

Filozofia Forda, cz. I

Autor: **Adam Heydel**

Pierwodruk: „Przegląd Współczesny”, nr 54 (1926)

„Nigdy jeszcze dolar i słowo Boże nie były tak ściśle związane w jedno jak teraz; w tym tkwi gwarancja zbawienia”. Tak mówi Mr. Cool, personifikacja Ameryki, w powieści Erenburga *Julio Jurenito**. Kto czytał tę książkę, wie, że przytoczone słowa są szyderstwem pod adresem współczesnej kultury. Dolar jest, wedle Erenburga, zaprzeczeniem słowa Bożego, dolar to cielec złoty, stawiany na miejscu ołtarza. Złączenie w jedno dolara i słowa Bożego to, według niego, obłudny kompromis nowoczesnego życia.



Dolar i Biblia — połączenie, które stało się już zbanalizowanym symbolem Ameryki, a które wydaje się Erenburgowi kłamstwem i plugastwem — u wielu spośród nas budzi nieufność. My w Europie przywykliśmy ściśle oddzielać godziny kantoru od godzin kościoła, kalkulacje giełdowe od wizji mistycznych. Tęsknotę do zaświatów i umiłowanie zysku uważamy za uczucia nie dające się pogodzić. Wydaje nam się, że tych dwóch sił, z których jedna porywa nas pionowo w górę, a druga trzyma mocno przy ziemi, pomagając posuwać się po jej powierzchni, że tych dwóch potęg nie da się zlać w jedno. Uznajemy z rezygnacją, że trzeba je w życiu sprzęgać, ale przekonani jesteśmy, że wypadkowa, po której nas popychają obie razem, że owa przekątna równoległoboku sił daje rezultat ułomny. Tracimy na wysokości i tracimy na postępie naprzód. Nie osiągamy nieba i nie wykorzystujemy ziemi. Ta strata to cena zapłacona za realizację, to konieczne zło — kompromis.

* *Niezwykłe przygody Julio Jurenity i jego uczniów*, 1922; przekł. pol. Tadeusz Jakubowicz, 1924 [przyp. wyd.].

Z tym przekonaniem o niezgodności ideału i zysku łączy się pogarda dla życia gospodarczego. „Alles schöne und wahre, alles edle und gute war immer jenseits des teuren und billigen zu finden” — tak charakteryzuje Hugo Münsterberg rozpowszechniony pogląd na gospodarkę, którego nie podziela, i mówi jeszcze, że to, co jest z Boga w człowieku — to zdaje się stwarzać religię, sztukę, naukę, to, co ze zwierzęcia — wytwarza wartości ekonomiczne.

Nie byle jaka to antyteza. Ni mniej, ni więcej tylko przeciwstawienie nieskończoności pragnień i skończonych możliwości człowieka, irracjonalizmu i racjonalizmu, absolutu i relatywizmu (rzeczy wartościowych samych w sobie i wartościowych tylko przez inne), a tym samym bezinteresownego idealizmu — utylitaryzmowi, dla którego wszystko jest środkiem i tylko środkiem.

Bogacenie się to istotnie sama esencja, rdzeń, pierwiastek życia oczyszczonego z wszystkich przymieszek marzenia i doktryny, życia realistycznego, przezornego, wyrachowanego. Jego uniwersalnym symbolem dla wieku XX jest dolar.

Dlatego to nie do zniesienia jest ten typ życia i jego symbolika dla wszystkich, którzy stawiają zagadnienie *aut-aut* – dla tych, którzy negują życie niedoskonałe, wszystko jedno, czy im na imię Erenburg, Diogenes czy Buddha.

„Nienawidzę ludzi, którzy znają cenę każdej rzeczy, a nie znają wartości żadnej z nich” — powtarza za Oskarem Wilde’em¹ europejski „idealista”, gotów już raczej zgodzić się na konieczność kompromisu w życiu, jak na usprawiedliwianie kompromisu — tworzenie filozofii kompromisu. „Die letzte Grösse der Kultur ist der grosse Verzicht” — powiada filozof² „w obronie godności ludzkości”. Im dalej w Europie na wschód, tym więcej tego rozłamu, tym ostrzej zarysowuje się konflikt.

Jest w tym może dalekie echo średniowiecza, może wpływy wschodnie na filozofię życia i na religijność. Kult „próżnej ofiary”, rycerskiego gestu, dumnej bezinteresowności spotyka się w dziwny sposób z brakiem rzetelności kupieckiej i pospolitej, zdawkowej uczciwości. Na miejsce mądrości staje chytryść. Wysilek skierowany jest nie ku umocnieniu swojej pozycji, ale ku szkodzeniu przeciwnikowi.

¹ Oscar Wilde, *Wachlarz Lady Windermere (Lady Windermere’s Fan)*, komedia napisana w 1891 r.

² Peter Mennicken, *Anti-Ford*, Aachen 1924.

Niechęć do dorobkiewiczostwa, do kramarstwa, do handlu, tak charakterystyczna dla polskiego społeczeństwa, ma, obok innych, przyczynę leżącą znacznie głębiej, niż się powszechnie przypuszcza. Jest nią zasadnicze przeciwieństwo kultury rycersko-szlacheckiej i merkantylizmu. Kultury honoru z jednej strony, a pokroju człowieka, który „wszystko ma na sprzedaż”, z drugiej.

Jakże inaczej w Ameryce! Kult intensywnego życia zastępuje kult marzenia. Prowadzi on do kultu biznesu, a ten wiąże się z ideałem. Na miejsce negacji niedoskonałości stawia się żądanie udoskonalania stosunków konkretnych. Błędnego rycerza, „nieznającego ceny żadnej rzeczy”, zastępuje porządny, solidny biznesmen. Nie ma tu miejsca na rozdzielanie życia na dwie części. Sprawność gospodarcza staje się cnotą, dobry interes zasługą. Bezinteresowne niedołęstwo w życiu praktycznym jest grzechem.

Ową purytańską *Geschäftsmoral und Geschäftsliche*³ wynieśli Jankesi, nadający ton w życiu Stanów, z kraju najbardziej zmerkantylizowanego w Starym Świecie – z Anglii. Anglicy zawsze przerzucali most między ekonomiką i etyką. Adam Smith twierdził, że „whenever commerce is introduced into any country, probity and punctuality always accompany it”⁴. Dawno już jednak stwierdzono, że ów „purytanizm” w znacznie wyższym jeszcze stopniu i bardziej wyłącznie opanował życie Ameryki niż Anglii. Nic dziwnego. Słusznie nazwano wszakże Stany Zjednoczone „krajem bez średniowiecza”.

Toteż ideologia amerykańska niełatwo trafia nam, romantykom, do przekonania. W swojej mieszaninie interesu i obowiązku, techniki i wzniosłych haseł wydaje się naiwna cynikom, obłudna idealistom. Ten *clean shaven, fair*⁵, oszczędny, pracowity, wytrwały, prozaiczny praktyk wydaje się europejskiemu rozczochranemu inteligentowi niższym gatunkiem człowieka. Nie chce mu przyznać tytułu *homo sapiens* – zalicza go do kategorii *homo faber*. Umiejętność ograniczenia pragnień do tego tylko zakresu, w którym owe pragnienia mogą być zaspokojone, i wpływające stąd twierdzenie, że „wszystko jest możliwe do

³ Hermann Levy, *Die Vereinigten Staaten von Amerika als Wirtschaftsmacht*, Leipzig 1923, s. 17.

⁴ Adam Smith, *Lectures on justice, police, revenue and arms: delivered in the University of Glasgow*, Oxford 1896.

⁵ Peter Mennicken, *Anti-Ford*, op. cit.

osiągnięcia” (Ford), odrzuca z pogardą jako dążność i hasło niekulturalne. Przyznaje mu co najwyżej zdolność tworzenia cywilizacji, nie kultury.

A jednak zdobywa sobie ta ideologia krok za krokiem teren Europy. Roosevelt i Wilson, Carnegie i Ford, Taylor i Emerson coraz wyraźniej zaczynają ciążyć na naszym myśleniu. Zwłaszcza Ford. Polska reaguje słabiej na zewnętrzne pobudki intelektualne i u nas jednak zainteresowanie jest silne. O ileż silniej objawia się ono gdzie indziej. Autor niemiecki pisze: „Faktem jest, że byliśmy przekarmieni literacko Fordem; żyliśmy w psychozie Forda”⁶. Dziesiątki rozpraw i dzieł za i przeciw Fordowi wymierzonych rozpatrują jego pomysły techniczne, ekonomiczne, socjalne i filozoficzne.

Nic dziwnego. Mimo wszystkich zastrzeżeń trudno się oprzeć poczuciu pewnej świeżości, niesionej przez ten wiatr zza morza. Wiemy dobrze, „jak się kręci światek”, wiemy, że nie wszystko jest tak proste i jasne, jak nam chcą mówić ci synowie szczęścia, którym się wszystko udaje, zgadzamy się, że nieraz się mylą, a czasem może ludźmi czytelników swoją pogodą ducha, ale miło nam pomyśleć, że może by tak jednak być mogło.

I nieraz, przerzucając te karty, z których wieje ku nam pomyślność, harmonia i jasne światło jeszcze lepszego jutra, myślimy, że jeśli nawet życie takie nie jest, to powinno by może być takie. Sto razy stwierdzamy z uśmiechem naiwność i zarazem przychodzi nam na myśl, że ta naiwność to była pewna wartość, którą może zbyt lekkomyślnie zatraciliśmy. Naiwność daje im przecie ów entuzjizm, o którym powiedziano, że jest znakiem, pod którym zwycięża Ameryka⁷. A zwłaszcza kiedy pomyślimy o naprawieniu naszych stosunków społecznych, nie możemy się oprzeć poczuciu, że trzeba mieć choć trochę tego spokoju sumienia, jaki im daje ich prostota, na to, by skutecznie wziąć się do przerabiania naszego społecznego życia. „Zbyt już długo stał pesymizm Azji pomiędzy człowiekiem a tym wiecznie błękitnym niebem”⁸. Amerykanie chcą zedrzyć tę ciemną zasłonę.

