

ile JERZY
HAUSNER
warta
jest
kultura?

do BROSZURA
MYŚLENIA

JERZY HAUSNER

Ile warta jest kultura?

Wprowadzenie

JOANNA ORLIK

do **BROSZURA
MYŚLENIA**

Wprowadzenie

JOANNA ORLIK

Dlaczego instytucje kultury w Polsce utrzymywane są ze środków publicznych? Wiemy przecież, że nie zawsze i nie wszędzie tak się dzieje. Argumentem za jest włączenie kultury do zasobu dóbr wspólnych, które po pierwsze, wymykają się prawom wolnego rynku, gdyż nie wszyscy mogą za nie zapłacić, a wszyscy powinni mieć do nich dostęp, oraz po drugie, aby mogły pełnić swoją funkcję, wymagają w jakimś zakresie rozwiązań systemowych, ponadindywidualnych i ponadlokalnych. Każdy ma prawo do ochrony zdrowia. Każdy ma prawo do nauki. Każdy ma prawo tworzyć i korzystać z dóbr kultury. Skoro zatem uważamy, że każdy mieszkaniec Polski powinien mieć możliwość ekspresji twórczej oraz poznania dziedzictwa kulturowego (naszej i innych kultur), potrzebujemy miejsc (instytucji), które taką możliwość zapewnią (na przykład domu kultury, muzeum lub filharmonii). Państwo zatem decyduje się na uszczuplenie puli środków publicznych po to, żeby umożliwić zanurzenie w kulturze i sztuce wszystkim, którzy tego potrzebują.

A jednak przez ostatnie trzydzieści lat nie było to przekonanie ogólnie obowiązujące. Przez lata słyszałam (i słyszały inne osoby zarządzające instytucjami kultury) wiele argumentów przeciw: że nie opłaca się prowadzić zajęć dla pięciu osób, że jeśli chcemy funkcjonować, to musimy na siebie zarabiać, że ktoś powinien nauczyć nas efektywności oraz że jedyną szansą dla kultury są przemysły kreatywne, bo tylko one realnie wpływają na wzrost PKB. Wielu z nas wilo się jak piskorz, chcąc się w tym dyskursie zmieścić. Głośno krzyczeliśmy, że „Kultura się liczy”, że rozwój – także gospodarczy – jest możliwy tylko dzięki kreatywności obywateli, tylko o ile wystąpi $3 \times T$: talent, technologia i tolerancja. Przekonywaliśmy innych (i samych siebie), że damy radę zmieścić kulturę w prawidłach ekonomii. Że wystarczy podmienić kilka określeń, przymknąć oko na niektóre ewidentnie nierynkowe zjawiska, napisać dobre aplikacje do Kreatywnej Europy, a potem przeżyć kolejnych kilka miesięcy z grantu, żeby uzasadnić sens funkcjonowania podmiotów kultury.

Tymczasem przyszedł rok 2008 i zachwiał podstawami bieżącej wykładni ekonomicznego *status quo*. Rysy i pęknięcia, wcześniej zaledwie rysujące się na monolicie zgody co do zasad funkcjonowania globalnej gospodarki, teraz miały się powiększyć i zwrócić na siebie uwagę. Coraz głośniej zaczęła wybrzmiewać jeszcze do niedawna kontrowersyjna myśl, że być może to nie kultura jest częścią ekonomii, ale ekonomia częścią kultury. Szczególnie jeśli na samą kulturę popatrzy się szerzej – jako przestrzeń relacji społecznych.

Co może to jednak oznaczać dla instytucji kultury poza chwilą satysfakcji? W pierwszej wydanej przez MIK „Bro-szurze do myślenia” Marek Krajewski pisał o nowych rolach, które powinna wziąć na siebie instytucja kultury: mediacyjnej, konkretyzującej, roli tuby oraz niewidzialnej ręki, animatorki procesu zmian. Jeśli połączyć tę sugestię z zachętą Jerzego Hausnera do zmiany optyki i spojrzenia na wartości jako efekt ludzkiego zbiorowego działania, wytwarzany dzięki komunikacji, we wspólnej dyskusji i wyważaniu różnych racji, to przed instytucjami kultury staje konkretne i ważne zadanie. Zadanie ciągłego negocjowania wartości, które są dla nas ważne, dla nas indywidualnie i grupowo, razem i oddzielnie. Zapraszania do dyskusji i współtworzenia działań z tymi, którzy bardzo się od siebie różnią; do szukania narzędzi i metod pozwalających na ustalanie porozumień. Zamieniania kanonu w ciągły proces. Cóż piękniejszego mogłoby się nam przydarzyć?

ile JERZY
HAUSNER
warta
jest
kultura?

do BROSZURA
MYŚLENIA

**DLACZEGO
EKONOMIA
POTRZEBUJE
KULTURY?**

W wydanej pod koniec XX wieku książce *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra* amerykański ekonomista polityczny Lester Thurow, rozważając możliwe kierunki rozwoju systemu kapitalistycznego, odwołał się do historycznej analogii: „W średniowieczu żyli ludzie, którzy wiedzieli, że poziom życia w Cesarstwie Rzymskim był znacznie wyższy i że lepsze życie jest możliwe. Posiadali oni lub mogli posiadać wszelkie technologie, jakie posiadano w Rzymie, lecz nie dysponowali wartościami pozwalającymi wytworzyć zdolności organizacyjne konieczne do odbudowania wcześniejszego potencjału”¹. W ten sposób Thurow postawił podstawowe dla współczesnej ekonomii pytania: czy potrafimy korzystać z wypracowywanych przez nas osiągnięć kulturowych i cywilizacyjnych? Czy jesteśmy w stanie pokierować procesami społecznymi i gospodarczymi tak, by mogły zapewnić dobre życie obecnym i przyszłym pokoleniom?

Inny wybitny intelektualista Amartya Sen, laureat ekonomicznej Nagrody Nobla z 1998 roku, w wielu swoich pracach podkreśla, że we współczesnej ekonomii nie jest zachowana równowaga między jej dwiema tradycjami: etyczną, która odnosi ekonomię do nauk społecznych i filozofii, oraz inżynierską, która zbliża ekonomię do nauk ścisłych i posługuje się ich analitycznym instrumentarium. Ta pierwsza została z ekonomii głównego nurtu niemal zupełnie wyrugowana. Sen – podobnie jak wielu innych współczesnych ekonomistów – postuluje, żeby ją odnowić i ożywić. Musimy dążyć do przywrócenia równowagi między obiema tradycjami, które wzajemnie się potrzebują i powinny się sobą zasilać.

