyki opartej o wgląd w antropologiczne podstawy agoryzmu, zapominającym o drzemiącej w człowieku bestii, która w XX wieku dała się nam mocno we znaki, poddając próbie wszelkie teorie szczęśliwego końca historii, w którym zaniknie walka państw, klas, ras, narodów, cywilizacji, a z konkretnych ludzi wyparuje zawiść, zazdrość i nienawiść. Moja polemiczna reakcja świadczy zarazem na korzyść recenzowanej rozprawy – na jej problemowy (acz nie do końca wykorzystany) potencjał.

Pracę czyta się dobrze, czytelnik bez trudu śledzi przedstawiane treści, trudno zarzucić coś bibliografii i zaangażowaniu w temat. Chmielowski nie wykracza

jednak poza wewnętrzne – graniczące niekiedy z sekciarstwem - polemiki libertarian pomiędzy sobą, co pośrednio - i chyba wbrew intencjom autora - ujawnia niewielką otwartość myśli Konkina, a i samą pracę czyni nieco zamkniętą (choć nie klaustrofobiczną). Osobiście zalecam studentom badania teorii filozoficznych z punktu widzenia ich odniesienia do rzeczywistości, a nie tylko wzajemnych związków między ideami, mierzonymi odległością poglądów „heretyka” od quasi-religijnej dogmatyki kapłanów ortodoksji. Można mieć wątpliwości, czy taka strategia pisarska rozszerza grono zainteresowanych tematem czytelników, czy raczej zwęża ich do wyznawców prezentowanych poglądów. Niemniej jednak rozprawa doktorska Chmielowskiego wypełnia istotną lukę rynkową w Polsce, posiada liczne walory informacyjno-edukacyjne. We fragmentach może być zalecana do dyskusji dla zaawansowanych studentów na seminariach i konwersatoriach z filozofii społecznej.

Sumując: Rozprawa doktorska Chmielowskiego jest rzetelnym portretem intelektualnym Konkina, dowodzi dobrego warsztatu magistranta, a przede wszystkim jego obycia w sporach ideowych czasów obecnych. Pozwala docenić względną wagę problemów agoryzmu dla filozofii polityki i społeczeństwa w ogóle. Poziom merytoryczny tekstu oceniam dobrze, trochę gorzej jest z poziomem filozoficznym rozprawy. Również literatura przedmiotu, przypisy i układ tekstu nie budzą zastrzeżeń. Autor wykazał się dobrą znajomością tematów i polemik ważnych dla agorystów, libertarian, anarchokapitalistów, minarchistów. Dzięki poznaniu rozmaitych ujęć i definicji filozofii libertarnej kulturalny czytelnik zdoła na pewno uchwycić spory doktrynalne charakterystyczne dla tej wielobarwnej ideologii. Tego rodzaju prace nie rozwijają wprawdzie filozofii powszechnej, ich celem jest raczej wzbogacanie humanistycznej kultury lokalnej o wątki w niej dotąd nieobecne. Sądzę, że polska myśl filozoficzna, cierpiąca od jakiegoś czasu na brak wyrazistych indywidualności, może dzięki pracy magistra Chmielowskiego sporo skorzystać. Paradoksalnie, jako libertarianin spełnił on socjalistyczny postulat wspieranie ludzi znajdujących się w trudnym położeniu. Podał rękę niszowemu myślicielowi, ratując go swoim naukowym wysiłkiem przed biedą zapomnienia. Ze względu na zaprezentowane przez Marcina Chmielowskiego znanstwo omawianego tematu stwierdzam, że przedstawiony do recenzji maszynopis spełnia wymogi stawiane rozprawom doktorskim i rekomenduję ją do publicznej obrony.

Prof. Bartoły