⁶ Irene Margarete Witte, *Taylor, Gilbreth, Ford. Gegenwartsfragen der amerikanischen und europäischen Arbeitswissenschaft*, München 1924, s. 63.

⁷ Irene Margarete Witte, *Taylor, Gilberth, Ford*, op. cit. Amerykanie stworzyli neologizm *to enthuse*, Anglicy go nie uznają.

⁸ Leopold Ziegler, *Amerikanismus*, „Weltwirtschaftliches Archiv” 1926 (Bd 23), s. 69–89.

I

Nie brak zaiste powodów dla zainteresowania się cywilizowanego świata postacią Forda. Jego życie jest jakby rozdziałem z fantastycznej powieści. Jego książka dotyczy i dotyka w równej mierze bankierów i techników, ideologów burżuazyjnych i socjalistycznych. Wywołuje entuzjazm i potępienie. Socjaldemokrata niemiecki Henryk Ströbel pisze, że kwestia socjalna byłaby rozwiązana, gdyby wszyscy kapitaliści myśleli jak Ford; komunista Jakub Walcher zestawia Forda z Marksem, by zdanie po zdaniu udowodnić, na przykładzie Forda, że ustrój kapitalistyczny nosi w swoim łonie nie do uzgodnienia sprzeczności.

Przedstawiciel przedsiębiorców w wymownym zestawieniu w następujący sposób podkreśla znaczenie Forda dla zagadnienia wszechświatowego kapitalizmu: Ford posiada 42 fabryki, w których pracuje 165 tysięcy robotników, jego roczna produkcja warta jest około 750 milionów dolarów, czyste zyski wahają się od 80 do 112 milionów dolarów rocznie.

„Dwieście milionów dolarów ma być udzielone państwu niemieckiemu jako kredyt państwowy według planu Dawesa; Fenicja prowadzi pertraktacje ze Stanami Zjednoczonymi o to, by spłacać swoje długi w ratach rocznych po 22 miliony dolarów”⁹, Ford rozporządza więc sumami, które „mogą zdecydować o losie potężnych państw”. „I ten oto człowiek przeciwstawia się, jak wiadomo, wrogo międzynarodowemu kapitałowi, potęgą finansowym Wall Street, skąd kieruje się losami ludów przy pomocy znacznie mniejszych sum”¹⁰. Co więcej, ten człowiek nie tylko w praktycznym życiu walczy z tą wielką potęgą współczesnego świata, podkopuje moralne podstawy owej potęgi swoją filozofią życia gospodarczego nie mniej skutecznie zapewne niż jej najbardziej zdeklarowany wróg – bolszewizm.

Ale problem kapitalizmu, problem kapitalizm a socjalizm, szerzej nawet, problem nowoczesnego życia gospodarczego, nie wyczerpują Forda i jego filozofii. Wykracza ona szeroko poza te granice w zagadnienia podstaw życia społecznego, etyki, filozofii kultury w ogóle. Nie darmo obok zestawienia Ford i

⁹ Paul Rieppel, *Ford-Betriebe und Ford-Methoden*, München 1925, s. 37.

¹⁰ Ibid.

Marks robiono już paralele Ford–Mussolini, a nawet Ford–Gandhi. Same te zestawienia mówią o znaczeniu Forda na tle naszej współczesnej kultury.

Ford jest symptomem rozwoju życia Ameryki, jest wskazówką jej znaczenia na wszystkich polach życia w wieku XX. Zrobilibyśmy jednak krzywdę Fordowi, uważając go tylko za wyraz (choćby najświetniejszy) życia amerykańskiego w ogóle. Ford to indywidualność nie byle jaka. Odciska on swoją pieczęć (czy markę fabryczną?) na wszystkim, czego się dotknie myślą lub czynem.

Po tym koniecznym zastrzeżeniu możemy, nie podejmując się ściśle wyróżniać tego, co w Fordzie jest Fordowskiego, a co amerykańskiego w ogóle, spróbować ze zdań rozrzuconych w nieładzie w jego książce, z ułamków zdradzających całe konstrukcje logiczne odbudować szkielet myślowy tego człowieka czynu. Ford napisał książkę *Moje życie i dzieło*. Książka mogłaby nosić tytuł „Moje życie, dzieło i pogląd na świat” – jest w niej bowiem bujna, bogata myśl. Myśl czasem może niezupełnie wytrawna, nie wszędzie powiązana, ale zawsze śmiała i własna. Warto ją zebrać w całość, warto zestawzić z prądami, o które każdy z nas się ociera – warto ją krytycznie rozpatrzeć.

Zanim poznamy pogląd Forda na świat, przyjrzyjmy się jemu samemu. Obejrzyjmy te okulary, które mu dało życie, przez które na rzeczywistość spogląda. Wyjaśni nam to niejedno w tym obrazie, w jaki mu się wielkie zagadnienia układają – zrozumiemy zarówno ogólny koloryt, jak i rysunek poszczególnych konturów. Ford jest przede wszystkim człowiekiem czynu i człowiekiem szczęścia. Można wprawdzie dowodzić, że to drugie sprowadza się w dużej mierze do pierwszego, ale trudno byłoby wykazać, że szczęście nie odegrało tu żadnej roli. Jego kariera jest olśniewająca. Trzydzieści lat temu nie miał prawie nic, dwadzieścia lat temu wkładał w swoje przedsiębiorstwo 28 tysięcy dolarów, dziś produkuje dziennie za dwa miliony dolarów.

Jego wynalazek, a raczej pomysł stworzenia z luksusowego przedmiotu, jakim był samochód, rzeczy powszedniego użytku, był niewątpliwie genialny. Wykazał on ogromny talent i spryt, budując pierwszy samochód bez wzoru; prowadzi swoje przedsiębiorstwa z niespotykaną energią i inteligencją, ale to nie wyczerpuje składników jego sukcesu. Nie przekona nas nawet jego własne zapewnienie, że „człowiek z wielką zdolnością do pracy i myśli musi mieć

powodzenie”¹¹. Wystarczy przypomnieć sobie los tylu genialnych wynalazców, którzy nie doczekali się urzeczywistnienia swych pomysłów, tylu innych wyzyskanych i tych wreszcie, co natrafili na złą koniunkturę, w której ich wynalazek nie mógł się rozwinąć; wystarczy wyobrazić sobie Forda z jego pomysłem choćby w Polsce, lub może na Bałkanach czy w Chinach, żeby zdać sobie sprawę, że musiały być inne czynniki poza nim samym, które dopomogły mu w życiu.

Pierwszym z nich był ogromny, bogaty rynek stumilionowego państwa, rynek w dobie niesłychanego rozwoju. To gwarantowało powodzenie każdemu rozsądnemu pomysłowi w jakiegokolwiek dziedzinie. Zamiast samochodów można było z powodzeniem produkować filmy kinematograficzne albo cukierki.

Drugim warunkiem szczególnym rozwoju Forda jest przestrzenność tego rynku. Ogromne odległości, rzadkie zaludnienie, stosunkowe (w stosunku do przestrzeni) ubóstwo sieci kolejowej dawało mu niewątpliwie lepsze warunki wytwarzania właśnie środków lokomocji niż komuś, kto by chciał taką produkcję rozwinąć np. w Belgii, a nawet w Niemczech. Potrzeba lokomocji była w Stanach Zjednoczonych duża, jej „użyteczność krańcowa”, jak mówią ekonomiści, była szczególnie wysoka.

To były siły, które wypchnęły Forda w górę, jak korek na wodzie. W ciągu jego życia rozrastała się cała gospodarka amerykańska, ale on mógł dojść szczególnie, wyjątkowo wysoko. Resztę zawdzięcza sobie.

Zatrzymałem się dłużej nad ogólnymi rysami zarówno środowiska Forda, jak i jego życiowej kariery, bo te oba czynniki odbijają się wyraźnie na jego filozofii.

Ford jest typowym przedstawicielem owej purytańskiej „moralności interesów”, którą starałem się scharakteryzować powyżej. Całe jego życie poświęcone jest *businessowi*, ale zarazem stwierdza on z naciskiem, że „cała działalność zakładów Forda, cała moja działalność była jednym wysiłkiem, by udowodnić czynami, że oddawanie usług kłaść należy przed zyskiem” [HF 243]. To nie znaczy bynajmniej, by wyrzekał się zysków. Jest przecież Amerykaninem! Odwrotnie, jest on głęboko przekonany, że tylko oddawanie usług przynosi zyski,

¹¹ Henry Ford, *Moje życie i dzieło*, Warszawa 1924, s. 43. [dalsze cytaty z tegoż wydania oznaczone w tekście jako HF, z podaniem strony — przyp. wyd.]

a zapewne także, że tylko działalność dająca zyski może być korzystna dla ludzkości. „*Business* istnieje dla oddawania usług”, a zarazem *business* „jest najstarszym i najużyteczniejszym ze wszystkich zawodów” [HF 243].

Ford jest człowiekiem czynu. Interesuje go mniej to, co jest, bardziej to, co chce, żeby było. Chce świat zmieniać i przekształcać. Jako dziecko szczęścia ma skłonność przypuszczać, że to, co chce osiągnąć, najłatwiej właśnie zrealizować. Tok rozumowania jest taki: powinno być A; A przyniesie mi korzyści; chcę, żeby było A; A zostanie zrealizowane. Z takiego sposobu myślenia wypływa skłonność do podkreślania zgodności, a bagatelizowanie sprzeczności; stąd tak charakterystyczny dla ludzi czynu kult woli ludzkiej i energii; stąd przypisywanie jej niemal wszechmocy.