Spółeczna czasoprzestrzeń wyznacza nasze możliwości działania w dwojaki sposób: z jednej strony, określa to, co możemy – w sensie potrafimy, jesteśmy w stanie, czemu podołamy; z drugiej strony, określa to, co możemy – w sensie wolno nam, jest dopuszczalne, akceptowalne. Jednak hegemonia dominującego od kilkadziesiąt lat neoliberalnego imaginarium ekonomicznego sprawia, że obowiązujące dotychczas makroekonomiczne ramy rozmywają się, przestają „działać”, wypełniać swoje funkcje. A tym samym coraz więcej nam wolno i coraz mniej możemy. Siły rynkowe nie napotykają na wystarczającą przeciwwagę. Napędzają stany niestabilnej nierównowagi, którym coraz trudniej zapobiec i zaradzić. Jednym z tego przejawów jest wylanianie się organizacji gospodarczych, które kapitałowo są potężniejsze niż państwa. To one narzucają reguły gry, a nawet przebieg dyskursu ekonomicznego. Dzięki nim gospodarka i obroty mogą nadal rosnąć, ale społeczny efekt gospodarowania – nie.

Podstawową słabością neoklasycznej ekonomii jest to, że wykluczono z niej problematykę wartości społecznych, sprowadzając wartość do rynkowej wyceny. Jeśli jednak chcemy poradzić sobie z globalnymi procesami gospodarczymi i finansowymi, nowoczesnymi technologiami, ze zmianą klimatu, niepokojami społecznymi, zanikiem więzi międzyludzkich, migracjami na gigantyczną skalę czy groźbą zamykania granic; jeśli chcemy, by technologie, wynalazki i odkrycia naukowe służyły dobru, a nie złu, by służyły wszystkim, a nie tylko uprzywilejowanym – musimy zwrócić się ku wartościom i zadbać o to, by mogły one przełożyć się na nasze, bardzo szeroko rozumiane, zdolności organizacyjne.

W ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci ekonomia głównego nurtu nie dostrzegąła potrzeby zakorzenienia gospodarki w kulturze i osadzenia jej w wielowymiarowym świecie społecznym. Jeśli już ekonomiści zajmowali się kulturą, to widzieli w niej przede wszystkim przemysły kreatywne, czyli wyłącznie to, co generuje dochody i zatrudnienie. Takie instrumentalne podejście do kultury jest jednak wielkim i niebezpiecznym dla niej uproszczeniem. Trzymając się neoliberalno-rynkowego paradygmatu, liczymy ekonomiczną wartość kultury, aby stwierdzić, czy coś jest opłacalne, tym samym zaś sprowadzamy tę wartość do wartości rynkowej, a dobra kultury – do dóbr komercyjnych i prywatnych. Tymczasem to, co mierzymy, powinno wynikać z tego, co jako społeczeństwo chcemy osiągnąć, i dopiero wtedy wyniki pomiaru pozwalają dostrzec, czy nasze działanie jest właściwe. W takim ujęciu patrzymy na związki kultury i gospodarki nie przez pryzmat wzrostu,

rynku i popytu, ale znacznie szerzej – przez odniesienie do rozwoju, ładu gospodarczego oraz wytwarzania różnych form kapitału kulturowego.

Ekonomia nie może analizować tylko efektywności i wzrostu, musi rozpatrywać przede wszystkim jakość życia i rozwój. Przyjęte w niej perspektywy poznawcze i związane z nimi pojęcia powinny sprzyjać upodmiotowieniu jednostek i wspólnot, podczas gdy dzisiaj wspierają ich uprzedmiotowienie. Tylko w taki sposób ekonomia może stać się ekonomią wartości: służyć podtrzymywaniu działalności człowieka we wszystkich jej wymiarach.

Świat społeczny jest ludzkim wytworem. Nie istnieje dlatego, że go postrzegamy, ale staje się takim, jakim go postrzegamy. „To, co możliwe, zależy w wielkim stopniu od tego, w co wierzymy”² – pisał Thurow. Dlatego właśnie czas spojrzeć na kulturę od drugiej strony. Nie zastanawiać się, jak przekształcić kulturę w gospodarkę, ale odwrotnie – jak gospodarkę uczynić częścią kultury.

**KULTURA
JAKO
BUSOLA**

„Minęła już piękna epoka Nowego Człowieka, manifestów kreślących przyszłość, gotowych programów budowy lepszego świata. Współczesna utopia wydarza się wśród codziennych spraw, w rzeczywistym czasie codziennych eksperymentów i jest z rozmysłem sfragmentaryzowana”³ – pisze w znakomitym zbiorze esejów *Estetyka relacyjna* francuski krytyk kultury, badacz i kurator sztuk wizualnych Nicolas Bourriaud. Tłem jego rozważań o roli sztuki i kultury w wytwarzaniu relacji międzyludzkich jest refleksja o naszej intelektualnej i poznawczej bezradności syntetycznie wyrażanej za pomocą przedrostka „post”.

Żyjemy w epoce określanej takimi pojęciami jak postkapitalizm, postdemokracja, posthumanizm, postfeminizm czy posthistoryzm. Konstruowany w ten sposób opis rzeczywistości świadczy o tym, iż dostrzegamy, że to, co minione, jest w kryzysie i rozpędzie; wiemy i czujemy, że uczestniczymy w czymś nowym, ale nie potrafimy tego określić. „Przedrostek »post« – pisze Bourriaud – będący

przecież wielkim mitem końca XX wieku, odsyła nas w ten sposób do pewnej minionej sytuacji, poza którą lub z której nie można wyjść, a której teraźniejszość nie jest autonomiczna i której skutki trzeba przepracować⁴. Utknęliśmy w oczekiwaniu na nową syntezę, globalną wizję świata i nową epokę. Jeśli jednak nie potrafimy tego „nowego” nazwać, to tym samym nie jesteśmy w stanie radzić sobie z kryzysem przeobrażenia. I niekoniecznie chodzi tu o jakiś jeden konkretny kryzys, lecz o różne sytuacje kryzysowe, które mogą dotyczyć jednostki, społeczności lokalnej czy nawet całego globu.