„Po co być biednym?” – tak brzmi tytuł jednego z rozdziałów jego książki. „Czy potrzebna nam dobroczynność?” – mówi drugi. Nie myśli tu Ford o tym, czy dobroczynność nie jest koniecznością, czy ubóstwo nie wynika z żelaznych praw życia społecznego. Rozpatruje je pod kątem widzenia celowości. Życie to miękki wosk, który silny człowiek ugniata, w jaką chce postać – to najogólniejsze założenie jego filozofii. To założenie jest zresztą bardzo amerykańskie. Jakże przypominają te zdania sposób myślenia pewnego odłamu filozofii amerykańskiej, tak jak ją charakteryzuje Ziegler: „Warum Krankheit? – fragt die sogenannte *Christian Science*? Warum sterben, warum Tod? Krankheit und Tod müssen sich (...) bei einigem guten Willen aus der Welt schaffen lassen”¹².

Nie będziemy się wdawać w dyskusję z tym optymizmem sięgającym poza rzeczy ostateczne. Wróćmy do życia społecznego, które szczególnie interesuje Forda.

II

Ogólne podstawy socjologii Forda są na wskroś optymistyczne. Wszystkie zawikłania są pozorne. W istocie nie ma sprzeczności interesów – nie powinno być walki. Jeżeli sędzi się inaczej o sprawach między ludźmi, jeżeli jest walka, to dlatego, że nie zrozumiano w sposób właściwy życia społecznego. Zrozumienie jego podstaw jest zarazem zapewnieniem, że sprzeczności zostaną usunięte.

¹² Leopold Ziegler, *Amerikanismus*, op. cit.

Ta wiara przypomina racjonalistów francuskich XVIII wieku. Sama jednak myśl jest jakby odwróceniem ich wyobrażeń o życiu społecznym. W ich rozumieniu interes społeczeństwa leżał w powodzeniu jednostek. Dlatego hołdowali indywidualizmowi i ideałowi wolności. U Forda przeciwnie: interes jednostek leży w pomyślności całości społeczeństwa. W tym sensie Ford jest „uniwersalistą”, jakby powiedział Spann. „Tajemnicą wszystkiego jest uznanie, że ludzkość jest spółką. Dopóki każdy człowiek nie starczy absolutnie sam sobie, nie potrzebując jakichkolwiek usług żadnego innego ludzkiego stworzenia, dopóty nigdy nie obejdziemy się bez konieczności spółnictwa” [HF 113]. W tych słowach ujmuje Ford znaną prawdę o współzależności jednostek i o ich współdziałaniu, które wytwarza więź społeczną. To jedna siła podstawowa życia społecznego — niejako siła dośrodkowa; drugą jest walka – siła odśrodkowa, wynikająca stąd, że zgodność pragnień, interesów, dążeń jest tylko częściowa, że obok niej oczywiste są rozbieżności i sprzeczności. Ford sądzi, że ta siła może być złamana, gdziekolwiek się objawia. Sam próbuje ją hamować na wszystkich polach. Wiadomo, że jest pacyfistą, że w 1916 roku odbył demonstracyjną wyprawę do Sztokholmu, chcąc agitować za pokojem. Nie żałuje tej nieudanej podróży: „(...) gdyby było można zakończyć wojnę w 1916 roku, byłoby lepiej dla świata całego. Bo zwycięzcy wyczerpali się swym zwycięstwem, a zwyciężeni swoim oporem” [HF 221]. Ford uznaje, że na obecnym stopniu kultury wiele zagadnień międzynarodowych nie może być inaczej rozstrzygniętych, jak tylko walką. Jednakże „walki nigdy nie doprowadzają tych zagadnień do ładu, doprowadzają tylko uczestników do stanu umysłu, w którym zgadzają się radzić nad tym, o co walczyli”.

Mimo to wojny są, zdaniem Forda, najczęściej „złem sztucznie stworzonym” — stworzonym przez międzynarodowe finanse. Dla ich przedstawicieli wojna jest zyskowym interesem. Ten stan rzeczy trzeba i można zmienić. Ekonomiczna konkurencja międzynarodowa oparta jest na fałszywych podstawach. „Wielka część naszego zagranicznego handlu opiera się na zacofaniu naszych zagranicznych odbiorców” [HF 219]. Ten stan rzeczy nie da się na dłuższą metę utrzymać. „Jeśli wyzyskuje się bogate zasoby Meksyku dla zwiększenia prywatnych majątków obcych kapitalistów, to nie jest to rozwój, ale rabunek” [HF 222]. „Nikt nie zdoła rozwinąć Meksyku, dopóki nie rozwinie Meksykanina. A przecież ilu z tych obcych wyzyskiwaczy, którzy «rozwijali»

Meksyk, brało kiedy w rachubę rozwój jego narodu? Dla obcych dorobkiewiczów peon meksykański jest po prostu opałem przy fabrykacji fortuny” [HF 219]. Takie postępowanie jest, zdaniem Forda, zgubne: „Ród ludzki nie może istnieć wiecznie podzielony na wyzyskiwaczy i wyzyskiwanych”; póki tak będzie, „będziemy mieli warunki niedopuszczające do żadnego ładu” [HF 221]. To pojęcie o stosunkach międzynarodowych nie jest, jak stwierdza Ford, popularne: „Krótkowzroczni ludzie lękają się takich rad. Powiadają: co będzie z naszym handlem zagranicznym? Są oni w błędzie, bo nie uwzględniają koniecznych tendencji rozwoju. Obecny stan, gdzie kilka narodów cywilizowanych rządzi światem politycznie, nie da się utrzymać. Powinniśmy myśleć w kategoriach przyszłej powszechnej cywilizacji świata, kiedy to wszystkie narody wyuczą się wreszcie samopomocy” [HF 220].

Ford uznaje, że będzie to wielki przewrót, ale nie żywi obaw przed przyszłym układem rzeczy. Zawsze optymista, sądzi, że to właśnie wyjdzie na dobro ludzkości. Zmniejszy to zależność od obcych tych krajów, które oparte są dziś głównie na konkurencji w zakresie handlu zagranicznego, wprowadzi międzynarodowy podział pracy na właściwe drogi, tj. każe każdemu krajowi produkować te dobra, do których wytwarzania w szczególności jest dzięki swojemu klimatowi, uzdolnieniom ludności itp. przystosowany – handel zagraniczny stanie się wymianą usług „w tych dziedzinach, w których nie ma współzawodnictwa”. W ten sposób wraca Ford do swojej ulubionej podstawowej formuły: „handel rozpoczął się od świadczenia przysługi” [HF 222] – po błąkanii się na bezdrożach wyzysku i spekulacji „handel powróci do tej podstawy” [HF 222], a stanie się to wówczas, „kiedy wszystkie narody świata rozwiną się dostatecznie w sztuce samoutrzymania” – wtedy to „interes znów stanie się oddawaniem usługi” [HF 220]. Im prędzej zaś „powrócimy do podstaw przyrodzonych uposażeń i porzucimy ten wolny dla każdego system grabieży, tym prędzej dojdziemy do (...) międzynarodowego pokoju” [HF 221].

Tak wygląda Fordowski schemat stosunków międzynarodowych. Jest to wobec zagadnienia wojny *sui generis* materializm dziejowy. Wojny wywołuje „sztucznie” imperializm „międzynarodowego bankierstwa”, które dąży do zagarnięcia handlu światowego. Możliwość wojen wynika z dwóch warunków: niedorozwoju kulturalnego wielkiej części ludzkości oraz fałszywego nastawienia umysłów narodów kierujących. Polega ono na niezrozumieniu prawdziwego

interesu, tj. interesu na dalszą metę. Taki interes może polegać tylko na „oddawaniu usługi”, więc na „rozwijaniu Meksykanina”, na podnoszeniu klienta.

Jasne jest, że to ujęcie stosunków międzynarodowych nie może nas zadowolić. Fałszywa jest diagnoza, niewystarczająca terapia. Wojny wynikają nie tylko z pobudek materialnych, międzynarodowe bankierstwo wpływa z pewnością na historię, ale nie wyłącznie ono decyduje o losach świata. Wojna może leżeć w jego interesie, ale niekoniecznie każda wojna jest dla niego korzystna. Perspektywy przyszłości, kiedy to, według Forda, nastąpi międzynarodowy podział pracy i każdy naród będzie wytwarzał to, do czego ma najwięcej danych, nie wyglądają też bynajmniej tak pomyślnie, jakby to wynikało z jego słów. Trzeba sobie zdać sprawę z tego, że w związku ze wzrostem zaludnienia, wynalazkami technicznymi, zmianami psychiki i urzędzeń społecznych przesuwają się bezustannie stosunki sił ekonomicznych poszczególnych narodów i cywilizacji. Całości kulturalno-społeczne, które wyrosły na pewnym podłożu gospodarczym, w miarę tych zmian mogą łatwo stracić grunt pod nogami.

Przypuśćmy, że zrobiono jakieś wynalazki sprowadzające przewrót w produkcji rolniczej. Przypuśćmy, że wynalazek ten daje się stosować tylko przy wielkich przestrzeniach ziemi skoncentrowanych w jednym ręką i że dzięki temu Stany Zjednoczone i Kanada zasypują Europę swoim tanim zbożem. W Polsce tego wynalazku ze względu na ustrój agrarny zastosować nie można. Rolnictwo polskie przestaje się opłacać. Według Forda wszystko jest w porządku. Polska powinna zaprzestać produkować zboże. Tak nakazuje międzynarodowy podział pracy. Zapewne. Zapytajmy jednak, co będzie wówczas z Polską i z polską kulturą? „Wielki przewrót”, który przewiduje Ford, może być istotnie tak wielki, że całym państwom czy częściami świata odbierze rację bytu. Autoregulacja życia gospodarczego jakoś zawsze taką katastrofę wyrówna. Zapewne. Chodzi jednak o to, jakim sposobem. Gdyby np. jedyną możliwością w przytoczonym przykładzie była gremialna emigracja całej ludności Polski, na której terenie pozostałaby pustynia, to takie wyrównanie nie przestaje być narodową katastrofą.

Z optymizmu Forda wynikałby program zupełnego liberalizmu w stosunkach ekonomicznych międzynarodowych. Dyskusja liberalizmu i protekcjonizmu nie jest jednak ostatecznie zakończona.

W związku z koncepcją życia międzynarodowego pozostaje nam rozpatrzyć pojęcie prawdziwego interesu, tj. interesu na dalszą metę, które jest zasadnicze dla całego systemu filozofii gospodarczej Forda.

I ta kwestia wymaga większej ścisłości. Rzecz, według Forda, sprowadza się do tego, że prawdziwie dobry interes — interes na dalszą metę — jest zawsze zgodny z interesem kontrahenta: „wystarczy pokonać zwyczaj łapczywego chwywania najbliższego dolara, jakby to był jedyny dolar na świecie” — na to, by interes stał się oddawaniem usługi.

Co znaczy jednak interes „na dalszą metę”? Na jaką mianowicie metę? Korzyść jest funkcją czasu. Zależnie od tego, jak daleko postawimy metę naszych zamierzeń gospodarczych, odpowiedź na zapytanie: „co robić”? będzie wypadać rozmaicie. Słusznie podkreślają nowocześni teoretycy ekonomii (Spann, Effertz) sprzeczność pomiędzy interesem obecnym i przyszłym. Widzi ją i Ford: „Jeśli pierwszą rachubą jest zarobienie pewnej sumy pieniędzy, przyszły interes musi być poświęcony dolarowi dnia dzisiejszego”¹³. Nie trzeba jednak zapominać, że także i odwrotnie: „dolar dnia dzisiejszego” trzeba nieraz poświęcić, jeśli się chce zarobić w dalszej przyszłości.

Stawianie celów w różnych odległościach w czasie jest jedną z podstaw sprzeczności celów i walki w życiu społecznym. Weźmy prosty przykład: szynkarz, który rozpija ludność wsi, może doprowadzić kiedyś do własnej ruiny, jeżeli cała wieś zostanie zrujnowana. Jego interes na daleką metę jest zgodny z interesem jego klientów. Jeżeli kalkuluje na odległą przyszłość, to nie powinien ich rozpijać. Nie można jednak zaprzeczyć, że zanim dojdzie do bankructwa wsi — jej mieszkańcy, zapijając się w szynku, dają szynkarzowi możliwość zrobienia „prawdziwego” i „dobrego” interesu, który może go doprowadzić do bogactwa.

Najwyraźniej występuje względność pojęcia „dalekiej mety”, gdy weźmiemy pod uwagę tak zwane dobro społeczne. Jednostka najbardziej nawet przewidująca patrzy w swojej gospodarce na kilka, kilkanaście, najwyżej kilkadziesiąt lat naprzód. Na ile lat trzeba obliczać korzyść społeczeństwa?

Rąbanie lasów może być zarazem, na najdalszą nawet metę licząc, korzystne dla jednostek i niekorzystne dla społeczeństwa. Wyrazem tej sprzeczności jest krępowanie woli jednostek na drodze przymusu — ustawa o

¹³ Ibid., s. 40.

ochronie lasów. Ograniczanie ilości dzieci przez Francuzów, zgodne z interesem jednostek, uważane jest za niezgodne z interesem narodowym. Interes jednostek rozpatrywany jest przez nie w perspektywie dwóch, co najwyżej trzech pokoleń, interes społeczny ujmuje się jako znacznie dalej sięgający¹⁴.

Sądzę, że pomiędzy tak nierównorzędnymi podmiotami, jak jednostka i społeczeństwo (czy naród) z istoty rzeczy do zupełnego uzgodnienia dojść nie może. W innych wypadkach, gdy chodzi np. o stosunki między dwiema jednostkami lub dwiema grupami społecznymi, można by przypuszczać, że zachodzi na daleką metę uzgodnienie. Ciekawa byłaby odpowiedź na pytanie, od jakiego mianowicie punktu sprzeczność przechodzi w zgodność. Niestety odpowiedź taka jest niemożliwa. Można co najwyżej powiedzieć, że nigdy nie ma wyłącznie sprzeczności i nigdy również nie dochodzi się do zupełnej zgodności — chyba w nieskończoności — gdzie zbiegają się nawet proste równoległe; wydaje się natomiast niewątpliwe, że przewaga sprzeczności interesów występuje przy bliskim, przewaga zgodności przy dalekim rachunku.

Ta sama względność pojęcia dobrego interesu i względność tego, co należy uważać za daleką metę, charakteryzuje stosunki międzynarodowe. Upadek Rosji może być na dalszą metę (ze względu na przemysł łódzki np.) niekorzystny dla Polski. Mimo to w latach 1917–1920 był dla Polski niezwykle szczęśliwym zdarzeniem. Być może „rozwijanie Meksykanina” okaże się dla Stanów Zjednoczonych rzeczywiście jedynym pomyślnym rozwiązaniem; nie ulega jednak także zapewne wątpliwości, że tępienie czerwonoskórych okazało się również korzystnym przedsięwzięciem. Można oczywiście i tutaj rozważyć prawdopodobieństwo „nemezis historii”, ale wówczas już schodzi się z twardego gruntu obserwacji i chłodnego a ścisłego rozumowania na pole dowolnych i fantastycznych konstrukcji.

Jeżeli się chcemy ustrzec takiego sposobu myślenia, to nie pozostaje nam nic innego, jak stwierdzić, że walka w życiu międzynarodowym jest koniecznością wynikającą z praw życia społecznego, a nie pomyłką, jak twierdzi Ford, i że jego panaceum nie okaże się tu skuteczne.

¹⁴ Powiedziano słusznie, że interesuje nas los dzieci i wnuków, los prawnuków jest nam najczęściej obojętny.

III

Ten sam problem sprzeczności celów i walki występuje w innej formie wewnątrz poszczególnych społeczeństw. To zagadnienie jest osią wszystkich wywodów Forda. Rozpatrzmy pokrótce jego schemat stosunków międzyjednostkowych i zestawmy z nim kwestię walki socjalnej.

Zasadniczy podział społeczeństwa według Forda to trójkąt: przedsiębiorca, robotnik i klient. Ci trzej ludzie, te trzy grupy złączone są, zdaniem Forda, ścisłą solidarnością interesów: „wszyscy z nami związani – czy to dyrektor, robotnik, czy kupujący – zyskują na naszym istnieniu” [HF 20]. Przedsiębiorca osiąga zyski „jako nagrodę za usługi” oddane klientowi. Te zyski są tym większe, im lepiej potrafi zaspokoić potrzeby klienta i im bardziej obniży cenę swoich wytworów, a to dzięki temu, że więcej ich wówczas sprzeda. Robotnik zainteresowany jest w rozwoju przedsiębiorstwa. Płaca, którą otrzymuje, „jest wypłatą na mocy współnictwa” [HF 113]. Przedsiębiorca powinien płacić dobrze robotnikom zarówno ze względów moralnych, jak i w dobrze zrozumianym interesie materialnym, ale „on sam nigdy nie umożliwi wysokich płac”. „Nie można dać wysokiej płacy, jeśli robotnicy jej nie zarobią” [HF 111]. „W spółce zręcznego kierownictwa i rzetelnej pracy wysokie płace umożliwia robotnik” [HF 111].

Tak rozumiejąc stosunki pomiędzy klasami społecznymi, z wielką siłą zwalcza Ford przekonanie, że walka klasowa jest koniecznością. „Większość klas, o których się czyta, należy po prostu do dziedziny fikcji” [HF 229]. Walka nie jest bynajmniej koniecznym wynikiem obecnego ustroju, jest raczej konsekwencją nieuczciwości, jaka istnieje po obu stronach: „Człowiek, który jest kapitalistą spekulującym owocami cudzej pracy i niczym więcej, zasłużył na wszystko, co się o nim mówi. Należy dokładnie do tej samej klasy, co zwyczajny szuler, wykpiwający robotnikom zarobki” [HF 229]. Po drugiej stronie tym, który nie dopuszcza do zgody, nie jest robotnik; „filozofię, że postęp polega na wzniecaniu niezgody w przemyśle” [HF 230], szerzy przywódca związkowy: „Jeśli zaślepiiony pracodawca był zarazą, samolubny przywódca związku zawodowego był przeciwtrutką [HF 231]; kiedy przywódca związkowy stał się chorobą, zaślepiiony pracodawca stał się środkiem przeciwtrującym. Obaj są źle dobrani, dla obu nie ma miejsca w dobrze zorganizowanym społeczeństwie” [HF 231].

Ford wierzy, że wkrótce obaj znikną: „Słyszemy dziś głos zaślepionego pracodawcy: «Teraz pora zgnieść robotników, pędzimy ich przed sobą»”. Ten głos zapadnie w milczenie wraz z głosem nawołującym do walki klasowej. „Wytwórcy – od człowieka przy desce rysunkowej aż do ludzi w odlewniach – połączą się w prawdziwy związek i nadal sami będą swoje załatwiać sprawy” [HF 231].