We wszelkich wymiarach uczestnictwa w świecie, w których nasze życie zaczęło wyglądać inaczej, staramy się intuicyjnie dobierać różne techniki i strategie działania, które mają osłabić przejawy i następstwa kryzysu, jednak w istocie rzeczy łagodzimy jedynie napięcie. Reagujemy na przejawy kryzysu, lecz nie szukamy wyjścia, nie potrafimy przewyciężyć tego, co jest „pomiędzy”, nie tworzymy nowego. Pozostając w takim stanie ducha, rezygnujemy z aktywnego przewyciężania kryzysu. Biernie wypatrujemy przełomu. Zdajemy się na to, że kryzys sam się wypali i będzie jak było, albo liczymy na to, że „ktoś” zrobi z „tym wszystkim” porządek. A jeśli już szukamy wyjścia, to z reguły w myśleniu o możliwej przestrzeni ekspansji – próbujemy ucieczki do przodu. Sytuacja staje się skomplikowana, kiedy nie wiadomo, gdzie jest przód i kto we współczesnym świecie miałby go wyznaczyć.

Co zatem może dla nas oznaczać pójście do przodu? Jak określić, co może być dla nas przodem, wyjściem od tego,

co było, poprzez to, co teraz, w kierunku przyszłości? Bourriaud przekonuje, że „ucieczka do przodu” nie ma sensu i nie pomoże. Zamiast tego trzeba sięgnąć w głąb, do korzeni, do tego, co dla nas źródłowe. Zamiast maszerować naprzód rozsądniej jest wniknąć w tożsamość znanych nam instytucji, rozpoznać ich rzeczywistą treść i dokonać jej głębokiej źródłowej, istotnościowej rewizji.

Aby dokonać znaczącej zmiany społecznej, nie musimy świata społecznego wymyślać od nowa i całościowo planować według przyjętej z góry ideologii. Skutecznie i bezpiecznie możemy to uczynić, łącząc i wykorzystując dostępne zasoby i środki według formuły innej niż dotychczas dominująca. Nie musimy koniecznie podbijać cudzych lub eksplorować nowych terytoriów. Wystarczy uruchomić refleksję i dialog odnoszący się do twórczego zagospodarowania tego, czym już dysponujemy, oraz instytucjonalnych warunków, które uczynią to możliwym. A to odnaleźć możemy, między innymi, za sprawą sztuki – i szerzej: kultury – bo ona jest membraną, która odbiera i przetwarza dochodzące z głębi sygnały, dając nam ogląd tego, co źródłowe, i tego, co poszukujące.

Drugim istotnym warunkiem zmiany społecznej jest to, że pomiędzy wielością dzieł, wielością podejść, wielością różnych form ekspresji artystycznej czy kulturowej muszą istnieć komunikacyjne konektory, swego rodzaju społeczne interfejsy, które połączą różne elementy świata społecznego, pozwolą transferować i uaktywniać ważne dla nas treści. One aktywizują to, co jest ukryte, czego nie wyrażamy wprost, a co określa naszą istotę – wszyscy

nosimy w sobie przecież jakiś rodzaj dziedzictwa kulturowego, jakiś rodzaj kodu, przywołań, skojarzeń, które są stale aktywizowane. Dzięki istnieniu takich konektorów wytwarza się wspólna przestrzeń znaczeń i kulturowych odniesień – możemy uwspólniać to, co jest odrębne. Możemy zarazem poprzez uwspólnienie tworzyć nową wiedzę, wyzwalać energię twórczą. I na tym polega rola kultury, bo kultura to przecież także komunikowanie się, nadawanie znaczeń, tworzenie nowych odniesień.

Jeśli na kulturę spojrzymy w ten sposób, to dostrzeżemy również, że każda organizacja, a nie tylko instytucje kultury takie jak muzeum, festiwal teatralny czy fundacja, lecz także firma, szkoła, dom pomocy społecznej – każda organizacja ma swój kulturowy komponent, swoją warstwę znaczeniową, sieć odniesień ludzi do siebie nawzajem i do tego, co dla nich istotne, co określa ich przez sens ich obecności i aktywności. Każda organizacja ma swój komponent materialny, ale ma też komponent niematerialny, który jest ukryty i który ujawnia się przez relacje. Bez tego składnika kulturowego – bez komunikacji, znaczenia, odniesień, skojarzeń, nowych interpretacji, uruchamiania wyobraźni – żadna organizacja działać nie może. Ani dom kultury, ani uniwersytet, ani szpital, ani przedsiębiorstwo.

Jeśli więc zmianę społeczną rozumieć jako zmianę instytucjonalną, to nie może się ona dokonać pozakulturowo. Oczywiście, zmiana społeczna dotyczy nie tylko kultury, ale zarazem i cywilizacji – dokonuje się równolegle w obu tych wymiarach, ale bez składnika kulturowego nie zachodzi. Zmiana dokonuje się w rezultacie przeobrażania zachowań

i relacji społecznych, dzięki którym dana społeczność opanowuje nowe sposoby działania i dostosowuje się do nich.

Oczywiście ta droga do przyszłości nigdy nie jest linearna, prosta; jest zawsze w jakiś sposób labiryntowa, otwarta czasoprzestrzennie. Ale właśnie dlatego potrzebujemy odniesienia do kultury jako busoli. „Nikt nie wymaga od niej – pisze Bourriaud – by realizowała Wielki Projekt, lecz by wśród dawnych dróg odnalazła marszrutę, wypatrzyła ścieżki poznania, wyznaczyła skróty, narysowała mapy na powierzchni chaosu, jednym słowem skonstruowała narzędzia nawigacyjne”⁵.

WYSPY I ARCHIPELAGI

Zmiana społeczna zaczyna się, gdy animatorowi zmiany uda się stworzyć krąg aktorów, którzy komunikują się i współdziałają, aby móc działać inaczej niż to wynika z rutyny i presji otoczenia. Celem jest wyrwanie się z wytwarzanego przez otoczenie „pola grawitacyjnego”. By móc w ten sposób działać, konieczne jest ograniczenie relacji z jednymi podmiotami, a wzmocnienie relacji z innymi, wybranymi partnerami.

Jeśli z takiej perspektywy spojrzeć na rozwój, można dostrzec, że zaczyna się on od lokalnych impulsów, dobrowolnych inicjatyw, które tworzą i umacniają wspólnoty ludzi kierujących się wspólnymi wartościami i dążących do konkretnego, praktycznego celu. Ale aby go osiągnąć, muszą się oni skomunikować i podjąć współdziałanie z innymi wspólnotami, tworząc tym samym sieć relacji. A to wywołuje już ruch, który prowadzi do społecznej zmiany, rozumianej jako wygenerowanie innych norm i reguł współwytwarzania wartości, czyli innego modelu

koordynacji działań zbiorowych. W ten sposób działające podmioty stają się w swoim otoczeniu wyspami, zarazem starając się wraz z innymi takimi wyspami uformować archipelag.

Ruch ten jest wytwarzany przez współdziałanie wspólnot-wysp i wynajdowanie nowych form wymiany (alokacji zasobów). Nie ma charakteru linearnego. Jest wielokierunkowy i, co najważniejsze – inkluzywny. Każda wyspa może się do niego dobrowolnie włączyć, a tym samym współtworzy archipelag i dołącza do ruchu swoje zasoby i swoją energię, przyczyniając się do systemowej zmiany. Przy czym nie jest tak, że każda wyspa musi współdziałać ze wszystkimi innymi, że mają się one koniecznie jednoczyć. Przeciwnie – powinny zachowywać autonomię. Wyspy mają być wyspami, wspólnotami, świadomymi swej odrębności i odrębności innych, ale nie izolującymi się; powinny zabiegać o interaktywne i partnerskie relacje z innymi wyspami. W tym sposobie myślenia społeczni animatorzy, aby osiągać cele, muszą się stawać także społecznymi nawigatorami.

Siła oddziaływania i atrakcyjność archipelagu zależy od każdej z wysp, a nie tylko tych największych i najlepiej wyposażonych. Jeśli przyjmiemy, że archipelag jest małym układem grawitacyjnym, to jego moc i niezależność zależy od tego, w jakim stopniu wyspy peryferyjne są przyciągane do centrum archipelagu, a nie z niego wypychane. Można powiedzieć, że w takim układzie działa zasada: jeśli chcesz być silniejszy, to zadbaj, aby ci słabsi z tobą współdziałający stali się silniejsi. Siła małego układu grawitacyjnego, jakim

jest archipelag, zasadza się na partnerstwie i solidarności. Archipelag jest dla powiązanych w nim wysp sposobem radzenia sobie z tym, co nieoczekiwane i nieprzyjemne. Wyspy w archipelagu przyciągają się, ale nie pochłaniają; pozostają w bliskim oddaleniu. Każda wyspa musi być świadoma swej odrębności i odmienności, ale także wiązać swoje działanie z tym, co robią inni i kim są. Tylko to daje archipelagowi niezależność w relacji do otoczenia.

W archipelagu może rodzić się wiele różnego rodzaju relacji. Zawsze są otwierane kolejne możliwości eksperymentowania i generowania nowych form dialogu, wymiany zasobów i wytwarzania wartości – społecznego testowania przydatności różnych rozwiązań. Archipelag nie działa jednak prorozwojowo, jeśli siatka powiązań zostanie mu narzucona. Muszą być one tworzone naturalnie. Ma ich być wiele, podobnie jak możliwości formowania kolejnych. Tym samym archipelag staje się także nieustannie u wspólnianą przestrzenią komunikacji i generowania znaczeń, w swej istocie przestrzenią kulturową, a dokładnie wielokulturową.

Wizję archipelagu należy przeciwstawić jednolicie rozwijającemu się kontynentowi. Kontynent jest imperium, a władający nim muszą nieustannie dowodzić swej imperialnej siły i poszerzać swoje terytorium. Kontrolowana monocentrycznie przestrzeń kontynentu słabnie i zanika w niej różnorodność i podmiotowość. Społeczna przestrzeń rozrywa się i kurczy. Nawet jeśli władający kontynentem myślą długofalowo (gdyż chcą uwiecznić swoje panowanie), to w kurczącej się społecznej przestrzeni ich praktyczne

działanie staje się coraz bardziej reaktywne. Wzmacniają i utrwalają w opanowanym kontynencie głównie silne powiązania i zależności, przez co społeczna czasoprzestrzeń traci swe plastyczne i katalityczne właściwości. Kontynent trwa, ale przestaje się rozwijać.

Kontynentalni gracze są z zasady silniejsi niż wyspowi. Ci pierwsi czerpią siłę z osłabiania słabszych od siebie, uzależniania ich i traktowania jako klienteli, a ci drudzy wyłącznie poprzez umacnianie swych słabszych partnerów. Muszą zatem uzgodnić z nimi zasady współdziałania, w tym w zakresie działalności gospodarczej, rynku oraz dbać o ich przestrzeganie. Kontynent implikuje nadawanie historii i rozwojowi całościowego sensu. Archipelag funkcjonuje odmiennie: tu nikt nikogo nie pokonuje i nie podbija. Tu każdy musi partnersko współpracować z innymi, aby zapewnić sobie podmiotowość i rozwój.

Presji kontynentu na archipelag nie da się wyłączyć. Dlatego przetrwanie archipelagu i utrzymanie jego odrębności zależy w dłuższym okresie od tego, czy aktorzy tworzący archipelag potrafią odnaleźć w całym „układzie planetarnym” inne archipelagi żywotnie zainteresowane utrzymaniem swojej niezależności. Sojusz takich archipelagów oznacza zarazem upowszechnianie i uatrakcyjnienie stosowanych w nich wzorców. Przy czym upowszechnianie się innowacji nie musi polegać na przekształcaniu archipelagu w kontynent, czyli narzucaniu innym swego rozwiązania i podporządkowaniu ich sobie. Z perspektywy rozwoju korzystniejsze jest upowszechnianie się innowacji w następstwie kreatywnej dyfuzji.

Koncept kulturowych wysp i archipelagu żywej kultury nie jest tożsamy z wyznaczaniem z góry i narzucaniem trajektorii rozwoju. Archipelag dopuszcza wiele narracji i rozwojowych trajektorii. Muszą je dla siebie wyznaczyć upodmiotowione i otwarte na współdziałanie wspólnoty, zdolne do wspólnego wytwarzania różnych wartości. Potrzeba im nie tylko technologii, produktu, usługi czy organizacji, lecz także czegoś o wiele ważniejszego – procesu upodmiotawiania wysp i formowania archipelagu, w którym wyłoni się wiele nowych nieznanymi nam i jeszcze nienazwanych ról społecznych i mechanizmów wytwarzania wartości. Tego procesu nie da się zaplanować, można go jedynie wyzwolić i stymulować.