Podstawą tego zjednoczenia będzie zrozumienie dwóch rzeczy: 1) że tylko praca daje korzyści trwałe, 2) że współpraca potęguje te korzyści.

Dlatego przeciwnie, niż twierdzi doktryna walki klasowej, Ford sądzi, że natura człowieka i natura życia społecznego popycha jednostki do uzgodnienia ich dążeń z dążeniami bliźnich, i dlatego także problem uzgodnienia jest dla niego w równym stopniu problemem świadomości, jak zagadnieniem etycznym. Materializm dziejowy, stojąc na stanowisku niezgodności interesów klas, musiał postulat uzgodnienia przerzucić w sferę opanowywania człowieka, walki z naturą ludzką. Przyznając pierwiastkom egoistycznym przewagę nad tendencjami etycznymi, musiał uznać, że te ostatnie nie są dostateczną tamą, i musiał dojść w konsekwencji do postulatu zupełnego skrępowania gospodarczej działalności człowieka przy pomocy nacisku z zewnątrz. To właśnie doprowadza socjalizm do negacji tej sfery wolności, jaką jednostce pozostawia prawo własności. Sieć przepisów prawnych ma na drodze przymusu uzgadniać sprzeczne dążności.

Socjalizm jest w stosunku do natury ludzkiej i do podstaw życia społecznego doktryną wybitnie pesymistyczną, filozofia Forda jest przepojona optymizmem. Ford sądzi, że korzystnie jest być w życiu gospodarczym uczciwym i uspołecznionym, jego zdaniem mylą się ci, którzy „myślą, że oddawanie usług to rzecz altruistyczna, a nie najbardziej praktyczna w świecie”. Marksizm stoi na stanowisku, że egoizm popycha jednostkę zawsze do zdobywania zysków, a zyski są zawsze wyzyskiem. Wyzysk i oszustwo to jedyna droga wzbogacania się jednostki, droga zasadniczo sprzeczna z interesem społeczeństwa.

Sądzę, że można by tę różnicę stanowisk nawiązać do rozróżnienia dalszych i bliższych zysków, o którym mówiliśmy przed chwilą.

Marksizm bierze pod uwagę korzyść najbliższą, dla osiągnięcia której nie jest istotnie jedynie miarodajna wielkość usługi oddanej innym. Prawda, że nie zaspokajając niczyich potrzeb, nie można osiągać korzyści, ale pomiędzy

dostarczoną użytecznością a uzyskaną odpłatą może na krótką metę zachodzić duża rozbieżność. Tu tkwi źródło wyzysku.

Ford myśli natomiast zawsze o korzystności działania na daleką, najdalszą metę. Przy takiej kalkulacji popłaca niewątpliwie tylko ideologia „uczciwego kupca”. Nie można wyzyskiwać robotnika, jeżeli się chce korzystać stale z jego dobrej i chętniej pracy. Nie można oszukiwać i ubożyć klienta, jeżeli się chce na zawsze go zachować jako odbiorcę. Wolna konkurencja zapewnia „na dalszą metę” utrzymanie sprawiedliwego ekwiwalentu. I tu także, im dalej przed siebie patrzymy, tym bardziej zbiegają się, zlewają w jedno przeciwstawne na krótką metę interesy.

Ford więc ma częściowo rację. Ale Ford symplifikuje i tutaj, podobnie jak w swoich rozważaniach o stosunkach międzynarodowych, to skomplikowane zagadnienie. Stąd jednostronność i zbyt ni optymizm jego wniosków. Podobną jednostronność wykazuje, z drugiej strony, przeciwne stanowisko marksizmu, w którym wszystkie akcenty skupione są na uwydatnieniu walki i sprzeczności.

IV

Przejrzeliśmy stosunek Forda do dwóch podstawowych zagadnień teorii życia społecznego: do solidarności i walki. Spójrzmy, co myśli o potężnym prądzie historii, o niwelacji społecznej i o jednym z postulatów ideologii społecznej — o postulacie równości. Zobaczmy, jaki jest jego stosunek do zagadnienia demokracji.

Historię można pojąć jako ciągłą walkę dwu sprzecznych prądów. Z jednej strony występuje dążność niwelacyjna, która na podobieństwo siły ciężkości działającej na płyny strychuje jednostki do jednego poziomu. Na dnie tego prądu jest ideał sprawiedliwości. Inna siła działa w kierunku wprost odwrotnym: podporządkowuje jedne jednostki drugim i ustawia je w takim czy innym hierarchicznym porządku. Istotą tej siły jest poczucie, że społeczeństwo może istnieć tylko jako utwór zorganizowany. A organizacja jest zaprzeczeniem równości.

Hierarchia jest warunkiem praktycznym życia w społeczności, równość — ideałem opartym na uznaniu, że każda jednostka przedstawia ze względu na pewne kryteria wartość równą, że każda jest celem, a nie środkiem współżycia. Żaden z tych dwu prądów nie może na stałe przestać działać; w ich ścieraniu się

wytwarzają się coraz to doskonalsze formy konkretnego życia społecznego i coraz to ściślej mamy możliwość wyznaczać te dziedziny, w których bez szkody dla trwałości i rozwoju ustroju społecznego i kultury może zapanować wyłącznie jedna lub druga zasada.

W ciągu ostatnich lat stu pięćdziesięciu prąd niwelacyjny działał ze szczególną siłą. Zdobył on dla jednostki równość wobec prawa cywilnego i prawa karnego, postawił — częściowo realizowane — postulaty niwelacji ekonomicznej, popychał do niwelacji towarzyskiej, obyczajowej, ogólnokulturalnej.

W naszych oczach poczyniła ta dążność do równości ogromne postępy w dziedzinie praw obywatelskich i praw politycznych. Prawo do wpływania na ustawodawstwo i władzę wykonawczą stawało się powoli udziałem każdej jednostki. Według koncepcji ultra-demokratycznych władza, jeżeli nie bezpośrednio, to przynajmniej pośrednio, miała należeć do wszystkich. Jeżeli oddawano ją pewnym jednostkom, a nie innym, to raczej jako ograniczoną czasowo delegację — nie zaś jako uznanie na stałe ich charakteru „przywódców”. Zasada wyborczości i związana z nią zasada większości przedostawała się do wszystkich dziedzin organizacji państwowej, nawet tam, gdzie była oczywistą niedorzecznością (wyborczość w armii w czasie rewolucji rosyjskiej). Ta tendencja, gwarantująca wolność (rządy w myśl woli narodu) i równość udziału w tych rządach, była reakcją przeciwko przymusowi i przemocy, jaką rządziło się państwo absolutne. Od przemocy władcy, opartego na zorganizowanej sile, przemocy, która w sposób czysto zewnętrzny opanowywała jednostki, posunęła się ewolucja do systemu państw konstytucyjno-parlamentarnych, w których obowiązują normy prawne narzucone wprawdzie przez większość, ale pośrednio sankcjonowane przez wszystkich tych, którzy im podlegają. W ten sposób realizowała się wolność, ale zarazem realizowała się równość.

Na ostatecznym krańcu tej ewolucji widniał ideał społeczeństwa opartego wyłącznie na normach moralności, tj. nakazach i zakazach narzuconych samej sobie przez jednostkę. Był to ideał anarchizmu.

Tendencje socjalizujące państwa współczesnego, które zagęszczały coraz bardziej siatkę nakazów i zakazów, nie są w sprzeczności z tamtą linią rozwoju. Ilość norm prawnych w wielu dziedzinach rosła, pole wolności jednostki zacieśniało się, ale każda z tych norm w coraz to wyższym stopniu nasiąkała zgodą rządzonych. Niegdyś rządziła masami jednostka lub drobna mniejszość —

ostatnio ta mniejszość rozszerzała się coraz bardziej i dążyła do tego, by się stać powszechnością.

Władza w coraz to mniejszym stopniu operowała zewnętrznym przymusem, prawo państwowe oczyszczało się z przymieszek przemocy.

W dążeniu do wolności godzono się podlegać jednej tylko przemocy — przemocy arytmetycznej większości. Usprawiedliwiano to tym, że większość nie może się mylić, że jest właściwie zwierciadłem woli ogółu. Zapominano, że kult większości, że zgoda na przymus i przemoc z jej strony to właściwie kult siły fizycznej i zgoda na przemoc liczby. Nie myślano o tym, że ta hierarchiczna piramida, której postać musi przybrać każda zorganizowana grupa społeczna, nie może być zbudowana z piasku, który byle podmuch „woli ludu” rozstępuje i niweluje, że odwrotnie — powinna być możliwie trwała.

Lekceważono fakt, że „skutkiem wpływu na tok spraw społecznych coraz większych mas ludności powstaje wielka niestałość przewodniej myśli politycznej”¹⁵. Ideał demokracji degenerował się. Tam, gdzie to nastąpiło, zamiast by przyświecał ideał społeczeństwa tak urządzonego, żeby najlepsi byli na górze, a najgorsi i najbierniejsi na dole, myślano (godząc się niechętnie na przejściowe nawet nierówności) o tym, by się tak urządzić, by każdy choć na chwilę dostał się na górę, do rozkoszy rządzenia i do pełnego żłobu.

Przeciwko tym prądom, biorącym swój początek w ożywczym burzycielstwie rewolucji francuskiej, budzi się reakcja. Mussolini w jednym ze swoich przemówień protestuje: Równość? Nie! Hierarchia! Wolność? Nie! Karność! Braterstwo? Nie! Miłość ojczyzny!