Tym, co spaja taką wspólnotę, nie jest tylko doraźna korzyść czy interes. Gdyby tak było, aktorzy nie musieliby tworzyć archipelagu i narażać się na wykluczenie z otoczenia, ale po prostu zawieraliby różne sojusze, aby uzyskać jakieś korzyści i przechwycić określone zasoby. Formowanie archipelagu i ponoszenie związanych z tym nakładów ma sens tylko wówczas, kiedy chodzi o dalekosiężny cel wyrażony w formie jakiejś idei. Taki cel, którego osiągnięcie nie jest możliwe bez dokonania społecznej zmiany. I jeśli aktorzy podejmujący wysiłek dokonania zmiany trzymają się go, to przyjmowane przez nich sposoby działania do niego pasują. A to oznacza, że nie tylko chcą działać skutecznie, ale także z określoną intencją, co wymaga nie tylko ukształtowania przez nich operacyjnego porządku swego współdziałania, ale także uspołnionego porządku wartości. I to dopiero czyni z nich wspólnotę.

**MIĘDZY
DOBREM
A DOBRAMI**

Nicolas Bourriaud – od którego zaczerpnąłem inspirację do metafory wysp i archipelagu – kieruje naszą uwagę na rolę autonomicznych jednostek, powiązanych jednak siecią wzajemnych relacji, w nich upatrując siły potrzebnej dziś do formowania nowej społecznej rzeczywistości. „Współcześnie – po dwustu latach walki o indywidualizm i przeciw dominacji grupy – musimy dokonać nowej syntezy, która uchroni nas przed (...) regresywnymi fantazmatami. (...) W naszych postindustrialnych społeczeństwach najpilniejszą kwestią okazuje się nie emancypacja jednostki, lecz międzyludzka komunikacja i wyzwolenie relacyjnego wymiaru egzystencji”⁶. W jaki sposób możemy zatem budować podwaliny współpracy opartej na wartościach?

Zacznijmy od tego, że trzeba oddzielić wartości egzystencjalne (normy, dobro i porządek instytucjonalny oparty na uwspólnionych wartościach) od instrumentalnych (kapitały, aktywa, dobra i usługi, które wyznaczają porządek

organizacyjny). Te pierwsze nadają sens naszemu działaniu indywidualnemu i zbiorowemu. Mówiąc inaczej: nie odpowiadają na pytanie „jak?”, tylko „po co?”. Drugie służą jako narzędzie do osiągnięcia konkretnych celów. Wartości egzystencjalne są niezbędne do budowania pogłębionych relacji międzyludzkich, w których nie chodzi o wymierne korzyści, ale o kształtowanie sensownego życia.

By zobrazować niebezpieczeństwo kryjące się w zacieraniu granic oddzielających wartości egzystencjalne od instrumentalnych, przywołam jeden z przykładów negatywnych następstw ekonomizacji norm i dóbr przedstawionych przez amerykańskiego filozofa politycznego Michaela Sandela. W znakomitej książce poświęconej moralnym granicom rynku *Czego nie można kupić za pieniądze* opisuje on między innymi skutki wprowadzenia w amerykańskich przedszkolach dodatkowej opłaty za nieodebranie dziecka o ustalonej porze. Zaobserwowano wówczas pozorny paradoks – gdy opiekunowie dzieci musieli zapłacić za dłuższy czas przebywania dziecka w przedszkolu, zjawisko to wyraźnie się nasiliło. Najwyraźniej rodzice potraktowali opłatę jako cenę usługi i uznali, że ta usługa jest dla nich korzystna. Tym samym norma zmieniła charakter – z moralnej została przekształcona w rynkową. Pojawienie się ceny doprowadziło do zaniku zobowiązania. I – co również istotne – gdy następnie wycofano opłatę, spóźnienia rodziców pozostały na znacznie podwyższonym poziomie. „Od kiedy opłata pieniężna naruszyła moralne zobowiązanie do stawiania się na czas, dawne poczucie odpowiedzialności okazało się trudne do przywrócenia”⁷ – konkluduje Sandel.

Jak widać w przytoczonym przykładzie, podporządkowanie ekonomii nieekonomicznych sfer życia nie oznacza, że znikają problemy etyczne i kwestia wartości. Są one nadal obecne, ale narzucona zostaje im logika rynku. Wartości są tym samym instrumentalizowane i wpisywane w koncepcję utylitarną, której ośrodkiem jest maksymalizująca zyski i minimalizująca straty jednostka. Jej nadrzędnym celem staje się natomiast zaspokajanie materialnych potrzeb, bez względu na wartości pozamaterialne.

I odwrotnie – uniwersalizacja wartości polega na tym, że generuje ona ogólnodostępne dobro, z którego mogą korzystać także ci, którzy sami tej wartości nie wytwarzają. Przykładem może być wiedza lub zaufanie. W tym sensie dobro wytwarzane w procesie generowania wartości stanowi zasób, z którego korzystają inni – czy to wytwarzając inne wartości, czy też instrumentalizując i przetwarzając wartości (takie jak na przykład wiedza) tak, aby wytwarzać konkretne dobra lub po prostu móc działać.

Jeżeli więc popatrzymy na jakość naszego życia jako problem z zakresu ekonomii, to dostrzeżemy, że kluczem do sukcesu jest znalezienie równowagi między wartościami instrumentalnymi a egzystencjalnymi. Aby ją osiągnąć, musimy traktować człowieka i świat w sposób całościowy, uwzględniając także elementy pozamaterialne: duchowość, kulturę, emocje. Tylko w takim modelu działania możemy mówić o prawdziwym zaufaniu społecznym – stabilnym punkcie odniesienia, który umożliwia dalsze sensowne wybory życiowe i zawodowe.

By wyjść poza wąskie, dogmatyczne myślenie ekonomii głównego nurtu i otworzyć oczy na alternatywne sposoby definiowania, interpretowania i rozwiązywania wielkich problemów współczesności, musimy więc dokonać zmiany optyki i rozumienia tego, czym są wartości.

Po pierwsze, powinniśmy przyjąć, że wartości są wytwarzane. Na ogół mówimy o wartościach albo je psychologizując, czyli sprowadzając je do indywidualnych postaw i wyborów, albo uznając je za coś, co należy wyznawać. Potrzebne jest nam zaś głębokie przekonanie, że wartości istnieją, ponieważ wytwarzane są w procesie ludzkiej aktywności.

Po drugie, powinniśmy uznać, że wytwarzanie wartości jest procesem społecznym, czyli że wartości wyłaniają się dzięki komunikacji i współdziałaniu jednostek, wykuwają się we wspólnej dyskusji i przy wyważaniu różnych racji.

Po trzecie, fundamentalne znaczenie ma zrozumienie rozróżnienia wartości egzystencjalnych i instrumentalnych. Pierwsze wynikają ze wspólnotowości i wspólnotowość podtrzymują – dzięki nim możemy przetrwać: jako ludzkość, jako wspólnota, jako zbiorowość. Te drugie natomiast mają znaczenie praktyczne, umożliwiają nam aktywność i służą osiągnięciu wyznaczonych celów. Podstawą wytwarzania wartości instrumentalnych jest istnienie wartości egzystencjalnych. Potrzebujemy i jednych, i drugich, ale powinniśmy znajdować między nimi nie tyle równowagę, co właściwe relacje.

Po czwarte, jeśli na podstawie wytworzonych wartości egzystencjalnych tworzymy wartości instrumentalne (dobra i usługi), to musimy zadbać o to, aby nie górowały one nad wartościami egzystencjalnymi i nie niszczyły ich.

Musimy także przyjąć, że wartości są i subiektywne, i obiektywne zarazem. Nie są absolutne, bo są wytwarzane i do pewnego stopnia zmienne (nadaje się im nowe interpretacje), ale też nie są swobodnie dobierane, bowiem stanowią fundament porządku społecznego (wspólnotowego), który jednostki wiąże. Wartości są wytwarzane w społecznym procesie: stanowią rezultat współdziałania wielu i różnych aktorów. Można zatem powiedzieć, że wartości stanowią idealny wymiar rzeczywistości, tyle że istniejący faktycznie – w formie wspólnoty społecznej.

SPOŁECZNE WYTWARZANIE WARTOŚCI

Wspólnota nie jest tylko zbiorowością jednostek. Nie jest dana. Jest ich wytworem. Ludzie nie tyle zawiązują wspólnotę, ile ją wytwarzają, działając razem i generując w ten sposób więzi, które ich uwspólnotawiają. Jeśli ich współdziałanie zanika, zanika też wspólnota, bo zanikają więzi. Tylko za sprawą stale podtrzymywanego współdziałania jednostek wspólnota wyłania się i upodmiotawia. Żadna wspólnota nie jest wiecznym i uniwersalnym bytem: wyłania i staje się.

Porządek społeczny, w którym ludzie działają i współdziałają, jest im dany, ale jednocześnie jest przez nich wytwarzany w następstwie uwspólniania wiedzy i działań. Tym samym zasadniczym czynnikiem kształtowania społecznej czasoprzestrzeni są relacje międzyludzkie. Dzięki nim możliwe jest upodmiotawianie się, ale też mogą one powodować uprzedmiotowienie jednostek i zbiorowości.

Przyjęcie, że wartości są społecznie wytwarzane, a nie tylko indywidualnie uznawane i odnoszone do otaczającego

nas świata, oznacza, że wartości nie da się wtłoczyć w ramy jakiegokolwiek systemu. Wymykają się takim ramom, bowiem wytwarzanie wartości wymaga przestrzeni otwartej, w tym także tej czysto symbolicznej, komunikacyjnej. Można oczywiście hamować ten wymiar świata społecznego, ale wtedy proces wytwarzania wartości słabnie. Można narzucać światu społecznemu krępujący porządek aksjonormatywny, przez hegemonię określonego „systemu wartości”, czyli określoną ideologię, ale w rezultacie blokuje się wtedy społeczny dynamizm i z czasem taki porządek się rozpadnie.

Proces wytwarzania wartości jest złożony nie tylko dlatego, że jest wielopodmiotowy, ale też dlatego, że nie wytwarza się pojedynczej wartości, lecz ich wiązkę. Jedne wartości warunkują wytwarzanie innych. W konsekwencji jednak jesteśmy skazani na kojarzenie i godzenie różnych wartości – konflikt wartości jest więc nieunikniony. Oznacza to, że musimy wypracowywać normy, które umożliwiają godzenie różnych wartości, ich uzgadnianie, ale także rozstrzygnięcie konfliktu wartości. Nie jest to jednak możliwe, jeśli wartości są przez określonych aktorów rozumiane i ujmowane fundamentalnie, to znaczy są przez nich uznawane za absolutne i niepodważalne. Fundamentalizmów nie da się pojednać. Pozostaje pokojowa koegzystencja i ekumenizm lub otwarta wojna.

W konsekwencji narzucania i hegemonii określonego systemu wartości rodzi się tyrania (niezależnie od tego, jak duża grupa, w tym także większość społeczeństwa, sądzi, że takie postępowanie jest uzasadnione). Dążenie do pod-

porządkowania zbiorowości ludzkich określonej ideologii, jak słusznie podkreślał w *Zarysie fenomenologii podmiotu* Adam Węgrzecki, wynika z przekonania, że wartościom obiektywnie przysługuje władza nad człowiekiem, że ich pochodzenie jest „ponadludzkie”. Jako takie nie byłyby przez ludzi wytwarzane, lecz miałyby nad nimi panować, będąc wyposażone w jakieś siły, które kierowałyby ludźmi⁸.

O tym, że tyrania, także ta ufundowana na ideologii, zawsze w swych następstwach prowadzi do instrumentalizacji wartości, pisali również Max Horkheimer i Theodor Adorno, którzy proces ten przeanalizowali na przykładzie nazizmu: „To, że higieniczna fabryka i wszystko, co się z tym wiąże, volkswagen i pałac sportu, tępy nożem zarzyna metafizykę, byłoby jeszcze obojętne, ale nie jest obojętne, że w całości życia społecznego fabryka, volkswagen i pałac sportu same stają się metafizyką, ideologiczną zasłoną, za którą gnieździ się realne nieszczęście”⁹. To trafnie wskazany przykład mylenia dóbr i dobra – doskonale widać w nim, jak mocno zbiegają się fundamentalizacja i instrumentalizacja wartości. Przed taką między innymi ideologiczną hegemonią przestrzegał w swych rozważaniach o dojrzałości dziejowej także Stanisław Brzozowski, postulując, aby idee wyrastały z życia, a nie były życiu narzucane¹⁰.