W XVIII wieku odkryto (dla życia) wielkie i nie do ominięcia tendencje etyczne społeczeństwa. Wiek XX wprowadza poprawkę opartą na lepszym zrozumieniu praktycznych warunków bytu społecznego. Na pole rozmyślań o dobru społecznym i o postępie, okupowane niegdyś przez natchnionych poetów i myślicieli, „przyjaciół ludu”, wkraczają dziś trzeźwi badacze rzeczywistości. Teoretycy socjologii i doświadczeni działacze praktyczni ze sceptycyzmem odnoszą się do następstw zbyt ogólnikowo i bez zastrzeżeń stosowanych haseł niwelacyjnych. Zastrzeżenia powstają w pierwszej linii wobec przeniknięcia tą dążnością form prawnych, w których życie społeczne się rozwija. Wynikają one z

¹⁵ Julian Makarewicz, *Przebudowa społeczna*, Lwów 1923, s. 71.

jasnego uświadomienia sobie warunków życia społecznego. Julian Makarewicz ujmuje to zagadnienie w ten sposób, że rozróżnia strukturę społeczną i organizację społeczną. Struktura społeczna winna być, jego zdaniem, demokratyczna. Taka struktura „istnieje tylko tam (...), gdzie istnieją tylko jednostki mające równe prawa i równą możliwość rozwoju”. Istotną jej cechą jest, „że do władzy (...) ma dostęp każda jednostka posiadająca kwalifikacje indywidualne”¹⁶.

Organizacja natomiast demokratyczna być nie może: „albo organizacji nie ma wcale, albo nie jest demokratyczna”. „Zdać sobie należy sprawę z tego — pisze Makarewicz — że organizacja demokratyczna jest niemożliwością, gdyż każdy rząd jest z natury swojej kombinacją arystokracji z monarchią”. Na podstawie tego rozróżnienia można ująć problem równości, jak następuje: społeczeństwo musi dążyć do równości, ale może do niej dążyć tylko zorganizowane hierarchicznie. Słuszna (a przeto trwała) hierarchia może powstać tylko na zasadzie demokratycznej struktury społecznej. Kasty starożytnego świata, stany wieków średnich nie są możliwe w życiu współczesnym.

Tym ważniejszy, tym trudniejszy jest problem właściwych zasad hierarchii. Wykracza on daleko poza kwestie ustroju prawnego, tak samo, jak niwelacyjne dążności sięgnęły znacznie szerzej. Pod znakiem zapytania staje dogmat o równowartościowości jednostek. Okazuje się, że ze względu na cele praktyczne życia społecznego może on być wprost szkodliwy.

Zaczynamy poddawać życie społeczne doświadczalnemu badaniu. W grę wchodzi psychotechnika, która podejmuje próby ścisłego określenia zdolności i wydajności, a przeto społecznej wartości jednostki. Zdawałoby się, że przy jej pomocy najłatwiej da się zrealizować ideał sprawiedliwości, pojęty jako obalenie wszystkich sztucznych, historycznie powstałych przegród i kondygnacji w życiu społecznym, tak by naturalne nierówności uwydatniły się w całej nagości.

Ale i ten, moralnie niewątpliwie głęboko uzasadniony postulat, w praktycznym zastosowaniu wywołuje wątpliwości.

Jedną z przeszkód na drodze ku zrealizowaniu tego postulatu jest dziedziczność majątków (nie prawo własności w ogóle). Zniesienie dziedziczności wprowadziłoby wielkość zdobytego majątku w ścisły związek ze zdolnościami i

¹⁶ Ibid., s. 4.

pracą jednostki – byłoby krokiem ku urzeczywistnieniu „równego startu” w wyścigu życia. Z poważnie uzasadnionymi protestami występuje jednak przeciw obalaniu dziedziczości ekonomia polityczna. Ale nie tylko ona. Eugenetyka społeczna ma tu wiele do powiedzenia: „Majątek pozostający w tej samej rodzinie przez kilka generacji, dający jej zatem możliwość swobodnego korzystania z tego wszystkiego, co daje kultura, pozwalający na kształcenie ciała i umysłu, choćby w kierunku zbytkowym, jak sport, uprawianie sztuki lub nauki, bez oglądania się na sprzedaż ich wytworów, prowadzi do wykształcenia rasy lepszej fizycznie, subtelniejszej w odczuciu i intelekcie”¹⁷. Tak mówi głęboko przekonany zwolennik demokracji. Ileż innych argumentów, przemawiających za nierównością majątków i za utrzymaniem ciągłości ich posiadania można by przytoczyć! Już nie tylko „korzystanie z tego, co daje kultura”, ale nieraz i tworzenie kultury zawisłe jest od tego, czy obok ubogich są ludzie zamożni.

Najlepiej byłoby, gdyby wszyscy byli zamożni. To przy dzisiejszym układzie stosunków nie jest możliwe. Zamożność jednych uzyskuje się niewątpliwie częściowo kosztem ubóstwa innych. Społecznie zamożność jest jednak pożądana. Ona stwarza popyt na wytwory kultury niezwiązane bezpośrednio z troskami dnia codziennego. Ona pozwala w wielu dziedzinach twórczości przechodzić granicę koniecznej poprawności i produkować dobra jakościowo doskonałe. Zamożność ułatwia kapitalizację i przez to rozwój gospodarczy.

Zamożność wreszcie, pozwalając zapomnieć o potrzebach najbardziej bezpośrednich, umożliwia rozwinięcie i rozszerzenie życia osobistego. W ten sposób sprawia, że budowa komórki społecznej, jaką jest jednostka, staje się bardziej skomplikowana i bogata.

Nie twierdzę, że klasy zamożne w sposób właściwy wykorzystują tę dźwignię w życiu zewnętrznym i wewnętrznym, jaką im daje majątek — stwierdzam tylko możliwość dodatniego jej wykorzystania. Nie podejmuję również dyskusji, czy nędza nizin społecznych nie przeważa szali na korzyść niwelowania majątków. Wskazuję tylko, że taka niwelacja i rozrywanie ciągłości (przy zniesieniu prawa dziedziczenia) obok dodatnich stron przynosiłyby także

¹⁷ Ibid, s. 18.

skutki ujemne. Zgadzam się wreszcie, że można sobie wyobrazić stan, w którym państwo zastąpi w zupełności klasy zamożne w roli odbiorcy i mecenasa wyższych objawów kultury. Nie będzie to jednak ani dziś, ani nawet jutro.

Tyle o nierówności ekonomicznej, która dzisiaj jest jednym z warunków kultury jako podścielisko, na którym twórczość może się rozwijać.

Problem nierówności i znaczenia mniejszości w ogóle, w innym, głębszym jeszcze sensie ściśle jest związany z zagadnieniem twórczości kulturalnej. „Każda cywilizacja jest wynikiem zwycięstwa pewnych ideałów nad tymi dążnościami, które ludzkość podziela z innymi gatunkami zwierzęcymi”¹⁸ – tak ujmuje socjolog genezę cywilizacji, i dalej pisze: „każda cywilizacja jest (...) wytworem niewielkiej mniejszości, której zadaniem jest nie tylko tworzenie nowych ideałów, lecz narzucanie tych ideałów niechętnym masom”, „każda cywilizacja potrzebuje tedy przywódców zdolnych do robienia wynalazków i posiadających władzę do narzucania tych wynalazków ogółowi”¹⁹.

W tej postaci budowa, ochrona, utrwalenie nowych „arystokracji” staje przed nowoczesnym społeczeństwem.

Jest to problem „elity”: „die Frage der Elite (...) scheint die grosse Gegenwartsfrage der Demokratien zu sein”²⁰ – mówi socjolog niemiecki, stwierdzając zarazem, że zagadnienie to przybiera w Stanach Zjednoczonych postać kryzysu.

To memento, wychodzące z kraju klasycznej demokracji, jest godne szczególnej uwagi. Amerykański badacz życia społecznego (Stoddard) formułuje nawet „spizowe prawo nierówności” („the iron law of inequality”); słusznie pisze o tym Leopold Ziegler, co następuje: „Zählt es zu den ironischsten Einfällen der Geschichte, dass sie dieses «eiserne Gesetz» just im Lande der unbedingten Gleichheit wissenschaftliche Begläubigung finden lässt, wo es bislang für eine Vermessenheit, ja Frechheit galt, wenn der Einzelne durch Tugenden des Kopfes oder Herzens aus der Masse hervorrangen wollte, und wo man dem Manne keinen

¹⁸ Florian Znaniecki, *Upadek cywilizacji zachodniej: szkic z pogranicza filozofji kultury i socjologii*, Poznań 1921, s. 1.

¹⁹ Ibid., s. 2.

²⁰ Arthur Salz, *Das Land ohne Mittelalter*, „Weltwirtschaftlichen Archiv”, 1926 (23), s. 90–117.

Ehrgeiz weniger verzieh, als wenn er sich geistig oder sittlich über den ersten besten andern hinauszuhoben strebte”.

Amerykańska deklaracja niepodległości głosiła: „Uważamy za całkiem oczywistą prawdę, że wszyscy ludzie stworzeni zostali jako równi sobie”. Mimo wszystkich możliwych zastrzeżeń co do treści pojęcia „równość” zestawienie tych słów, wypowiedzianych sto pięćdziesiąt lat temu, ze współczesnym prawem, głoszącym, że „ludzie stworzeni zostali jako nierówni”, nie jest pozbawione pikanterii.

Prąd negacji równości ma dwa oblicza: z jednej strony prowadzi on do uznania nierównowartościowości jednostek w ich świadczeniach dla kultury, z drugiej podkreśla, że władza i rządzenie są także odrębną sztuką, do której się trzeba narodzić, różniczkując w ten sposób ludzi na przywódców i szeregowców.

Ruch antyparlamentarny, który obserwujemy w ostatnich latach w Europie, jest odbiciem tego drugiego odgałęzienia prądu, który w całości idzie dużo szerzej i głębiej. Oparty on jest o trzeźwe badanie rzeczywistości socjalnej.