Jeśli zatem dążymy do budowania naszej społecznej rzeczywistości w oparciu o wartości, musimy pamiętać, że tylko współistnienie i współoddziaływanie niezależnych aktorów umożliwia wytwarzanie wartości. Inaczej wartości wytwarzać nie sposób. Nie ma świata społecznego

o pojedynczej podmiotowości i pojedynczej wartości. Wielopodmiotowość i różnorodność aksjologiczna czynią świat społeczny możliwym i zdolnym do rozwoju i przetrwania. Inaczej mówiąc: jeśli ten proces ma się odbyć, to musi mieć swoje umocowanie w tym, że istnieją autonomiczni aktorzy, w jakimś sensie niezależni od siebie. Ich autonomia oznacza, że mają możliwość bycia niezależnymi, co nie oznacza, że odcinają się i nie współtworzą, nie współdziałają.

To właśnie równowaga między wytwarzaniem wartości egzystencjalnych i wartości instrumentalnych powoduje, że indywidualizm nie rozbija wspólnoty. Jest indywidualizmem uwspólniającym. A świat społeczny staje się wspólnotą wspólnot.

WYZWALANIE KULTUROWEJ ENERGII

W podejściu do kultury dominuje myślenie o stanie, nie zaś o procesie. Uwaga zainteresowanych jest na ogół skoncentrowana na zastanych i okrzepłych formach aktywności kulturalnej, na instytucjach i relacjach między nimi. Tymczasem kultura przyczynia się do rozwoju, gdy ujmuje się ją w szerokim zakresie, a rozwój rozpoznaje się w komplementarnej sieci miękkich i twardych zasobów, w całości życia indywidualnego i zbiorowego, jego wymiarze antropologicznym i socjologicznym.

Kultura jest przestrzenią otwartą, której granice stale przesuwać wyobrażenia i kreatywność. Jest ona w zasadzie nieskończenie pojemna – mogą się w niej pojawiać coraz to nowe wytwory ludzkiej myśli, odmienne perspektywy poznawcze, które mogą się w tej przestrzeni stykać i przenikać. Dzięki temu przestrzeń kultury staje się przestrzenią dyskursywną, toczy się w niej nieustający spór i dialog. Nie ma sztywnych granic, są one płynne, ale są, kultura bowiem może się rozwijać tylko dzięki określonej materialnej,

cywilizacyjnej podbudowie, infrastrukturze. Bez niej zanika. Cywilizacja umożliwia kulturę i jej rozwój, ale też materialnie ją ogranicza. Kultura zaś warunkuje społeczne funkcjonowanie cywilizacji i jej rozwój, daje jej społeczne uzasadnienie i umocowanie, zarazem ją ukierunkowuje. Związek gospodarki i kultury należy zatem ujmować znacznie szerzej, rozumiejąc kulturę jako społeczną podbudowę i obudowę działalności gospodarczej, zasób ekonomiczny, ważny czynnik wytwórczy i istotną składową mechanizmu rozwoju.

Gdy więc pytamy o udział kultury w rozwoju społeczno-gospodarczym, nie znajdziemy odpowiedzi w takich parametrach jak indywidualna konsumpcja dóbr kultury czy wielkość sektora kultury (w tym przemysłów kreatywnych) w gospodarce. Należy jej szukać raczej we wpływie kultury na podmiotowość, wspólnotowość, w potencjale kultury do rozbudzania twórczości i innowacyjności, jej umiejętności kształtowania postaw kooperacyjnych i zakorzeniania się w wspólnianych wartościach i normach postępowania.

Z perspektywy oddziaływania kultury na rozwój społeczno-gospodarczy nie może być ona sprowadzana ani do roli dostarczycielki twórczego paliwa dla przemysłów kreatywnych, zużywających je na rzecz komodyfikacji i konsumpcji, ani do roli „strażniczki wyższych wartości”, strzegącej nas przed ich rewizją i transformacją poprzez utwardzanie jej autonomii. Chęć odsłonięcia relacji pomiędzy kulturą a rozwojem społeczno-gospodarczym każe rozpiąć pomost nad przepaścią, gdzie po jednej stronie

znajduje się przekonanie o dominacji gospodarki lub rynku nad kulturą, po drugiej zaś *splendid isolation* obszaru kultury wobec mechanizmów wytwarzania zasobów, ich redystrybucji, ich zakorzenienia organizacyjnego itp. Mówiąc precyzyjniej, domaga się ona umożliwienia rozpięcia owego pomostu pomiędzy różnorodnymi podmiotami, z naciskiem na te wywodzące się z obszaru działalności społecznej. Ostatecznie bowiem to pierwiastek społeczny nadaje dynamikę tak kulturze, jak i rozwojowi.

Kultura, aby mogła taką rolę odegrać, musi być głównie obszarem działań jednostek i indywidualnej kreatywności; i musi się stawać przestrzenią komunikacji zbiorowej, dyskursu, współpracy i społecznych innowacji. Musimy zatem łączyć to, co jest jednostkowe, indywidualne, absolutnie niepowtarzalne i unikalne, z czymś, co jest szersze, co jest przestrzenią relacji społecznych, komunikacji, nadawania znaczenia. Powinniśmy także uznać przestrzeń kultury za pole debaty o wartościach, czyli odnosić ją również do problematyki odpowiedzialności, w tym odpowiedzialności etycznej. Musimy dopuszczać wielość perspektyw poznawczych i języków komunikacji społecznej, a co za tym idzie – budować dialogiczność debaty społecznej. W debatach zaś powinniśmy posługiwać się pojęciami otwartymi i włączającymi, a eliminować z niej pojęcia zamykające i blokujące (jak choćby będzie pojęcie „dziedzictwa narodowego”, które wyparło u nas w pewnym momencie znacznie szersze „dziedzictwo kulturowe”).

Stymulacja kultury wytwarzanej w ramach sieci różnorodnych podmiotów społecznych domaga się systemowego

wsparcia, by stała się wehikułem rozwoju społecznego, ekonomicznego i politycznego na dużą skalę. Aby instytucjonalna zmiana mogła się dokonać, jej intelektualne źródło musi – choćby po części – pojawić się poza istniejącym układem instytucjonalnym lub przynajmniej poza wyodrębnionym obszarem rzeczywistości społecznej, który określony segment instytucjonalny „kontroluje” i stabilizuje. Takim źródłem może być „kultura żywa”, rozumiana jako całokształt praktyk kulturowych, bazujących na nieskrępowanej wyobraźni i twórczej energii.

Wsparcie dla instytucji „żywej kultury”, polegające na dotacjach na pojedyncze wydarzenia i projekty, nie jest wystarczające. Konieczne są racjonalnie zaprojektowane działania, polegające na transferze i kapitalizowaniu innowacji, budowaniu synergii między rozproszonymi podmiotami, wspólnym użytkowaniu zasobów, płodnych połączeniach międzysektorowych (na przykład między „żywą kulturą” i zdrowiem publicznym, sportem, edukacją). Wzajemne inspirowanie się, wymiana zasobów i doświadczeń powinny być celem wszystkich organizacji sektora kultury. Dzięki takiej współpracy pomiędzy różnymi podmiotami mogłyby powstawać swoiste klastry: miejsca wymiany wiedzy, zasobów, idei, pomysłów, co miałyby szanse przynieść ogromne korzyści dla całego sektora kultury.

Jeśli uznać, że obecny kryzys jest kryzysem cywilizacji rynkowej, to aby znaleźć ścieżkę wyjścia, niewątpliwie musimy się zwrócić w kierunku kultury rozumianej nie w kategoriach ekonomicznych, lecz antropologicznych.

Tylko w ten sposób może stopniowo wyłonić się alternatywne myślenie, które ma szansę stać się podłożem głębokiej transformacji naszej cywilizacji.

Wzięcie odpowiedzialności za kreowaną przez nas społeczną czasoprzestrzeń wiąże się ze stawianiem przez jednostki oraz wspólnoty wielkich pytań, które wykraczają poza to, co „tu i teraz”. Musimy stawiać naszej przeszłości wciąż nowe pytania, zrodzone z tego, co jest obecnie, aby odszukiwać różne ścieżki prowadzące w przyszłość i nadawać naszej kulturowej rzeczywistości nowe, odkrywcze często znaczenia.

Odpowiedzi, których udzielamy, nie przyniosą pewności i nie mogą obowiązywać raz na zawsze. Pytania o znaczenie naszych działań i współistnienia nieustannie będą do nas wracać i nawet po wielokroć na nie odpowiadając, nie zbliżymy się do pewności, ale jedynie do upewnienia się, że udzielona na nie odpowiedź zadowala nas, co znaczy, że przydaje naszemu istnieniu i działaniu sens.

Kultura jest opowieścią o naszym życiu, o sensie tego życia. I ta opowieść nie może nam być narzucana. To ma być opowieść, którą my – jej uczestnicy – współtworzymy.

OPRACOWANIE NA PODSTAWIE:

- Jerzy Hausner, *Społeczna czasoprzestrzeń gospodarowania. W kierunku ekonomii wartości*, Warszawa 2019.
- Cykl wykładów *To nigdy nie była utopia. Jerzy Hausner o ekonomii wartości* (marzec–czerwiec 2020), [za:] <https://oees.pl/cykl-wykladow-ekonomia-wartosci/>.
- Jerzy Hausner, *Dziwny krajobraz*, [w:] *Kultura i rozwój. Analizy, rekomendacje, studia przypadków*, red. Jerzy Hausner, Izabela Jasińska i inni, Warszawa–Kraków 2016.
- Jerzy Hausner, *Społeczna czasoprzestrzeń wytwarzania wartości ekonomicznych*, [w:] *Open Eyes Book nr 3*, Kraków 2018.

PRZYPISY

- 1 Lester C. Thurow, *Przyszłość kapitalizmu. Jak dzisiejsze siły ekonomiczne kształtują świat jutra*, tłum. Lech Czyżewski, Wrocław 1999, s. 342.
- 2 Tamże, s. 22.
- 3 Nicolas Bourriaud, *Estetyka relacyjna*, tłum. Łukasz Białkowski, Kraków 2012, s. 77.
- 4 Tamże, s. 30.
- 5 Tamże, s. 28.
- 6 Tamże, s. 94.
- 7 Michael Sandel, *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*, tłum. Anna Chromik, Tomasz Sikora, Warszawa 2012, s. 14.
- 8 Por. Adam Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, Wrocław 1996, s. 124–125.
- 9 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, Warszawa 1994, s. 15.
- 10 Stanisław Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, Kraków 1990, s. 96–97.

MARCIN NAPIÓRKOWSKI

Kto ustala reguły gry?

Inytucje kultury
wobec polaryzacji
politycznej

BROSZURA
TYSLANIA

MAREK KRAJEWSKI

Po co nam insty- tucje kultu- ry?

do
BROSZURA
MYSLANIA

do **BROSZURA MYŚLENIA**

Idee, refleksje,
śmiałe głosy.

Zabierz broszurę
do kieszeni
i poczytaj
o działaniu
i przyszłości
instytucji kultury.

więcej informacji na:
www.mik.krakow.pl

małopolski
instytut
kultury **mik**

INSTYTUCJA KULTURY
WOJEWÓDZTWA
MAŁOPOLSKIEGO

 MAŁOPOLSKA

Wydawca:

Małopolski Instytut Kultury w Krakowie

30-233 Kraków, ul. 28 Lipca 1943 17C

tel. 12 422 18 84, www.mik.krakow.pl

Dyrektorka: Joanna Orlik

Redaktorka prowadząca: Elżbieta Kaproń

Redakcja: Elżbieta Kaproń, Aleksandra Kleczka

Korekta: Natalia Biegańska, Aleksandra Kleczka

Projekt graficzny i typograficzny serii: Kira Pietrek

Skład i łamanie: Anna Papiernik

Druk: Drukarnia Leyko

ISBN 978-83-61406-11-2

ISBN wydania online 978-83-61406-15-0

© Jerzy Hausner

© Małopolski Instytut Kultury w Krakowie

Publikacja nieprzeznaczona do sprzedaży

Jerzy Hausner – profesor nauk ekonomicznych, od początku kariery naukowej związany z Uniwersytetem Ekonomicznym w Krakowie. Współtwórca koncepcji ekonomii opartej na wartościach społecznych. Pomysłodawca i przewodniczący rady programowej Open Eyes Economy Summit – międzynarodowego kongresu ekonomicznego skupiającego środowiska nauki, ekonomii, edukacji, kultury i polityki. Autor wielu artykułów, raportów badawczych i książek, m.in. wydanej w 2019 roku *Społecznej czasoprzestrzeni gospodarowania. W kierunku ekonomii wartości*.

ISBN 978-83-61406-11-2

ISBN wydania online 978-83-61406-15-0