Na tle zacytowanych zdań i omówionych myśli mniej oryginalne może, ale tym bardziej znamienne powinny się wydać poglądy Forda na problem demokracji: „demokracja nie ma nic wspólnego z pytaniem, kto powinien być panem. Bardzo to podobne do pytania: kto ma być tenorem w kwartecie. Najoczywiściej człowiek, który śpiewa tenorem!” [HF 239].

Zdaniem Forda dzielą się ludzie z natury na panów i... (jakże to trudno napisać europejskiemu demokracie) sługi, tak jak się dzielą na tenorów i basy lub blondynów i brunetów. Tak jest, i tak jest właśnie dobrze. Walka z tym stanem rzeczy jest szkodliwa: „Najoczywiściej wszyscy ludzie nie są równi, a wszelkie demokratyczne koncepcje, zdążające do zrównania wszystkich ludzi są tylko wysiłkiem ku zatamowaniu postępu” [HF 12].

Tamują one postęp, albowiem równać można tylko na niższym poziomie: „Ludzie większych zdolności są mniej liczni niż mniej uzdolnieni; tłum mniejszych ludzi może powalić większych, ale czyniąc to, powala samych siebie” [HF 12].

Ford patrzy na rzeczy praktycznie: ideał przyjdzie za urzeczywistnieniem celu praktycznego, jako jego owoc; dlatego interesuje go przede wszystkim możliwość realizacji: „wszelki plan, wychodzący z założenia, że ludzie są albo powinni (!) być równi, jest wbrew naturze i dlatego nie daje się przeprowadzić” [HF 168].

Toteż „pojęcie demokracji, która równością zwie obniżanie zdolności do jednego poziomu, wiedzie do marnotrawstwa”. Zagadnienie nierówności rozpatruje Ford szczegółowo w związku z organizacją swoich zakładów i z problemem zasługi i odpłatą za zasługę. Nierówność ludzi jest, jego zdaniem, dwojaka. Różne są, po pierwsze, talenty i zdolność pracy jednostek – a stąd ich wartość jako tych, którzy zdolni są oddawać mniejsze lub większe usługi innym. Po drugie jednak nierówni są zwłaszcza przez to, że jedni stworzeni są na przywódców, a inni na wykonawców. Te dwie podstawy rozróżnienia winny być zasadą, według której ustawia się jednostki w społeczeństwie. Wszystkie inne kryteria wprowadziłyby zmącenie właściwego układu.

V

Organizację zakładów Forda można uważać za mikrokosmos wzorowego społeczeństwa, tak je sobie Ford wyobraża: piramida hierarchii, na górze przywódcy, na dole wykonawcy (element bierny), talenty tam, gdzie są potrzebne, przeciętne zdolności tam, gdzie wystarczają. Mówiąc o zasadach organizacji swoich zakładów, rozwija Ford szereg interesujących myśli i spostrzeżeń psychologicznych, które są w ścisłym związku z tymi socjalnymi zagadnieniami. Ford nie uznaje i nie nadaje żadnych tytułów w swoim „społeczeństwie”. „Tytuł zbyt długo służył jako znak wyzwolenia od pracy, aż zrównał się prawie opasce z napisem: «Zajęcie tego pana: poważać siebie, a pomiatać drugimi»”. „Większość ludzi udźwignie ciężką pracę, a padnie pod ciężarem tytułu”. Tytuły szkodliwe są dla kierowników, a zbyteczne ze względu na kierowanych; zdaniem Forda bowiem „każdy uznaje prawdziwego przywódcę — człowieka zdolnego do planowania i rozkazywania” [HF 87]. To się tyczy stosunków między jego pracownikami. Godne szczególnej uwagi są jego spostrzeżenia odnośnie do stosunku różnych typów ludzkich do ich pracy i ich stanowiska.

Tu znowu wprowadza Ford podział na dwie grupy. Jedni chętnie podejmują się pracy trudniejszej umysłowo i połączonej z większą odpowiedzialnością, inni wolą pracę cięższą fizycznie, bardziej monotonną i gorzej płatną, ale nienakładającą poważniejszej odpowiedzialności. Tych drugich jest więcej: „przeciętnemu robotnikowi więcej zależy na stałości zajęcia aniżeli na awansie” [HF 92]. „Zaledwie 5 procent robotników gotowych jest za większy

zarobek wziąć większą odpowiedzialność. Większość robotników (...) woli stać na miejscu, chcą, by ich prowadzono” [HF 92].

Na nieuwzględnieniu tych różnic indywidualnych polega, zdaniem Forda, wiele pomyłek w ocenie położenia robotnika. „Ludzie umysłu, który można by nazwać twórczym, nienawidząc jednostajności, łatwo wyobrażają sobie, że wszystkie inne umysły są równie ruchliwe, i dlatego okazują zupełnie niepotrzebnie współczucie robotnikowi, dzień za dniem wykonującemu prawie dokładnie tę samą czynność” [HF 96]. Występuje tu coś podobnego jak antropomorfizm w pojmowaniu natury. Badacze i działacze społeczni, którzy z natury rzeczy należą do umysłów „twórczych” (w zestawieniu z pracownikami fizycznymi), mogą istotnie bardzo łatwo popadać w takie podsuwanie badanym jednostkom własnych myśli i uczuć. Zagadnienie tak postawione, jak je Ford ujmuje, zasługuje na gruntowne zbadanie. Nie jest to już dzisiaj niemożliwe. Psychotechnika i materiały zbierane przez socjologię opisową powinny rozwiązanie problemu ułatwić. W ten sposób jeszcze jedna dziedzina życia społecznego i jeszcze jeden ostry spór socjalny (problem szkodliwych skutków mechanizacji pracy w związku z wytwórczością maszynową) mogłyby być oświetlone przez bezstronne światło nauki.

Na tych podstawach oparta jest organizacja społeczeństwa Forda.

Postawieni „właściwi ludzie na właściwych miejscach”, podlegają członkowie tego społeczeństwa najsurowszej dyscyplinie. Jest to dyktatura bez zastrzeżeń. Oto, jak ją Ford uzasadnia: „Nie moglibyśmy nigdy zezwolić robotnikom na pracę według ich własnej myśli. Bez nieugiętej dyscypliny mielibyśmy największe zamieszanie i zdaje mi się, że w przemyśle nie powinno być inaczej. Robotnicy są w przemyśle do wykonania możliwie największej ilości pracy i do pobierania możliwie największej płacy” [HF 100]. Takie uzasadnienie potrzeby dyscypliny budzi w nas, którzy przywykliśmy myśleć liberalno-indywidualistycznie, wątpliwości. Czyż robotnikom nie przysługuje prawo roztrząsania „do czego są?” Czyż można ich pozbawiać decyzji, co wolą: wysoką płacę czy małą pracę? Trzeba pamiętać, że Ford myśli innymi kategoriami. Przykrość pracy opłacają z nadwyżką jej owoce. Tylko praca tworzy dobrobyt społeczny. Interesem jednostki jest interes całości — wszyscy jej służą. Całość służy jeszcze szerszej całości — interesom klientów, a przez to interesom kraju i ludzkości. Tak być powinno, ponieważ zaś, jak wiadomo, możliwe jest złe

zrozumienie własnego interesu, a przez to szkodenie interesom całości — dlatego właśnie konieczny jest przymus i niezachwiana karność. Przywódca, który daje gwarancję „dobrego rozumienia” swojego interesu, tj. służby ogółowi — przysługuje prawo przymusu w szerokich granicach. Kary, aż do wyrzucenia ze społeczności Forda w ciągu dwudziestu czterech godzin, dają mu możliwość wykonywania tego przymusu. Na każdym stopniu panuje odpowiedzialność, aż do szczytu — do Forda. On odpowiedzialny jest tylko przed własnym sumieniem. Inaczej mówiąc, przed własnym interesem. Ford nie może chcieć zgrzeszyć społecznie — to byłoby niezgodne z jego interesem, który na podstawie własnej filozofii dobrze rozumie.

Niewątpliwie wielka idea leży u podstawy budowy tej całości. Ford przyjmuje każdego na najniższy stopień płacy i zajęcia — nie zamyka drogi nikomu do stopni najwyższych. Wykształcenie, rodzaj pracy, jaką wykonywał pracownik przed zgłoszeniem się do Forda, nie wchodzi w rachubę. Awans zależy tylko od wykazanych zdolności i pracy. W ten sposób daje Ford swoim pracownikom „równy start” i wiąże ściśle ich korzyści z ich zasługami dla „Ford Co.”, tj. dla wzorowego społeczeństwa. W obrębie tego społeczeństwa nie wchodzi w grę żadne przywileje poprzedniej pozycji socjalnej. „Alles hat Eintritt, nur die Vorurteile bleiben draussen” — jak ładnie mówi Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld. „Człowiek powinien mieć możliwość życia na stopie współmiernej przysługom, jakie oddaje” [HF 100]. Taka jest wytyczna polityki płac. Zarazem tłumaczy ta myśl konieczność wielkich rozbieżności między dochodami poszczególnych jednostek. Jest to fakt naturalny, albowiem „większość ludzi na świecie nie jest zdolna umysłowo, nawet gdyby była zdolna fizycznie do zarabiania znacznych dochodów. To znaczy, że nie są zdolni dostarczyć własnymi rękoma dostatecznej ilości towarów potrzebnych światu” [HF 73].

W tym miejscu nasuwa się jednak pewna wątpliwość, choć na pierwszy rzut oka konstrukcja jest bez zarzutu. Urządzenia Forda zdają się odpowiadać w zupełności ideałowi sprawiedliwości, który Makarewicz sformułował, jak następuje: „wiek XX przeprowadzi jako podstawę myśl, że o wartości ludzkiej rozstrzyga tylko praca i jej wynik”. Przy bliższym jednak wejrzeniu jasne jest, że odpowiedź może być dwojaka. Do czego ma się stosować odpłata (stanowisko społeczne, płaca, zaszczyty): do rezultatu pracy czy do włożonego wysiłku? Te

rzeczy często się nie pokrywają. Z punktu widzenia jednostki sprawiedliwością byłoby restytuowanie jej straconych wysiłków i wartości, z punktu widzenia społeczeństwa i jego rozwoju jedyną rację bytu ma odpłata proporcjonalna do pożytku przyniesionego. Tkwi w tym dylemacie jeszcze jedna rozbieżność między praktyką a ideałem.

Ford pomija te wątpliwości i staje zdecydowanie na stanowisku ogólnospołecznym. Jednostka ma prawo domagać się od społeczeństwa korzyści w stosunku do dostarczonych temu społeczeństwu świadczeń.

VI

Zasada sprawiedliwej odpłaty za zasługę wynika jako logiczne następstwo Fordowskiej koncepcji społeczeństwa jako spółki, której interesy są zgodne. Z kolei staje się ona kamieniem węgielnym normatywno-praktycznego systemu Forda. Widzieliśmy, że była podstawą hierarchii i podstawą różniczkowania odpłat w jego wzorowym społeczeństwie. Jest ona także dla niego oparciem prawa własności, które przestało być dla Forda niewymagającym uzasadnienia aksjomatem. Jest ono wpływem, wynikiem tamtej, szerszej, zasady. Zasadę tę można także nazwać „prawem człowieka do swojej pracy”. Człowiek ma swobodę wyboru: pracować lub pozostać bezczynnym. Pracując, służy społeczeństwu, dlatego należy mu się odpłata. Odwrotnie: „Jeżeli się nie przyczynił niczym, wtedy nic brać nie powinien. Należy mu się wolne prawo do śmierci głodowej”.

Odpłatą za pracę, za usługę oddaną społeczeństwu jest zapewnienie wolności w rozporządzaniu owocami swojej pracy, tj. własność. Ford formułuje to prawo w sposób niezwykły: „gdy człowiek zarobił na chleb, ma prawo do tego chleba”. To sformułowanie nie jest przypadkowe; wynika ono, jak już wiemy, z logiczną koniecznością z założeń filozofii społecznej Forda. Jest to najściślejszy wyraz zasady równoważności usług jednostki społeczeństwu i społeczeństwa jednostce. Czy jednak Ford bez zastrzeżeń przyjmie wszystkie dalsze wynikające z tej formuły konsekwencje? Czy zdaje sobie sprawę z tego, jak w jej oświetleniu wygląda prawo spadkowe? Czy akceptuje skasowanie dziedziczenia? Jak zastosuje tę formułę do swojego życia praktycznego? Jak wybrnął i wybrnie z problemu syna — Edsela Forda? Dotychczas nie ma bodaj rysy w jego konstrukcji etyczno-ekonomicznej. Edsel jest dyrektorem jego zakładów, jest także jego współnikiem; być może „zarobił na ten chleb”. Co jednak będzie dalej? Czy w

razie śmierci Henryka własność Ford Co. przejdzie na Edsela? Czyżby można wykazać, że także i tę część własności, która jest dotąd w rękach ojca, wytworzył, że na nią zasłużył syn?

Jak w systemie Forda stoi w ogóle problem „unearned increment” w najszerszym znaczeniu tego pojęcia, problem koniunktury i problem darowizny? W praktyce można oczywiście poważnymi argumentami bronić zdania Forda, że „nie posuniemy się ani o krok, obstając przy tym, by każdy człowiek miał więcej, niż zasłużył, dlatego, bo niektórzy otrzymują więcej, niż zasłużyli”. Z pewnością jest w tym dużo mądrości życiowej. Ależ zasada? Wszak chodzi właśnie o to, żeby nikt nie otrzymywał więcej, niż zasłużył, albo... pękną wszystkie wiązania logiczne systemu. Jeżeli nie postawimy jako niewzruszalnej opoki zasady sprawiedliwej odpłaty, to może się okazać, że i ten, kto nie pracuje, ma prawo coś dostać. Co zaś wówczas zostanie ze wspaniałej w swej prostocie i surowości budowli etycznej?

Przechodząc do praktyki życia, można niewątpliwie uważać organizację Ford Co. za wzór społeczeństwa, gdzie usunięto podstawy walki społecznej. Robotnicy, jak stwierdza p. Witold Krzyżanowski²¹, nie zazdroszczą Fordowi. Wiedzą, że nie miał więcej od nich na początku swojej kariery, ani materialnie, ani moralnie; wiedzą, że to, co ma, zawdzięcza sobie i swojemu szczęściu; wiedzą, że „gdyby chcieli”, mogliby (teoretycznie) mieć to samo. Nie ma przeszkód w urządzeniach społecznych, które by im uniemożliwiały zdobycie, podobnie jak Ford, miliardów. Jeżeli nie robią potrzebnych do tego wysiłków myśli i woli i wołą żyć spokojnie i wygodnie, to ich rzecz. Pretensję mogą mieć o to tylko do siebie samych lub do Pana Boga. Nie ma obiektywnych powodów do zazdrości. Co jednak będzie, gdy na miejscu starego genialnego dorobkiewicza stanie młody (równie zresztą zdolny i dzielny) dziedzic miliarder?

W praktyce może się nic nie zmienić, praktycznie to będzie może najlepsze rozwiązanie zagadnienia, na kogo przejść mają te góry złota. Wyszukanie innego rozwiązania byłoby z pewnością bardzo kłopotliwe. Ale pryncypialna, jakby powiedział Rosjanin, niepokalaność systemu ulegnie poważnemu podważeniu. A nawet jego odporność życiowa. Teraz już staną naprzeciw sobie robotnik, tj. człowiek, któremu społeczeństwo przy starcie nie dało nic, i człowiek, którego

²¹ Witold Krzyżanowski, *Organizacja zakładów Forda*, Kraków 1926, s. 42.

uposażyło przywilejami wychowania, wykształcenia i odziedziczonego bogactwa. Na tym zestawieniu trudno budować niewzruszoną równowagę społeczną. Trudno ją regulować mądrością zdania, że „nie posuniemy się ani o krok, obstając przy tym, by każdy człowiek miał więcej dlatego, bo niektórzy otrzymują więcej, niż zasłużyli” — zdanie to bowiem jest przekonywające głównie dla tych, którzy nie są zainteresowani w zmianie systemu podziału.

Mamy zatem tylko dwa wyjścia: konsekwentne stosowanie zasady „masz prawo do tego i tylko do tego, co zarobiłeś”, co — trzeba się na to zgodzić — dałoby niezwykle trwałe, bo zupełnie etyczne podstawy wszelkiej własności, ale prowadzi do nie byle jakich trudności praktycznych, albo kompromis z wymaganiami życia. Jeżeli wybierzemy drugie rozwiązanie, to może ono wprawdzie niekiedy dać zupełnie pomyślne wyniki (Edsel Ford jest równie dzielny, równie skromny w zaspokajaniu potrzeb osobistych, równie etyczny i rzetelny w stosunku do swoich pracowników jak Henryk), ale może też dać wyniki złe (np. syn czy wnuk twórcy wielkiego majątku jest sybarytą, utracjuszem, wyzyskiwaczem). Skoro zaś jest tak, skoro wynik zależy „od okoliczności”, to znaczy, że nie mamy formuły zaklęcia dla uczynienia życia społecznego doskonałym. Wbrew temu, co myśli Ford, nie znaleźliśmy klucza do dobra ani recepty na zło. Ford zdaje się nie dostrzegać tych konsekwencji swojej doktryny. Przyznaje wprawdzie, że nasz ustroj „jest w tysiącu punktów niesłuszny” [HF 11] i „niezgrabny”, przyznaje, że „według wszelkich praw i racji powinien się zawalić”, ale nie sądzi, by słabość tego ustroju polegała na niezgodnym z jego systemem, ujęciu prawa własności. Odwrotnie, prawo własności uważa za jedną z moralnych zasad, które są kamieniem węgielnym naszego życia społecznego.

Drugą „ekonomiczną zasadą podstawową jest praca”. Miejsce pracy w ogólnosocjologicznym systemie Forda już znamy.

Zanim przejdę do rozpatrzenia jego ściśle ekonomicznych koncepcji, przypomnę w ogólnych punktach omówione już podstawy filozofii społecznej Forda. Są one następujące: społeczeństwo jest spółką. Prawdziwe korzyści można osiągać tylko służąc innym. Walka jest społecznie destrukcyjna, a dla jednostki niekorzystna. Wartość człowieka mierzy się usługami, jakie przynosi społeczeństwu. Wielkość usług przynoszonych przez poszczególne jednostki nie jest równa wskutek nierównych uzdolnień. Zależnie od wielkości usług należy się

jednostkom większa lub mniejsza odpłata w formie korzyści materialnych, stanowiska w hierarchii społecznej itp. Prawo własności i jego ochrona jest konsekwencją usług oddanych społeczeństwu.

To jest szkielet koncepcji socjologicznej, w której etyka, socjologia i ekonomia zlewają się w jedną harmonijną całość. Luki systemu, jak starałem się uwydatnić, pochodzą z niedostatecznie ścisłego czy może tendencyjnie optymistycznego ujęcia podstaw życia społecznego, co prowadzi do przesadnego podkreślania zgodności, a negowania sprzeczności. Skądinąd system, przy próbie zastosowania go w życiu, wykazuje albo konieczność daleko idącego kompromisu i modyfikacji, albo prowadzi do nieprzewidzianych, jak się zdaje, przez autora konsekwencji.